

ISSN: 1015-2091
E-ISSN: 2602-2648

TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI DERGİSİ

TÜDEED

JOURNAL OF TURKISH LANGUAGE AND LITERATURE

Cilt / Volume: 57, Sayı / Issue: 57, 2017

Kurucu / Founder:
Ahmet Caferoğlu

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi;
MLA International Bibliography ve ULAKBİM TR Dizin tarafından taranmaktadır.

Istanbul University Faculty of Letters Journal of Turkish Language and Literature is currently indexing by
MLA International Bibliography and ULAKBİM TR Dizin.





YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Ali Şükrü Çoruk - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. A. Azmi Bilgin - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Hayati Develi - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Muhammet Nur Doğan - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Abdülkadir Emeksiz - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Tekin - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Hatice Tören - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Fikret Turan - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Yrd. Doç. Dr. Özcan Tabaklar - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

DERGİ YÖNETİMİ / EDITORIAL MANAGEMENT

Baş Editör / Editor in Chief

Prof. Dr. Ali Şükrü Çoruk - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Editörler / Editors

Yrd. Doç. Dr. Fırat Karagülle - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Ar. Gör. Berker Keskin - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Yardımcı Editörler / Co-editors

Ar. Gör. Dr. Ümran Yaman - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Ar. Gör. Seda Aksüt (İngilizce / English) - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Ar. Gör. Mizan Coşkun Özgür - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.
Papers and the opinions in the Journal are the responsibility of the authors.

Haziran ve Aralık aylarında, yılda iki sayı olarak yayınlanan uluslararası, hakemli, açık erişimli ve bilimsel bir dergidir.
This is a scholarly, international, peer-reviewed, open-access journal published biannually in June and December.

Sahibi / Owner

İstanbul Üniversitesi / Istanbul University

Yayın Sahibi Temsilcisi / Representative of Owner

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi sahibi adına temsilcisi Prof. Dr. Hayati DEVELİ (İstanbul, Türkiye)
Representative of the owner on behalf of Istanbul University Faculty of Letters Journal of Turkish Language and Literature is Prof. Dr. Hayati DEVELİ (Istanbul, Turkey)

Sorumlu Müdür / Director

Ar. Gör. Berker KESKİN

Yazışma Adresi / Correspondence Address

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi
İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Başkanlığı, Ordu Cad. No: 6, 34459 Laleli/İstanbul
Telefon / Phone: +90 (212) 455 57 00/15851
E-mail: edebiyat.tuded@istanbul.edu.tr

Yayıncı Kuruluş / Publishing Company

İstanbul Üniversitesi Yayınevi / Istanbul University Press
İstanbul Üniversitesi Merkez Kampüsü,
34452 Beyazıt, Fatih / İstanbul - Türkiye
Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00

Yayına Hazırlayan / Prepared by

Yerküre Tanıtım ve Yayıncılık Hizmetleri A.Ş.
Cumhuriyet Caddesi 48/3B Harbiye 34367 İstanbul - Türkiye
Telefon / Phone: +90 (212) 240 28 20
Faks / Fax: +90 (212) 241 68 20
www.yerkure.com.tr

Baskı / Printed in

Hamdioğulları İç ve Dış Ticaret A.Ş.
Zübeyde Hanım Mh., Elif Sk., No.7/197 Altındağ / Ankara - Türkiye
Telefon / Phone: +90 (312) 342 08 00
Faks / Fax: +90 (312) 342 08 01
Sertifika No: 35188



HAKEM KURULU / REVIEWER BOARD

Prof. Dr. Namık Açıkgöz	Prof. Dr. Gürer Gülsevin	Prof. Dr. Fikret Türkmen
Prof. Dr. Ferruh Ağca	Prof. Dr. Ahmet Günşen	Prof. Dr. Abdullah Uçman
Prof. Dr. Ş. Halûk Akalın	Prof. Dr. Enver Halilovic	Prof. Dr. Sema Uğurcan
Prof. Dr. Hasan Akay	Prof. Dr. Handan İnci	Prof. Dr. Hanifi Vural
Prof. Dr. Gülşen Seyhan Alışık	Prof. Dr. Mustafa S. Kaçalın	Prof. Dr. Kemal Yavuz
Prof. Dr. M. Fatih Andi	Prof. Dr. Ahmet Kartal	Prof. Dr. Mine Yazıcı
Prof. Dr. Hülya Argunşah	Prof. Dr. Ceval Kaya	Prof. Dr. Muhammet Yelten
Prof. Dr. Mustafa Argunşah	Prof. Dr. Zeki Kaymaz	Prof. Dr. Kâzım Yetiş
Prof. Dr. Mehmet Aydın	Prof. Dr. Emel Kefeli	Prof. Dr. Peter Zieme
Prof. Dr. Yunus Balcı	Prof. Dr. Nedret Ö. Kılıçeri	Doç. Dr. Soner Akpınar
Prof. Dr. Uwe Bläsing	Prof. Dr. İgor Kormuşin	Doç. Dr. Sevin Alil
Prof. Dr. H. Dilek Batıslam	Prof. Dr. Kazım Köktekin	Doç. Dr. Metin Arıkan
Prof. Dr. A. Azmi Bilgin	Prof. Dr. Günay Kut	Doç. Dr. Nur Gürani Arslan
Prof. Dr. Orhan Bilgin	Prof. Dr. Sabahattin Küçük	Doç. Dr. Selma Baş
Prof. Dr. Alev Bulut	Prof. Dr. Zuhal Kültürel	Doç. Dr. Bülent Bayram
Prof. Dr. Ömür Ceylan	Prof. Dr. Mehmet Ölmez	Doç. Dr. Ali Cin
Prof. Dr. Mustafa Çiçekler	Prof. Dr. Mustafa Öner	Doç. Dr. Engin Çetin
Prof. Dr. Ali Şükrü Çoruk	Prof. Dr. Muna Y. Özezen	Doç. Dr. Galip Güner
Prof. Dr. Yılmaz Daşçıoğlu	Prof. Dr. Nihat Öztoprak	Doç. Dr. Uğur Gürsu
Prof. Dr. Hacı İbrahim Delice	Prof. Dr. Bengisu Rona	Doç. Dr. Halim Kara
Prof. Dr. Sabahat Deniz	Prof. Dr. M. A. Yekta Saraç	Doç. Dr. İsmail Karaca
Prof. Dr. Hayati Develi	Prof. Dr. Tanju Oral Seyhan	Doç. Dr. Yavuz Kartallıoğlu
Prof. Dr. Abide Doğan	Prof. Dr. Elfine Sibgatullina	Doç. Dr. Muharrem Kaya
Prof. Dr. Muhammed Nur Doğan	Prof. Dr. Erdal Şahin	Doç. Dr. Mehmet Samsakçı
Prof. Dr. Musa Duman	Prof. Dr. Mustafa Tanç	Doç. Dr. Hacer Tokyürek
Prof. Dr. Enver Halilovic	Prof. Dr. Zeki Taştan	Yrd. Doç. Dr. Feryal Korkmaz
Prof. Dr. Handan İnci	Prof. Dr. Münevver Tekcan	Yrd. Doç. Dr. Nuri Sağlam
Prof. Dr. Ülkü Eliuz	Prof. Dr. Mehmet Tekin	Yrd. Doç. Dr. Özcan Tabaklar
Prof. Dr. Abdülkadir Emeksiz	Prof. Dr. Recep Toparlı	Yrd. Doç. Dr. Ali Yıldız
Prof. Dr. Nüket Esen	Prof. Dr. Hatice Tören	Dr. Yong Song Li
Prof. Dr. Peter B. Golden	Prof. Dr. M. Mahur Tulum	Dr. Jens Wilkens
Prof. Dr. Bilgehan A. Gökdağ	Prof. Dr. Fikret Turan	

Kıymetli hakemlerimize desteklerinden ötürü teşekkür ederiz.

YURT DIŞI TEMSİLCİLİKLER VE YURT DIŞI İRTİBAT NOKTALARI / INTERNATIONAL REPRESENTATIVES

Mısır	: Arş. Gör. Sami Ahmed (Ezher Üniversitesi)
Hindistan	: Dr. Gous Mashkoor KHAN (Jawaharlal Nehru Üniversitesi)
Suudi Arabistan	: Arş. Gör. Dr. Majed Zouba (King Saud Üniversitesi)
Rusya	: Prof. Dr. Elfine Sibgatullina (Rusya Bilimler Akademisi, Şarkiyat Enstitüsü)
Fransa	: Okt. Célie Aydın (Strasbourg Üniversitesi)
Hollanda	: Prof. Dr. Uwe Bläsing (Leiden Üniversitesi)



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- İki Şerh Arasında: Sûdî ve Şemî'nin Bostân Şerhlerindeki Şerh Tekniğine Mukayeseli Bir Bakış
Between the Two Commentaries: A Comparative Glance at the Commentation Techniques of Sûdî And Şemî's Commentaries on Bostân
Bedriye Gülay Açar..... 1-15
- Ses Sembolizmi ve Ses-Anlam Uyumunun Farklı Bir Sınıflandırma Denemesi
Sound Symbolism and an Attempt on A Different Classification of Sound-Meaning Relationship
Didem Akylıdız Ay..... 17-27
- Dağa Çıkan Kurt'ta Savaş Çocukları ve Gerçeklik
Children of War And Realism in Dağa Çıkan Kurt
Pelin Aslan Ayar 29-45
- Cemil Meriç's Search of Personal and Social Identity
Cemil Meriç'in Kişisel ve Sosyal Kimlik Arayışı
Bahtiyar Aslan 47-64
- Acemi Bir Loda
Bilim ile Hayal Arasında Etimoloji, Ekrem Kardeşime Cevap
A Poor Haystack (Loda)
Etymology Between Scholarship and Imagination, An Answer to My Young Colleague Ekrem Gül
Uwe Bläsing 65-80
- Türkçede Yağmur Adları Üzerine
On Names of Rain in Turkish
Hayati Develi 81-106
- Halide Edip Adivar'ın İlk Roman Teşebbüsü: Çingene Kızı
Halide Edip Adivar's First Novel Attempt: Çingene Kızı
İmren Gece Özbey 107-132
- Batı'yı Kurgulamak - Doğu'yu Sunmak, Doğu'yu Kurgulamak - Batı'yı Sunmak: Oksidentalizm'de Ben ve Öteki
To Fictionalize the West is to Present the East, and to Fictionalize the East is to Present the West: "I" And "Other" in Occidentalism
Demet Koçyiğit..... 133-160
- Moğolistan'da Yeni Bulunan Eski Türkçe 'Dongoyın Şiree' Yazıtları Üzerine Notlar
Notes on Old Turkic 'Dongoin Shiree' Inscriptions Newly Discovered at Mongolia
Mehmet Ölmez..... 161-178
- Aya Androniko'nun İslami Balbalları: Kıbrıs Yeşilköy'de Bulunan Bazı Mezar Taşları Üzerine Toplum-Dilbilimlik Düşünceler
The Islamic Balbals of Ayyios Andronikos: Sociolinguistic Notes on Some Tombstones Found in Yeşilköy / Cyprus
Gökçe Yükselen Peler 179-196



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Şemseddin Sami'nin <i>Besâ Yahud Ahde Vefâ</i> Adlı Piyesinde Etnosentrik Söylem ya da Vatan Yahud Arnavutluk <i>Ethnocentric Discourse in Şemseddin Sami's Play Titled as Besâ Yahud Ahde Vefâ, or Homeland or Albania</i> Nuri Sağlam	197-212
"Ne Müsâvâtı Ne Hürriyeti Ver" Yahya Kemal ve İktidar <i>"Grant Neither Equality Nor Freedom" Yahya Kemal and Power</i> Mehmet Samsakçı	213-236
Çağatayca Mevahib-i Aliyye (Tefsir-i Hüseyinî) Tercümesi <i>Translation of Mavahib-i Aliyya in Chagatai (Tafsir-i Husayni)</i> Özcan Tabaklar, Saidbek Boltabayev	237-258

Çeviri / Translation

Soğd Ses Sistemi ve Uygur Alfabesinin Kökeni <i>The Sogdian Sound-System and the Origins of the Uyghur Script</i> Nicholas Sims-Williams Çev.: Feryal Korkmaz, Berker Keskin	259-269
---	---------

Kitâbiyât / Book Review

Turgay Sebzecioğlu, <i>Dilbilim Kavramlarıyla Türkçe Dilbilgisi</i> , Kesit Yayınları, İstanbul 2016, 438 s. ISBN: 978-605-9408-13-4 (Tanıtma) Mehmet Gürlek	271-274
Uğur Gürsu, <i>Kazak Atasözleri</i> , Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2017, 1175 s. ISBN: 978-975-16-3330-9 (Tanıtma) Ömer Güven	275-277
Ahmet Bican Ercilasun, <i>Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları</i> , Dergâh Yayınları, İstanbul 2016, 757 s. ISBN: 978-975-995-781-0 (Tanıtma) Ümran Yaman	279-282

Vefeyât / Obituary

Bir Ömür Türkoloji... Prof. Dr. Semih Tezcan Anısına Mizan Coşkun Özgür	283-293
---	---------



İki Şerh Arasında: Sûdî ve Şem'î'nin Bostân Şerhlerindeki Şerh Tekniğine Mukayeseli Bir Bakış

Between the Two Commentaries: A Comparative Glance at the Commentation Techniques of Sûdî And Şem'î's Commentaries on Bostân

Bedriye Gülay Açar¹



¹Ar. Gör., Sakarya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Sakarya, Türkiye

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Bedriye Gülay Açar,
Sakarya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve
Edebiyatı Bölümü, Sakarya, Türkiye
E-mail: bgacar@sakarya.edu.tr

Geliş tarihi / Date of receipt: 03.11.2017

Kabul tarihi/Date of acceptance: 20.11.2017

Atıf/Citation:

Açar, Bedriye Gülay. "İki Şerh Arasında: Sûdî ve Şem'î'nin Bostân Şerhlerindeki Şerh Tekniğine Mukayeseli Bir Bakış" *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Cilt: 57, Sayı: 57, 2017, s. 1-15. 10.26561/iutded.369125

ÖZ

Tefsir ilminin Kurân-ı Kerim'e has bir ilim hâline gelmesinin ardından, edebî yahut bilimsel bir metnin muhataplarının daha iyi anlaşılmasına yönelik olarak açıklanmasına ve bu alanda yazılan eserlere şerh adı verilmiştir. İslam medeniyetinin temel taşları olan Arapça ve Farsça klasikler üzerine yapılan Türkçe şerhler, edebiyatımız içinde kendine has bir saha teşkil etmiştir. Bu klasiklerden bir tanesi Sa'dî-i Şîrâzî'nin Bostân isimli mesnevisidir. Çeşitli konularda hikâyeleri ihtiva eden Bostân, Türkler tarafından çok sevilmiş, Türkçe pek çok tercümesi ve şerhi kaleme alınmıştır. Birbiryle çağdaş olan Sûdî-i Bosnevî ve Şem'î, Bostân'a şerh yazan şârihlerdendirler. Bu çalışmanın konusunu bu iki şârihin Bostân üzerine yazdıkları şerhler oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sûdî-i Bosnevî, Şem'î, şerh, Bostân, Bostân şerhleri

ABSTRACT

After tafseer had become a scientific discipline dedicated to the Qur'an, explanations of a literary or scientific text that provides a better understanding for its readers and the works written in this field were called commentaries. Turkish commentaries made on Arabic and Persian classics, which are the cornerstones of the Islamic civilization, have constituted an exclusive field in our literature. One of these classics is a mathnawi of Sa'dî-i Şîrâzî named Bostân. Bostân, which is a work that includes stories on various subjects, was very much embraced by Turks and received many translations and commentaries in Turkish. Sûdî-i Bosnevî and Şem'î, who are contemporaneous commentators with each other, commented on Bostân. The subject of this work is composed of commentaries by these two commentators on Bostân.

Keywords: Sûdî-i Bosnevî, Şem'î, commentary, Bostân, the commentaries on Bostân

EXTENDED ABSTRACT

After tafseer had become a scientific discipline dedicated to the Qur'an, works that were explicating manuscripts except the Qur'an and written for this purpose were named commentaries. In other words, a commentary is an explanation provided by someone who claims that he/she understands the text better than the other readership. The commentaries have undertaken the role of translating, explaining, and interpreting the diverse scholarly works written in many branches of science—from mathematics to astronomy and from rhetoric to logic—and have an exceptional place in Turkish history of literature. The literary commentaries, written for the Arabic and Persian classics have become a unique field within our literature. These works, which have a wide range of objectives, ranging from the reinterpretation of classical Islamic civilizations to the teaching of languages, contain seriously philological, literary, historical, etymological, lexical, mythological, cultural materials and knowledge. Sa'dî-i Şîrâzî's work, *Bostân*, which he completed in 1257, is one of the commented classics of Islamic civilization. *Bostân* written in the form of mathnawi poetry style has become a work that has been widely read from the day it was written until today and it has been accepted as one of the main sources of learning for those who want to learn Persian. The work is inspired by the events that Sa'dî-i Şîrâzî has seen, heard or personally experienced and composed of stories written by him about politics, good morality, love, consciousness of being a servant, beneficence, thrift, consent and decency. This work, which is also loved by Turks, has many translations and commentaries. Sûdî-i Bosnevî and Şemî, are contemporary and eminent commentators who wrote significant works in Turkish commentary literature and they both commented on *Bostân*. These two commentaries, which were made on the same source text and in the same century by different commentators, shed light on the tradition of commentary literature with their intersecting and diverging points in the sixteenth century, in which literary commentaries emerged. The presence of myriad copies of the manuscripts of two *Bostân* commentaries in different periods is an indication that they are among the works that were read intensely during and after the mentioned period. Both Sûdî-i Bosnevî and Şemî commented on works apart from *Bostân*. As far as the clues reveal in their works, the two commentators had met and discussed as much that they would have opinion about each other, and both had read and studied each other's works. It is understood from the refutations in their works that they had bitterness between them as a result of practicing in the same field, rivalry or other personal matters. In these refutations, they went beyond revealing the literary mistakes of each other and expressed negative opinions about each other's characters. It is possible to say that Sûdî-i Bosnevî is more sharp-tongued and rough-styled in this manner. The attitude of Sûdî-i Bosnevî against Şemî in his refutations is so harsh and cruel that it can overshadow the literariness of his work. In fact, in some of his utterances and expressions insults can be noticed about Şemî. However, the work of Sûdî-i Bosnevî is more systematic and elaborate than the work of Şemî in terms of technique and content. While the couplet was commented upon, it had been studied meticulously and carefully in every stage from the explication

of grammatical elements to word denotations, from literary arts to translations. Both the copy differences and mistakes of Sürûrî and Şem'î, who commented earlier on *Bostân*, are taken into consideration, and the substantial effort has been made for translation to be the closest to the original. In the work of Şem'î, there is a translation in the center of the commentary. The commentator interprets each couplet by separating them verse by verse, and used annotations to explain the elements that he thinks are difficult to be understood. However, these explanations are very limited compared to those of Sûdî-i Bosnevî, and they are also superficial and weakly informative. It can be noted that Şem'î is qualitatively inferior to that of Sûdî-i Bosnevî in terms of the translation of the couplets. The translation of the Sûdî-i Bosnevî, which is far superior to that of Şem'î in attributing meaning to words, recognizing the Persian metaphor and translating it into Turkish, is much more robust and successful than Şem'î's translation. However, it can be seen from time to time that Şem'î's commentary of *Bostân* gives Arabic meanings of the words, used in couplets, alongside their Turkish meanings, as does Sûdî-i Bosnevî's commentary of *Bostân*. Şem'î noted copy differences and for better understanding of the verses, he transformed them into plain sentences under the name of "takdîr-i kelâm" and wrote a refutation concerning the reviews of Sürûrî, who had written commentary for *Bostân* earlier which he considers mistaken. In this context, the comparative study of Sûdî-i Bosnevî's commentary of *Bostân* and Şem'î's commentary of *Bostân*, within the tradition of Turkish commentary literature, constitutes the subject of this work.

GİRİŞ

Arapça شرح (şaraha) fiilinin mastarı olan ve sözlüklerde “açmak, ayırmak, bütünü parçalara bölmek ve açık anlatmak” gibi manalara gelen şerh, bir edebiyat terimi olarak bir edebî eseri, bir risaleyi veya bir kitabı kelime kelime açıp izah ederek içinde bulundurduğu bütün dil, anlam, sanat ve estetik özellikleriyle o eserin anlaşılmasını sağlama demektir¹. Yine bu yolda kaleme alınan eserlere de şerh adı verilir. Bir metnin şerh edilmesi, o metinde her okuyucunun tam olarak anlayamayacağı veya çözemeyeceği meseleler olduğunu gösterir ve şârih –kabul görsün veya görmesin- şerh ettiği metni diğer okuyuculardan daha iyi anlayabilme ve anlamlandırabilme kabiliyeti olduğu iddiasındadır². Tefsir ilminin yalnızca Kurân ayetlerinin izahına has bir ilim dalı hâline gelmesinin ardından ortaya çıkan³ şerh, Türk edebiyatında gelenek vücuda getirmiş ve önemli eserler vermiş bir sahadır. Özellikle Arap ve Fars edebiyatlarına ait klasiklerin daha iyi anlaşılmasını sağlamak ve bunları dilimize kazandırmak amacıyla kaleme alınan klasik şerhler ihtiva ettikleri filolojik, edebî, tarihî, etimolojik, leksikolojik, mitolojik, kültürel malzeme ve bilgi ile edebiyattan sosyolojiye, tarihten felsefeye kadar sosyal bilimlerin pek çok alanı için büyük öneme sahiptir.

Bazen komşu olarak bazense aynı topraklar üzerinde yaşayan Türkler ve Farslar aralarındaki yakınlık, savaş, ticaret ve dinde müştereklik gibi unsurların etkisiyle duygu ve düşüncelerin en tabii ifade yolu olan dile ve bunun vasıtasıyla edebiyata da sirayet etmiştir.⁴ Sanattaki ve bilhassa edebiyattaki bu ilişki, ortak medeniyet dairesinde bulunmanın tabii bir neticesi olarak, hiç şüphesiz karşılıklıdır. İslamiyet'in kabulünün ardından Türklerin önce Fars diliyle eserler verip bu medeniyete uyum sağladıktan sonra şeklen ortak konulara ve geleneğe bağlı fakat Türk diliyle kaleme alınmış eserler ortaya koymuş olmaları ne kadar ilmî bir gerçekse⁵, Türkçenin Farsçayı söz varlığından sentaksına kadar etkilemiş olması da o denli ilmî bir gerçektir. Bu yoğun ilişki çerçevesinde, başlangıçta Fars edebiyatının önemli klasiklerini Türkçeye kazandırmak için tercüme faaliyetleri kendini göstermiş, daha sonra şerh edebiyatının ivme kazanmasıyla bu eserlerin şerhleri de kaleme alınmıştır. Farsça edebî metinler üzerine yazılan Türkçe şerhler, Arapça edebî metinler üzerine yazılan şerhlerden sayıca fazladır⁶ ve edebiyatımızın klasikleştiği, Farsçaya uzaklığın arttığı on altıncı yüzyıldan itibaren görülmeye başlar⁷. On altıncı yüzyıla gelindiğinde

1 Muhammet Nur Doğan, “Metin Şerhi Üzerine”, Eski Şiirin Bahçesinde, Alternatif Düşünce Yayınevi, İstanbul 2005, s. 9.

2 Tunca Kortantamer, “Teori Zemininde Metin Şerhi Meselesi”, Ege Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, S. VIII, İzmir 1994, s. 1.

3 Ozan Yılmaz, *Gülîstân Şerhi (Sûdî-i Bosnevî)*, Çamlıca Basın Yayın, İstanbul 2012, s.XII.

4 Ahmet Kartal, “Türk-İran İlişkilerinin Temel Alanları: Dil ve Edebiyat”, *Türk-Fars Edebî İlişkileri: Hakikate Düşen Gölge*, Doğu Kütüphanesi, İstanbul 2016, s. 49-50.

5 Ahmet Kartal, *Şiraz'dan İstanbul'a Türk Fars Kültür Coğrafyası Üzerine Araştırmalar*, Kriter Yayınevi, İstanbul 2008, s.15.

6 Ömür Ceylan, “Şerh: Türk Edebiyatı”, *DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XXXVIII, İstanbul 2010, s. 566.

7 Hülya Canpolat Taşçı, “Türkçe Edebî Şerhlerde Amaç ve Yöntemler”, Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları IX: Metnin Hâlleri: Osmanlı'da Telif, Tercüme ve Şerh, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 83.

halk arasında Farsça bilen sayısı önceki yüzyıllara oranla daha azdır ve bu şerhler Fars dili ve edebiyatını öğrenmek isteyenlerin ihtiyaçlarını karşılama amacını da güderler⁸. Çeşitli şârihlerce Hâfız-ı Şîrâzî'nin, Sâ'ib-i Tebrîzî'nin, Şevket-i Buhârî'nin divanları, Sa'dî-i Şîrâzî'nin Bostân ve Gülistân'ı, Mevlânâ'nın Mesnevî'si, Mollâ Câmî'nin Yûsuf u Züleyhâ'sı gibi Fars edebiyatı klasiklerine yazılan Türkçe şerhler, Türk Şerh edebiyatının tabiri caizse bel kemiğini oluşturur. Metin merkezli yabancı dil öğretiminde önemli bir yere sahip olan edebî şerhler hem uyguladıkları şerh yöntemiyle hem de teferruatlı gramer ve kelime bilgileriyle Türklere Farsça öğretme amacını güderken muhtevalarıyla da pek çok meselenin aydınlanmasında ve halledilmesinde büyük rol oynamaktadırlar.

Hem estetik hem de eğitici olma vasıflarını taşımalarının yanı sıra, ait oldukları dönemi her unsuruyla sanat potasında eritip kucaklayarak hem bugüne hem de geleceğe taşıyan klasikler bir medeniyetin temel yapı taşlarından⁹. Onların ait oldukları döneme saplanıp kalmadan nesilden nesile aktarılmasında şerh ve haşiye literatürü büyük bir paya sahiptir; zira bu literatür, klasiklerin ayrılmaz bir parçasıdır¹⁰. Sa'dî-i Şîrâzî'nin 1257 yılında tamamladığı meşhur mesnevisi Bostân da birçok kişi tarafından şerh edilen İslam medeniyeti klasiklerinden biridir. İran'ın Fars bölgesinde hüküm süren Salgurlu hükümdar Ebû Bekir bin Sa'd bin Zengî'ye ithaf edilen ve aruzun fe'ülün/fe'ülün/fe'ülün/fe'ülün kalıbıyla kaleme alınan Bostân, bir mukaddime, bir naat, sebab-i te'lîf, Ebû Bekir bin Sa'd bin Zengî'ye ve oğlu Muhammed bin Sa'd bin Ebûbekir'e övgüden sonra on bab üzerine tertip edilmiştir. Sa'dî, eserinde, şahit olduğu olayları, duyduğu rivayetleri, kendi bilgisini ve tecrübelerini sade fakat çekici bir üslupla hikâyeler ve fıkralar hâlinde anlatmış; adalet, siyaset, yöneten-yönetilen münasebetleri, iyi ve kötü ahlak, Allah'a karşı kulluk, terbiye, aşk, sevgi ve benzeri konuları didaktik bir bakış açısıyla ele almıştır¹¹. Pek çok kez Türkçeye tercüme edilen Bostân'ın Sürûrî, Mehmed Rahmî, Şem'î, Sûdî-i Bosnevî ve Hevâyî gibi şârihler tarafından şerhleri de kaleme alınmıştır¹². Kaynaklarda ve araştırmalarda çeşitli ihtilaflar olsa da Sürûrî'nin kaleme aldığı şerh Farsçadır. Hevâyî'nin eserinin ise herhangi bir nüshası tespit edilememiştir¹³. Bizim makalemizin konusu Sûdî-i Bosnevî ve Şem'î'ye ait Bostân şerhlerinin mukayesesi etrafında şekillenecektir.

Şem'î, on altıncı yüzyılda şerh sahasında önemli eserler vücuda getirmiş şârihlerden biridir. Eserlerinin çoğunda sadece Şem'î mahlasını zikretmekle yetinen şârihin ismi, bazı eserlerinde ve kaynaklarda Şem'ullah, Muhammed bin Mustafa eş-Şehîr Şem'î Halîfe, Mustafa bin Mehmed olarak da kayıtlıdır. Son araştırmalara göre ismi Mustafa'dır. Esrâr Dede'nin Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye'sinden itibaren şârih hakkındaki bilgiler, şair olan

8 Hülya Canpolat Taşcı, *a.g.m.*, s. 83.

9 M. Fatih Andı, "Türk Edebiyatında Bir Tartışma Odağı: Klasikler", *Hayata Edebiyatla Bakmak*, 3F Yayınevi, İstanbul 2008, s. 57.

10 İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2016, s. 14.

11 Adnan Karaismailoğlu, "Bostân", *DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. VI, İstanbul 1992, s. 307.

12 Hakan Sevindik, *Türk Edebiyatında Bostan ve Abdî'nin Manzum Bostan Tercümesi (İnceleme-Metin)*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Konya 2014, s. 74, 75, 76, 77, 78.

13 Hakan Sevindik, *a.g.t.*, s. 78.

Prizrenli Şemî'nin hakkındaki bilgilerle karışmaya başlamıştır. III. Murâd ve III. Mehmed'in yanı sıra Sokullu Mehmed Paşa, Sadrazam Cerrâh Mehmed Paşa gibi devlet ricaliyle yakın ilişkiler kuran Şemî'nin İstanbul dışında herhangi bir yerde görev yapıp yapmadığına dair bir bilgi mevcut değildir. Bununla beraber kendisinin verdiği malumatlar neticesinde Diyarbakır, Halep, Şam, Mısır ve Kudüs'te bir süre bulunduğu ve hac farızasını yerine getirdiği bilinmektedir. Eski kaynaklarda kendisinden "yüksek mevkilere gelme imkânına sahipken tasavvuf yolunu seçen derviş-meşrep bir kişi" olarak bahsedilir ve Sahn-ı Semân medreselerinden emekli olduğu zikredilir. Ölüm tarihi hususunda da karışıklık bulunmaktadır. Son eseri Şerh-i Mahzenü'l- Esrâr'ı 1011 (m.1602-1603) yılında tamamladığı bilgisi ışığında, bu yılda veya bu yıldan sonra vefat ettiği görüşü en isabetli yorum olarak kabul edilmektedir. Şârihin eserleri şunlardır: *Şerh-i Gülistân*, *Şerh-i Divân-ı Hâfiz*, *Şerh-i Divân-ı Şâhî*, *Şerh-i Bahâristân*, *Şerh-i Pend-i Attâr*, *Tuhfetü'l-Âşikîn*, *Şerh-i Bostân*, *Şerh-i Mesnevî*, *Şerh-i Mantık-ı Tayr*, *Şerh-i Tuhfetü'l-Ahrâr*, *Şerh-i Subhatü'l-Ebrâr*, *Şerh-i Mahzenü'l-Esrâr*, *Şerh-i Kasîde-i Emâlî*¹⁴, *Tercüme-i Kasîde-i Nûniyye*, *Tercüme-i Şürûtu's-Salât*.¹⁵

On altıncı yüzyılın bir başka meşhur şârihi Sûdî-i Bosnevî'dir. Asıl ismi Ahmed olan şârih, Bosna'nın Foça şehrine bağlı Çaynıça kasabasının Sudiçi köyünde doğmuştur. Eğitimine Foça'da başlamış, Sarayova'da devam etmiş, ardından İstanbul'a gelmiştir. İlim hevesi ve iştiyakıyla Osmanlı coğrafyasının önemli merkezlerini dolaşmış, bu seyahatleri esnasında, önemli hocalardan dersler alarak şârih kimliği kazanma yolunda emin adımlarla ilerlemiştir. Eserlerinden anlaşıldığına göre 20-25 yaşlarında Diyarbakır'a giderek Muslihuddîn-i Lârî'den Farsça öğrenmiştir, bununla beraber Molla Ahmed-i Kazvîni, Mevlânâ Sabûhî-i Bedahşânî gibi meşhur âlimlerden Fars dili ve kültürüne dair eğitim almıştır. Diyarbakır'dan sonra Şam'a geçmiş Halîmî-i Şirvanî'den Gülistân dersleri okumuştur. Şam'dan sonra Bağdat'a gitmiş, Kûfe ve Trablus'ta da bulunmuştur. Necef'te kalırken Hz. Ali'nin türbesi mücavirlerinden Efdalüddîn'in derslerine iştirak ederek Hâfiz Divanı'ndaki müşkülleriyle ilgili ondan yardım almıştır. Uzun seyahatleri arasında hac farızasını da yerine getirmiştir. Bütün bunların ardından İstanbul'a dönen Sûdî-i Bosnevî, İbrahim Paşa Sarayı'ndaki gilmân-ı hâssa hoca olarak tayin edilmiş, bir süre sonra emekliye ayrılmıştır. Bundan sonraki zaman zarfında, ömrünün sonuna kadar eser kaleme almakla meşgul olmuş, 1008 (m.1599-1600) yılında vefat etmiştir¹⁶. Şârihin eserleri şunlardır: *Şerh-i*

14 Taner Gök, bu eserin şerh değil, Kasîde-i Emâlî'nin manzum olarak Türkçe söyleyişi olduğunu belirtir. Bkz. Taner Gök, *Şemî Şem'ullâh ve Şerh-i Subhatü'l-Ebrârı (İnceleme-Tenkitledir Metin)*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Çanakkale 2014, s. 113.

15 Şârihin hayatı hakkında verilen bilgi, Diyanet İşleri İslâm Ansiklopedisi'nde şârihin adıyla yer alan maddenin özetidir: Şeyda Öztürk, "Şemî", *DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XXXVIII, İstanbul 2010, s. 503-504. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Şeyda Öztürk, *Şemî Efendi ve Mesnevî Şerhi*, İSAM (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi) Yayınları, İstanbul 2011, s. 81-89; Taner Gök, *a.g.t.*, s.25-45.

16 Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk: Nazif M. Hoca, *Sûdî, Hayatı, Eserleri ve İki Risâlesi'nin Metni*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1980, s. 11-16; Ozan Yılmaz, *Gülistân Şerhi (Sûdî-i Bosnevî)*, Çamlıca Basın Yayın, İstanbul 2012, s. XLV-L; Bedriye Gülay Açar, "Sûdî-i Bosnevî'nin Ölüm Tarihi Meselesi", *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, C. II, S.IV, Sakarya 2016, s. 181-192.

*Dîvân-ı Hâfız, Şerh-i Gülistân, Şerh-i Bostân, Şerh-i Kâfiye, Şerh-i Şâfiye, Şerh-i Mesnevî, Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî, Şerh-i Dav', Hâşiye alâ-Şerhi Hidâyeti'l-Hikme, Risâleleri.*¹⁷

Hem Şem'î'nin hem de Sûdî-i Bosnevî'nin, yazma eser kütüphanelerinde birçok nüshası olan Bostân şerhleri bulunmaktadır. Sûdî-i Bosnevî'nin şerhi Kâtip Çelebi'ye göre "Bu şerhler arasında en güzeli, en geniş ve doğruya en yakın olanı"dır.¹⁸ Bu eser iki cilt hâlinde 1288 (m. 1871)'de İstanbul'da basılmıştır. Ayrıca 1973 yılında Ekber Bihruz tarafından "Şerh-i Sûdî-i Bosnevî ber-Bostân-ı Sa'dî" adıyla Farsçaya tercüme edilmiştir.¹⁹ Kaynak metni Farsça olan bir eserin Türkçe şerhinin tekrar Farsçaya tercüme edilmesi, hem Sûdî-i Bosnevî'nin Farsçaya vukufunu göstermesi hem de Türklerin İslam medeniyeti içinde klasikleri yeniden üretmedeki ve yorumlamadaki başarılarını ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir.

Şem'î Bostân şerhini 989 (m. 1581)'da²⁰, Sûdî-i Bosnevî ise 1006 (m. 1598)'da²¹ tamamlamıştır. Eserini Şem'î'den on yedi sene sonra tamamlayan Sûdî-i Bosnevî'nin, Şem'î'nin şerhini ayrıntılı bir şekilde incelemiş olduğu, eserindeki reddiyelerden ve verdiği malumatlardan açıkça anlaşılmalıdır. Benzerliklerini ve farklılıklarını örneklerle sıralayacağımız bu şerhlerin her ikisinde de sebep-i teşrih kısmı mevcuttur. Her iki şârih de Bostân şerhlerini, hatırlarını kıramayacakları dostlarının teşvikleriyle kaleme almışlardır. Her iki şerhte de amaç, Bostân'daki anlaşılmayan yerleri, kapalı manaları, muğlak ibareleri açıklığa kavuşturmak ve Farsça öğrenmek isteyenlere yardımcı olmaktır:

*Ba'dehu bu bende-i kemîne-i kalîlü'l-bidâ'a Şem'î-i şem'-fûrûz künc-i kanâ'at[de] bir gün ashâb-ı bâ-safâ ve yârân-ı bâ-vefâyla Bûstân-ı Hazret-i Şeyh Sa'dî-i Şîrâziden kaddesallâhu te'âlâ sırrahu'l-'azîz musâhabet eylerken esnâ-ı mükâlemede sühan-perdâz-ı bülend-pervâz yârândan biri lutfla hitâb idüp eyitdi ki "bu kitâb-ı şerîf eğer lisân-ı Türkîyle şerh ü takrîr ve müşkilât beyân u tahrîr olınsa gâyetle hûb u makbûl ve nihâyet mertebede ehîbbâ vü tâlibîn beyninde mergûb u makbûl olurdu" diyücek²² cümlesi bi'l-ittifâk mezbûra ittîbâ' idüp kemâlile minnet ve ibrâm yüzün gösterdiler. Hakîr dahî ikdâmlarıyla bi-hasebi'l-makdûr ma'nâ-yı muhassalîsi üzre şerh itmeğe ikdâm ü ihtimâm itdüm.*²³

Şeyh-i harem-i Medîne 'Ömer Efendi tayyeballâhu rûhahu ve zâde fi-gurafî'l-cinâni fütûhahu, hezâr tazarru' u niyâz ile içeri girdi el-kelâmu yecurru'l-kelâm ve yensâku ile'l-merâm hasebince kitâb-ı Bûstân ki muhtevîdür nefâ'is-i emsâl-i garîbeyi ve letâ'if-i nasâ'ih-i va'zât-ı 'acîbeyi ki her birisi muhtâcdur hall-i elfâz [u] ma'ânîye ve tebyîn-i usûl ü mebânîye, bu mübârek ve hümâyûn kitâbı ziyâde medh ve ittîrâd eyledükden sonra buyurdi ki "senden temennî iderim ki bunı Türkî 'ibâretle şerh eylesin ki müşkilâtı beyân ve mu'dilâtı 'ıyân olup

17 Ozan Yılmaz, a.g.e., s. L.

18 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, çev. Rüştü Balcı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, C. I, İstanbul 2008, s. 237.

19 Nazif M. Hoca, a.g.e., s. 26.

20 Şeyda Öztürk, a.g.e., s. 100.

21 Sûdî-i Bosnevî, *Şerh-i Bostân*, Matbaa-i Âmire, C. II, İstanbul 1288 (m.1871), s. 412.

22 Kelime ديوچك şeklinde yazılmıştır.

23 Şem'î, *Şerh-i Bostân*, Süleymaniye Kütüphanesi: İsmihan Sultan 318, vr. 1b.

'ibârâtı ma'lûm ve isti'mâlâtı mefhûm, kânûnı mazbût ve üslûbı merbût vâki' ola tâ kim Fârsî ta'allümine râgıb olanlar eshel vechle istifâde idüp hayr du'âya bâ'is olasız", eytdüm ki "ey yâr-ı muvâfık ve muhibb-i sâdik bu du'â-gûy-ı dirînenün ve senâ-hân-ı keminenün üzerine emrün vâcibü'l-ımtisâldür her ne buyurursan sözün katumda iki olmaz belki ittibâ'ı lâzım ve inkıyâdı tab'uma mülâyimdür zîrâ üzerümde ihsân ü keremün bî-hadd ve 'atâyâ vü hedâyân lâ-yuhsâ ve lâ-yu'addur".²⁴

Bundan sonra gelen kısımlarda her iki şârih de öncelikle beytin orijinal hâlini verir ve muhakkak tercümesini yaparlar. Bir başka deyişle şerh tekniklerinde ortak olan husus her ikisinin de beytin orijinalini ve tercümesini vermeyi ihmal etmemeleridir. Şem'î bir mısrayı yazar, tercümesini verir, bazen yüzeysel açıklamalar yapar ardından diğer mısraya geçer. Şayet gerekli görürse minhüsünde²⁵ çeşitli açıklamalarda bulunur ve bilgi verir. Sûdî-i Bosnevî ise beytin orijinalini verdikten sonra beyitteki kelimeleri ve gramer unsurlarını ayrıntılı bir şekilde ele alır, bunların anlamları üzerinde durur ve sonra hepsini toparlayarak "mahsül-i beyt" başlığı altında beytin Türkçe tercümesini ortaya koyar. Şem'î tercümeyle göre biraz daha ayrıntılı fakat Sûdî-i Bosnevî'nin şerhine göre sığ açıklamalarla beyti mısra mısra ele alırken, Sûdî-i Bosnevî titiz bir şekilde ve dönemine göre oldukça akademik bir teknikte beyti oluşturan kelime ve ibareleri tek tek ele alır, gramatikal olarak inceler en sonunda da tüm beytin tercümesini verir. Şem'î'nin eserinde metnin aslını tercüme oluşturur, minhüler gelişigüzel verilmiş gibi durmaktadır. Bazı nüshalarda tercüme tam olmakla birlikte minhüler eksiktir, bazı nüshalarda ise yok denilecek kadar azdır. Buradan eserin daha çok tercüme odaklı olduğu sonucunu çıkarmaktayız.

Sûdî-i Bosnevî, gramer kurallarını ve kelime karşılıklarını ayrıntılarıyla açıklamasıyla ve eserinin bütününde uyguladığı şerh tekniğiyle kendi eserini kuru bir tercümenin çok daha ötesine taşımıştır. Bununla beraber bazı beyitlerde daha önceki açıklamalarını tekrarlayıp bazı beyitlerde açıklanması gerekeni açıklamaması yani bunlarda bir standart oluşturmaması, özellikle Şem'î şerhine reddiyelerinde hakarete varan ifadelerin bulunması ve bu reddiyelerdeki tespitlerin bazılarının şahsî husumete işaret edencesine abartılı ve gereksiz olması Sûdî-i Bosnevî'nin şerh tekniğinin bilimselliğine gölge düşüren hususlardır. Aşağıdaki ilk reddiyede Sûdî-i Bosnevî, Bostân'daki bir beytin şerhinde Sa'dî-i Şîrâzî'ye saygısızlık ettiği gerekçesiyle Şem'î'ye "muhanneş" diyerek hakaret etmiştir. İkinci reddiyede ise Sûdî-i Bosnevî "kerdend nev bâz cây" ibaresine Şem'î'nin verdiği "yerine başka taş döşediler" manasını beğenmemiş, beyitteki söz konusu taşın şarap bulaşan yerlerinin yontulduktan sonra yerine tekrar konulabileceğini söylemiştir. Kendisi söz konusu ibareyi "gene yerini yenilediler" diyerek tercüme etmiştir ama beyitte onun vurguladığı anlam inceliğine dair herhangi bir ipucu olmadığından kendisinin verdiği mananın da Şem'î'nin verdiği mananın da doğru kabul edilebileceği kanaatindeyiz.

24 Sûdî-i Bosnevî, *a.g.e.*, C. 1, s. 2-3.

25 Arapça "min" harf-i cerrîyle "hü" müzekker muttasıl zamirinin terkibi olan minhü, terim olarak derkenar demektir. Sûdî-i Bosnevî şerhinde bu terimi kullandığı için biz de bunu tercih ettik.

İki beytün ma'nâsı me'âlinde "Şeyh Sa'dînün fikri belîğ ve râyî bülenddür lîkin kavâ'id ve rûsûm şîvesinde ve pend ve va'z üslûbında, ammâ âlât-ı hârbde değıil ya'nî bahâdurlıkda ve şecâ'atde hüneri yokdur, hâsılı şec'î değıil" diyen ziyâde muhanneslik izhâr eylemiş.²⁶

Bifermûd tâ seng-i sahn-ı serây//Bikendend ü kerdend nev bâz cây: Bifermûd fâ'ili şâh-zâdedür. Tâ harf-i ta'lîl. Seng-i sahn-ı serây lâmiyyelerdür. Sahn hânun sükûniyla sarâyun ve medresenün ve sâ'irlerün ortasında olan meydâna dirler. Bikendend kazdılar ve kopardılar dimekdür. Mahsûl-i beyt: Şâh-zâde buyurdi tâ kim sarâyun meydânı taşını kopardılar ve gene yerini yenilediler, ya'nî yüzini yonup gene kodılar dimekdür. "Yerine gayrı ferş döşediler" diyen mülâhazasuz söylemiş, zîrâ yenilemeğe yerine gayrı ferş döşemek lâzım değıil, anun yüzini yonmak ile de olur. Zîrâ hamr taşun içine ol kadar sirâyet eylemez ki yüzün terâş eylemekle çıkmaya. Fe-te'emmell.²⁷

Şerh-i Bostân'da ve diğere bazı eserlerinde, şerh ettiğı eseri kendisinden önce şerh eden şârihlere reddiyeler yazan Sûdî-i Bosnevî, Şem'î söz konusu olduğunda çok daha acımasızdır, Şem'î'yi nadiren ılımlı, genellikle ağır ve alaycı bir üslupla eleştirir:

Mısırâ-ı evvelün ma'nâsını "halka-i zikrde vecd ü semâ' ve zevk u safâya mutrib lâzım değıildir" diyen ne beytün ma'nâsına vâsıldur ve ne semâ'un. Ve tahrîrâtında semâ'ı geldüğü yerlerde sûfiler ve Mevlevîler semâ'ı ma'nâsına haml ider ve kendinün zu'm-ı fâsidiyle Sübhatü'l-Ebrârı ba'zı nâkis mübtedîlere ta'lîm ider geç[in]ür. Hâlbuki ol kitâb-ı şerifde otuz dördüncü 'akd semâ'dan murâdı tamâm beyân eylemişdür, isteyen anda görsün. Ve bu kitâb-ı müstetâb dahı bundan sonra gelen ebyâtta semâ'ı icmâlen beyân buyurmuşdur. Garâbet bundadur ki Sürûrî gibi mütetebbi' fâzıl, mısırâ-ı evvelün ma'nâsında "ya'nî hemîn âvâz-ı mutrib sebeb-i semâ' nebâşed" demiş. Bu edâdan zâhir budur ki semâ'ı mezkûrun anladuğı ma'nâyâ haml eylemişdür, bu haml mahz-ı fâsiddür.²⁸

Şem'î'nin de Sûdî-i Bosnevî'den hoşlanmadığı bellidir. O da kendisinin Şerh-i Subhatü'l-Ebrâr isimli eserinde, Sûdî-i Bosnevî'nin Şerh-i Dîvân-ı Hâfız'daki bir hatasını, kişiliğı hakkındaki olumsuz ifadelerle ortaya koyar:

Merhûm Sûdî-i Bosnevî menzil-i hâbdan murâd dîdedür dimişdür ammâ hatâ-yı fâhiş idüğü ziyâde rûşendür ve bu hatâyâ sebeb idüğü anun gaflet ü 'inâd u ta'assubudur.²⁹

Sûdî-i Bosnevî Bostân'ın bir beytinin şerhinde "kerdâr" kelimesindeki "kerd" in, yapmak, etmek, eylemek manasındaki "kerden" den müştak olduğunu, "âr" in ise "ârende" den murahham olduğunu, bu tip yapılara terkîb-i hafî denildiğini ve kerden mastarındaki kefin fethalı okunuşu dolayısıyla bu ibarenin kirdâr değıil de kerdâr şeklinde telaffuz edilmesi gerektiğini belirtir. Aynı beytin şerhinde Şem'î kerdâr kelimesindeki kâf-ı Arabînin kesreyle

26 Sûdî-i Bosnevî, *Şerh-i Bostân*, Süleymaniye Kütüphanesi: Mihrişah Sultan 388, vr. 233a.

27 Sûdî-i Bosnevî, *a.g.e.*, vr. 205b.

28 Sûdî-i Bosnevî, *a.g.e.*, vr. 185b.

29 Taner Gök, *a.g.t.*, s. 443.

okunması gerektiğini söyler.³⁰ Bunu gören Sûdî-i Bosnevî, aynı beytin şerhi içinde Şem'î'ye reddiye yazar. Reddiyedeki malumata göre Sûdî-i Bosnevî bu satırları yazmadan yirmi sene evvel Şem'î ile bir ortamda karşı karşıya gelmiş ve ona kerdâr ibaretinin kerden mastarından müştak olduğunu bu sebeple kâf-ı Arabînin fethalı okunması gerektiğini söylemiştir. Buna karşı çıkan Şem'î'den kanıt istemiş, Şem'î de "hatırımda yok kitaplara bakıp bulayım" demiş ve yirmi yıldan beri Sûdî-i Bosnevî'ye iddiasının kaynağını göstermemiştir. Sûdî-i Bosnevî onun bu husustaki ısrarını inatçılığına ve son derece isabetsiz kanaate sahip biri olmasına bağlamış, bu işten anlayan kimselerce kendi iddiasının doğru kabul edildiğini ve onların kendisine bugüne kadar böyle bir tespiti kimsenin yapmadığını söylediklerini belirtmiştir. Bu malumata dayanarak Sûdî-i Bosnevî ve Şem'î'nin karşılıklı konuşup tartışabilecek kadar birbirlerini tanıdıklarını ve ilmî eleştiriyi bile muhataba hakaret hâline getirebilecek şahsî bir husumetleri olduğunu söylemek mümkündür:

Fârsîde kendini katı yukarıdan zann idenün birisine bir gün "kerdâr 'ibâreti ve kerdgâr 'ibâretinde kâflar meftûh okınmak gerekdür, zîrâ kerd ism-i fi'ldür kerdenden müştakk" diyicek inkâr idüp "kird kâfun kesriyle fi'l ma'nâsınadır" diyü da'vâ eyledi. Du'â-gûy müdde'âsına sened taleb idicek "sened bi'l-fi'l hâtırumda yokdur lîkin kitâblarda yazılmışdur îrâde ideyin" diyü da'vâ eyledi. Bugün yigirmi yıldur ki bâtil müdde'âsına sened talebindedür. Hâsılı ziyâde 'inâdından ve kendiyê kemâl-i zu'mından mezkûr bâtil müdde'âsı üzre musırrı oldı. Lîkin hoş tab' ve idrâk ashâbına ki mezkûr takrîr ve tahkîki eylemişim ziyâde pesend idüp istihsân eylediler ve buyurdılar ki: "Bu tahkîki bu zamâna dek sizden gayrı kimesne eylememişdür".³¹

Sûdî-i Bosnevî Şem'î'yi Farsça grameri ve kelime bilgisi eksikliği yönünden sık sık eleştirir:

"Nükte"de hemze vahdet içündür" diyenler sehv eylemişler.³²

"Kerdâr kâf-ı 'Arabun kesriyledür" diyen bu lafzun hakikatinden bî-haber imiş.³³

İki beytde bile digere girü ma'nâsını viren hakk-ı edâdan girü kalmış.³⁴

Çûbbân aslında çûbbân idi, çûb cîm-i 'Acemün zammıyla ağaç dimekdür ve bân edât-ı fâ'ildür, hâfız ma'nâsına, derbân ve segbân ve bâğbân gibi, sonra kesret-i isti'mâlle bâyı terk idüp çûbbân didiler. Zîrâ bu tâ'ife dâ'imâ çûbsuz olmaz. Pes bâ-yı 'Acemîyle diyen bu tahkîki bilmezmiş.³⁵

Gramatikal izahlarda ve tercümelerde Sûdî-i Bosnevî'nin çok daha titiz ve dikkatli olduğu aşikârdır. Yukarıda örneklendirdiğimiz gibi Şem'î'ye husumetini gizleyemediği

30 Şem'î, a.g.e., vr. 2b.

31 Sûdî-i Bosnevî, a.g.e., vr. 3a-3b.

32 Sûdî-i Bosnevî, a.g.e., vr. 55b.

33 Sûdî-i Bosnevî, a.g.e., vr. 31a.

34 Sûdî-i Bosnevî, a.g.e., vr. 166b.

35 Sûdî-i Bosnevî, a.g.e., vr. 64b.

reddiyelerinin bazıları yanlı ve ağır eleştirilerden oluşsa da bazı beyitlerde Şem'î'nin Sûdî-i Bosnevî'yi haklı çıkaran tercüme hataları da mevcuttur:

*Kezîn kem-zenî bûd nâ-pâk-rev: Zîrâ bundan ya'nî bu sebebden ki 'avratdan kötü dahi nâ-pâk yürüyici idi.*³⁶

Şem'î kem-zen ibaresine "avrattan kötü" anlamını vermiştir. Oysa Sûdî-i Bosnevî'nin de dediği gibi ibarenin anlamı "aciz, düşkün ve muztarip"tir. Beytin bağlam içerisinde "avrattan kötü, kötü avratlı" manasına gelmesi mümkün değildir: *Kem-zen vâsf-ı terkîbîdür 'âciz ve fûrû-mânde ma'nâsına. Hâsılı muztarib ve muztarr dimekdür, aslında mağbûn ma'nâsınadır, ziyân-zede de dirler, müflise ve hasîse dahi kem-zen dirler.*³⁷

*Gül âverd Sa'dî sûy-ı büstân: Sa'dî büstân cânibine gül getürdi. Be-şûhî vü fülful be-Hindûstân: Şûhlîğla ve Hindûstâna fülful getürdi. [Minhü:] Şûh birkaç ma'nâyıçün isti'mâl olunur, bunda zarîf ve nâzûk kimse ma'nâsınadır, şûhî zarîflik ma'nâsına olur.*³⁸

Yine Şem'î şûh kelimesine zarif, şûhî kelimesine zariflik manasını verir. Oysa Sûdî-i Bosnevî'nin tercih ettiği "küstah ve haşarı" anlamları beyit için çok daha uygundur. Zira bostan zaten çiçek kokularının dolayısıyla çiçeğin çok olduğu yer yani bahçe manasına gelir. Diğer taraftan Hindistan karabiberin anavatanıdır. Dolayısıyla çiçeğin çok olduğu yere çiçek, karabiberin çok olduğu yere karabiber getirmek zariflikten ziyade küstahlıkla nitelendirilebilecek bir harekettir.

Şem'î'nin şerhinde verdiği bilgiler Sûdî-i Bosnevî'ninkilere kıyasla basit kalır. Bostân'ın bir beytinde geçen ve bukalemun manasına gelen hirbâ kelimesini, Sûdî-i Bosnevî çok daha ayrıntılı bir şekilde ele alır:

*[Minhü:] Hirbâ bir kelerdür ki âfitâba karşı turur, ne tarafa teveccüh iderse ol dahi ol tarafa döner.*³⁹

*Hirbâ hânun kesri ya'nî mühmele ile bir dürli kelerdür ki güneşe karşı durur ve güneşle bile döner güneş nereye dönerse ve güneşün harâretiyle envâ'-ı renge girer. Dışisine ümmü cübeyn dirler cîm ile ism-i tasgîr şeklinde. Harâbiyy gelür cem'i ve dışisine hirbâ'a dirler. 'Acâ'ib-i Mahlûkâtda dir ki: Gözleri sovak olduğuyçün dâ'imâ güneşe karşı durur.*⁴⁰

Sûdî-i Bosnevî beyitte yer alan kelimelerin anlamını verirken oldukça titiz davranır ve Türkçe manalarını verdikten sonra Arapça karşılığını vermeye de özen gösterir. Şem'î bu hususta Sûdî-i Bosnevî kadar hassas olmasa da bazı kelimelerin hem Türkçe hem de Arapça karşılıklarını verdiğini görmekteyiz:

36 Şem'î, a.g.e., vr. 89a.

37 Sûdî-i Bosnevî, a.g.e., vr. 153a.

38 Şem'î, a.g.e., vr. 10b.

39 Şem'î, a.g.e., vr. 135a.

40 Sûdî-i Bosnevî, a.g.e., vr. 216b.

[Minhü:] *Gürbe kâf-ı 'Acemînün zammıyla hirre ma'nâsınadır, kedidür Türkîsi.*⁴¹

[Minhü:] *Ligâm Fârsî, licâm 'Arabî, be-Türkî yular.*⁴²

Sûdî-i Bosnevî her ne kadar kaynak belirtmese de nüsha farklılıklarını göstermek konusunda titiz davranmıştır. Şem'î de bazı beyitlerde nüsha farklılıklarını verir:

[Minhü:] *Ba'zı nüshada nenhâde vâki' olur komamış ma'nâsınadır.*⁴³

[Minhü:] *Ba'zı nüshada çi yerine ki vâki' olur ki zîrâ ma'nâsınadır.*⁴⁴

Her iki şârih de açıklamalarının arasına başka şairlerin beyitlerinden örnekler serpiştirmişlerdir:

[Minhü:] *Sîr-âb nâzûk ve ebrât ve reyyân ma'nâsına, bunda ma'nâ-yı âhir murâddur, be-Türkî suya kanmış huşk-leb ma'nâsına. Beyt: Vasluna iren ölür dirler beni irgür ana/Teşne gark-âb olsa yeğdür huşk-leb sağ olmadan.*⁴⁵

*Niteki Şeyhî buyurur: Beyt: Yimeyen kişi yad elden tabânca/Demürden[dür] sanur kolında pence.*⁴⁶

*Niteki Âsafî buyurur: Mihrbân bûd miyân-ı heme hûbân Şîrin/Pây-ı Ferhâd ezîn vâsita berseng âmed*⁴⁷. 'Ufiye 'anhu.⁴⁸

Şem'î de kendisinden evvel Bostân şerhi kaleme alan Sürûrî'ye reddiyeler yazar. Bunlarda Sürûrî'yi rahmetle anan Şem'î, reddiyelerinde Sûdî-i Bosnevî'ye göre çok daha yumuşak ve kibar bir üslup sergiler:

[Minhü:] *Bîmârî-i rişte dirler, bir dürlü hastalıkdur âdemün bedeninde iplik gibi bir nesne çıkar, kırılacak olursa değmede halâs olmaz, Yemende ve Basrada çoğ olur, Sürûrî Efendi rahimallâhu te'âlâ bunda hatâ itmişdür.*⁴⁹

[Minhü:] *Fakîr, ihtiyâr itdüğü ma'nâ azherdür Sürûrî Efendi rahimehullâh ihtiyâr itdüğinden. Unzur ilâ-me'âl ve lâ-tanzur ilâ-minvâl.*⁵⁰

Şairin kelimeler ve ibareler üzerinde vezin gereği uygun gördüğü tasarrufları izah etmek

41 Şem'î, a.g.e., vr. 58a.

42 Şem'î, a.g.e., vr. 114a.

43 Şem'î, a.g.e., vr. 11a.

44 Şem'î, a.g.e., vr. 17b.

45 Şem'î, a.g.e., vr. 101a.

46 Sûdî-i Bosnevî, a.g.e., vr. 89b.

47 Tercüme: Güzeller arasında şefkatli olan Şirin'di. Ferhat ona bu yüzden âşık oldu.

48 Sûdî-i Bosnevî, a.g.e., vr. 184a.

49 Şem'î, a.g.e., vr. 45b.

50 Şem'î, a.g.e., vr. 114b.

için, her iki şârih de yer yer “takdîr-i kelâm” adı altında mısrayı düz cümleye çevirmişlerdir:

[Minhü:] *Takdîr-i kelâm “şeb ez-derdeş bî-çâre hâb nebürd”dür.*⁵¹

*Takdîr-i kelâm “râh-ı hilâf-ı peyember kesî ihtiyâr kerd”dür.*⁵²

Sûdî-i Bosnevî de Şem’î de, farklı okunuşları olan kelimelerin kafiye gereği uygun olan okunuşlarını vermeyi ihmal etmezler, vezin zarureti için yapılan tasarrufları da izah ederler:

[Minhü:] *Hadda hâ fethle okunur, kâfiyeden ötürü.*⁵³

*Bünyâd-ı had lâmiyyedür. Had hâda revm-i zammeyle ve vâv-ı resmîyle kendi ma’nâsınadır.*⁵⁴

*Merencânşda nûn sâkindür vezn için.*⁵⁵

*Merencân mîmûn ve rânun fethiyle ve nûnun sükûniyla fi’l-i nehy-i müfred-i muhâtab, nûn ve şîn sâkin okınur zarûret-i vezniçün.*⁵⁶

Sûdî-i Bosnevî ve Şem’î aynı yüzyılda yaşamış ve şerh edebiyatı vadisine kıymetli eserler kazandırmış iki büyük şârihtir. Mensubu oldukları medeniyetin klasiklerini, buldukları yüzyılın penceresinden bakıp şerh ederek kendi çağlarına ve daha ötesine taşımışlardır. Her ikisinin de Sa’dî-i Şîrâzî’nin Türkler arasında sevilerek okunan ve Farsça öğretiminde önemli rol oynayan Bostân’ının üzerine şerhi bulunmaktadır. Eserini Şem’î’den on yedi yıl sonra tamamlayan Sûdî-i Bosnevî, Şem’î’nin eserini görmüş ve ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Bilinmeyen bir sebepten kaynaklanan şahsî husumetleri, iki şârihin reddiyelerine alenen aksetmiştir. Bu noktada Sûdî-i Bosnevî’nin eleştiri dozunu ayarlamakta zorlandığı söylenebilir. Onların Bostân şerhlerini birbirinden ayıran temel fark, Sûdî-i Bosnevî’nin çok daha dikkatli, titiz ve araştırmacı tavrıdır. Bugünkü şartlardaki bilimsel standartı tam olarak sağladığını söylemek mümkün olmasa da Sûdî-i Bosnevî’nin şerh tekniğinin Şem’î’ninkine kıyasla çok daha tutarlı ve başarılı olduğu açıkça görülmektedir. Sûdî-i Bosnevî’nin kelimeleri anlamlandırma ve Farsça mecaz kullanımları Türkçeye aktarmadaki ustalığı ve dikkati tercümesinin de Şem’î’nin tercümesine göre çok daha iyi olmasını sağlamıştır. Şem’î’de şerhin merkezinde tercüme yer alır. Şârih, anlaşılmasının güç olduğunu düşündüğü kelime yahut ibarelerin açıklamalarını ve anlamlarını minhüde verir. Bu açıklamalar Sûdî-i Bosnevî’ninkilerin yanında çok sathîdir. Üstelik Şem’î’nin tercümelerinde bariz hatalar olduğu da görülür. Bununla birlikte Şem’î’nin şerhinin Sûdî-i Bosnevî’nin şerhiyle ortak noktaları da mevcuttur. Nitekim Şem’î de Sûdî-i Bosnevî gibi kimi zaman bir kelimenin Türkçe karşılığının yanı sıra Arapça karşılığını da verir, nüsha farklılıklarını gösterir, şerhinin

51 Şem’î, *a.g.e.*, vr. 128b.

52 Sûdî-i Bosnevî, *a.g.e.*, vr. 13b.

53 Şem’î, *a.g.e.*, vr. 17a.

54 Sûdî-i Bosnevî, *a.g.e.*, vr. 35a.

55 Şem’î, *a.g.e.*, vr. 31a.

56 Sûdî-i Bosnevî, *a.g.e.*, vr. 64a.

içinde beyit örnekleri verir, kendisinden önce Bostân'a şerh yazan Sürûrî'ye reddiye yazar, kelimelerin ve ibarelerin vezin zaruretiyle değişen okunuşlarını izah eder.

Bostân gibi büyük bir İslam medeniyeti klasiğine şerh yazan bu iki şârihin şerh teknikleri genelde birbirinden uzaklaşmakta, bazen de birbirine yaklaşmaktadır. Kesin olarak bilinense Sûdî-i Bosnevî'nin eserinin –onu Şem'î'den sonra kaleme almayı avantaja çevirerek- tercüme aşan, çok daha kapsamlı ve kuşatıcı bir şerh olduğudur. Her iki eserin transkripsiyonlu metni üzerine yapılacak ayrıntılı bir çalışmanın, Türk edebiyatı tarihi araştırmalarına katkıda bulunacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- AÇAR, Bedriye Gülay, "Sûdî-i Bosnevî'nin Ölüm Tarihi Meselesi", *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, C. II, S.IV, Sakarya 2016.
- ANDI, M. Fatih, "Türk Edebiyatında Bir Tartışma Odağı: Klasikler", *Hayata Edebiyatla Bakmak*, 3F Yayınevi, İstanbul 2008.
- BİLGİN, Azmi, "Eski Türk Edebiyatında Şerh", *Kayseri ve Yöresi Kültür, Sanat ve Edebiyat Bilgi Şöleni (12-13 Nisan 2001)*, Erciyes Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Yayınları, C. I, Kayseri 2001.
- CANPOLAT TAŞÇI, Hülya, "Türkçe Edebî Şerhlerde Amaç ve Yöntemler", *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları IX: Metnin Hâlleri: Osmanlı'da Telif, Tercüme ve Şerh*, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.
- CEYLAN, Ömür, "Şerh: Türk Edebiyatı", *DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XXXVIII, İstanbul 2010.
- DOĞAN, Muhammet Nur, "Metin Şerhi Üzerine", *Eski Şiirin Bahçesinde*, Alternatif Düşünce Yayınevi, İstanbul 2005.
- GÖK, Taner, *Şem'î Şem'ullâh ve Şerh-i Subhatü'l-Ebrâr'ı (İnceleme-Tenkitli Metin)*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Çanakkale 2014.
- HOCA, Nazif M., *Sûdî, Hayatı, Eserleri ve İki Risâlesi'nin Metni*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1980.
- KARA, İsmail, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2016.
- KARAİSMALOĞLU, Adnan, "Bostân", *DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. VI, İstanbul 1992.
- KARTAL, Ahmet, "Türk-İran İlişkilerinin Temel Alanları: Dil ve Edebiyat", *Türk-Fars Edebî İlişkileri: Hakikate Düşen Gölge*, Doğu Kütüphanesi, İstanbul 2016.
- KARTAL, Ahmet, *Şiraz'dan İstanbul'a Türk Fars Kültür Coğrafyası Üzerine Araştırmalar*, Kriter Yayınevi, İstanbul 2008.
- Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, çev. Rüştü Balcı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, C. I, İstanbul 2008.
- KORTANTAMER, Tunca, "Teori Zemininde Metin Şerhi Meselesi", *Ege Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, S. VIII, İzmir 1994.
- ÖZTÜRK, Şeyda, "Şem'î", *DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XXXVIII, İstanbul 2010.

- ÖZTÜRK, Şeyda, *Şem'î Efendi ve Mesnevî Şerhi*, İSAM (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi) Yayınları, İstanbul 2011.
- SEVİNDİK, Hakan, *Türk Edebiyatında Bostan ve Abdî'nin Manzum Bostan Tercümesi (İnceleme-Metin)*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Konya 2014.
- Sûdî-i Bosnevî, *Şerh-i Bostân*, Matbaa-i Âmire, C. I-II, İstanbul 1288 (m.1871).
- Sûdî-i Bosnevî, *Şerh-i Bostân*, Süleymaniye Kütüphanesi: Mihrişah Sultan 388.
- Şem'î, *Şerh-i Bostân*, Süleymaniye Kütüphanesi: İsmihan Sultan 318.
- YILMAZ, Ozan, *Gülistân Şerhi (Sûdî-i Bosnevî)*, Çamlıca Basın Yayın, İstanbul 2012.



Ses Sembolizmi ve Ses-Anlam Uyumunun Farklı Bir Sınıflandırma Denemesi*

Sound Symbolism and an Attempt on A Different Classification of Sound-Meaning Relationship

Didem Akyıldız Ay¹



*Bu makale, 31 Temmuz-04 Ağustos 2017 tarihleri arasında Bosna Hersek, Saraybosna'da düzenlenen "Uluslararası Genç Türkologlar Dil Sempozyumu"nda sunulan bildirinin yeniden gözden geçirilmiş ve genişletilmiş hâlidir.

¹Ar. Gör., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Didem Akyıldız Ay,

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye
E-mail: didemakyildizay@gmail.com

Geliş tarihi / Date of receipt: 03.11.2017
Kabul tarihi/Date of acceptance: 08.11.2017

Atıf/Citation:

Akyıldız Ay, Didem. "Ses Sembolizmi ve Ses-Anlam Uyumunun Farklı Bir Sınıflandırma Denemesi" *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Cilt: 57, Sayı: 57, 2017, s. 17-27. 10.26561/iutded.369143

ÖZ

Ses sembolizmi, ses ve anlam arasında sistematik bir ilişkinin olduğu varsayıldığı bir disiplindir. Konunun çekirdeğinde dil ile dil dışı ses veya görüngü arasındaki ilişkiler üzerinde durulur ve *sözcük-anlam-dil dışı ses/görüngü* arasındaki bağıın uzlaşım olup olmadığı irdelenir. Ses sembolizmi konusu, birçok bilim dalının ilgilendiği ve katkıda bulunduğu kapsamlı bir konu olmakla birlikte konuyla ilgilenen araştırmacıların konuya bakış açılarında tam bir birlik sağlanamamasından dolayı aynı zamanda karmaşık bir konudur denilebilir.

Dil araştırmalarında ve psikolojinin bilişsel, davranışsal gibi çeşitli alt bilim dallarında araştırmaların daha da yoğunlaştığı ses sembolizmiyle ilgili, birbirleriyle zaman zaman iç içe geçen birtakım alt konu başlıkları yer almaktadır. Bu çalışmada, ses sembolizmi konusunun diğer diller üzerinde yapılmış çalışmalarındaki verilerden yola çıkılarak, *onomatopeia*, *phonesthemes*, *size symbolism* ve *shape symbolism* gibi Türkçede henüz terimsel tam karşılıklarını bulamadığımız alt konu başlıkları hakkında bilgi verilecektir. Daha sonra ise dildeki sesbirimlerin zihinde beliren anlam üzerindeki etkilerinin esas alındığı üç ayrı kategoriden bahsedilecektir.

Anahtar Kelimeler: Ses sembolizmi, yansıma sözcükler, doğal uyum, çağrışımsal uyum, ahenksel uyum

ABSTRACT

Sound symbolism describes the discipline of a hypothesized systematic correspondence between sound and meaning. At the core of the subject, the relationship between linguistic and nonlinguistic sound or phenomena is discussed, and whether the connection is conventional among word-meaning-nonlinguistic sound/phenomenon is scrutinized. Sound symbolism is a comprehensive subject which many disciplines are interested in and contribute to, and it is also complex, because its researchers have not been able to reach consensus on the subject.

There are several subtitles about sound symbolism, which sometimes engage with one another, on which linguistics studies and various psychology subdisciplines, such as cognitive or behavioral, concentrate. In this study, information will be provided about the subtitles that have no terminological equivalent in Turkish, such as onomatopoeia, phonesthemes, size symbolism and shape symbolism, based on the data obtained from the studies of sound symbolism in other languages. Later, we will mention three different categories where the effects of phonemes in language are grounded in the mind's meaning.

Keywords: Sound Symbolism, onomatopoeic words, natural harmony, associative harmony, melodic harmony

EXTENDED ABSTRACT

In almost all languages, there are words with phonemes that evoke the meaning they denote. The reason for this is that the same phonemes evoke similar concepts across many languages. Sound symbolism is a discipline that studies the relationship between sound and meaning. The similarity between the phonemes forming the words and the extra-linguistic sounds are significant in the types of sound symbolism, especially onomatopoeic words. Sound symbolism also deals with the relationship of the phonemes with senses other than audition. Here, the similarity between the phonemes' articulation features and the extra-linguistic phenomenon with which they associate are significant.

Sound symbolism is a field of language studies, and various disciplines research the associations created in the human mind by the sound-semantic harmony. For example, there is a considerable amount of research on this subject in the sub-branches of psychology, such as cognitive and behavioral psychology. In addition, studies on sound symbolism become especially important in the creation of brand names in the field of advertising.

Although we know that Turkey has richer examples than many other languages in terms of sound and meaning harmony, these topics have not been addressed in all aspects of sound symbolism. This study provides information on the basic subjects and commonly used terms of voice symbolism with a view to pioneering new studies on sound symbolism in Turkish. Finally, in order to show that the layers of meaning associated with the phonemes have different levels in the mind, their relationship to extra-linguistic sound or phenomena are evaluated under three separate categories:

- Natural harmony: Onomatopoeic words fall into this category as the basic element of the sound symbolism because the extra-linguistic sounds that are heard are represented by the closest phoneme in the language. The relation between phoneme » sound is taken into consideration. These are the linguistic signs that are farthest away from the conventional or arbitrary linguistic signs in a language.
- Associative harmony: Here it is essential that the phonemes have a similarity between the form and place characteristics of articulation; that is to say, there is a similarity between the extra-linguistic sound/phenomenon and whether the phonemic is in the back, frontal, and whether it is glide, flapped, plosive, fricative. Although this similarity is established for all components of sound symbolism, sound symbolic items outside the onomatopoeic words should be included in this harmony because the relationship between signifier and signified is more indirect.
- Melodic harmony is a type of harmony that is considered quite different from the other two types of harmony; it expresses a suprasegmental harmony created by using more than one word together. This harmony is widely used in tongue twisters, riddles, and especially in poetic language. In the language of poetry, the writer or poet conveys the emotion to the reader by using the phonetic properties of the phonemes and especially sound harmony (alliteration/assonance).

GİRİŞ

Ses sembolizmi (sound symbolism), en kısa ifadesiyle, sözcükteki ses ve anlam arasındaki uyumdur. Yani sözcüğü oluşturan sesbirimlerle veya ses dizgesiyle sözcüğün insan zihninde beliren anlamsal boyutu arasındaki ilişkidir. Özellikle ses ve anlam uyumu açısından ses sembolizminin bir türü sayılan yansıma sözcüklerde, sözcüğü oluşturan sesbirimlerle dil dışı sesler arasında keyfi olmayan veya daha dolaysız diyebileceğimiz bir ilişki vardır. Bu durum yansıma sözcüklerdeki sesin anlamla olan ilişkisini, nedensiz dil göstergeleri sayılan öteki sözcüklere oranla daha da güçlendirmektedir.

Ses ve anlam arasındaki ilişki hakkındaki ilk tartışmalar çok eskilere uzanır. Bu konu hakkındaki ilk düşünce tohumları, Antik Yunan döneminde Platon tarafından atılmış olup Platon'un *Cratylus* adlı eserinde, Sokrates iki öğrencisi ile birlikte nesnelere verilen isimlerle nesnelere arasında bir benzerliğin olup olmadığını tartışmaktadır.¹ Platon'un nesnelere ve adlarının "nedenli" bir ilişki içinde olabileceği fikrinden yirminci yüzyılın başlarına gelindiğinde, modern dilbilimin kurucusu sayılan İsveçli dilbilimci Ferdinand de Saussure, dil göstergelerinin "nedensiz, keyfi" olduğu fikrini ortaya koyar.² Dil göstergelerinin "nedensiz" oluşuyla ise, gösteren (sesdizgesi) ve gösterilen (anlam) arasındaki bağı hiçbir ilişkiye dayanmadığı, yani saymaca olduğu ifade edilmektedir. Fakat Saussure'ün bu fikrini ortaya koyduğu dönemlerde, bunun aksini savunan, yani bütün dil göstergelerinin nedensiz sayılmayacağı yönündeki Platonvâri görüşler de tekrar ortaya çıkmaya başlamıştır. Örneğin Otto Jerpersen ve Edward Sapir, "küçük ve büyük" kavramlarını örnek göstererek bu kavramlarla dilde sesletildikleri ünlü sesbirimlerin nitelikleri arasında bir ilişki olabileceğini, yani /a/ ünlü sesbiriminin genişlikle, /i/ ünlü sesbiriminin ise küçüklükle ilişkilendirilebileceğini savunmuşlardır. Bunun için İngilizce konuşurlardan oluşan deneklere farklı boyutlardaki iki masa türünün adı olduğunu söyledikleri "mal" ve "mil" sözcüklerinden hangisi büyük/geniş masa, hangisinin küçük/dar masanın adı olabileceğini sormuşlar, deneklerden büyük bir kısmı "mal"ın büyük masaya verilen bir ad, "mil"in ise küçük masaya verilen bir ad olabileceği cevabını almışlardır.³ Ses sembolizminin modern dilbilim araştırmalarında yeniden ele alınmasının başlangıcı sayılabilecek bu gibi araştırmalar, günümüzde özellikle çeşitli diller hakkında daha çok verinin elde edilmesinden sonra daha da artmış bulunmaktadır. Bununla birlikte ses sembolizminin tam olarak hangi konuları ele aldığı, sınırları ve terminolojisi, konunun evrensel olup olmayışı yani ses sembolizminin varlığı ve geçerliliği hakkındaki görüşler, henüz oturmuş değildir. Fakat konunun gün geçtikçe çok çeşitli alanlarda ele alınması, ses sembolizmi hakkındaki bilgi ve teorileri daha da sağlamlaştırmaktadır.

1 John J. Ohala, "Sound Symbolism", *Proc. 4th Seoul International Conference on Linguistics [SICOL]*, 11-15 Aug. 1997, s. 98.

2 Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, (çev. Berke Vardar), Multilingual Yay., İstanbul, 1998, s.114.

3 Jan-Olof Svantesson, "Sound Symbolism: the role of Word sound in Meaning", *WIREs Cognitive Scinece, Wiley Periodicals, Mar.*, 2017, s.1-3.

Bu çalışmada ses sembolizmi ile ilgili çeşitli araştırmalardan yola çıkılarak ses sembolizminin ne olduğu, hangi tür sözcükleri kapsadığı hakkında bilgi verilecek, ses ve anlam ilişkisinin çeşitli yönlerinin irdelendiği üç ana uyumun varlığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. SES SEMBOLİZMİ

Ses sembolizmi ile ilgili konular, dilbilimin temel konuları arasında henüz yer bulamamıştır. Birçok dil araştırmacısı çalışmalarında bu konular hakkında hiçbir şeyden söz etmedikleri gibi edenler de çoklukla *sound symbolism*, *phonestheme*, *phonetic symbolism*, *phonosymbolism* veya *motivated expressions* gibi içeriği tam olarak birbirinin aynı olmayan farklı terimlerle adlandırmışlardır.⁴ Bu karışıklığın temel nedeni, *ses sembolizmi* ana başlığı altındaki alt konuların henüz kesin sınırlarla birbirinden ayıramaması ve çoklukla alt konularından herhangi birinin ön plana çıkartılarak ses sembolizmi denilen disiplinin sadece o konuyu gibi algı yaratmasındandır. Özellikle ses taklidi yansıma sözcükler (onomatopoeia), diğer ses sembolik öğelere göre özünde ses ve anlam uyumu daha net saptandığı için genellikle ses sembolizmi içinde en rağbet edilen konudur ve ses sembolizmi denilince ilk akla yansıma sözcükler gelir. Ses sembolizmi ile ilgili yapılmış çalışmalara bakıldığında da araştırmacıların çoğunluğunun az çok anlaştığı tek nokta, yansıma sözcüklerin dildeki diğer sözcüklere oranla ses- anlam ilişkisi bakımından daha nedeni/keyfi olmayan bir durum göstermelerinden dolayı bu tür sözcüklerde ses-anlam ilişkisinin aranabileceğidir.

Türkçede ses sembolizmi hakkında yapılmış çalışmalara bakıldığında, konu üzerinde diğer dillerde yapılmış çalışmalara oranla çok az durulduğu görülmekte ve bu çalışmalar yukarıda bahsettiğimiz gibi, içerik yönünden de birbirinden farklı noktalara değinmektedir. Örneğin ses sembolizminin yansımalar türüne değinen Zülfikar (1995), Türkçedeki yansıma sözcükler hakkında bu güne kadar yapılmış en kapsamlı çalışma olan "Türkçede Ses Yansımaları Kelimeleri" adlı eserinde, sadece ses taklidi yansıma sözcükleri (onomatopoeic words) ele almamış, işitme duyusu dışında farklı duyular yoluyla ses-anlam ilişkisi sağlayan diğer ses sembolik öğeleri de ses ve yapı bakımından incelemiştir. Hatta eserinin adının "ses yansımaları kelimeleri" şeklinde adlandırma amacını şu cümlelerle açıklamıştır: "İnsanların yalnızca işitme duyusu ile değil, öteki duyu organlarının da yardımıyla yarattığı ya da sinirsel tepkilerin sonucu belirli bir tabii sestten yararlanarak adlandırdıkları biçimler de vardır. gıdıklan- (TSöz), parılda- (TSöz) vb. Böylece bu bakımlardan çeşitlilik gösteren ve kaynakları değişik olan malzemenin genel ve kapsamlı bir ad altında verilmesi gereği ortaya çıkmaktadır. Konu bu sebeplerle "ses yansımaları" (sound symbolism) terimi altında işlenerek Batı dilleriyle bir paralellik sağlanmıştır."⁵ Bu çalışmadan başka ses sembolizmine değinen bir başka konu alanı, ses sembolik öğelerin şiir diline katkısı üzerine olup, burada

4 Åsa Abelin, "Studies in Sound Symbolism", *Gothenburg Monographs in Linguistics*, 17. Doctoral Dissertation. Göteborg University, Department of Linguistics, Sweden, 1999.

5 Hamza Zülfikar, *Türkçede Ses Yansımaları Kelimeleri*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1995, s.8.

seçilen sözcüklerin sesbirimlerinin şiirin konusu hakkında anlamsal yönden çağrışım yapması üzerine yoğunlaşmaktadır.⁶ Diğer bir çalışmada da Türkçe eklerin sesbirimlerinin taşıdıkları karakteristik özelliklerle eklerin fonksiyonu ve anlamları üzerindeki ilişki irdelenmiştir.⁷ Görüldüğü gibi bu ve benzeri çalışmalarda ses sembolizminin yani ses-anlam uyumunun birbirinden farklı yönlerine değinilmiştir.

Ses sembolizmi dil araştırmaları içinde inceleme konusu olmakla birlikte, farklı disiplinlerde de ses-anlam uyumunun insan zihninde yarattığı çağrışımlar üzerinde araştırmalar yapılmaktadır. Örneğin bilişsel ve davranışsal psikoloji gibi psikolojinin alt bilim dallarında bu konu üzerinde bir hayli araştırma bulunmaktadır.⁸ Ayrıca reklamcılık alanında da özellikle marka adlarının yaratılmasında ses sembolizmi ile ilgili çalışmalar önem kazanmaktadır.⁹

2. SES SEMBOLİZMİN İLGİLENDİĞİ TEMEL KONU BAŞLIKLARI

Ses sembolistler yansıma sözcükler başta olmak üzere ses sembolizminin türlerini, dil içi ve dil dışı ögeler arasındaki ilişkinin diğer sözcüklere oranla daha dolaysız ifadesinden ötürü dilin merkezine alırlar. Hatta dillerin doğuşu hakkındaki teorilerden biri olan Bow-wow teorisi, ses sembolizmiyle ilgilidir. Ses sembolizmi ile ilgili çalışmalarda genellikle şu konu başlıkları üzerinde durulmaktadır: *onomatopieic words* (yansıma sözcükler), *ideophone*, *phonesthemes*, *size symbolism*, *shape symbolism*.

Onomatopieic words (Yansıma sözcükler): Yansıma sözcük olarak adlandırdığımız “onomatopieia” terimi, batı dillerinde daha çok ses taklidi yansıma sözcükler için kullanılmaktadır. Bu sözcükler, bireyin refleks olarak çıkardığı yahut dışarıdan işittiği sesleri, dildeki en yakın sesbirimlerle taklit etmesi şeklinde oluşmuştur. Ses sembolizmi türleri içinde ses-anlam uyumu bakımından en az uzlaşım sal görünümde olan sözcük yapıları bunlardır. Bu sesler insanın çıkardığı *hıçkırık*, *öksürük*, *hapşırma* gibi reflekssel sesler olabileceği gibi, hayvanların çıkardıkları sesler, rüzgârın sesi, suyun sesi veya günümüz çağında teknolojinin ilerlemesiyle birlikte türlü aletlerin çıkardıkları sesler de olabilmektedir.

6 Bununla ilgili bkz. Ceyda Adıyaman, “Türkçede Ses ve Anlam İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, *III. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu Bildiri Kitabı*, 16-18 Aralık, İzmir, 2010, s. 17-26; Hasan Kaplan, “Harften Sese, Harften Görüntüye Bâkî’de Ses-Ahenk-Görüntü”, *TÜBAR*, XXXVI, Güz, 2014.

7 Ahmet Bican Ercilasun, “Türk Dilinde Ek-Ses İlişkisi”, *Makaleler*, (Yay. Haz.: Ekrem Ankoğlu), Akçağ Yay., Ankara, 2007, s. 340-346.

8 Bununla ilgili bkz. Wolfgang Köhler, *Gestalt Psychology*, (ilk basım 1929), New York, Ny. Liveright, 1992; Mutsumi Imai; Sotaro Kita; Miho Nagumo; Hiroyuki Okada, “Sound symbolism facilitates early verb learning”, *Cognition*, 2008, S. 109, 54-65; V. Kovic; K. Plunkett; G. Westermann, “The Shape of words in the brain”, *Cognition*, Jan., 2010.

9 Bununla ilgili bkz. Selim Tuncer <http://selimtuncer.blogspot.com.tr/2015/09/ince-ince-kaln-kalndr.html>; <http://selimtuncer.blogspot.com.tr/2014/09/kikirdeyen-kiki-ile-babalanan-bouba.html> ; U. Batı; G., Ünal Terek, “Marka Adları Üzerine Dilbilimsel ve Kavramsal Bir İnceleme: Türk Reklamcılık Ortamlarında Marka Adı Yaratım Süreçleri ve Stratejileri”, *Marmara İletişim Dergisi*, Cilt 17, Temmuz-Yaz., 2010, s.228-254.

Yansıma sözcüklerde çoğu kez ifade edilmek istenen ile dildeki ses birimleri arasında birtakım anlamlı eşleştirmeler yapılabilmesi, bu sözcüklerin dildeki “nedensizlik” ilkesine uygun diğer sözcüklerden ayrı bir noktada değerlendirilmesi gerektiği fikrini doğurmuştur. Fakat yansıma sözcüklerin ifade ettikleri kavramlar, bütün dillerde aynı olmadığından bu sözcüklerin tam olarak “nedenli” olduğu da söylenememektedir. Yansıma sözcüklerin diller arasında farklılıklar göstermesi, taklit edilecek ses veya görüngünün o dili konuşanlar tarafından algılanış biçimiyle ilgili olduğu gibi dilin kendi ölçütleri doğrultusunda ses birimlerine çevrilebilmesi ve dolayısıyla bu sesbirimlerinin bir araya getirilip sözcük oluşturulabilmesi ile de yakından ilgilidir.

Ideophone: Türkçede terim olarak tam karşılığını bulamadığımız bu seslerden *ideophone* terimini “fikir veren sesler” şeklinde adlandırabiliriz. Bu sesler, hem ses taklidi hem de diğer yansıma sözcükler için kullanılmakta ve dil dışı sesin/görüngünün nasıl bir ses/görüngü olduğu yani sesin niteliği hakkında bilgi veren, cümlede daha çok ikileme şeklinde veya zarf görevinde karşılaştığımız sözcüklerdir.¹⁰ Örneğin suyun şırl şırl, *foşur foşur* akması, *fıs fıs* konuşmak, *çat diye* kırılmak, *pat diye* düşmek vb. Ideophone’lar bu gibi ses türleriyle sınırlı değildir. Onları *onomatopoeialardan* asıl ayıran nokta, bazen kalbin *güm güm* atması, beynin *zonklaması* gibi bir hissin betimlemesi, bazen *kım kım*, *bingil bingil*, *fıldır fıldır* hareket etmek gibi sesi olmayan bir hareketin sesbirimleriyle temsil edilmesidir.¹¹ Bununla birlikte, farklı diller üzerinde yapılmış çalışmalarda “Ideophone” teriminin ifade ettiği anlam için *imitative word*, *onomatopoeic word*, *mimetic word*, *echo word* gibi terimlerin de kullanıldığına rastlanmaktadır. Bütün bunlar yukarıda belirttiğimiz gibi içeriği az çok farklı olan bu terimlerin birbirleri yerine kullanılmasından dolayı ses sembolizmi alanında terim karmaşası yaratmaktadır.

Phonesthemes: *Phonesthemes* terimi ise en kısa ifadesiyle, sözcük kökünün ilk veya son hecesinde yan yana gelen iki veya daha fazla sesbiriminin oluşturduğu ve farklı köklerde aşağı yukarı aynı anlamları temsil eden ses topluluklarıdır. Bloomfield’in çalışmasına baktığımızda bu seslerin İngilizcede bir hayli örneğinin bulunduğunu görebiliriz: **[fl-]** ‘moving light’ (hareketli ışık): flash (*ani yanıp sönen ışık*), flare (*ışık saçmak, alevlenmek*), flame (*alev almak, parlamak*); **[gl-]** ‘hareketsiz ışık’: glow (*parıltı*), glare (*parıltı, parlamak*), gloom (*loş ışık*); **[-sh]** ‘sert ve ani bir hareket’: crash (*çarpmak*), dash (*hızla koşmak, saldırmak*), slash (*yırtmak, yarmak*) vb.¹² Bu ses sembolik türün her dilde görülmeysi, bu seslerin yansıma sözcüklere oranla daha uzlaşım sal oldukları fikrini vermektedir. Türkçede henüz bu konuda bir çalışma bulunmamaktadır. Ancak özellikle yansıma sözcüklerdeki bazı ses birlikleri, Türkçede de *phonesthemelerin* varlığını hissettirmektedir. Örneğin sonu **-rt** ile biten tek heceli bazı yansıma sözcüklerde


10 Gerd Jendraschek, “Semantic and Structural Properties of Turkish Ideophones”, *Turkic Languages* 5., 2001, s. 88-103.

11 Bir de bu sözcüklerin mecazlaşmış kullanımları vardır ki çalışmamızın içeriği dolayısıyla bunlar konu dışında tutulmuştur.

12 Leonard Bloomfield, *Language*, George Allen-Unvin Ltd., London, 1933, s.244-245.

hareketin ani veya hızlı oluşunu belirtmesi açısından anlamsal olarak bir birliktelikten söz edilebilir: birt (*Parlayıp çıkmayı, bir noktada sıkışan hava, sıvı vb. şeylerin dışarı atılmasını, birden kurtulmayı anlatır*), vırt (*hızlı hareket etmeyi, fırlayıp uçmayı anlatır*); fırt (*Bir noktada sıkışan cismin birden fırlamasını, patlayıp çıkmasını anlatır.*); mırt (*fırlayıp çıkmayı anlatır.*); pırt (*Birden kurtulmayı, uçmayı, kaçıp uzaklaşmayı anlatır.*)¹³

Size symbolism ve Shape symbolism: İlk ses sembolistler konuyu irdelerken iki nokta üzerinde yoğunlaşmışlardır. Bunlardan birincisi; ünlülerin boğumlanma biçimlerine göre, örneğin ünlülerin sesletilme esnasında ağız yolunun açıklığına göre geniş veya dar olmasının bu ünlüleri bulunduran sözcüklerin anlamları ile ilişkili olabileceği yönündedir. Örneğin *geniş* ve *kalın* ünlülerin büyük, geniş vb. kavramları adlandırırken kullanıldıkları, *dar* ve *ince* ünlülerin ise daha çok küçük, zayıf, hafif, ince vb. kavramları adlandırmada kullandıklarını öne sürmüşlerdir.¹⁴ Bu görüş daha çok *size symbolism* in inceleme alanına girmektedir. *Size symbolism* terimi, sesbirimlerin sesletilme özelliklerine (boğumlanma yerleri ve boğumlanma biçimleri) ve akustik özelliklerine (tiz, pes, alçak, yüksek vb.) göre sesbirimlerin anlamlarıyla olan uyumu için kullanılmaktadır.¹⁵ *Size symbolism* de daha çok sesletim ön plandadır denilebilir. Ayrıca ses-anlam uyumu bakımından bu terimle ses taklidi yansıma sözcükler (onomatopoeic words) arasında benzer bir inceleme alanı bulunmaktadır.

İkincisinde ise örneğin W. Köhler deneklere, birinin kıvrımlı ve yumuşak, diğerinin keskin ve sivri çizgileri olan "  " şekilleri göstererek bunlardan hangilerinin -hiçbir dilde anlamı olmayan- "*takete*, *baluma*" ses dizgelerine ait olabileceğini sormuş; *takete*'nin sert, keskin; *baluma*'nın ise yumuşak, kıvrımlı bir şeklin adı olabileceği cevabını almıştır.¹⁶ Bu cevapların ardından Köhler dillerin ilkel hallerinde insanoğlunun dış dünyadaki nesnelere şekillerden yola çıkarak onları ilişkilendirdiği sesbirimleriyle açıklamış olabileceği fikrini ortaya atar.¹⁷ Köhler'in bu varsayımı daha sonra çeşitli ses sembolistlerce farklı şekillerde tekrar tekrar denenmiş olup çoklukla Köhler'in vardığı sonuçla eşdeğer sonuçlar elde edilmiştir.¹⁸ Ses sembolizminin odaklandığı bu ikinci görüş de *biçim sembolizmi* olarak Türkçeye çevirebileceğimiz *shape symbolism* in inceleme alanına girmektedir. *Shape symbolism* terimi, daha çok davranışsal psikoloji alanında kullanılmakta olup bireyin dildeki sesbirimlerle dış dünyadaki görüngüler arasında bir benzerlik sezinmesi olgusunu ele alır. Bireyin herhangi bir dil dışı görüngüyü sözcük şeklinde dilde sesletmek istediğinde ilişkilendirerek seçmiş olduğu sesbirimler ile görüngü arasındaki çağrışımsal ilişki, bu alanın inceleme konusuna girer.

13 Bu örnekler Hamza Zülfikar'ın "Türkçede Ses Yansımaları Kelimeler" adlı eserindeki "Kavramlar Dizini" bölümünden alınmıştır: Hamza Zülfikar, *Türkçede Ses Yansımaları Kelimeler*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1995.

14 Jan-Olof Svantesson, "Sound Symbolism: the role of Word sound in Meaning", *WIREs Cognitive Science*, Wiley Periodicals, Mar., 2017, s.1.

15 Reuven Tsur, "Size-Sound Symbolism Revisited", *Journal of Pragmatics* 38., 2006, s. 905.

16 Wolfgang Köhler, *Gestalt Psychology*, (ilk basım 1929), New York, Ny. Liveright, 1992, s.225.

17 Wolfgang Köhler, a.g.e., s.224.

18 Jan-Olof Svantesson, a.g.e., s.5-6.

3. SES SEMBOLİZMİ KAVRAMI TEMELİNDE FARKLI BİR SES-ANLAM UYUMU KATEGORİSİ DENEMESİ

Yukarıda ses sembolizminin türleri hakkında verdiğimiz bilgilerden yola çıkarak dilde/ sözcükte ses-anlam ilişkisi bakımından üç farklı uyumdan söz edebiliriz:

- Doğal uyum
- Çağrışımsal uyum
- Ahenksel uyum

Doğal uyum; bir dil göstergesinin göstereni (belirli bir ses dizgesindeki sesbirimlerin sesletilmesi) ile gösterileni (nesne veya görüngünün sesi dolayısıyla zihinde beliren nesne veya görüngü) arasındaki uyumdur.

Ses sembolizminin temel ögesi sayılan ses taklidi yansıma sözcükler (onomatopoeic words) bu kategoriye girer. Çünkü işitilen dil dışı seslerin, dildeki en yakın sesbirimleriyle temsili söz konusudur. Sesbirim (phonem) ≈ ses (sound) ilişkisi gözetilir. Bunlar dildeki uzlaşımalsal yahut nedensiz dil göstergelerine en uzak mesafede yer alan dil göstergeleridir. Örneğin “miyav” sözcüğünü duyduğumuzda bunun bir kedi sesi olduğunu düşünürüz. Dolayısıyla dil dışı nesne veya görüngünün çıkardığı sesi duyduğumuzda, o nesne veya görüngünün kendisini görmesek dahi, hangi nesne veya görüngü olduğunu zihnimizde canlandırabiliriz.

Çağrışımsal uyum; bir dil göstergesinin göstereni (belirli bir ses dizgesindeki sesbirimlerinin sesletilmesi) ile gösterileni (ses dizgesindeki sesbirimlerin sesletim özelliklerinin zihinde çağrıştırdığı birtakım kavramlar) arasındaki uyumdur.

Çağrışımsal uyumda doğal uyuma nazaran daha uzlaşımalsal/keyfi bir görüntü sergilenmektedir. Sözcükteki sesbirimler ile temsil ettiği nesne yahut kavram arasında direkt bir bağlantı yoktur. Yani sözcükteki sesbirimlerin özelliklerinden yola çıkılarak dil dışı temsil ettiği kavram veya nesne hakkında sadece tahmin söz konusudur. Burada sesbirimlerin boğumlanma biçim ve yer özellikleriyle yani sesbiriminin art veya ön sıradan olması ya da akıcı, titrek, patlamalı, sızmalı olması ile dil dışı ses/görüngü arasında bir benzerlik kurulması esastır. Bu benzerlik ses sembolizminin bütün öğeleri için kurulmakla birlikte, gösteren ve gösterilen arasındaki ilişkinin daha dolaylı olması bakımından bu uyum içine daha çok, ses taklidi yansıma sözcükler (onomatopoeic words) dışındaki diğer ses sembolik öğeler dâhil edilmelidir. Örneğin rüzgârın *efil efil, ıgıl ıgıl, küfül küfül* esmesi ifadeleri ele alındığında, rüzgârın hızı veya şiddetiyle bunun dilde betimlenmesi esnasında seçilen sesbirimlerin özellikleri arasında bir çağrışımsal uyumdan söz edilebilir.

Ahenksel uyum ise dilde bu iki uyumdan daha farklı değerlendirilebilecek bir uyum olup, birden fazla sözcüğün bir arada kullanılarak yaratıldığı parçalarüstü bir uyumu ifade etmektedir. Tekerlemelerde, bilmecelerde ve özellikle şiir dilinde bu uyumdan

oldukça yararlanılır. Şiir dilinde, yazar veya şair vermek istediği duyguyu, ses birimlerinin sesletim özelliklerinden ve özellikle ses armonisinden (aliterasyon/asonans) yararlanarak okuyucuya iletir. Örneğin Adıyaman bu konu hakkında “Şiirde sessiz bir ortamı anlatırken genellikle l, m, n, r ötümlü/titreşimli ünsüzlerin; savaş gibi konuların ve kızgınlık gibi duyguların dile getirilişinde ç, k, p, t gibi patlayıcı ünsüzlerden yararlandığı görüşü ağırlık kazanmıştır.” demektedir.¹⁹ Burada sözcükler nedenli veya nedensiz dil göstergeleri olmaları bakımından ayırt edilmeden sesbirimlerin sesletim özelliklerinden faydalanılarak ifade edilmek istenen anlamın sezdirilmesi söz konusudur.

SONUÇ

Hemen hemen her dilde taşıdığı anlamı çağrıştıracak sesbirimlere sahip sözcükler az veya çok bulunmaktadır. Buna sebep aynı sesbirimlerin birçok dilde benzer kavramları çağrıştırmaları gösterilebilir. Ses sembolizmi, birçok bilim dalının ilgisini çeken ve sözcüğü oluşturan sesbirimler-*anlam-dil dışı gerçeklik* döngüsünün nasıl işlediği konusunda bizlere önemli ipuçları sunabilecek bir konudur. Ses sembolizmi türlerinden özellikle yansıma sözcüklerde, sözcükleri oluşturan sesbirimlerle dil dışı seslerin benzerliği ön plandadır. Ses sembolizmi ayrıca sesbirimlerin işitme duyusu dışındaki diğer duyumlarla olan ilişkisi üzerinde de durmaktadır. Burada ise sesbirimlerin boğumlanma özellikleri ile çağrıştırdıkları dil dışı görüngülerin arasında benzerlik ön plandadır.

Ses ve anlam uyumu bakımından Türkçenin birçok dilden daha zengin örneklerle sahip olduğu bilirse de henüz bu konular, ses sembolizmi açısından bütün yönleriyle ele alınmamıştır. Dolayısıyla ses sembolizmine ait birçok terimin maalesef Türkçe karşılıkları henüz yoktur. Bu çalışmada Türkçenin ses sembolizmi hakkında yapılacak yeni çalışmalara öncülük etmesi umuduyla ses sembolizminin temel konularının ve dünya çapında yaygın olarak kullanılan terimlerinin neler olduğu hakkında bilgi verilmiştir. Son olarak sesbirimlerin zihinde çağrıştırdıkları anlam katmanlarının farklı düzeylerde olduğunu göstermek açısından dil dışı ses veya görüngüyle olan ilişkisi üç ayrı kategoriye ayrılarak değerlendirilmiştir.

KAYNAKÇA

- ABELİN, Åsa, “Studies in Sound Symbolism”, *Gothenburg Monographs in Linguistics*, 17. Doctoral Dissertation. Göteborg University, Department of Linguistics, Sweden 1999.
- ADİYAMAN, Ceyda, “Türkçede Ses ve Anlam İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, *III. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu Bildiri Kitabı*, 16-18 Aralık, İzmir, 2010, s. 17-26 <http://web.deu.edu.tr/ilyas/ftp/bildirikitabi.pdf> (Erişim tar. 27.07.2016 14:16)
- ANDERSON, Earl R., *A Grammar of Iconism*, Fairleigh Dickinson University Press, Place of publication:

19 Ceyda Adıyaman, “Türkçede Ses ve Anlam İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, *III. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu Bildiri Kitabı*, 16-18 Aralık, İzmir, 2010, s. 21.

Madison, NJ 1998.

- BATI, U., ÜNAL TEREK, G. "Marka Adları Üzerine Dilbilimsel ve Kavramsal Bir İnceleme: Türk Reklamcılık Ortamlarında Marka Adı Yaratım Süreçleri ve Stratejileri", *Marmara İletişim Dergisi*, Cilt 17, Temmuz-Yaz, 2010, s.228-254.
- BLOOMFIELD, Leonard, *Language*, George Allen-Unwin Ltd. London 1933.
- DEMİRCAN, Ömer, "Türkçe Yansımaların Özüne Doğru", *IX. Dilbilim Kurultayı*, 25-27 Mayıs 1995.s.175-191. <http://dad.boun.edu.tr/article/view/5000129423/0> (Erişim tar. 06.06.2016 15:08)
- DEMİRCAN, Ömer, "Türkçede Nedenli Göstergeler: Yansımalarda Anlamlama", *VII. Uluslararası Türk Dilbilimi Konferansı Bildirileri*, 7-9 Ağustos 1996, Ankara, 1997, s.191-206. http://turkoloji.cu.edu.tr/DILBILIM/demircan_01.pdf (Erişim tar. 08.06.2016 20:54)
- DEMİRCAN, Ömer, *Türkçenin Ses Dizimi*, Der Yay., 3. Basım, İstanbul 2009.
- DURMUŞ, Mitat, "Sesbirim-Anlambirim Arasındaki İlişkiler Düzeyi ve Melih Cevdet Anday'ın Şiirlerinde Sesbirimsel Yinelemeler", *Hürriyet Gösteri*, S. 278. Mart 2006, s.76-80.
- ERCİLASUN, Ahmet Bican, "Türk Dilinde Ek-Ses İlişkisi", *Makaleler*, (Yay. Haz.: Ekrem Arıkoğlu), Akçağ Yay., Ankara, 2007 s. 340-346. [39. PIAC (16-21 Haziran 1995, Szeged Macaristan)'ta okunan bildiri/ ayrıca; *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 1997, TDK Yay. Ankara 200, s.41-47]
- JENDRASCHKE, Gerd, "Semantic and Structural Properties of Turkish Ideophones", *Turkic Languages*, 2001, 5. s. 88-103.
- HİNTON, L., NICHOLS, J., OHALA, J.John, 'Introduction: Sound symbolic processes', in L. Hinton, J. Nichols, J.J. Ohala (eds) *Sound symbolism*, Cambridge University Press. Cambridge 1994, s. 1-12.
- IDO, Shinji Ghaeyri, "Turkish Mimetic Word Formation", *Asian and African Studies*, 8. 1. 1999, s. 67-73.
- İMAİ, Mutsumi, KİTA, Sotaro, NAGUMO, Miho; OKADA, Hiroyuki, "Sound symbolism facilitates early verb learning", *Cognition*, 2008, S. 109, s. 54-65.
- KARAHAN, Leyla, "Tekrar Gruplarında Ünlü Düzeni-Anlam İlişkisi Üzerine Düşünceler", *Prof. Dr. Ahmet B. Erçilasun Armağanı* (Editör: Ekrem Arıkoğlu). Akçağ Yay., Ankara 2008, s. 140-148.
- KAPLAN, Hasan, "Harften Sese, Harften Görüntüye Bâkî'de Ses-Ahenk-Görüntü", *TÜBAR*, XXXVI, Güz, 2014.
- KIRAN, Zeynel, *Dilbilim Akımları*. (2. Baskı). Onur Yay., Ankara 1996.
- KOVIĆ, V.; PLUNKETT, K.; WESTERMANN, G., "The Shape of words in the brain", *Cognition*, Jan., 2010.
- KÖHLER, Wolfgang, *Gestalt Psychology*, (ilk basım 1929), New York, Ny. Liveright 1992
- MAGNUS, Margaret, *Gods in the Word: Archetypes in the Consonants*. CreateSpace 2010.
- OGDEN, Charles Kay; RICHARDS Ivor A., *The Meaning of Meaning*, Harvest/Harcourt Brace World Inc., (ilk basım 1923), Newyork 1946.
- OHALA, John J., "Sound Symbolism", *Proc. 4th Seoul International Conference on Linguistics [SICOL]*, 11-15 Aug. 1997, s. 98-103.
- SAUSSURE, F. de, *Genel Dilbilim Dersleri*. (çev. Berke Vardar), Multilingual Yay., İstanbul 1998.
- SHİBATANİ, Masayoshi, *The Languages of Japan*, Cambridge: Cambridge University Press 1990.
- SVANTESSON, Jan-Olof, "Sound Symbolism: the role of Word sound in Meaning", *WIREs Cognitive Scinece, Wiley Periodicals*, Mar., 2017, s.1.. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/28328102>
- TSUR, Reuven, "Size-Sound Symbolism Revisited", *Journal of Pragmatics* 38., 2006, s. 905-924.

TOKLU, Osman, *Dilbilime Giriş*. (6. Baskı). Akçağ Yay., Ankara 2015.

ULLMANN, Stephen, *Semantics, An Introduction to the Science of Meaning*, Oxford Basıl Blackwell, London 1972.

VARDAR, Berke, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, Multilingual Yay., İstanbul 2001.

YAYLAGÜL, Özen, *Göstergebilim ve Dilbilim*. Hece Yay., Ankara 2015.

ZÜLFİKAR, Hamza, *Türkçede Ses Yansımaları Kelimeler*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1995.



Dağa Çıkan Kurt'ta Savaş Çocukları ve Gerçeklik Children of War And Realism in Dağa Çıkan Kurt

Pelin Aslan Ayar¹



ÖZET

Halide Edip Adivar, Balkan Savaşlarından Kurtuluş Savaşı'nın sonuna kadar savaştan neden olduğu yıkımları yakından gözlemlemiş bir yazar olarak çoğunluğu Kurtuluş Savaşı döneminin resmeden hikâyelerini 1922'de *Dağa Çıkan Kurt* adıyla yayınladı. Yazar, hikâyeleri aracılığıyla dönemin koşullarını canlı tanıklıkla yansıtmayı, yakından şahit olduğu acıları aktarmayı, tüm bu acılara, yıkımlara rağmen savaştan nasıl zaferle çıktığını gelecek nesillere göstermeyi ve ulus devlet olma sürecindeki Türk halkına ortak bir geçmişin hikâyesini sunarak onları bu geçmişin etrafında birleştirmeyi amaçlar. Okurun anlatılanların gerçekliğinden şüpheye düşmemesi, hikâyelerden yazarın istediği doğrultuda etkilenmesi için de yazar hemen her hikâyesinde anlattığı durum, olay ve kişilerin kurmaca olmadığını, gerçeği aynen aktardığını altını çizer. Bunun için de hikâyelerini gerçekçi kılmak adına başta kendisi olmak üzere gerçekten yaşamış kişileri ve yaşanmış olayları hikâyelerine dâhil eder. Bu bağlamda *Dağa Çıkan Kurt*'ta Halide Edip Adivar'ın bir iddia barındırdığı söylenebilir: Yazar, dönemin gerçeklerini gerçekçi bir biçimde aktarmaktadır. Ancak kitabın çocuk karakterler içeren hikâyelerine yakından bakıldığında yazarın bu iddiasının, onun tüm çabalarına rağmen, zayıfladığı görülür. Halide Edip, savaş dönemindeki çocukları içinde buldukları sosyal, ekonomik ve coğrafi şartlarla uyumlu gerçekçi bir şekilde yansıtırken, fiziksel görünüşlerini gerçeğe uygun bir biçimde resmetmeye azami derecede önem verirken, bu çocukların ruhsal ve psikolojik dünyasını aynı gerçeklikle vermez; idealize edilmiş yeni bir gerçeklik kurar. Yazarın bu tavrı, savaşı artık geride bırakmış ve ulus devlet olma sürecindeki Türkiye'de çocuklara biçtiği yeni rollerle yakından ilgilidir. Bu bağlamda bu makalede *Dağa Çıkan Kurt*'un çocuk karakterler içeren hikâyeleri odağa alınarak yazarın savaş koşulları üzerinden yarattığı çocuk imgesinin aslında onun gerçeklik ve gerçekçilik iddiasını nasıl bulandırıldığı, iddiası gerçeği aynen aktarmakken resmettiği çocuk karakterler üzerinden gerçeklikten nasıl uzaklaştığı, nasıl başka bir gerçeklik kurduğu ve bunu hangi amaçlarla yaptığı tartışılır.

Anahtar Kelimeler: Halide Edip Adivar, çocuk, gerçeklik, Kurtuluş Savaşı, ulus devlet

ABSTRACT

Halide Edip Adivar, who closely observes the destruction caused by war, from the Balkan Wars to the end of the Turkish War of Independence, publishes stories which mostly depict the period during the Turkish War of Independence in *Dağa Çıkan Kurt* (1922). She aims to illuminate the conditions of that period and the sufferings of the war by bearing vivid witness to them. She also narrates to the next generation, telling of the victory gained in spite of all the destruction, and

¹Yrd. Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kocaeli, Türkiye

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Pelin Aslan Ayar,
Kocaeli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kocaeli, Türkiye
E-mail: aslan.pelin@gmail.com

Geliş tarihi / Date of receipt: 20.10.2017

Kabul tarihi/Date of acceptance: 15.11.2017

Atıf/Citation:

Aslan Ayar, Pelin. "Dağa Çıkan Kurt'ta Savaş Çocukları ve Gerçeklik." *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Cilt: 57, Sayı: 57, 2017, s. 29-45.
10.26561/iutded.369202

explaining disappointing challenges by drawing attention to common history in order to unify them. In addition, she aims to unite Turkish people who are in the process of becoming a nation state. In order to persuade readers and make a strong impression on them, in almost every one of her stories in the book, she emphasizes how the situations, events, and characters in her narration are not fictional; that they all literally reflect reality. That is why, as a part of making her stories real, she includes historical events that she observed and witnessed herself. Some assert that the stories told by Halide Edip in *Dağa Çıkan Kurt* are fiction, but just the opposite is true: they are real and they reflect situations, events, and characters in a realistic way. On the other hand, we also see that Halide Edip insists on moving away from reality when discussing children in her stories. While she

does describe each child of war according to the child's personal geographic, social and economic circumstances, and she reflects their physical appearance realistically, when she describes their emotional and psychological world, she does not reflect simple reality. Instead, she creates a new, distinctive, and idealized reality. This attitude is closely related to the new roles she attributes to children after the war in Turkey during the national process of change. This article discusses how her idealized image of children originating from war conditions weakens her insistence on reality in her stories and her focus on children's characters in *Dağa Çıkan Kurt* actually creates a new reality. We also look at how and why she created her stories this way.

Keywords: Halide Edip Adivar, child, reality, the Turkish War of Independence, nation state

EXTENDED ABSTRACT

Halide Edip Adivar wants to reflect the conditions of war by bearing vivid witness to them, and to narrate suffering, emotional atmosphere, and the spirit of this period to the next generation in *Dağa Çıkan Kurt* (1922). By exhibiting common history, she also aims to unite the Turkish people who are in the process of becoming a nation state. In order to realize this unification and make a strong impression on readers, she stresses the importance of the readers' positive reception of her writing; they should not doubt the stories she tells, and they should develop empathy with others suffering from challenging conditions of war. To solidify this impression, the author writes about historical events that she herself observed and witnessed. Her own acquaintances are a part of her stories. In this respect, she asserts that the stories in *Dağa Çıkan Kurt* are not fiction; instead, they are all real and reflect the literal reality. On the other hand, when telling stories focused on children, we see that Halide Edip moves away from the reality on which otherwise insists. This article discusses how the idealized child image originating from war conditions weakens her usual insistence on reality, and it analyses the reason for this idealization. It concludes that this idealization and movement away from reality is closely related to the role she attributes to children after the war in a new and young Turkey.

At first sight, the stories in *Dağa Çıkan Kurt* seem quite realistic. Narrator Halide Edip emphasizes that she narrates stories about children whom she has met; that she knows them personally. She describes these children using physical details in order to bring the destruction of the war to light. We see that most of the children in the stories of *Dağa Çıkan Kurt*, *Tanıdığım Çocuklardan*, *Himmat Çocuk* and *Muhlis'in Ağabeyisi* have lost their parents and are experiencing extreme poverty because of the war. They are always hungry because of poor nutrition. As a result, their faces and bodies are so thin and weak that their physical appearance is unhealthy. In this respect, when we compare the aforementioned stories with *Gündelik Adamlar: Kabak Çekirdekçi*, we understand the care that Halide Edip

takes to reflect the destruction caused by the war on the children bodies seriously. In *Gündelik Adamlar: Kabak Çekirdekçi*, she does not depict the physical appearance of a child who lives in better social economic conditions and is not directly exposed to the war. Thus, her way of describing every child according to his/her own geographic, social, and economic circumstances makes her stories realistic and persuades readers that the stories are real.

Of course, when wars affect the lives of real children, it turns their physiologies upside down in a way that might not be reflected in fictional narration. Not only does war cause chaos in their emotional world, but it also leaves them with lasting damage. Certainly, we cannot expect Halide Edip Adivar to depict her characters as if she were an expert in psychology. She is a creative writer, and readers already know that they are reading about a fictional world she created. Nevertheless, the author who describes such a realistic physical appearance of children chooses not to depict their emotional and psychological worlds realistically. In fact, her choice weakens her usual insistence on the reality. Halide Edip Adivar idealizes the children of the war. The children in her stories lack the traumatic effects of the war. They do not feel emptiness. On the contrary, they become mature and their tenacity increases. Despite their young ages, they are able to cope with big problems. Moreover, they are proud, honorable, and always hopeful.

This idealization of children by moving away from reality is closely related to the duties Halide Edip Adivar assigns to children. She expects children to leave behind the emotional and moral collapse caused by war and construct the new Turkey. She insists that now is the time for Turkish people to be reborn. Turkey is in the process of becoming a nation state, and she burdens many of the associated responsibilities to children during this period. With their courage, self-sacrifice, and diligence, children are the future of Turkey, and that is why Halide Edip idealizes them and creates her own reality.

GİRİŞ

Halide Edip Adivar, daha önceden çeşitli dergi ve gazetelerde yayınlanan hikâyelerinin bir kısmını 1922'de *Dağa Çıkan Kurt* adıyla kitaplaştırır. Birinci Dünya Savaşı ve ağırlıklı olarak da Kurtuluş Savaşı'nı konu alan bu hikâyelerin çoğunda ilk bakışta dikkat çeken bir özellik mevcuttur: Yazar, anlattıklarını inandırıcı kılmak ve anlatılanların gerçekliğine okuru ikna etmek adına çoğu hikâyesinde anlatıcısına "Halide Onbaşı" kimliği vererek gerçek Halide'yi de kurmaca dünyaya dâhil eder. Yazarın bizzat Halide olarak tanık olduğu, gözlemediği, yaşadığı tarihsel gerçekler, somut olaylar, tanıştığı kişiler vardır ve yazar onları dil aracılığıyla edebiyatının malzemesi haline getirerek yaratmak istediği intibayı mücessemleştirmeyi amaçlar. Ele alınan; yaşanmış tarihsel bir dönem bile olsa, kurmaca her ne kadar gerçeklikle sıkı bir bağı olduğu savını barındırsa da "gerçeğin" aynen temsilinin ne denli sorunlu bir alana işaret ettiği ve hatta imkânsızlığı aşıkârdır ama Halide Edip bu sorunları oluşturmak istediği "kurmaca değil gerçek" intiba ile örtmeye çalışır. Tarihe tanıklık yapmak amacındaki bir edebiyat anlatısının içeriğini dışarıdaki somut bilgilerle bire bir karşılaştırmanın, dış gerçekliği olduğu gibi canlandırmanın geçersizliği düşünüldüğünde yazarın hikâyelerinde bu geçersizliği silmeye uğraştığı açıkça görülür. Diğer bir deyişle, Halide Edip'in savaş dönemi koşullarını canlı tanıklıkla yansıtmak, dönemin acılarını, hissiyatını, ruhunu gelecek nesillere aktarmak ve ulus devlet olma sürecindeki Türk halkına ortak bir geçmişin hikâyesini sunarak onların bu geçmiş etrafında birleşmelerini sağlamak adına kaleme aldığı bu hikâyelerinde yazarın bir iddia barındırdığı söylenebilir. Yazar, okurundan hikâyelerinin kurmacalığını unutmasını, anlatılanların yaşanmışlığından şüphe duymamasını talep eder çünkü anlattıklarının kurgu değil, aynen aktarım olduğu, gerçeği yaşanmış haliyle temsil ettiği iddiasındadır. Ancak *Dağa Çıkan Kurt*'un çocuk karakterler içeren hikâyelerine yakından bakıldığında yazarın savaş koşulları üzerinden yarattığı çocuk imgesinin aslında onun gerçeklik iddiasını bulandırdığı, iddiası gerçeği aynen aktarmakken resmettiği çocuk karakterler üzerinden gerçeklikten uzaklaşarak idealize edilmiş yeni bir gerçeklik inşa ettiği görülür. Bu bağlamda bu makalede Halide Edip'in çocuk karakterlerinin kurmaca dışı nedenlerle yazarı gerçeklikten uzaklaştırıp nasıl "başka" bir gerçekliğe yönelttiği, bu başka gerçekliğin kurmacanın iç gerçekliğini de zayıflattığı meselesi ve yazarın bu tercihinin nedenleri tartışmaya açılacaktır.

İnci Enginün, Halide Edip'in Balkan ve Birinci Dünya Savaşları esnasında ve Suriye'de Cemal Paşa'nın yanında çalışırken savaşın çocuklar üzerindeki tesirini yakından tanıdığına işaret eder.¹ Bu tanıklık Milli Mücadele yıllarında da devam etmiştir. Enginün, yazarın o yıllarda tanıdığı çocuklara bakışı üzerine şu değerlendirmelerde bulunur:

"Halide Edip çocukların ızdıraplarını Milli Mücadele yıllarında Anadolu'da çok daha çarpıcı, derin bir şekilde yaşar. Çocukları tanınmasıyla ilgili tecrübelerinden çok canlı akisler taşıyan

1 Hülya Argunşah da *Dağa Çıkan Kurt*'taki hikâyelerin en önemli özelliğinin yazarının şahsi gözlemlerine dayanması olduğunu belirtir. Bkz. Hülya Argunşah, "Halide Edip, Kadınlar ve Savaş", *Kadın ve Edebiyat*, Kesit Yayınları, İstanbul 2016, s. 208.

*küçük hikâyelerinde, o kan, ateş, kimsesizlik, korku, açlık ile yoğrulan ama yaşama arzusu kırılmayan, geleceğini kurmaya çalışan Türk çocuklarının çabalarını, Türkiye'nin geleceği için teminat sayar ve yüceltir.*²

Enginün, bu görüşleriyle Halide Edip'in savaş çocuklarını yücelttiğine dikkat çekmiştir ve gerçek hayat deneyimlerinin yazarın savaş çocuklarını resmetmesine derinlik ve çarpıcılık kattığını vurgulamıştır. Öte yandan, "derinlik ve çarpıcılığın" yanında ve hatta ötesinde bu yüceltme dış etmenlerin ve kurmacanın kendi iç işleyişi açısından ele alındığında yazarın gerçeği temsil iddiasını aslında zayıflatan, onu gerçeklikten uzaklaştıran temel unsur olur. Çünkü Halide Edip'in hikâyelerinde çocuklar, milli kimlik inşasının temelini oluşturmak adına idealleştirilirken, yüceltilirken "gerçek" savaş çocukları olmaktan çıkarlar. Yazarın resmettiği çocuk karakterlerde maruz kaldıkları savaştan ötürü aslında tecrübe etmeleri kaçınılmaz olan "içinde hiçbir şeyin muhafaza edilmediği, kutsal sayılmadığı ve korunmadığı, en temel insan haklarından mahrum, perişan bir manevi boşluk"³ görülmez, yazar buna izin vermez. Bu çocuklar, ülke değişirken önemi artan çocuklardır; onlar, ülkenin değişimine istenilen yönü verecek olan gelecekteki aktörlerdir. Bu anlamda çocuk olmaktan çok daha fazlasını ifade ederler; gerçek kimliklerinden sıyrılarak bir gelecek projesinin temeline yerleştirilirler. Halide Edip'in hikâyelerinde çocuk olma hali yazarın milli kimliğe, Türklüğe ve Türk olmayana bakışı üzerinden kurgulanır. Ayrıca, çocuk karakterler sadece bu dış etmenler açısından idealize edilip gerçekliği zayıflatmakla kalmazlar, kurmacanın kendi iç işleyişi açısından da gerçekliği sekteye uğratırlar. Ian Watt'ın "Gerçekçilik ve Romansal Biçim" başlıklı yazısında roman türünün gerçekçiliğine dair ileri sürdüğü görüşlerin kapsamı genişletilebilir ve genel olarak kurmacada gerçekçilik olarak düşünülebilir niteliktedir. Watt, gerçekçi kurmacanın gerçekçiliğinin sunduğu yaşam tarzından değil, onu sunuş tarzından kaynaklandığını belirtir.⁴ Karakter yaratma ve arka planın sunulduğu ile zaman ve mekânın anlatsal ayrıntılar olarak sahici olması bir kurmacanın gerçekliğini belirleyen en önde gelen özelliklerdir.⁵ Bu açıdan düşünüldüğünde Halide Edip Adivar'ın hikâyelerinde zaman ve mekâna dair ayrıntılar sahici bir biçimde betimlenirken çocuklara dair birtakım ayrıntıların verilmemesi kurmacanın kendi iç gerçekliğini de zayıflatır. Bu bağlamda makalede önce hikâyelerde çocuk karakterlerin ne şekilde resmedildiğine gerçeklik açısından değinilecek, sonrasında bu resmedilişin hangi açılardan hayali olduğu, yazarın neden böyle bir tercihte bulunduğu, bununla neyi amaçladığı yorumlanmaya çalışılacaktır.

2 İnci Enginün, "Halide Edip Adivar'ın Eserlerinde Çocuklar", *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998, s. 421-423.

3 <https://m.bianet.org/bianet/cocuk/9432-savasin-en-buyuk-magduru-cocuk> (Erişim: 09.09.2017)

4 Ian Watt, "Gerçekçilik ve Romansal Biçim", *Gerçekçilik ve Romansal Biçim*, (Çev. Mehmet Sert), Yirmi Dört Yayınları, İstanbul 2006, s.10.

5 Ian Watt, a.g.m., s. 40.

HİKÂyelerde Çocuk Karakterlerin Resmedilişi

Kurtuluş Savaşı'nın hemen başlarında 10 Ekim 1919'da yazdığı ve kitabına da adını veren hikâyesi *Dağa Çıkan Kurt*'ta Halide Edip, Türk bir şairden dinlendiği bir kurt hikâyesinin etkisiyle içinde kurt olan bir rüya görmek isteyen çocuk karakteri anlatır. Bu rüyada çocuk olmayı arzulayan anlatıcı Halide'dir. Halide kendisini harabe bir evin küçük bir çocuğu olarak hayal eder. Çocuk açtır, evlerinde yiyecek ekmekleri bile yoktur, çocuğun eli ayağı donmuştur. Annesi hastadır, asker babası ise savaşta ölmüştür. Çocuk, rüyasında, kurda dönüşen babasından şunları dinler:

"Kurtların diyarına yürüdüler. İlerimizi çiğnediler, yavrularımızı çaldılar, dişilerimizi parçaladılar, erkek kurtları avladılar; kaplanlar, aslanlar, ayılar, yılanlar, arkasından çakallar, köstebekler bağrışarak etimizi yağma, inimizi yerle bir ettiler. Herkes, tuzak, tırnak, pençe ve her şeyle kurt soyuna saldırdı. Bu eşi görülmemiş bozgun ve yıkım karşısında ... kurtlar, soyun öç andını ulumak için dağlara çıktı."(s. 18)⁶

Bu şekilde kurt metaforu üzerinden Türk milletinin içinde bulunduğu durumu, ülkenin düşmanlar tarafından parça parça edildiğini, vatanın karşı karşıya kaldığı yıkımı dinleyen küçük çocuk, duyduklarından sonra daha perişan, daha karamsar, daha kaygılı bir ruh haline bürünmez. Belirsiz bir şimdi, güvensiz bir gelecek endişesi duymaz. Aksine kurtla bu karşılaşmadan sonra annesi ile çocuk *"kurt soyunun giydiği haince hüküm"* kalkıncaya kadar dağlarda kalmaya karar verirler. Çocuğun ve annesinin içtiği ant, direnme konusunda daha kararlı, daha güçlü bir görüntü sergilediklerini, mücadeleden yana olduklarını gösterir. Rüya, *"Dünyada bir kurt ve bir de kurt soyunun acısı vardı."* (s. 18) cümlesiyle biter. Rüyanın böyle sonlanması okura çekilen acıyı kimlerin dindirebileceğine işaret eder. Vatanın kurtuluşu, açıklarını, üşümelerini, babasızlıklarını, sefalet içindeki perişan yaşamlarını unutarak, bireysel ihtiyaçlarından, bunlar her ne kadar yaşamsal olursa olsun, daha ulvi bir amaç için, vatan için vazgeçen çocukların ve bu çocukların azminden feyz alacak yetişkinlerin elindedir. Yazarın buradaki amacı kendisine karşı tüm düşmanlarının birleşmiş olduğu Türk milletinin uzun ve zorlu bir savaş içinde tek başına olduğunu göstermek ama küllerinden yeniden doğacağına, yok olmayacağına dair inancı diri tutmaktır. Evet, bir acı vardır ama bu acıyı, bu bozgunu bilmek, hissedebilmek, tıpkı rüyası bitince kendisini soğuk ve boşlukta kalmış hisseden Halide gibi, okuyanları/dinleyenleri boşluktan kurtaracak, o boşluğu birleştirici bir güce dönüştürecek ve uzun süreceği kesin olan kurt masalının zaferle sonuçlanmasına katkı sağlayacaktır. Böylelikle bu açılış hikâyesiyle Halide Edip aslında, malzemesi haline getirdiği tüm gerçek kişilere, somut olaylara rağmen hikâyelerinde dış gerçeklikten ziyade kendi gerçekliğini okura sunacağına sinyallerini vermiş olur. Edebiyatın gerçekliği yansıladığı kadar değerlendirdiği de aşikârdır. Horst Redeker'in deyişiyle *"Edebiyat, gerçekliğe ilişkin değerlendirici yansılar ortaya koyar."*⁷ Bu

6 Halide Edip Adivar, *Dağa Çıkan Kurt*, Can Yayınları, İstanbul 2014. Makale boyunca metinden yapılan alıntılar bu baskıdan alınmıştır.

7 Horst Redeker, *Edebiyat Estetiği*, (Çev. Aziz Çalışlar), Kuzey Yayınları, Ankara 1986, s. 6.

bağlamda Halide Edip, *Dağa Çıkan Kurt*'la hikâyenin konu edindiği savaşın gerçek hali ve gidişatı düşünüldüğünde dış gerçekliği, bir çocuğun zihninde aslında oluşması pek de mümkün olmayan umutlu bir hale getirerek başka bir biçimde değerlendirmiş, kendi hayali gerçekliğine dönüştürmüştür.

Bu dönüştürme hikâyenin yazılış zamanıyla yakından ilgilidir. Halide Edip *Dağa Çıkan Kurt*'u 1919'da kaleme almış yani savaşın içindeyken, henüz Türk milleti için zafer gerçekleşmemişken yazmıştır. Bu bağlamda hikâyeyi kitlelerde milliyetçi duygular uyandırmayı arzulayan savaş dönemi propaganda anlatıları içinde değerlendirmek mümkündür. "Yuvalarınız bozuldu, yavrularınız dağıldı, yurdunuzda yas ve zincir var, avcı inlerinizi sardı. Ne dişi, ne yavru, ne iş, ne ekmek, ne de ateş kaldı. İkini köpekler basmış kurt yavruları gibi çocukların dağıldı." (s. 14) ifadelerine yer veren anlatı, savaşın başladığını ve neden olduğu yıkımı, zulmü, perişanlığı halka aktararak ülkenin içinde bulunduğu vahim durumun farkına varıp kitlelerin bir çocuğun yarattığı duygusal etkiyle arzulanan doğrultuda milliyetçi bir uyanış ve diriliş yaşamasını hedeflemektedir. Yazar, yaşananları yansıtırken bu noktaları göz önünde bulundurur. Aynı hikâye 1922'de ise yazarın savaş dönemi yazdığı hikâyeleri topladığı kitabına adını verir. Bu kez de Halide Edip, yavaş yavaş geçmişte kalmaya başlayan o acı dolu günlere tanıklık yapmak, o zamanın perişanlığını anımsatmak amacındadır. Burada bir parantez açarak Erol Köroğlu'nun *Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı (1914-1918): Propagandadan Milli Kimlik İnşasına* adlı çalışmasında belirttiği birkaç hususu hatırlamakta fayda var. Köroğlu, tarihsel anlatıların anımsama ve temsil etme süreçlerine hâkim olan gecikmişliğin etkisinden bahseder ve bir edebi metinde yazarın, ele aldığı tarihi olguyu geriye dönük bakış açısıyla verdiği için anımsama, yorumlama ve anlatılma arasında kaçınılmaz olarak bir boşluk oluştuğunu kaydeder. Bu boşluğun anlatsal mekanizma tarafından görünmez kılındığına, yazarın geriye dönük tarihsel anlatısını aktarmasında içinde bulunduğu anın politik, sosyokültürel ve psikolojik koşullarının etkili olduğuna dikkat çeker.⁸ *Dağa Çıkan Kurt*'ta sözü edilen boşluk hikâyenin yazılma anı düşünüldüğünde yok gibidir. Yazar, hikâyesini savaşla eş zamanlı kaleme alır. Daha önce de vurgulandığı üzere, içinde bulunulan tarihi şartları, yaşananları gerçekçi temsil etmek, temsille gerçek arasına herhangi bir boşluğun girmesini önlemek için Halide Edip mümkün olduğunca yazdıklarının kurmacalığını silmeye çalışmakta, bunu o dönemde yaşamış gerçek kişileri ama en çok da kendi fiziksel ve reel varlığını hikâyelerine yerleştirerek gerçekleştirmeye çabalamaktadır. Bu tutumunun hikâyelerini savaşla eşzamanlı olarak ürettiğinin altını çizmek istemesinden kaynaklandığı düşünülebilir. Ancak *Dağa Çıkan Kurt*'un 1922'de yeniden basılmış olması, Köroğlu'nun işaret ettiği durumu da içerir; anlatı, şimdi de ulus devlet inşa sürecindeki Türk halkının psikolojik ihtiyacına cevap verme niyetindedir. Yıl 1922'dir, savaşın sonuna gelinmiştir. Kurt soyu düşmanlarını yenmiştir. Artık savaşın yaralarının sarılması, savaştan büyük yaralar alan kurt soyunun acılarının dindirilmesi lazımdır. Acı ve kayıplarla dolu fakat kahramanca bir mücadele sonucunda

8 Erol Köroğlu, *Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı (1914-1918): Propagandadan Milli Kimlik İnşasına*, İletişim Yayınları, İstanbul 2010, s. 26.

zaferle neticelenen ortak geçmiş şimdi yaralıların birleşmesinde bir motivasyon kaynağı, beraberce iyileşmede en önemli merhem olacak, yaralarını birlikte saranlar millet olmanın bilincine vararak ortak bir çatı altında birleşecektir. Bu nedenle de Halide Edip hikâyelerini savaş sonunda kitaplaştırırken kitabına *Dağa Çıkan Kurt* adını vermeyi uygun görmüştür. Yazar, *Dağa Çıkan Kurt*'un küçük Halide'si nezdinde temsil edilen çocuğun tüm o perişanlık içinde ümitsizliğe, korkuya kapılmayan, tam tersine dağa çıkmayı yani mücadeleyi etmeyi arzulayan bir tavır sergilemesinin, onun kararlılığının, onda bulunan o istek ve azmin Türk milletinin bugünkü kurtuluşa ermesinde önemini hatırlatmak ister gibidir. Halide Edip'in çocuk karakterler içeren tüm hikâyelerinde savaşın zulmünün damgasını vurduğu bu ortak geçmişin içinde çocuklar, daima bu şekilde merkezi bir roledir. Yazar, gerçek yaşamda savaşın kurbanı olan bu çocukların hikâyelerde kurban rolünden nasıl mücadeleyi kahramanlara, ülkenin kaderini değiştirecek direnişçilere evrildiklerini; mücadele için ihtiyaç duyulan azmi, umudu, inancı temsil ettiklerini çarpıcı bir şekilde hikâyelerinin odağına taşır. Bu çocuklar hem geçmiş hem de gelecektir; yazar onlar üzerinden maziyle kurulacak bağı, geleceğe uzanan yolu inşa çalışır. Yazarın bu öncelikli amacı çoğu hikâyesinde isimleriyle, cisimleriyle gerçekten var olmuş olmalarına rağmen yarattığı çocukları kendi gerçekliklerinden uzaklaştırarak hayali çocuklara dönüştürür ve Halide Edip'in inşa ettiği gerçekliğin içinde bulunduğu dönemin ihtiyaçlarına göre belirlenen bir gerçeklik olduğunu gösterir.

Dağa Çıkan Kurt'ta yer alan *Tanıdığım Çocuklardan* hikâyesinde bu gerçekten yaşamış çocukları İstanbul'dan bir Türk erkek çocuğu olan Rüstem ile Beyrut'tan bir Arap kız çocuğu temsil ederler. Bu çocuklar anlatıcının deyimiyle "eş ruhlu iki mahlûk"tur. Yazar onları adlarıyla, memleketleriyle sunar okura. Hayali çocuklar kurgulamamış, gerçek yaşamdan tanıdığı, bildiği karakterler seçmiştir. Bu seçimi, ilk bakışta, okura yazarın yaratıcılığını bir kenara koyduğunu, zaten yaşanmış olanı sadece aktardığını duyurur. Ayrıca anlatı içinde Halide Edip'in, Rüstem yaşında çocuklarının olduğunu belirtmesi hikâyenin anlatıcısıyla kendisi arasında yine bir özdeşlik kurduğuna işaret eder. Bu iki çocukla tanıştığını vurgulama ihtiyacı yazarın gerçeği aynen temsil iddiasındaki ısrarını bir kez daha göz önüne getirir. Böylelikle Halide Edip bu hikâyelerdeki rolünün yaratıcı yazarlık değil, gerçek kişileri olduğu gibi aktaran bir yazıcılık olduğunu göstermek ister gibidir. Anlatıcının aktardıklarına göre savaşın ilk yıllarında sarı, zayıf, çelimsiz bir çocuk olan Rüstem, gazete satarak ve paket taşıyarak ailesine bakmıştır. Dokuz yaşındaki Rüstem'in savaşta babası bir yıldır kayıptır ve Rüstem kendisinden küçük üç kız kardeşi ile hasta annesinin sorumluluğunu tek başına üstlenmiştir. O, bu durumu büyük bir gururla ifade eder: "*Ben yok muyum, ben anneme bakamaz mıyım?*" (s. 33) Anlatıcı Halide'ye göre bu çocuğun "*küçük kafasında hayata gülmeyi öğrenmiş bir adam vardı[r].*" (s. 34) Rüstem "*garip bir güveni, kuvveti*" olan bir çocuktur, "*ince vücudu içinde güzel ve güçlü bir kalbi*", "*kahraman yüzü*" vardır. Halide Edip hikâyesinin ikinci çocuğunu ise Suriye'de Cemal Paşa'nın yanında çalışırken savaş çocuklarını gözlemlene imkânı bulduğu bu coğrafyadan seçer. Savaşın son yıllarında Lübnan Dağı'ndan indiğinde "açım" diye bağırarak çökük yüzlü aç çocuklar

görür. Kamburlaşmış, saçları dökülmüş, yüzü değişmiş çocuk yıkıntılarının, boynu bükük bahtsız başların arasında anlatıcının deyimiyile “*ağır ve fena felaketler*”den çıkmış küçük Arap kızı, zayıflıktan neredeyse “*maymun yavrusuna*” dönmüş haliyle kardeşleri ve hastalıklı annesine bakar. Böylece yazar, bir kez daha bir yanda savaşın yıkıcılığını, diğer yanda o yıkıcılığa direnen azmin sembolü çocukları resmetmiş olur. Yazar gördüklerini görmek istedikleriyle birleştirir. Açlık, hastalık, yokluk, tükenmiş beden, bunların hiçbiri çocuklar için azmin, çalışkanlığın ve umudun tükenmesi, yılgınlık anlamına gelmez. Bu resmediş ise yazarı aslında yine iddiası olan gerçeklikten uzaklaştırıp idealize ettiği gerçekliği yaklaştırır.

Himmet Çocuk hikâyesinde ise yazar, idealize ettiği çocukları Kurtuluş Savaşı’ndan henüz çıkmış olan Anadolu’dan seçer. İstanbul’dan Anadolu’ya durum tespiti, anlatıda geçtiği şekliyle “*düşmanın benzeri olmayan zulümlerinin külleri ve facia sahnesi üstünde inceleme*” (s. 133) yapmak için giden komisyonda (Tedkik-i Mezalim Komisyonu) Onbaşı Halide’nin görevi cephenin, düşmanın zulüm raporunu hazırlamaktır. Rapor tutmak için resmi bir görevle Anadolu’da bulunan Halide Edip rapora ek olarak bir de gördüklerini hikâyeleştirme ihtiyacı duymuştur. Hikâyesine de anlatıcı olarak Anadolu halkının savaş sonrası durumunu doğrudan onları gören, onlara sorular sorup notlar tutan Halide’yi seçmesi yazarın yine gerçekleri aktardığının altını çizme, gerçekçi bir anlatı oluşturma isteğinden kaynaklanır. Roland Barthes röportaj, fotoğraf gibi anlatım araçlarının gerçeği sahicleştirme ihtiyacından doğduğunu, bu araçlar sayesinde orada bulunanın dolaysız tanıklığının oluştuğunu belirtir. Bu, gerçeğin kendi kendine yetmesi, bir yapıyla bütünleştirilerek ortaya konmaya ihtiyaç duymaması ve eşyanın orada bulunmuş olmasının söz açısından yeterli olması anlamına gelir.⁹ Halide Edip’in de amacı budur; gerçeğin kendi kendine yettiği bir hikâye yazmak. Yazar, Anadolu’yu ve Anadolu insanını raporu dolayısıyla söyleştiği insanlar üzerinden aktararak, yaptığı yolculuğun özellikle de mekâna dair ayrıntılarını sanki fotoğraf çeker gibi anlatarak orada bulunmuş olmanın verdiği güçle anlatısını sahici kılmak için elinden geleni yapar. Yazarın gerçekleri gerçekçi bir biçimde aktarma çabası en çok okuru sıklıkla karşılıklı konuşmalarla baş başa bıraktığı sahnelerde görülür:

“[Halide Onbaşı]: ‘Geleceğimizi nereden biliyordunuz?’

[Anadolu halkında biri]: ‘İstasyondan biliyorlar. Soruşturma heyeti gelecek dediler.’

... Fenerlerin verebildiği ışıkla notlarıma yiyecek gibi baktı.

[Anadolu halkında biri]: ‘Kaç ev mi? Bütün köy yandı. Kaç adam mı öldü? Sayısını Allah bilir. Eşkîya gelir öldürür, yakar, soyar. Görüyorsunuz ya ne ev ne yiyecek ne yiyecek var. Sen onları şimdi bırak. İsmet Paşa’ya başka şey söyle!’

[Halide Onbaşı]: ‘Benim işim bunları yazmak.’” (s. 134)

9 Roland Barthes, “Gerçek Etkisi”, *Gerçekçilik ve Romansal Biçim*, s. 56.

Bu tarz karşılıklı konuşmaların yanı sıra orada bulunduğunu kanıtlamak, tanıklığını pekiştirmek için Halide Edip mekânı da fotoğraflattırır. Hikâye boyunca, *“Antalya'dan Burdur'a gelirken sonsuz, kar bürümüş, bozuk taşlı, bir yanı uçurum, bir yanında daima eşkiya gizlenen yokuşlardan birini tırmanıyorduk.”* (s. 138) gibi ifadelerle Anadolu coğrafyası ayrıntılı bir biçimde okurun zihninde canlandırılır.¹⁰

Anlatıcı Onbaşı Halide, Anadolu'nun en az düşmanla mücadele kadar zorlu bir mücadeleye gebe coğrafyasına ek olarak hikâyeye adını veren çocuk karakter Himmet'i de odağına alır. Uşak'ta *“ensiz yanağının derileri büzülmüş, çene iskeleti olduğu gibi seçilen”* ancak *“küçük kuru yüzünde acımayı, güçsüzlüğü kabul etmeyen bir olgunluk”* barındıran Himmet'le tanışmıştır. On yaşındaki Himmet henüz yedi yaşındayken ihtiyar bir nine, genç bir kız kardeş, bir çift de öküzle anasız babasız kalmış, öküzlerle yıllarca tarla sürerek ailesinden geride kalanları geçindirmiştir. Himmet bir gün yakalandığı düşmanlardan onların kendi aralarında girdiği bir iddia sayesinde kurtulmuş, tesadüfi olarak hayatta kalmış bir çocuktur. Savaşın masum bir çocuğu eğlence olsun diye öldürme konusu haline getiren, insani duyguları yok eden, tarafları kendinden olmayan herkese karşı canavarlaştıran korkunç yüzünü yakından gören Himmet, anlatıcının gözünde bunlardan etkilenmemiş bir kahramandır: *“Avusturalya'yı kuru topraktan bayındır hale sokan, vahşi Amerika'yı alın teriyle yenip uygarlık merkezi yapan ruhlar bu türlü ruhlardır.”* (s. 137) Himmet içinde bulunduğu durumdan şikâyet etmez, sızlanmaz, şans eseri canını bağışlayan düşmana kin beslemez, hayatta kalma mücadelesine yılmadan devam eder. *“Köyün bir kısmı yanmış, perişan. ... Herkesin ruhunda sonu gelmeyen ezilişin, açlığın, her günün gizli felaket ihtimallerinin yoğurduğu ümitsizlik ve ilgisizlik vardı.”* (s. 133) diyen anlatıcı, söz konusu çocuklar olduğunda çocukları, alıntılanan ifadede geçen “herkes”ten ayrı bir yerde konumlandırır. Himmet'te yetişkinlerin ümitsizliğinden eser yoktur. Ayrıca Himmet tek de değildir. Onbaşı Halide, Burdur yolunda *“el kadar yüzlü”*, ihtiyar halasına bakmak için yine hayat didişmesine atılmış bir başka insanüstü direnen on on iki yaşlarında küçük bir çocuğa rastlar. Maruz kaldıkları zulme, çektikleri acıya rağmen yürekleri *“bir devin kalbi”* gibi *“sağlam”* (s. 139) olan bu çocuklardan oldukça etkilendiğini kaydeder. Mekânı ve çocukların fiziksel görünüşlerini birer fotoğraf gibi okurun zihninde canlandıran, dönemin yaşayan tanıklarını karakterleştirerek onlara anlatıda söz hakkı veren Halide Edip'in gerçekleri gerçekçi bir şekilde anlatma çabası yine bu şekilde çocuk karakterler üzerinden idealize edilmiş bir gerçeğe evrilir.

Muhlis'in Ağabeyisi hikâyesinde de anlatıcı bir kez daha Halide olarak gerçekten yaşanmış olanı kaleme aldığı vurgular. Anlatıcı Halide, Kazım Karabekir Paşa'nın çocuklarından duyduğu bir hikâyeyi paylaşacağını söyleyerek bahsi geçen hikâyeyi karakterinin ağzından aktarır. Böylelikle okurla karakteri baş başa bırakıp gerçeklik etkisini artırır, okurun karakterle özdeşlik kurarak anlatılanlara inanmasını sağlar. Muhlis, *“çekik,*

10 “Himmet Çocuk”ta mekâna dair bir değerlendirme için Mehmet Kaplan'ın “Himmet Çocuk” yazısına bakılabilir: Mehmet Kaplan, “Himmet Çocuk”, *Hikâye Tahlilleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004, s. 75-81.

koyu ela gözlerinin yanlarında ince çizgiler belirecek kadar elemli yıllar" yaşamış bir çocuk olmasına rağmen insana bakarken "güven ve kuvvet" duygusu veren bir gülüşe sahiptir. Çocukluğunda Van'da Müslümanların evlerini basan Ermeniler Muhlislerin de evlerini basmış, gözlerinin önünde anne ve babasını öldürmüşlerdir. Yazar, okurdan hem Muhlis'in acısını, Müslüman kimliğinden dolayı maruz kaldığı zulmü hissetmesini hem de bu acıya rağmen güven ve kuvvetini kaybetmediğinden ona hayranlık duymasını bekler. Ancak okurda bu etkilerin oluşması için anlatı, karakter hakkında yeteri kadar veri içermez. Halide Edip'in amacı yine güçlü bir çocuğu örneklemektir. Bu çocuğu örneklerken de, makalenin ilerleyen kısımlarından gösterileceği üzere, yine pek çok ayrıntıyı es geçerek gerçekçi kurmacadan uzaklaşmış olur.

Halide Edip, *Gündelik Adamlar: Kabak Çekirdekçi* hikâyesinde gerçeği, yaşanmış olanı aktardığını, yeğeni olan kız çocuğuyla yaşadığı bir anısını paylaşacağını söyleyerek tekrarlar. Küçük kız, savaşın neden olduğu ekonomik imkânsızlıklar yüzünden kızını okutabilmek için çekirdek satan bir adamın ruhsal dünyasını ve hayat mücadelesini kavrayacak derecede empati kurabilen ve bu adama onun gururunu incitmeyecek bir şekilde yardım edecek kadar olgun bir çocuktur. Savaşın yıkıcılığının tam ortasında olmayan, savaştan doğrudan etkilenmeyen, biraz daha korunaklı, sosyoekonomik açıdan daha iyi durumda bulunan bu tarz çocuklar da bu açıdan dikkat çekicidirler. Savaş onların yaşamlarını, bedenlerini tehdit etmemiştir belki ama bu çocuklar ülkenin maruz kaldığı şartları kavrayabilecek kadar olayları yorumlama, anlayabilme, acıya maruz kalanla dayanışma içerisinde bulanabilme becerilerine sahiptirler. Böylelikle, sosyal statüleri ne kadar farklı olursa olsun Milli Mücadele yıllarına tanık olan her çocuk Halide Edip tarafından yüceltilir.

Savaşın yol açtığı felaketlerin ortasında bu çocukların ne anlama geldiğini, Halide Edip Adıvar tarafından niçin bu şekilde resmedildiklerini daha ayrıntılı bir biçimde yorumlamadan önce bu hikâyelerden daha farklı bir yerde konumlanabilecek bir başka çocuk karakter barındıran bir hikâyeden kısaca bahsetmek gerekir; *Mekkâreci Mehmet*. Hikâye, çocuk karakterin betimlenişi açısından diğer hikâyelerle ortaklık gösterir: Mehmet, babasız, fakir bir ailenin sıksa omuzlu, başı hastalıklı, cılız ve çarpık bacaklı oğludur. Yedi yaşından on sekiz yaşında orduya çağrılınca dek dağlarda sığır çobanlığı yapmıştır. Kendisinden bedenlen iki kat daha iri görünen haylaz çocuklara kıyasla o "büyük adam" gibi hayatını kazanmasıyla annesinin gurur kaynağıdır. Ancak, Birinci Dünya Savaşı ilan edilip de Mehmet askere çağırılınca dönemin pek çok kadını gibi annesinin de dünyası başına yıkılır, kadını yoğun bir endişe duygusu sarar. Annenin duyguları karşısında anlatıcı, Mehmet'in duygu dünyasının karıştığını belirterek "Anasına acıyor muydu? Kendi askerliğine telaş mı ediyordu? İçindeki acı dalganın aslını bilmiyordu." (s. 93) der. Bu hikâye 1914'ü, Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıcını odağına almıştır. Kurtuluş Savaşı anlatılarında Halide Edip, çocuğunu cepheye göndermekten korkan, kendi bireysel geleceklere için endişelenen annelerden bahsetmez; aksine *Dağa Çıkan Kurt*'ta olduğu gibi anneler mücadeleye hazır; belki de ülkenin bağımsızlığı, düşmanın yurdu terk etmesi için çocuklarını fedaya bile razıdır. Bu bağlamda, yazar birlik olunmadığı, savaş karşısında yekvücut hale gelinmediği,

vatanın içinde bulunduğu durum her türlü kişisel çıkar ve beklenti üzerinde tutulmadığı, öncelikler ve kutsallar sıralamasında birinci sıraya yerleştirilmediği sürece milli uyanışın gerçekleşmeyeceğinin altını çizmek ister gibidir. Birinci Dünya Savaşı sırasında olan budur. Halide Edip, Kurtuluş Savaşı'nın içinde bulunduğu şartlardan bakarak geçmiş değerlendirir. Okura ülkeyi bağımsızlık savaşı vermeye iten nedenin 1914'te uyanmayan, yeterince güçlü olmayan, geniş kitlelere yayılmayan, bir kenetlenme yaratmayan milliyetçi arzular olduğunu düşündürür. Milliyetçi arzular o yıllarda yeterince güçlü olsaydı belki de ülkenin kaderi daha başka olacaktı, düşüncesini altan alta işler. Köroğlu, 1914-1918 arası edebi üretimde kitlelerin milliyetçilik mesajlarıyla hedeflenen doğrultuda harekete geçmesini sağlayacak propaganda edebiyatının Osmanlı Türkiye'sinde yüzeysel olarak varlık gösterdiğini, eserlerin daha çok 1914 öncesi devralınan ulusal kültür inşasına katkı sağlamak amacıyla olduğunu belirtir. Batı tarzı güçlü bir propaganda tavrının olmadığı bu dönem, 1918 sonrası yazarlar tarafından ele alınıp günün koşullarına göre yeniden yorumlanacaktır.¹¹ İşte Halide Edip de içinde bulunduğu anın bakışıyla 1914'ü değerlendirmiş ve o zamanlar henüz milliyetçi duyguların birleştirici olacak kadar kuvvetli olmadığını, Osmanlı'nın yekvücut olamadığını, Türk milleti fikri etrafında kenetlenemediğini ve bu yüzden de ülkenin işgale açık hale geldiğini ima etmiştir. Ancak altını çizmek gerekir ki yazarın bakışında değişmeyen tek şey çocuktur; yaşlarından beklenmeyecek fedakârlıklarda bulunan, çalışkan, olgun ve sabırlı çocuklar ruha işlemesi gereken milliyetçi duyguları yeşertecek ve kalplere, zihinlere yerleştirecek olanlardır. Bu yüzden de yazar, *Mekkâreci Mehmet*'i askerlikle ilgili kafası karışık olan Mehmet'in dönüşümünü vermeden bitirmez. Orduda Çanakkale cephesinde mekkâreci olarak görev yapan Mehmet ıssız dağlarda dilsiz hayvanlarla geçirdiği yılların etkisiyle içine kapanıktır, sadece akşamları ateş etrafında toplanıp cepheye ait kahramanlıklar, mucizeler anlatılırken dikkat kesilir. Onu heyecanlandıran tek şey bu bağlamda milli ruhu oluşturacak kolektif anlatılardır. Bu anlatılar üzerinden kahraman olabileceğini düşünme, zafere inanma, geçmişte başarılıymışsa bugün de başarılı olabilir duygusunu taşıma, ümitsizliğe kapılmama Halide Edip'in savaşın tanıklarında bırakmak istediği izlenimlerdir. Çekingen kaldığı orduda Mehmet'i sadece savaş esnasında dinlediği cephe hikâyelerinin heyecanlandırması gibi Halide Edip'in yazdığı hikâyeler de savaş boyunca ve sonrasında heyecan uyandıracak, belki de Birinci Dünya Savaşı öncesi ve esnasında bu tarz kolektif hikâyelerden mahrum oldukları için milli ruhu yeterince hissedememenin bedelini ağır ödeyenlerin aksine Kurtuluş Savaşı'nı deneyimleyenlere "milli ruh" aşılansak hem savaşın kazanılması sağlanacak hem de savaş sonrası belirsizlikten sıyrılmış, birlikte inşa edilecek bir gelecek için hazırlık yapılacaktır. Bu tarz kolektif anlatıların kalbine sıklıkla çocukları yerleştiren yazar, onlar üzerinden gerçekliği kurar. Bu gerçeklik birebir yaşanmış olan gerçeklikten çok Halide Edip'in dönemin Milli Mücadeleci kadrolarının şekillendirdiği hâkim bakış açısından yola çıkarak oluşturduğu gerçekliktir. Barthes'ın dediği gibi, gerçek olan aslında görüştür, kanaatten başka bir şey değildir ve her yönüyle kamuoyunun etkisi altındadır.¹² Halide

11 Erol Köroğlu, a.g.e., s. 32-33.

12 Roland Barthes, a.g.e., s. 56.

Edip Adıvar da Milli Mücadele'den zaferle çıkmış ve şimdi ulus devlet olma sürecindeki Türkiye'nin kurucularının düşünceleriyle koşutluk gösteren bir gerçeklik kurmuştur. Kurduğu bu gerçeklik ise kurmacanın kendi iç işleyişi açısından gerçekçi olmayan bir taraf da içerir.

GERÇEKÇİLİKTE UZAKLAŞMA

Makale boyunca elen alınan hikâyelerde görüldüğü gibi, Halide Edip, sadece gerçekleri aktarmakla yetinmemiştir. Anlatısının da gerçekçi olmasını son derece önemsemiştir. Gerçekçi, okuru ikna eden, inandırıcı bir anlatı, anlatılanların okur tarafından da onaylanmasını, benimsenmesini kolaylaştırır. Bu nedenle de Halide Edip, zamansal ve mekânsal ayrıntıları hikâyelerini yerleştirerek savaşın neden olduğu felaketleri ve bu felakete maruz kalmış çocukları anlatırken ele aldığı içeriği tarihi koşullara uygun düşecek bir biçimde yazmaya özen gösteren gerçekçi bir üslup kullanma amacı gütmüştür. Savaş gerçekten de son derece yıkıcıdır ve uzun yıllar boyu savaşa maruz kalan çocuklar, tıpkı Halide Edip Adıvar'ın anlattığı gibi savaşın neden olduğu açlık, yokluk ve fakirlikten en çok etkilenen kesimi oluştururlar. Halide Edip'in hikâyelerinde çocuklar açlıktan cılızdırlar, sıskadırlar, çelimsizdirler, fazlasıyla sağlıksız görünürler. Yazar, çocuk karakterlerin olduğu her hikâyesinde çocukları sosyal statülerine, içinde buldukları coğrafyaya göre, kendi koşullarında çizmeye, çocukların fiziksel tasvirlerini gerçekçi bir biçimde betimlemeye özen gösterir. Daha önce de belirtildiği gibi karakter yaratma ve arka planın sunuluşu, zaman ve mekânsal ayrıntılar anlatısal gerçekçiliğin en önemli parçalarıdır. Halide Edip çocuk karakterlerini gerçekçi kılmak için onları adlarıyla anar, onları birey teki haline getirmeyi çalışır. Örneğin savaşa doğrudan maruz kalmayan ve diğer çocuk karakterlere göre ekonomik açıdan daha iyi koşullarda yaşayan yeğenini öykü kişisi olarak kurguladığı *Gündelik Adamlar: Kabak Çekirdekçi* hikâyesinde küçük kızın fiziksel görünümünü tasvir etmez. Ancak bizzat tanıdığı çocukları anlatsa da, savaşın sebep olduğu felaketleri komisyon raporlarına, anılara dayandırsa da Halide Edip'in tüm gerçekçi çabasını, gerçeği temsil iddiasını en çok bulandıran unsur da yine çocuklar olur. Kurguladığı çocukluk halleri hikâyelerinin inandırıcılığını zedeler, okuru anlatılanlar için duyduğu "gerçekten yaşanmış" düşüncesinden uzaklaştırır.

Savaş, kurmaca değil gerçek olan çocukların dünyasına girdiğinde onların psikolojisini alt üst eder. Sadece duygu dünyalarında büyük bir kaosa neden olmakla kalmaz, ayrıca çocuklar üzerinde kalıcı hasarlar bırakır. Savaş yüzünden idrar ve mide enfeksiyonlarından, uyku bozukluklarına, baş ağrılarından, iştah kaybı, boşluk duygusu, ayrılma korkusu, şiddetli kaygıya kadar fiziksel ve ruhsal açıdan birçok olumsuzlukla¹³ baş etmek zorunda kalan çocukları uzman bir doktor gözüyle yansıtmayı, elbette, Halide Edip'ten beklenemez. Halide Edip bir hikâye yazarıdır ve okur, bu hikâyeleri okurken yazarın kurguladığı dünyanın içinde olduğunu bilir. Ancak gerçekçilik iddiasında bu denli ısrar eden yazar, çocukların fiziksel görünüşlerinin tasvirlerinde gerçeğin temsilini en ikna edici şekilde

13 James Marten, *Children and War: A Historical Anthology*, New York University Press, New York 2002, s. 4.

sergilemeye özen gösterirken sıra onların psikolojik durumlarını, duygu dünyalarını anlatmaya geldiğinde gerçeklikten uzaklaşır. Evlerine, bedenlerine, aile geçmişlerine, çalışma hayatlarına dair resmettiği çocukları ayrıntılandıran, gerçekçi kılmaya çalışan yazar onların içsel dünyalarına dair ayrıntılara yer vermez. Bu tutumuyla yarattığı karakterlerin gerçekliği okuru şüpheye düşürecek bir görünüm kazanır. Savaşın çocukları, Halide Edip'in hikâyelerinde gerçek savaş çocuklarını yansıtmaktan uzak, bazı yönleri törpülenerek idealize edilmiş hayali çocuklara dönüşür. Anlatıcısından tekniğine kadar gerçekçi olmaya çabalayan, anlattıklarını raporlara, anılara dayandıran bu anlatıların iç işleyişi böylece sekteye uğrar. Anlatıda diğer bütün ayrıntılar gerçekçi kılınırken çocuklarla ilgili olanların göz ardı edilmesi kurmacanın anlatsal gerçekliğini zayıflatır. Nedenini bile bilmedikleri bir savaşın ortasında büyük kayıplar yaşayan, gözlerinin önünde anne babaları öldürülen, hatta *Himmet Çocuk'ta* olduğu gibi burun buruna geldikleri ölümden tesadüfen kurtulan çocukların travmatik durumları Halide Edip'in hikâyelerinde yok sayılır. Onun çocukları, fiziksel perişanlıklarına rağmen psikolojik açıdan perişan değildirler. Onlar savaş sonrasında manevi bir boşluğa düşmezler, kalpleri yitirdiklerinin bıraktığı acıyla atmaz, deneyimledikleri büyük sarsıntının etkisiyle kendilerini boşlukta, kimsesiz ve çaresiz hissetmezler; aksine onlar bu travmatik durumlardan olumlu anlamda etkilenmiş gibi yaşarlar. Olgunlaşırlar, azimleri artar, küçük yaşlarına rağmen büyük sorumlulukları gururla taşıyan ve her türlü zorluğun üstesinden gelen ve asla umutsuzluğa düşmeyen fedakâr kahramanlara evrilirler. Halide Edip'in savaş çocukları bu bağlamda cinsiyet gözetmeksizin homojen bir kategoriye dönüşür.

Ancak belirtmek gerekir ki çocuk olmanın kahramanlıkla, olgunlukla, azimle, umutla özdeşleşmesi Türk çocuklarına özgü bir tasarımdır. Bu tasarım düşman/öteki söz konusu olduğunda bozulur. Bu noktada, *Vurma Fatma* hikâyesi hatırlanabilir. Hikâyede hikâyenin karakterlerinden Yanako'nun çocukluğundan bahsedildiği kısımlarda, Yanako'nun diğer Rum çocukları gibi papazdan, öğretmeninden, annesinden "Megalo İdea" dersleri aldığı bilgisi verilir. Halide Edip'in resmettiği Türk çocukları köyleri yakılıp yıkıldığında, ebeveynlerini, evlerini kaybettiklerinde bile düşmanca hisler beslemezken, geleceklerini nefret temeli üzerinden kurmazken Yanako, henüz küçük bir çocukken bile Türk mahallerindeki Türk çocuklarına taş atar, büyüdüğünde ise zalim bir asker olur. Yanako'nun hayattaki en büyük zevki insanlar için türlü işkenceler bulmak ve bulduğu işkenceleri insanlara uygulamaktır. Yanako, geçtiği Türk köylerinde taş üstünde taş bırakmaz öyle ki onun zulmüne uğrayıp deliren ya da aklını kaçıran kız çocuklarına kıyasla eziyetin başında ölenler talihli bile sayılırlar. Çocukluktan itibaren düşman ve zalim olan Yanako'nun geleceği böyleyken, Halide Edip Türk çocukları için bambaşka bir gelecek çizer: "*Uşak'a giderken düşündüm, Anadolu'da geçen yıllarımda yüz evden otuz eve eriyerek dağılan, ölen, erkeksiz ve kimsesiz köylerde Himmet çocuğun eşlerine rastlıyor, onlara memleketin hayat tarihinde birer ışık ve iz diye bakıyordum.*" (s. 138) Türk çocukları geçmiş karanlık günler içinde aydınlık olan tek unsurdur ve gelecek onların aydınlığıyla yaratılacaktır. "*Anadolu yaradılış günlerinin ilk çağlarındaki yoksulluk, haraplık ve vasıtasızlık içindeydi. Yeni Türkiye'yi*

yaratacak ulusta yine Hazret-i Âdem'den sonraki devirlere benzeyen güç ve çalışma kabiliyeti lazımdı. Evsiz, ekmezsiz, bezgin bir halk, dünya onların zafer destanını terennüm ederken onlar ölümün gözlerinin için bakıyorlardı.” (s. 136) Ülkenin içinden geçtiği süreci bu şekilde ifade eden Halide Edip için yeni Türkiye bir zafer kazanmıştır ama aynı Türkiye savaşın yok ediciliği ve Osmanlı'nın da yıllardır geri kalmışlığı yüzünden medeniyet seviyesi olarak en başa dönmüştür. Halk uzun yıllar süren savaşların getirdiği bunca yılınlık içinde şimdi bir de sil baştan bir medeniyet yaratma mücadelesine girmek zorunda kalacaktır. Bu yüzden Halide Edip şimdinin yarattığı belirsizliğin, güvensizliğin endişesini taşır. “Memleketi kim yapacak? Nasıl yapacağız?” (s. 136) diye kaygıyla sorar ama hemen ardından cevabı da işaret eder: “Hâlâ Türkiye'yi bu küçük Himmət çocuklar yürütüyor.” (s. 139) Böylece Halide Edip'in kurgusunda çocuğun gerçekçi hikâye karakteri değil, genç ve yeni Türkiye'nin metaforu olduğu görülür. Çocuk karakterlerin bu şekilde resmedilişi Halide Edip'e özgü değildir elbette. Millî kimlik inşasında çocukluk kurgusuyla ilgilenen pek çok kuramsal yaklaşımın da vurguladığı gibi 19. yüzyılda milliyetçiliğin yükselmesiyle çocuklar milletlerin geleceğini temsil etmeye başlar ve milletlerin yaşamlarını sürdürmesi için politik olarak önem kazanırlar. Milliyetçi kurguda çocukluk yetişkinliğin bir “hazırlık aşaması” olarak kabul edilir. Umud, fedakârlık, çalışkanlık, kahramanlık, güven gibi değerler üzerine temellendirilen bir çocukluğun ulusun geleceğini güvence altına aldığı düşünülür. “Çocuklar bizim geleceğimiz.” Sıklıkla duyduğumuz bu ifade gelecek nesillerin, sadece yeni bir toplum anlamına gelmediğini, aynı zamanda yetişkinler için değer ve statükonun korunması demek olduğunu da imler.¹⁴ Bu bağlamda Halide Edip Adivar, savaş sırasında tanık olduklarını hikâyeleştirirken, çocuklara gerçekçilikten uzaklaşma pahasına atfettiği değerlerle, genç Türkiye'nin gelecek nesilleri için neleri barındırması gerektiğinden emin olduğu ortak bir hafıza oluşturmayı hedefler.

Yeni toplumun gelecekteki aktörleri olarak büyük değer atfedilen çocukları travmalardan azade olarak yansıtan Halide Edip, savaş sonrası inşa edilecek toplumun yeni neslini idealize ederken bir yandan da onları geleceğin kahraman aktörlerine dönüştüren koşulları hikâyelerinde yeniden canlandırmaya çalışır. Hikâyelerde savaşın çocuklar üzerinde onları umutsuzluğa ve çaresizliğe sürükleyecek etkisi yok sayılır ama yakılan yıkılan köyler, açlık, evsizlik, düşman işkenceleri çarpıcı bir biçimde gözler önüne serilir. Çünkü bu savaşın mağduru Türk halkıdır. Toplumsal travmalar üzerine çalışan Gabriele Schwab, ortak bir travmatik geçmişi deneyimlemiş, özellikle de savaş suçu işlemiş toplumlarda geleceğin sağlıklı bir şekilde kurulabilmesi için bireyin kendi başına aşamayacağı travmayla, toplumun diğer üyelerinin de katıldığı müşterek bir duygu içinde, beraberce, yüzleşmesi gerektiğini savunur. Ancak durum böyleyken “suçlu” toplumlar yüzleşmek yerine travmanın neden olduğu yaraları iyileştirmek için onu yok saymak, sessizleştirmeye eğiliminde olurlar.¹⁵ Halbuki Halide Edip, savaşın yıkıcılığını ve neden olduğu

14 Judith Ennew ve Brian Milne, *The Next Generation: Lives of Third World Children*, New Society, Philadelphia 1990, s. 3.

15 Gabriele Schwab, *Haunting Legacies: Violent Histories and Transgenerational Trauma*, Columbia University Press, New York 2010, s. 78-80.

acıları ortaya koymaktan çekinmez çünkü o, savaşta kendi ulusunu *Dağa Çıkan Kurt'ta* yer alan kurt masalında anlattığı gibi suçlu değil, kurban olarak konumlandırır. Diğer yandan ülke tüm kayıplara ve acılara rağmen Kurtuluş Savaşı'ndan galibiyetle çıkmış, kendisine biçilen kurban rolünü kabul etmemiştir. Bu noktada yaşanan süreci özel ve anlamlı kılarak geleceğe aktarmak ve kurban psikolojisini geride bırakabilmek için savaşın çocuklarının politik bir kurgu nesnesine dönüşmesi kaçınılmaz hale gelir. Çocuklar savaşın nedenleri ve anlamını yorumlamada yalnız bırakılmayacak kadar önem arz etmeye başlarlar. Aileler, devlet, okul gibi birçok sosyal yapı çocuğun savaş deneyimini anlamlandırmak ve olası tepkilerini ve hatta bu deneyime ait hafızasını oluşturmak için devrededir. Bu bağlamda savaşla yüz yüze gelmiş ve ondan derin bir şekilde etkilenmiş çocuklar sadece savaşın kurbanları olarak resmedilmez aynı zamanda savaşı anlamlandırma süreci içinde erdem, fedakârlık, vatan sevgisi, kahramanlık, umut gibi pek çok kavramın sembolü olarak kullanılırlar.¹⁶ Aynı durum Halide Edip'in hikâyelerindeki çocuklar için de geçerlidir. Onun çocukları, gerçek çocuk olmaktan çok sembol çocuklardır. Onlar, hikâyelerde gerçekçilik adına tekilleştirilmeye çalışılırlarken bir yandan da gerçekçilikten uzaklaşma pahasına genelleştirilirler. Hatta *Himmet Çocuk'ta* anlatıcı Halide Onbaşı "... Türkiye'yi bu küçük Himmet çocuklar yürütüyor." (s. 139) diyerek bunu açık bir şekilde ifade eder. Savaş da yaşananlar da gerçektir ancak çocuklar bu gerçeğin içinde daha başka ve idealize edilmiş bir gerçekliği temsil ederler. Yazar onları yeni Türkiye'nin yeni ihtiyaçları doğrultusunda kurgulamıştır. Dışsal bir nedenden ötürü tercih edilen bu kurgulayış, böylece, diğer tüm unsurlarının gerçekçi olduğu anlatının içinde gerçekçiliğin en zayıf yanını teşkil eder.

SONUÇ

Halide Edip Adivar'ın çocukları savaşın travmasından azade bir biçimde kurgulaması, onları aciz olarak betimlememesi ya da intikam duygusu içinde göstermemesi, ulusa tüm bu acıları yaşatan savaşın bittiğini ancak yeni savaşın şimdi başladığını vurgulamak içindir. Bu yeni savaş ülkeyi yeni baştan inşa etme mücadelesine dayanır ve çocuklar bu mücadelenin tam merkezinde yer alır. Çocuklar düşmana karşı intikam ve kinle yola devam ederlerse savaş geride bırakılamaz. Oysaki onlar tüm enerjilerini yeni Türkiye'nin inşasına, asıl şimdi başlayan savaşa vermelidirler. Artık düşman yoktur, ortak acıları tecrübe etmiş bir millet vardır ve o millet şimdi devletleşme yolundadır. İşte bu yüzden Halide Edip'in genç ve yeni Türkiye'nin savaş sonrası çocuklarına biçtiği görev, savaşın yarattığı duygusal ve manevi çöküntüyü geride bırakarak yeni mücadelede kahraman, fedakâr, güçlü, cesur ve çalışkan yeni aktörlere dönüşmektir. Yeni Türkiye'nin doğuş mekânı olan yokluklar içindeki perişan Anadolu'nun bu halinden yüksek bir medeniyete evrilmesi, yaralarını sararak gelişmesi, sadece bir coğrafya parçası olmaktan çıkıp vatanlaştırılması gerekmektedir. Bu hikâyeler aracılığıyla geçmişten yeniden hatırlayan, aynı acılara maruz kaldığını duyumsayan, ortak acılar etrafında kenetlenmiş ama o acıların içinde kaybolmamış savaşın çocukları artık yepyeni bir mücadele içinde omuzlarında daha da büyük yüklerle

16 James Marten, a.g.e., s. 7-8.

Anadolu'yu kalkındırmak için yola devam edeceklerdir. Şimdi Anadolu'nun engebeli ve zorlu coğrafyasını bayındır ve imar hale getirecek, yeni yollar, yeni inşaatlar yapacak mühendislerle, yeni Türkiye'yi hızla medenileştirecek öğretmenlere, hastaları iyileştirecek, onların yarasını saracak doktorlara, hemşirelere ihtiyaç vardır. Savaş döneminde erdemle, fedakârlıkla, vatan sevgisiyle, kahramanlıkla ve umutla özdeşleştirilen çocuklar böylece Halide Edip'in milliyetçi tavrının bir sonucu olarak üzerlerine yüklenen büyük anlam ve beklentiyle hikâyelerde bu yeni rollerin üstesinden kalkabilecek nitelikte çizilmişlerdir. Bu tutum, kurmacanın içsel işleyişi açısından gerçekliği sekteye uğratmışsa da yazarın bu hikâyelere estetik dışı anlamlar yüklediğini unutmamak gerekir. Halide Edip, milliyetçi arzuları harekete geçirmeyi, kolektif duygular yaratarak milliyetçi değerlerle yeni bir kimlik üretimine katkı sağlamayı, yeni Türkiye halkını birleşmiş bir milletten teşekkür eden bir ulus devletin vatandaşlarına dönüştürmeyi amaçlamıştır. Savaş sonrası kurulacak olan yeni hayatın belirsizliğini ortadan kaldırmak, güvenli bir geleceğin Türk halkını beklediğini, bu geleceği bizzat Türk çocuklarının inşa edeceğini anlatma çabasında olan yazarın bu çabası düşünüldüğünde hikâyelerdeki çocuk karakterlerin yazarın yaratmak istediği gerçekliğe hizmet etmek uğruna yüceltildikleri görülür.

KAYNAKÇA

- ADIVAR, Halide Edip, *Dağa Çıkan Kurt*, Can Yayınları, İstanbul 2014.
- ARGUNŞAH, Hülya, "Halide Edip, Kadınlar ve Savaş", *Kadın ve Edebiyat*, Kesit Yayınları, İstanbul 2016.
- BARTHES, Roland "Gerçek Etkisi", *Gerçekçilik ve Romansal Biçim*, (Çev. Mehmet Sert), Yirmi Dört Yayınları, İstanbul 2006.
- ENGİNÜN, İnci, "Halide Edip Adivar'ın Eserlerinde Çocuklar", *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998.
- ENNEW, Judith ve Brian MİLNE, *The Next Generation: Lives of Third World Children*, New Society Press, Philadelphia 1990.
- <https://m.bianet.org/bianet/cocuk/9432-savasin-en-buyuk-magduru-cocuk>, 14 Nisan 2002 [Erişim: 09.09.2017].
- KAPLAN, Mehmet, "Himmet Çocuk", *Hikâye Tahlilleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004.
- KÖROĞLU, Erol, *Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı (1914-1918): Propagandadan Milli Kimlik İnşasına*, İletişim Yayınları, İstanbul 2010.
- MARTEN, James, *Children and War: A Historical Anthology*, New York University Press, New York 2002.
- REDEKER, Horst, *Edebiyat Estetiği*, (Çev. Aziz Çalışlar), Kuzey Yayınları, Ankara 1986.
- SCHWAB, Gabriele, *Haunting Legacies: Violent Histories and Transgenerational Trauma*, Columbia University Press, New York 2010.
- WATT, Ian "Gerçekçilik ve Romansal Biçim", *Gerçekçilik ve Romansal Biçim*, (Çev. Mehmet Sert), Yirmi Dört Yayınları, İstanbul 2006.



Cemil Meriç's Search of Personal and Social Identity

Cemil Meriç'in Kişisel ve Sosyal Kimlik Arayışı

Bahtiyar Aslan¹



ABSTRACT

Cemil Meriç is one of the important figures of Turkish literature and intellectual life in the 20th century. He made a breakthrough in essay form and influenced Turkish literature with his unique style in late century. One of the important features of his works is mentioning about search of personal and social identity. The circumstances he lived in have pushed him to question the culture and identity of his own nation and while this process was going on, he tried to create his personal identity. In this search of identity, he firstly turned his gaze upon West and its culture. But literary works that he read guided him to India and he had an interest in Indian philosophy and literature, also he has written about those. Yet again, India was not the answer of his search of identity. Finally, he finished his search of identity by coming back to where he escaped from, the home, his own culture. This search of his that he personally lived includes a social suggestion. Because his search of identity isn't independent or unattached from community. He, as an intellectual, did this search for his own community either. Thereby, his point of arrival carries an attribution of a solutional offer to search of social identity. Meriç has referenced constantly literary works in this phase of search and pointed out the importance of those for building the identity. In this regard, he has an exceptional place in late century Turkish literature. In this article, we tried to determine his search of identity and its' main points and qualifications.

Keywords: Cemil Meriç, Identity, "The Other", Personal Identity, Social Identity

ÖZET

Cemil Meriç, 20. yüzyıl Türk edebiyatı ve düşüncesinin önemli simalarından biridir. Deneme türü eserleriyle bir çıkır açmış, kendine has üslubuyla son yüzyıl Türk edebiyatına etki etmiştir. Meriç'in eserlerinin önemli yanlarından biri de bireysel ve toplumsal kimlik arayışını dile getirmesidir. Yaşadığı şartlar onu mensubu olduğu milletin kültürünü ve kimliğini sorgulamaya itmiş, bu süreçte bir yandan da kendi bireysel kimliğini oluşturmaya çalışmıştır. Bu arayışta yönünü ilk olarak Batı coğrafyasına ve onun temsil ettiği kültüre çevirmiştir. Ancak okuduğu eserler onu Hindistan'a yöneltmiş, bir süre Hint düşüncesi ve edebiyatı ile ilgilenmiş, yazılar yazmış ve bir eser ortaya koymuştur. Ancak Hint de onun kimlik arayışını bir çözüme kavuşturamamıştır. Sonunda bir bakıma kaçtığı yere, evine, kendi kültürüne dönerek kimlik arayışını sonlandırmıştır. Onun bireysel olarak yaşadığı bu arayış, toplumsal bir öneriyi de içermektedir. Çünkü onun kimlik arayışı toplumdan bağımsız bir arayış değildir. O, bir aydın olarak bu arayışı kendi toplumu adına da yaşamıştır. Dolayısıyla vardığı nokta toplumsal kimlik arayışı için de bir çözüm önerisi niteliği taşımaktadır. Meriç, bu arayış süreci içinde sürekli edebi eserlere göndermelerde bulunmuş, kimlik inşasında onların önemini vurgulamıştır. Bu bakımdan son yüzyıl Türk edebiyatında müstesna bir yere sahiptir. Bu çalışma onun kimlik arayışını, bu arayışın duraklarını ve niteliğini tespit etmeyi amaçlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Cemil Meriç, Kimlik, Öteki, Bireysel Kimlik, Sosyal Kimlik

¹Dr., Türk Edebiyatı Dergisi Genel Yayın
Yönetmeni

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Bahtiyar Aslan,
Türk Edebiyatı Vakfı Türk Edebiyatı Dergisi
Divanyolu Cad. No: 14 Sultanahmet,
İstanbul - Türkiye
E-mail: bahtiyar.aslan@hotmail.com

Geliş tarihi / Date of receipt: 07.11.2017

Kabul tarihi/Date of acceptance: 15.11.2017

Atıf/Citation:

Aslan, Bahtiyar. "Cemil Meriç's Search of Personal and Social Identity." *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Cilt: 57, Sayı: 57, 2017, pp. 47-64.
10.26561/iutded.369179

GENİŞLETİLMİŞ ÖZET

Cemil Meriç, yirminci yüzyılda kaleme aldığı eserlerle Türk edebiyatı ve düşünce hayatında seçkin bir yer edinmiş isimlerden biridir. Meriç, hayatı boyunca kişisel/bireysel kimlik ve toplumsal kimlik sorununun muhatabı olmuş, bir yandan bireysel kimliğini oluştururken, yani "ben kimim?" sorusunun cevaplarını ararken, bir yandan da toplumsal kimliğin oluşumu için yani "biz kimiz?" sorusunun cevaplarını bulmak için adeta savaşmış bir Türk aydınıdır. Cemil Meriç, Dimetokalı bir ailenin çocuğu olarak 1916'da Reyhanlı'da dünyaya gelmiş, o dönemin demografik yapısının bir sonucu olarak dilini bilmediği, kendisine benzemeyen bir toplum içinde yaşamak zorunda kalmıştır. Buna, bölgenin kısa süre de olsa Fransız egemenliği altına girmesi ve bunun sonucu olarak eğitim dilinin Fransızca olmasını da eklersek, çocuk yaşta yabancılığın, yalnızlığın ve öteki olmanın sancılılarıyla tanıştığını söylemek kaçınılmaz olacaktır. Esasen eserlerinde de sık sık bu gerçeğe vurgu yapar. Meriç'in kimlik arayışı daha o yaşlarda başlar.

Cemil Meriç'in kimlik arayışı tek yönlü değildir. Adeta şartlar bu arayışın iki yönlü olmasını zorunlu kılmaktadır. Bireyin aynı zamanda toplumsal bir varlık oluşu gerçeğini de göz önünde bulundurarak söylemek gerekirse, o bir yandan bireysel kimliğini, bir yandan da toplumsal kimliğini aramak, oluşturmak hatta kurmak mecburiyetini erken yaşlardan itibaren yaşamaya başlamıştır. Meriç'in kimlik arayışı, hayatının neredeyse sonuna kadar devam eden bir süreci işaret eder. Başlarda kültürel birikim ve gençliğin bir sonucu olarak bu arayış içinde sağa sola savrulmuş, el yordamıyla yönünü bulmaya çalışmıştır. Bu arayışın ya da savruluşun ilk durağı Batı olmuştur. Meriç, okuduğu eserlerin de etkisiyle dikkatlerini –tabii Fransızcanın da etkisiyle- önce Batı ve Batı kavramının temsil ettiği değerlere çevirmiştir. Ancak Batı'yı ararken yine Batı'nın içinde Doğu ile karşılaşmış ve böylece öncelikle Hint edebiyatını keşfetmiştir. Xavier de Montepin'i, Alexandre Dumas'ı, Dostoyevski'yi, Victor Hugo'yu, Andre Gide'i, Chateaubriand'ı ve Balzac'ı okuyan yazar, Schopenhauer ile Schelling vasıtasıyla Hint edebiyatına, Vedalar Çağı'na yönelir. Bunun tam anlamı Doğu'yu Batı üzerinden tanımaktır. Meriç'in Doğu'yu Batı üzerinden tanımasının birden fazla anlamı vardır. Bunlardan biri rehbersiz oluşudur. İkincisi yaşadığı toplumun aydınının psikolojik durumudur. Tanzimat'tan beri Türk aydını, Batı'nın aydınlığında(!) gözleri kamaşmış bir haldedir ve ışığın şiddetinden(!) başka hiçbir şeyi görmesi mümkün değildir. Onun Hint edebiyatına büyük bir açlıkla eğilmesinin gerisinde de bütün Türk hatta Doğu'lu aydınların yaşadığı aşağılık psikolojisinden kurtulma sevinci vardır. Hint dünyasını keşfedince adeta bir rahatlama ve bir özgüven duygusuyla buluşmuştur. Artık kendi dünyasına, ait olduğu kıtaya daha bir saygı ve rahatlıkla bakabilecektir. Meriç, uzun yıllar boyunca büyük bir iştah ve hayranlıkla, kimi zamanda kompleksle düşüncesini ve edebiyatını incelediği Avrupa'nın karşısına koyabileceği bir şey bulmuştur. Bir süre Hint edebiyatı ve düşüncesinin etkisinde kalan yazar daha sonra bunun kendi kimlik arayışına bir çözüm olmadığının farkına varacaktır.

Cemil Meriç, tıpkı Yahya Kemal ve aynı kaderi paylaşan diğer Türk aydınları gibi "eve

dönen adam"dır. Bir Konya seyahati sırasında içinde yaşadığı ama fark etmediği bir dünyanın varlığını keşfeder. Bu sırada ilk defa *kendi insanıyla temas* eden yazar, bir anlamda milli kimliğin ve kültürün diriltici, yaşatıcı iksiriyle buluşur.

Cemil Meriç, sonunda bir bakıma kaçtığı yere, evine, kendi kültürüne dönerek kimlik arayışını sonlandırmıştır. Yazarın bu arayışı ve yaşadığı bir süreç içinde bireysel ve toplumsal önermeler içermesi bakımından son derece önemlidir. Çünkü yazarın yaşadığı arayış süreci, hem bir aydınının, hem de bir toplumun kimlik arayışına denk gelmektedir. Bir bakıma Meriç, bu arayış sürecini hem kendi, hem de toplumu adına yaşamıştır. Bu bakımdan geçirdiği süreçler ve vardığı nokta toplumsal kimlik arayışı için de bir çözüm önerisi niteliği taşımaktadır.

Cemil Meriç'i edebiyatımız açısından önemli kılan hususlardan biri de bu kimlik arayışı sürecinde belirginleşir. Meriç, bu arayış boyunca sürekli edebi eserlere vurgu yapar, yazılarında sık sık onlara göndermelerde bulunur. Bunun bir anlamı da kimlik inşası ya da arayışı sürecinde edebi eserlerin önemli bir role sahip olmasıdır. Meriç, hemen bütün eserlerinde bu kimlik arayışı ve inşası sürecini konu edinmiştir. Bu süreci anlatırken ve gerçekleri dile getirirken kullandığı üslup, kendi neslini ve sonraki kuşakları çok ciddi bir şekilde etkilemiştir. Meriç, arayışıyla da, üslubuyla da başka kimseye benzemeyen bir düşünür ve edebiyatçıdır. Bu çalışma onun kimlik arayışını, bu arayışın duraklarını ve niteliğini tespit etmeyi amaçlamıştır.

"I would like to be a bridge connecting a magnificent past to a magnificent future. A bridge made of words and love" (Cemil Meric)

Theoretical framework:

Identity is one of the concepts which are used in different fields of social sciences and consequently to which different meanings are attached. The simplest definition of the concept may be made as the self-definition and self-positioning of the individual. It is clear that such a definition comprises only individual identity. However, we see that the meanings attached to the individual by other individuals or by the society are ignored. However, an individual's name which is the most important indicator of his/her identity is given by somebody other than himself/herself. It seems inevitable to speak of a given identity just from the very beginning. In case of the adoption and contentment with this given identity it will not be possible to speak of a search for identity. It is obvious that one must be dissatisfied with his/her given identity, considers it insufficient and resists against it and tries to changes it in order to speak of a search of identity that identity which is gained as a result of that search. Despite the fact that identity is a concept which is rather adopted by the science of psychology, we see that it is also frequently used in the field of sociology and social psychology. Bozkurt Guvenç defines the concept of identity as *"the answer that individuals and social groups of various sizes and types give to the question "who are you, to which group do you belong?"*"¹ In another place the same concept is defined as "... the expression of self-definition and positioning of a human being"² in its simplest sense. The same definition is further unfolded as follows: "More clearly the concept of identity reflects the manner in which one defines himself and positions himself in his social world; It is an answer about who he is and where he stands. Departing from this point, identity may be defined as the entirety of the distinctive features which distinguish an individual or group from other individuals or groups."³ What draws attention in this definition and explanation is the fact that the concept of identity has not only an individual but also a social dimension. Thus the individual must take into consideration the society in which he lives and the identity of that society when he defines himself or defines his identity. It is impossible to speak of a totally isolated phenomenon of identity. In other words, the individual is obliged to define and position himself in and together with the society despite the society. On the other hand, it is also impossible to think of the individual or social identity independently from time and environment. Indeed, Nuri Bilgin makes the following statement in one of his other works: "The need for individual and collective identity is a need that develops and is experienced in relation to the social structure and organizations, environmental norms and values and the atmosphere of the world and epoch rather than being a need which an individual or group feels for himself and tries

1 Bozkurt Güvenç, *Türk Kimliği*, Ministry of Culture Publications, Ankara 1993, p. 3.

2 Nuri Bilgin, *Sosyal Psikoloji Sözlüğü-Kavramlar, Yaklaşımlar*, Bağlam Publications, İstanbul, 2007, p. 201.

3 *ibid.*, p. 201.

to announce to the society."⁴ Consequently, different meanings shall be attached to the concept of identity in different ages and environments.

It is only possible to construct individual identity by seeking an answer to the question "who am I?" while the question turns from singular to plural form with regard to the construction of the social identity. However, the question which is asked during the construction process of individual identity has a psychological depth. On the other hand, individual identity may also contain the answer or answers which are given to or found for the question "Who are we?" during the construction process of the social identity. We may point out to a much more challenging process in this respect. In defining the concept of identity Nuri Bilgin also points out to its social dimension; "I define identity as the self-definition of an individual or group and as their self-positioning among other individuals or groups. In this statement identity is defined as a picture and an address. Because the first part of the definition points out to the picture which an individual or group has about himself/itself while the second part refers to their place among other individuals or groups. The Picture which is mentioned here is not an image which has been shot objectively as a photograph from outside or an image which we create about ourselves by looking at the mirror; It is the product of the tension between the images of the person(or group) which we believe ourselves to be on one hand and the image belonging to the individual or the group that the others attribute to us; i. e. it is a picture that is formed in interaction with others; as far as the address is concerned, that address does not refer to a place which is determined within the framework of a system of coordinates on a geometrical or geographical space but to a psychosocial space. The address of the individual or the group is related to whom the individual or the group considers himself close to or away from. It is the position of the individual or group that in an area of pull and push; sympathy and antipathy to the opponents, rivals or enemies as well as the allies or friends of that individual or group are reflected on identity"⁵

In search of an answer to that question, the individual must emphasize his/her features that distinguishes himself/herself from his/her counterparts. For that reason, it becomes necessary to emphasize the concepts of ego or personality too while speaking of individual identity. And this is a situation which is rather related to the psychological dimension of identity. Indeed, Selcuk Budak defines the concept of ego as follows: ". . . The state of feeling oneself consciously as a unique whole as distant from everybody and everything else."⁶ The individual may look for answers to the same question and problem from the ontic, epistemic, ethical and aesthetic points of view and this constitutes the philosophical dimension of identity.

Formation of Identity, i. e. self- definition and/or self-positioning of individual or society points out to a definite process.

4 Nuri Bilgin, *Kimlik İnşası*, Aşina Kitaplar, İzmir, 2007, p. 14.

5 ibid, s. 11.

6 Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003. s. 123.

Time is needed for the self-definition and self-positioning to take place. In some cases, it may be observed that this process is not completed. Both this process and the external factors which initiate that process must be analyzed correctly in order to analyze the problem of identity both in individual and social terms accurately. Süleyman Yıldız tries to determine the equivalent of the concept of identity in different disciplines by making reference to the question "who am I" that initiates the process of the acquisition of identity. "The source of the question "who am I?" which is asked by those, who come face to face with that question, to themselves is either a form of problematizing of a life (i. e. philosophy) or their being face to face with the influences which will urge them to ask that question (i. e. social). The recognition and definition of ego which is the basis of the question "who am I?" points out to the social psychological basis of identity. We may call this personal identity as a subjective feeling that comprises all the meanings (values) related to the being of the individual."⁷

Cemil Meric who is one of the leading figures of the Turkish intellectual life is one of the most prominent thinkers and authors of Republic of Turkey. In his entire life Meric had to deal with the problem of personal/ individual and social identity and he is a Turkish intellectual who created his own individual identity, i. e. sought for the answers to the question "who am I?" on one hand and struggled for finding the answers to the question about the formation of social identity, i. e. to the question of who we are on the other hand. When we have a look at his life from this point of view we see that these two types of search for identity are continuously intertwined with and speeds up to each other. The question "who am I?" posed by Cemil Meric to himself brings about the question of "who are we?" at each step. In that respect, examination of the search of Meric for identity firstly means witnessing the search for identity of the Turkish Society and then the search for identity of the Eastern societies. Because he is an intellectual who had preferred to think and speak in the name of all eastern societies instead of only in the name of the Turkish society. This is the reason of Cemil Meric's importance risen up.

Marginalization and loneliness

Cemil Meric was born in Reyhanli as the son of a family from Dimetokha in 1916. His birth is meaningful both from historical and geographical point of view. The meaning of being born in Reyhanli as the child of a family from Dimetokha is inevitable loneliness. The alienation which begins in the childhood shall be one of the most distinct features of his life. According to Vefa Taşdelen, it is even possible to explain all his intellectual world on the basis of this concept: "Alienation is the main theme of Cemil Meric's works. All of his works are either directly or indirectly based on that main theme."⁸ During that period, the predominant majority of the population of Reyhanli were the citizens of Arab origin of the Ottoman state. This meant for him to grow in a foreign environment both in terms

7 Süleyman Yıldız, "Kimlik ve Ulusal Kimlik Kavramlarının Toplumsal Niteliği", *Milli Folklor*, T. 10, V. 74, p. 9.

8 Vefa Taşdelen, "Cemil Meriç'te Yabancılaşma Sorunu", *Hece- Bir Entelektüel Tedirgin-Cemil Meriç*, Y. 14, V. 157, January 2010, p. 94.

of language and culture. Moreover, he has been marginalized by the very society in which he lived. "Child borned in December 12th is a battered one, grown up without a friend in an hostile world. Forever different, forever stranger... A prejudicial pride, a spirit which closes down its windows to outside world..."⁹ "I'm alone. My father is always looks tough, my mother is always looks grouchy. Kids of the villiage are always terrible. I'm taking a beating a lot, suffering from insults a lot. There is nobody to tell this. Kids are playing at school garden. I'm alone and a stranger again, a stranger, also an enemy. My language is different and I have glasses. I ashamed myself".¹⁰ Loneliness was naturally another result of this situation. In his comprehensive study on the author Murat Beyazyuz explained the distressful situation suffered by the author in psychological terms as follows: "While having a look at the childhood experiences which are shown section by section in front of us, we come across with a parnassian narration of a tragedy. It is as if Cemil Meric exposes the photography album in his memory to us and transmits information about each of those photographs to us. The little child is lonely. This is not the kind of loneliness of a man who pursues a solitary life on an island. This is a loneliness experienced in the presence of other people around and it is a psychological tragedy especially if that loneliness is experienced during childhood. Huseyin Cemil who is condemned to loneliness at home and pulls back the bridge that he had streched out to the outside world as a result of that loneliness is also unable to open those bridges outside his home."¹¹ Loneliness and marginalization has one more meaning: that is the definition and positioning of Hüseyin Cemil, who is in his childhood period, by the outside world. His acknowledgement of this definition and positioning shall mean that a process of identity formation shall not be possible. However, Huseyin Cemil shall try to establish another world in order to create an alternative to the world in which he is marginalized, in other words in order to resist the identity which is imposed on him by the society. He will have the chance to define and position himself as he wishes in this new world. "I unwillingly escaped to books from a hostile environment. In other words, I didn't tend towards the world of thoughts and literature as a result of my own preference. I had to build a world of my own in order to live."¹² But this may also be interpreted as cutting off the relations of Hüseyin Cemil with reality. Because the meaning of seeking refuge in the world of books is to escape from the reality which he is exposed. And this is nothing more than an utopia. The tragedy of Cemil Meric which shall surround him like a destiny begins in this way.

Social tragedy

The years during which Cemil Meric went through his individual tragedy were also the years which had coincided with social tragedy. In this sense he was born into the identity crisis experienced by the Turkish Society. It has been tens of years since the Ottoman state

9 Cemil Meriç, *Bu Ülke*, İletişim Publications, İstanbul, October 1992, p. 20.

10 ibid, p. 21.

11 Murat Beyazyüz, *Cemil Meriç'in Psikobiyografisi*, Timaş Publications, İstanbul 2016, p. 175.

12 Cemil Meriç, ibid, p. 21.

has lost its superiority against the western civilization and even lost its power to resist it, which loss is the first stage of defeat, and even officially accepted that defeat. Tanzimat (political reforms proclaimed in 1839) meant the acceptance of total westernization as a program by the state apart from being the official acceptance of defeat.

Ottoman state has adopted or, more precisely, was forced to adopt the principals of a civilization which threatened its existence and would even annihilate it within the course of time.

The psychological counterpart of deciding to look like a society or civilization which one has regarded as the "other" against which one has defined one's identity is nothing other than Stockholm Syndrome. This syndrome and impact of its trauma has not come to an end in Turkish society even today. Although the Ottoman state has decided to change its type of civilization, the Western states which it has been in warfare for centuries, they were determined to disintegrate and even annihilate the Ottoman State. The period in which Meric was born and spent his childhood corresponds to the years of the first World War. Indeed, the plan for sharing the Ottoman territories was already made long ago in his year of birth. Southeastern Anatolia, Hatay and consequently Reyhanli also belongs as well as Syria was occupied by the French army as a result of Armistice of Mondros in the year 1918. Turkey would have to wait until 1939 for the annexation of Hatay to Turkey. After a while, Cemil Meric would experience what it means to live under the rule of the French state which was a totally foreign and enemy state in a geographical region to which he has come as the son of an immigrant family and in which he was excluded by that social environment. The region was under the French rule when he began going to primary school. He becomes a Turkish like every Turkish young man as a reaction against being under the occupation of the "other". However, the adoption of this attitude could not go beyond the theoretical level. "I have come to adopt the Turkist ideology mainly by reading books during the high school period. I was alone and I didn't like socialism very much. I came from the Turkish race and consequently I chose the Turkist ideology. Turkism was a new search and a hope for a new integration (. . .). My adherence to Turkism had also a theoretical nature and it was a miserable theory. It had no roots. Indeed, there were almost no Turks in the province and the majority of the populations were Arabs."¹³

An additional waiting period would be required for the annexation of Hatay to the motherland. However, Ottoman state has collapsed in the meantime and Republic of Turkey as a national state has been founded instead on a small piece of territory. The objective of the new Turkish state was to become a western state with all its institutions, laws, style of dressing, forms of thoughts and understanding of science and culture. It would be necessary to cut off the entire link with the past, i. e. the traditions and the big cultural accumulation in order to realize that objective. The social life begins undergoing a very rapid change along with the foundation of the Republic. It was impossible for the culture, social life and the

13 *ibid*, p. 31.

natural speed of change to adapt themselves to such a dazzling speed. At this point it would be useful to point out to the character of the cultural change in Turkey.

The cultural changes in Turkey have been directed and guided by the bureaucracy since the period of Tanzimat. The changes which have been introduced had no social basis. What is at stake was not a change demanded by the society but on the contrary a changed imposed from the top. A series of changes have been put into effect from the alphabet to the Civil law within a short period of time. The social reflex had from time-to-time difficulty in adapting itself to that speed. It was also not very easy to cut off all the ties with the past. Cemil Meriç describes this situation succinctly as follows: "The keyword for civilization is accumulation. Both improvement and revolution is a transition from quantity to quality. Memory is the factor which makes man a man and nation a nation. Thought means embracing the whole and connect yesterday with tomorrow. Can we ever conquer "what will be" without knowing "what is"? Healthy societies are those which change while remaining themselves at the same time. Social organism develops according to two opposing laws: continuation and renewal. Creating a balance between these two inclination is the distinctive feature of a sane Society. We have been seized by the malady of distancing ourselves from our culture since the period of Tanzimat. We are like crazy and spoiled grown babies who runs after a new toy everyday."¹⁴

Vefa Tasdelen summarizes alienation with the following statements in his article mentioned above: "alienation does not only mean leaving one's own culture and civilization sphere.; it is at the same time the inability of consciousness to produce and understand itself. Consciousness becomes alienated to itself and to its own products, because it cannot establish a dialogue with its own sources, cannot have access to its own field of nutrition and becomes unable to recognize its own culture and civilization codes. It becomes alienated to its own nature because what is called its own nature has been broken and lost its content. This is the loss of memory"¹⁵

The situation which becomes apparent in the statements of Tasdelen above is not only related to individual alienation but also a sharp summary of the situation into which the whole Turkish society has been drawn beginning from the period of Tanzimat. There is an acceptable and understandable aspect of the alienation of the intellectual to its own Society throughout this process. However, the society has been alienated, more precisely forced to be alienated, to itself, its own culture and civilization, memory and past. Conscious of his responsibilities as an intellectual Cemil Meriç has not only sufficed to make efforts to remove his alienation and create his identity but also tried to warn the Turkish society and even all the eastern civilization about the extent to which they have been alienated to themselves. The view of Meriç on the phenomena of identity is a very comprehensive and multi-layered one in this sense.

14 Cemil Meriç, *Kırkambar*, Ötüken Publications, İstanbul 1980, p. 450.

15 Vefa Taşdelen, *ibid*, p. 95.

A theoretical life or an excursion in the world of books

Both atheism and socialism of Cemil Meric is theoretical just like his Turkism. Because he almost had never contacted the real world and life by getting out of the world of books. Meric who stucked to reading the collected poems of Fuzuli, Nedim and Nabi and memorized their couplets and poems as soon as he learned reading meanwhile reads Namik Kemal and then Xavier de Montepin, Alexandre Dumas, Dostoyevsky and Victor Hugo. He was, so to speak, being driven among the books without guidance. "*Crime and Punishment* is the first foreign book which I had read from beginning to the end, of which a large part I have translated or believed to have translated. (...) ... Semseddin Sami's *Kamus* was the only lantern the light of which I trusted in the dark gallery ... How much had I understood *Crime and Punishment*?

I was not at an age at which I could ramble around in this world of whirlpools and peaks, I watched the ocean from the shore... My world was the world of novels, the world of *Baker Woman* and *Simon and Mary*... A world full of puppets."¹⁶

He was subscribed to the magazine Claire published by Andre Gide as well as a rightwing Magazine named Gringoire and Nouvelles Litteraires'Elcab Cable. After Balzac he discovers Chateaubriand and Hugo. Meric was a fan of Balzac to the extent that he would say "I was in love with Balzac". Even the empathy that he establishes with the novel heroes of Balzac indicates the extent to which he was outside the real life. "Then Balzac came across me. I lived a whole century in Balzac. From time to time I became Vautrin and then Rastignac. Living for 4000 times in 4000 novel heroes."¹⁷ He then mentions Zola as "one of the Gods of my youth". All these show that his curiosity was always directed at the western culture despite the fact that he had read some of the Turkish authors and poems from time to time like, for example, Nazim Hikmet, Suleiman Nazif and Ahmet Mithat. Some sentences that he wrote about Balzac and Balzac is a clear expression of the intensity of his self-dedication to reading the western authors and poems.

Merik encounters Buchner during these readings and takes his book "Substance and power" from the school library when he was in the 11. class and becomes an atheist. He then reads Marx and, in his own words, his apostles. "First I had a chance to read Anti-Duhring of Engels during high school period. It was a book with 3 volumes. All the problems related to socialism are dealt with in this book. I read it very carefully and even made an approximately 100 pages summary of it."¹⁸ His home was searched by the police and he was put in jail in the year 1939. However, as I have emphasized above his being a socialist is also theoretical in nature like his Marxism. : "he hadn't shaken hands with a single worker when he cried out that he was a Marxist before the court. He just wanted to be honest and not to let others say "He kept quite out of fear". He was already in an

16 Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, Ötüken Publications, İstanbul 1980, p. 311-312.

17 Cemil Meriç, *Jurnal II*, İssue 1, İletişim Publications, İstanbul 1993, p. 54.

18 Cemil Meriç, *Bu Ülke*, p. 30.

unlivable world, sexual crisis, spiritual crisis etc... there wasn't the slightest sparkle in his life. Marxism was a shelter and a means of escape for him, a reason for living, Maybe he believed in Marxism. He was oppressed and consequently side by side with all those who were oppressed... He had learned socialism through books. How much had he understood it, could he ever understand it? There was no class struggle in Hatay because there was no class consciousness. Marxism was indeed an escape from reality to the unknown, i. e. to the dreams".¹⁹

Cemil Meric completed primary and secondary education in a school where the language of instruction was French. It was confirmed by many different people that he knew and spoke French very well. In an interview made with him he had said that he was indebted all his culture to French and added that "he also learned Arabic, albeit not as good as French."²⁰ As I have mentioned above his main source of cultural nutrition was the works written in French despite the fact that he had also read some Turkish authors. He was searching his identity in the world of these books which were sometimes fictional, i. e. away from the real life as well as in the ideological discourses of those books. However, he was never able to make a definite decision about and finalize that search.

Perception of the Western World by Cemil Meric

Westernization is one of the important stops along the path of search for identity both by Cemil Meric and the Turkish society. The simplest meaning of westernization process which has been officialized since Tanzimat period is the change of the sphere of civilization. We know that this inclination has become fully clear especially after the collapse of the Empire and the foundation of the new Republic of Turkey. Change of civilization mean doing away with the values, i. e. perception of the world, universe, man and God of the civilization to which one belongs and replacing them with the perceptions of the new civilization which one has adopted.

Indeed, the Western World which we call the western civilization and refer to in terms of the concepts like modern, contemporary and civilized was suggesting a totally new understanding of the universe, man, world and God. Almost all the moral values were being redefined and reinterpreted under the guidance of rational mind. The world was being reinterpreted in the light of empirical positivism and rationalism. The reactions of the non-western societies against this new and modern situation has taken the form of admiration at the beginning. Just thereafter what was to be done was to make the best effort in order to adapt to this new situation, in other words to modernize. The shortest path to modernization first of all passed through the import of the modern values and concepts. Indeed, modernization in Turkey has first of all started with the import of concepts.

¹⁹ İbid, p. 34.

²⁰ Ahmet Turan Alkan, *Doğu ve Batı Karşısında Cemil Meriç*, Akçağ Publications, Ankara, 1993, p. 20.

In his work titled "Turkey in the modernization process" Murat Tazegul says the following: "According to the western social scientists modernization is the name given to the process through which the society passes from the stage of agricultural production to the stage of industrial production, from self-closed rural economy to outward looking urban market economy, from the use of men and animal power to the use of machine power, from a repressive social structure to the free and independent individual and freedom of the expression and organization of thought. Modernization assumes that the society shall evolve towards representative democracy and all the developing societies shall pass through the same processes that have been passed through by the western societies and shall reach a similar level with them at the end of that process."²¹

In this context the emphasis must be on the phrase "in a manner similar to the Western societies". For that reason, the meaning of modernization for the non-western societies is the realization of the process through which the efforts directed at looking like to Western societies, adapting their values, entrenching the Western institutions and understanding in the society end putting the practices required by those institutions and understandings into practice. At this point it is obvious that the psychology of modernization of the non-western societies shall be different from the psychology of modernization of the western societies. While modernization was an expression of a conflict within the society in the western societies, the process of modernization in the non-western societies refers both to a conflict within the society itself as well as to a conflict with the west as the "other" and the concepts and values that it represents. As far as non-western societies and especially the Ottoman and Iranian societies which have a strong tradition are concerned, modernization means transformation into the "other" which one has identified for its self- definition. Consequently, in that type of societies modernization has an aspect that points out to a necessity like looking like the "other". This psychology is the psychology of a process which contains within itself a conflict which is impossible to be solved and consequently keeps a permanent conflict alive separately from the conflict between the traditional and the modern.

Modernization is not a phenomenon that exists on its own. It is a phenomenon which directly or indirectly influences all the institutions and segments of society. The fact that difference meanings are attached to the concept of modernization by the different institutions of society is a very natural situation in this context. Consequently, modernization has a series of objectives from the political, cultural, economic and social point of view. In this context modernization from the political point of view involves the development of the political parties and parliament which support and strengthen the process of the development of political participation. From the cultural point of view it is determined by secularization and adherence to national ideologies. From the economic point of view on the other hand, it puts forward the basic economic changes determined by the increase in division of labor and specialization, the use of advanced technology and facilitation of trade. From the social point of view modernization emphasizes the decline

21 Murat Tazegül, *Modernleşme Sürecinde Türkiye*, Babil Publications, İstanbul, 2005. p. 23.

of traditional authority and the increase of literacy and urbanization.²²

For non-Western societies modernization means "westernization" in the widest sense of the term. Because the historical evolution has taken place in favour of the western world. Consequently, non-western societies have delayed and, in the words of Daryush, are experiencing a state of "Holiday in history"²³. Departing from this point, we may say that westernization "has established itself as a compensating ideology and a means of eliminating the historical delay"²⁴. Being aware of the historical delay, believing in the necessity of closing that gap and engaging in some intellectual and social activities in order to realize that goal corresponds to what is meant by westernization. As far as the Turkish westernization is concerned the definition of westernization must be made as follows: "The approach which emerged during the Ottoman Empire and gained new Dimensions in the Republic of Turkey and considers the social and intellectual composition of Western Europe as an objective to be attained."²⁵

Since modernization is a concept which takes the developed Western societies as a center it will be inevitable to classify other societies as undeveloped, underdeveloped or developing societies. These societies shall follow the path that was already followed by the developed western societies and they shall pass through the stations which the latter has already passed through. Consequently, the concept of modernization refers to the structural changes that will take place in these undeveloped, underdeveloped or developing societies. Theory of modernization which dates back to Max Weber has taken its present form in the USA after the World War 2.²⁶ At this point it would be useful to state that the differences of meaning of the concept of modernization not only appear from society to society but also throughout the course of the historical process. The understanding of modernization in the Turkish society during the period of the Ottoman Empire as contrasted to the republican period reflects two different understanding of modernization. Likewise, during the period of Republic of Turkey the understanding of modernization during the first years of the Republic and understanding of modernization in the 21st century is different from one another in many respects.

If we think this social procedure, Cemil Meric's point of view to Western culture gains more specific meaning. Ahmet Turan Alkan determines Cemil Meric's idea as West's borders could be more visible with West's understanding of East. Alkan, gave proof of this idea with citation from one of the Cemil Meric's book named *Kırk Ambar*:

22 See, Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, p. 1185.

23 Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç*, Metis Publications, İstanbul, 2002, p. 21-25.

24 Ahmet Çiğdem, "Türk Batılılaşması'nı Açıklayıcı Bir Kavram: Türk Başkaldığı Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, V. 3, *Modernleşme ve Batıcılık*, İletişim Publications, İstanbul, 2007, p. 68.

25 Şerif Mardin, *Makaleler 4, Türk Modernleşmesi*, (Derleyenler: Mümtazer Türköne/Tuncay Önder), İletişim Publications, İstanbul, 1992, p. 9.

26 Tazegül, *ibid*, p. 23.

"Western border is very clear in the West: Pacific shores of Northern America (and they relations) If we talk about East borders it is more open to discuss. Let's leave aside (America's view of West, sometimes has finished at Rokiler(Mississippi); for New Yorkers at Hudson). In general when we said West it means both sides of Northern Atlantic. And this concept also contain Europa; a border which changes with different times and different purposes. West could be more easily described depends on relations to East."²⁷

As was stated by Cemil Meric West and East are two concepts which can be defined by looking at their interrelationships. Consequently, it is obvious that a geographical concept is not in question in this context. The field of meaning of the concept is determined by the cultural values which have been adopted and are defended. When we approach the problem from this point of view we may easily say that many states which are geographically located in the east are western states from the sociological point of view.

Indeed, Cemil Meric asserts that Europeanness (being western) is a cultural concept, departing from a citation that he has made from Spengler: "Europe is not a geographical concept but a historical and cultural whole. It is the field of a German-romantic civilization, more precisely it is that civilization itself. European civilization is not the global civilization of mankind but only one of numerous civilizations. Even the Roman and Greek civilizations were not European but a Mediterranean civilization"²⁸. This approach of Meric, especially keeping the western civilization apart from the Roman and Greek civilizations, his restriction of the scope of the western civilization and his considering it only as one of many civilizations may be interpreted as an indicator of a definite antinomy because this is a view which is contrary to the manner of self-presentation of the western civilization.

If we accept "being western" as a cultural concept the most predominant aspect of westernization inevitably appears as the cultural change for the Turkish society. Westernization is a process which has been carried out by the bureaucratic elits and intellectuals both in the Ottoman State and Republic of Turkey and it is in a sense a process imposed by the state on people. This process has led to a split and even a dualism between people and intellectuals. Modernization has turned into a mechanism through which the intellectuals have been alienated to their own society and culture. Cemil Meric is against this approach of Turkish intellectuals which blesses the west. Since the problem has a cultural nature one must approach all concepts of the western civilization with suspicion and determine their definition and meaning very well. Cemil Meric is aware of the fact that the technological and economic superiority of the western civilization is based on exploitation. Concealing this reality of exploitation is only possible by glorifying some concepts of the western culture.

27 Alkan, *ibid*, p. 117.

28 Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, Ötüken Publications, İstanbul, 1977, p. 117.

It is no doubt that this is a deception. "Since Tanzimat the destiny of Turkish intellectual centered around two words; Deceiving and being deceived. This scenario was written by others and we were only actors in the play"²⁹. Thinking that one is only an actor in a scenario written by others is the psychological starting point of a fight against others. Indeed, Cemil Meric has also determined his position against the western civilization on the basis of this psychology after a definite period of his life.

Westernization has also a meaning from the point of view of the Europeans; it means the westernization of the non-western societies. Cemil Meric describes the approach of the western world to the phenomenon of westernization as follows: "What is Europeanization? It is the invasion of the Asian, American and African cultures and civilizations by the social systems specific to Europe"³⁰. The concept of which real meaning is invasion for the west is presented to the non-western societies along with concepts such as civilizing and modernization. Consequently, the most distinct characteristic of the western civilization is its hypocrisy. "The phenomenon of west is a complicated reality. The hero of this phenomenon is Europe; but there is not only one but two Europes. The first Europe is in love with humanity, is libertarian, has set its heart on justice and improvement and is up to ensure the welfare of humanity. The second Europe is merciless and has no concern other than its own interests and gains..."³¹.

Westernization for the non-western societies has sometimes been expressed with different concepts or westernization has been presented to them accompanied by different concepts. One of those concepts is modernity. Meric says the following about that concept: "Modernization is a new export commodity of Europe like cocaine and LCD. It is a poison that paralyzes the consciousness. "Defamation of anachronism is the meanest and most foolish of all defamations. Various epochs exist side by side in the same epoch..."

Is this not getting out of one's skin, denying one's own sacred beings and accept slavery in advance? We are the children of a completely different civilization; a hostile civilization which has completely different criteria and is much older, nobler and humanitarian."³²

Meric has examined many aspects of the western civilization from the thought processes up to the economic and social systems and even its historical process and the phases that it has went through and made his judgment accordingly. Meric who makes a negative critique of the actual situation of the western world and finds it dangerous for Humanity, culture and civilization tries to put forward that this is the result of a historical process. The consciousness of the western intellectual who belittles and humiliates the non-western societies has been shaped by means of this process. According to Meric the Western world is egoist. It considers the exploitation of other societies in favour of its own

29 Cemil Meriç, *Kırk Ambar*, p. 173.

30 Cemil Meriç, *Bir Facianın Hikâyesi*, Umran Publications, Ankara, 1981, p. 99.

31 İbid, p. 77.

32 Cemil Meriç, *Bu Ülke*, p. 97.

interests as its natural right. It makes the propaganda of Christianity under the shadow of concepts such as civilization, modernity and democracy and creates a perception according to which modernization is only possible by being Christian. Indeed, this propaganda has been successful to a certain extent.

Recognition of Indian culture and its aftermath

Let's lend an ear to Cemil Meric once more at this point: "Europe was the pole to which my curiosity was directed up to the 1960s. Asia was out of the question. Indian culture has been the discovery of Asia for me. It was the Asia seen from Europe and European eyes but it was Asia in the final analysis. I want to say that my guides in this new world were Europeans. My first teacher was Romain Holland... However, the spell has been reversed. I had understood that there were other Europeans as well."³³

The destiny of the contemporary Eastern intellectual is maybe to discover the East through the intermediary of the western culture because even the denotations like "east" and "west" belong to the western culture.

Cemil Meric has been aware of the Indian literature through the intermediary of the western authors and has seen that everything which he sought for as western in the West already existed in the Indian literature. He is the man who found East while searching the West. He says "India came across me while looking for Olemp. Colomb has discovered America while seeking Asia. Likewise, I met London while examining Europe. It was Schopenhauer and Schelling who attracted my attention to the shores of Ganj river. I had to examine the age of Vedas in order to understand the 19th century."³⁴ The fact that Meric has understood the eastern culture through the intermediary of the western culture has several meanings. One of them is the lack of any other guides. The second is the psychological state of the intellectual of the society in which he lives. Since Tanzimat the eyes of the Turkish intellectual was dazzled by the so-called enlightenment of the west and it is impossible for him/her to see anything other than the intensity of this artificial light which is believed to be magic. For that reason, he/she is unaware of the beings inside and around himself/herself. He would be able to see even their being with the help of the west. The joy of getting rid of the inferiority complex experienced by all Turkish and even eastern intellectuals lie behind his examination of the Indian literature with a great intellectual hunger. He felt himself very relaxed and gained self-confidence when he discovered the Indian world. He could now look at the continent to which his own world belongs with more respect and ease. He has finally found something which he could put against Europe of which thought and literature he had examined with a great appetite and admiration and sometimes with inferiority complex throughout many years. For the author who says "I had understood that there were other Europeans" India was the first

33 Cemil Meriç, *ibid*, p. 45.

34 Cemil Meriç, *Kırkambar*, p. 451.

country to which those who attempt to conquer the world of thoughts must come by. According to him Indian civilization is the name of a civilization which recognizes the right to speak of all beliefs and the contemporary Europe is a continuation of the Indian culture with its most enlightened aspects.

Meriç was, so speak, fascinated by the Indian culture. However, during a trip to Konya he becomes aware of another world in which he actually lived but has not noticed before. He tells how he discovered his own civilization as follows: "I contacted another person for the first time during the trips to Konya. Another person, i. e. my own people. The young university student which the destiny has put across me said "You are not one of us. You are not one of us... Yes, I was not one of them. But who were they? I was waking up near the abyss. It seemed that I had suffered a lot and get tired for nothing. This judgement was the reality itself. Since Tanzimat the destiny of the Turkish intellectual centered around two words: being deceived and deceive... How shall we get rid of this circle of damnation? It is possible to see the reality only by experiencing the fault up to the end. The intellectuals must be Turkified while the masses must be Europeanized. And I began studying. Spinoza has died at the age of forty-four and Nietzsche also went mad at the age of forty-four. And I have found my path at the age of forty-four."³⁵

The search for identity of Cemil Meriç that continued years has come to an end by turning back to his own culture and civilization in this way. He sees himself as an Ottoman in the remaining part of his life. He cries out that the intellectuals must become Turkified and remain a Turk while the society becomes westernized with a great speed.

CONCLUSION

Western civilization has been transforming the world and letting it look like itself with a big speed especially during the last two centuries. Liberalism and consequently capitalism which is the ideology of the contemporary western civilization not only lets people get used to consume material objects, the other face of capitalism consumes the cultures and languages as well. Humanity is moving towards a unicolored world with a big speed. Hundreds of languages have been lost in the world in the last hundred years. Those languages are no more spoken and not a single written text belonging to those languages has survived. Many original cultures have also disappeared along with the languages. The living cultures are also losing their originality with a big speed. Everything from style of dressing up to eating and drinking habits are losing their colors. Big narrations are being left rapidly. Rationality makes it impossible for humanity to have dreams. Fairy tales and legends are getting out of our lives rapidly. Humanity massacres its own myths for the sake of rationality. Yes, in short, the world is losing its color and transforming/ being forced to transform into a unicolor world. Nobody can assert that the spirit can continue to exist at a place where the colors have been lost. The world is becoming languished and increasingly

35 Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, Ötüken Publications, İstanbul, 1978, p. 449.

turning into a more mechanical place. These are all striking examples of the fact that we have been transformed into societies and individuals without any identity.

Cemil Meric is an eastern intellectual who has been aware of this danger much earlier than us and noticed that the search for individual identity and the search for social identity coincides with each other and decided to adopt his own civilization after a long search. His experiences are exemplary for the intellectuals of all the eastern societies.

REFERENCES

- ALKAN, Ahmet Turan, *Doğu ve Batı Karşısında Cemil Meriç*, Issue 1, Akçağ Publications, Ankara, 1993.
- BEYAZYÜZ, Murat, *Cemil Meriç'in Psikobiyografisi*, Issue 1, Timaş Publications, İstanbul, 2016.
- BİLGİN, Nuri, *Kimlik İnşası*, Issue 1, Aşina Kitaplar, İzmir, 2007.
- BİLGİN, Nuri, *Sosyal Psikoloji Sözlüğü-Kavramlar, Yaklaşımlar*, Issue 2, Bağlam Publications, İstanbul, 2007.
- BUDAK, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Issue 1, Bilim ve Sanat Publications, Ankara, 2000.
- CEVİZCİ, Ahmet *Felsefe Sözlüğü*, Issue 6, Paradigma Publications, İstanbul, 2005.
- ÇİĞDEM, Ahmet, ""Türk Batılılaşması"nı Açıklayıcı Bir Kavram: Türk Başkaldığı Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, V. 3, *Modernleşme ve Batıcılık*, Issue 1, İletişim Publications, İstanbul 2007.
- GÜVENÇ, Bozkurt, *Türk Kimliği*, Issue 1, Kültür Bakanlığı Publications, Ankara, 1993.
- MARDİN, Şerif, *Makaleler 4, Türk Modernleşmesi*, (Derleyenler: Mümtazer Türköne/Tuncay Önder), Issue 1, İletişim Publications, İstanbul 1991.
- MERİÇ, Cemil, *Bu Ülke*, Issue 6, İletişim Publications, İstanbul, 1992.
- MERİÇ, Cemil, *Jurnal II*, Issue 1, İletişim Publications, İstanbul, 1993.
- MERİÇ, Cemil, *Kırkambar*, Issue 1, Ötüken Publications, İstanbul, 1980.
- MERİÇ, Cemil, *Mağaradakiler*, Ötüken Publications, İstanbul, 1980.
- MERİÇ, Cemil, *Bir Facianın Hikâyesi*, Issue 1, Umran Publications, Ankara, 1981.
- MERİÇ, Cemil, *Umrandan Uygarlığa*, Issue 2, Ötüken Publications, İstanbul, 1977
- SHAYEGAN, Daryush, *Yaralı Bilinç*, (Translated by: Haldun Bayrı), Issue 4, Metis Publications, İstanbul, 2002.
- TAŞDELEN, Vefa, "Cemil Meriç'te Yabancılaşma Sorunu", *Hece, Bir Entelektüel Tedirgin-Cemil Meriç*, Year 14, Issue 157, January 2010, page 87-95.
- TAZEGÜL, Murat: *Modernleşme Sürecinde Türkiye*, Issue 1, Babil Publications, İstanbul, 2005.
- YILDIZ, Süleyman, "Kimlik ve Ulusal Kimlik Kavramlarının Toplumsal Niteliği", *Millî Folklor*, Vol 10, Issue 74, page. 9-16.



Acemî Bir Loda Bilim ile Hayal Arasında Etimoloji, Ekrem Kardeşime Cevap

A Poor Haystack (Loda) Etymology Between Scholarship and Imagination, An Answer to My Young Colleague Ekrem Gül

Uwe Bläsing¹



¹Prof. Dr., Leiden University Centre for Linguistics

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Uwe Bläsing,

Leiden University Centre for Linguistics

E-mail: uweblaesing@gmail.com

Geliş tarihi / Date of receipt: 24.10.2017

Kabul tarihi/Date of acceptance: 06.11.2017

Atıf/Citation:

Bläsing, Uwe. "Acemî Bir Loda Bilim ile Hayal Arasında Etimoloji, Ekrem Kardeşime Cevap." *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Cilt: 57, Sayı: 57, 2017, s. 65-80. 10.26561/iutded.369175

ÖZET

Ekrem Gül tarafından yazılan ve Türk Dilleri Araştırmaları adlı derginin yirmi beşinci cildinde yayınlanan "Loda Sözcüğü Üzerine" adlı makale, oldukça ilgi çekicidir. Özellikle makalenin bu çalışmanın yazarına ait "loda" sözcüğüyle ilgili yazdığı ilk makale ile aynı dönemde yayınlanması manidardır. Burada, Ekrem Gül tarafından loda sözcüğü üzerine yazılan makale her yönüyle ele alınmış, ortaya attığı iddialar üzerinde durulmuştur. "Loda"nın kökeniyle ilgili bilimsel metotlara dayanarak cevap niteliğinde bir makale hazırlanmış ve netice itibarıyla "loda"nın kökeni hakkında Gül tarafından verilen bilgilerin elle tutulur bir tarafının olmadığı, her bir açıklamasına karşı "doğru" açıklamalar yapılarak ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Loda, etimoloji, saman yığını, eleştiri, bilimsel metot

ABSTRACT

The article "Loda Sözcüğü Üzerine" ("On the Term Loda") written by Ekrem Gül and published in the twenty-fifth volume of the journal *Türk Dilleri Araştırmaları* (Studies in Turkish Languages) is quite intriguing. In particular, the publication of this article almost simultaneously with the paper on the term "loda" by the author of this review is meaningful. On the following pages, the article penned by Ekrem Gül dealing with the origin of "loda" will be scrutinized under several aspects with a special focus on the thesis that have been put forward. Aim of this review is to reveal and correct, based on scholarly methods, the most significant shortcomings of Gül's etymological attempt concerning the historical roots of "loda".

Keywords: Loda, Etymology, Haystack, Criticism, Methodology

EXTENDED ABSTRACT

This review article aims to reveal and correct the most significant shortcomings of Ekrem Gül's attempt to elucidate the etymological background of Turkish *loda* 'haystack' submitted in his recent contribution "On the Term Loda" ("Loda Sözcüğü Üzerine").

Obviously inspired by the entry *loda* 'a heap of grain, wheat which after threshing has been prepared for winnowing' in the Mamluk-Kipchak language guide *Kitâb al-'Idrâk li-Lisân al-'Atrâk* (H. 712/1313) our young colleague searched the Kipchak group for more evidence and stumbled in Armeno-Kipchak upon the noun *lodâ* 'boat'. Immediately he argues that both, the haystack term and the boat name could be connected to each other. Against this view we can raise the following serious objections: A. Under semantical considerations a tie between both terms is more than unlikely (boat vs. haystack). B. Etymologically speaking, the boat name is a loan from Ukrainian *lodd'a*, *lod'ja* having together with their cognates in other Slavonic languages a clear Germanic background. This information already given by Aleksandr Garkavec in his Crimean-Tatar dictionary (*Kypčakskij slovar' po armjanopis'mennym pamjatnikam XVI-XVII vekov*) is also attainable by consulting an Ukrainian or a Russian etymological dictionary. C. Under phonetically aspects *loda* and *lodâ* may at the first glance seem to be homophones. But as indicated by the circumflex upon the letter â the preceding consonant is palatalised, thus Crimean Tatar *lodâ* is exactly representing the term's Ukrainian form *lod(d)'a*. As for the attestation in *Kitâb al-'Idrâk li-Lisân al-'Atrâk* we already showed in our first publication on *loda* that it does not belong to the work's regular text, but appears only in the glosses of the manuscript Veli ed-Dîn 2896 held by the Beyazit Library/Istanbul. The history of this manuscript is relatively unknown. So we cannot determine by which hand and when these additions were made. Since there is no further evidence for the haystack term in a Kiptchak tongue – nor in an old neither a modern one, it is most likely that *loda* has been added later by an Ottoman hand.

Next point in our review is the evaluation of Ekrem Gül's main theses claiming that *loda* ultimately goes back to *lâdan* 'la(b)danum' which is the fragrant resin of the Rockrose species *Cistus ladanifer* (western Mediterranean) and *Cistus creticus* (eastern Mediterranean). Starting point of his discussion is the entry *lâd* in Meninski's *Thesaurus linguarum orientalium Turcicae, Arabicae, Persicae*: **lâd** | 'incrustation, plastering of a wall, rows of bricks or turfs in a wall; soft, fine silk (esp. from Hormuz); a fragrant herb, ladanum'; etc.

Ekrem Gül, unfortunately, misunderstood this entry entirely, among other things, supposing that the underlying etymon is a single one. Actually, however, we have here – as already indicated by the widely differing semantics – at least three etyma with an absolutely different background: 1. **lâd** | 'incrustation, wall', etc. (from a form **lâta-* << Iranian **dâta-*, PPP of **dâ-* 'to erect, build', etc.; for *l-*

< *d- cf. Scythian Παραλάται (*Para-látay*) : Avestian *Paradāta*- “der Vorangestellte” < **para-dāta*-, and in Persian *namak-lān* ‘salt warehouse’ vs. *namak-dān* ‘salt cellar or salt shaker’; **lā-na*- < **dā-na*- = *nomen loci*, *nomen instrumenti*). 2. **lād** II ‘soft silk’ (for Arabic *lāz*, plural of *lāzat*). 3. **lād** III ‘ladanum’ which is – according to *Burhān-i qāṭi*’ (1652) – a shortened form of *lādan*. As such, it is used almost exclusively in the classical Persian poetry (for example in the 10th century by Kesā’i Marvazi; cf. *Loḡat-nāme-ye Dehḡodā*).

Not only under semantical (‘ladanum’ ➤ ‘haystack’), but also under phonetical considerations (*lād* ➤ *loda*) Bülent Gül’s etymological attempt is untenable.

Mehmet Ölmez'in teşvikiyle geçen sene *Türk Dili Araştırmaları Belleten* dergisi için *loda* 'saman yığını' kelimesinin köken tarihiyle alakalı kısa bir yazı hazırladım.² Bu yüzden de Mehmet kardeşim bana 60. doğum yılı dolayısıyla armağan olarak ithaf ettiği *Türk Dilleri Araştırmaları*'nın yeni cildi elime geçtiğinde ilk sayıda yer alan, Ekrem Gül'ün kalemine ait "Loda Sözcüğü Üzerine" adındaki bir makale beni oldukça şaşırttı, aynı zamanda – tabii ki – ilgimi de çekti.³ Zirâ böylesi özel ve nadir bir kelimeye yönelik aynı vakitte iki yazının çıkması, sadece tesadüfün bir kaprisi midir? Tahminimce Uçhisarlı Mehmet kardeşim, memleketinin buram buram ot kokan sarı lodalarını özleyerek her yerde *loda*, *loda* demekle başka arkadaşların da bu sözcüğe ilgisini uyandırmıştır. Bakalım sayesinde 'lodalı' daha kaç yazı çıkacak.

Her nasıl olursa olsun, zamanımızın vazgeçilmezi sayılan özet gibi yazı eşiğindeki kısa tekst parçalarını umumiyetle atlayarak hemen makalenin gerçek metnine başlıyorum. Fakat bu sefer gözüm – her nedense – yazının özetinde geçen iki sözcüğe, daha açıkçası bu lodanın ciddi sorunlar içerdiğini tahmin ettiren "Akadca" ile "ladanum" terimlerine takılı kaldı. Dolayısıyla bu ot yığınının şimdi dıştan içteki orta direğine doğru muayene edilmesi gerekmektedir.

Ot yığınının DNA'sındaki ilk bozukluklara yetişebilmek üzere bir gemiye, daha net bir ifadeyle Ermeni Kıpçakçasının konuşulduğu vakitlerde uçsuz bucaksız *Deşt-i Kıpçak*'ın mühim taşıyıcı damarları olan Don, Dinyeper, Dinyester gibi nehirlerde işletilen bir sandala binmek zorundayız. Niye...? Ekrem arkadaşımızın buna göre bir davetiyesi olduğundan... Buyursunlar:

"Ermeni Kıpçakçası için verilen şu kayıt gerçekten ilgi çekicidir:

'*lodâ*, или *loddâ*, или *lodya* ... (укр. лодь, лодья, лоддя, пол. *łódz*) лодка сл. син. *čolna*, *sandal*...' ⁴ Görüldüğü gibi Garkavets, kelimeyi *čolna* ve *sandal* maddelerine göndermiştir. Seslik açıdan hiçbir sıkıntı olmasa da bu kelimeler için verilen 'sandal, hafif bot' anlamlarının bizim açımızdan muhtemel bir birleştirme girişimi için düşündürücü olduğunu kabul etmek gerekiyor. Herhâlde bu kelimenin Rusça 'Лодка I. Boot [...] ile ilgili olduğunu düşünmek daha yerinde olacaktır" (Gül 2015: 66).

1 Aynen: "Hiçbir şey bilmediğimi biliyorum", bunun yerine Türkçede hafif farklı olan 'Bildiğim tek şey, hiçbir şey bilmediğimdir' tercümesi tercih edilmektedir. Bu meşhur hikmetin iç yüzüne dair ilk faydalı bilgi için bkz. <https://en.wikipedia.org/wiki/I_know_that_I_know_nothing>, <https://de.wikipedia.org/wiki/Ich_weiß,_dass_ich_nichts_weiß>.

2 *Türk Dili Araştırmaları Belleten*, Cilt 63, İkinci Sayı (2015): 7-29.

3 *Türk Dilleri Araştırmaları*, Cilt 25, İlk Sayı (2015): 57-80.

4 Göstermenin düzeltilmiş biçimi: **lodâ**, или **loddâ**, или **lodya** (~nîñ) (укр. лодь, лодья, лоддя, пол. łódz) лодка сл. син. *čolna*, **sandal** (Garkavec 2010: 925b). Bunun açıklaması: *lodâ*, *loddâ* veya *lodya* (~nîñ) (Ukraynaca *lod'*, *lod'ja*, *loddja* Lehçe łódz) 'sandal' (Rus. лодка); eş anlamlı kelimeler *čolna*, *sandal*.

Bu açıklamaların 'gerçekten ilgi çekici' tek tarafı, sandal adının saman yığını isminin tartışmasında geçmesidir. Zirâ Aleksandr Garkavec (2010: 925b) Ermeni Kıpçakçası *lodâ*, *loddâ* ve *lodya* biçimlerini hemen parantez içerisinde verilen Ukraynaca лодь (~ лодья, лоддя) sözcüğüne dayanan alıntılar olarak belirtmiştir. Sandal adı, İslav dillerinde en eski zamanlardan beri yaygındır (krş. Eski Kilise Slavcası *alüdi*, *ladii*, Eski Rusça *lod'ja*, *lod'ka*; Rusça, Beyaz Rusça *lodka*, Ukraynaca *lod'*, Lehçe łódź, Bulgarca *ládja* vs.). Biçim çeşitlerine bakıldığında ise, adı ile birlikte su taşıtının aslen Cermen coğrafyasından gelmiş olduğu anlaşılmaktadır. Buna dair teferruatı ilgi duyanlara *Etymolohičnyj slovnyk ukrajins'koji movy* veya *Étimologičeskij slovar* russkogo jazyka adındaki sözlüklerdeki verileri tavsiye ediyorum (*ESUM* 3: 280; *Fasmer* 2: 510). Sözü'nün kısası, *Yakut* halkının isminin iç tarafını açıklarken tartışmaya *yakut* taşıını atmak acaba kimin aklına gelir? Demek istediğim şudur: Sandal olan *lodâ* ile saman yığını olan *loda* arasında ne genetik açısından, ne de etki düzeyinde herhangi bir münasebetin olmadığı ortadadır. Bahsi geçen kelimeleri ancak eş sesli (*homofon*) saymak mümkündür. Bu bile doğru değildir, çünkü 'ses açısından da bir sıkıntı' vardır, Ekremciğim. Türkçedeki *kâr-kar* çiftinde olduğu gibi sandal adındaki â harfinin kaygan güvertesini süsleyen küçücük "yelken", öndeki ünsüzün damaksıl (*palatal*) olduğunun işaretidir (demek ki *lodâ* ≠ *loda*!). Böylelikle Ermeni Kıpçakçası *lodâ*, tam olarak Ukraynaca *lod'a* biçimini temsil etmektedir. Şükürler olsun, 'düşündürücü' ya 'düşünülecek' taraf kalmadı. Hem Anadolu'daki 'sarışın' lodamıza ağırlık veren hem de 'etimolojik' canıma işleyen bu fuzulî sandaldan kurtulduk.⁵

Cerrahi seyahatimize devam etmek üzere başka bir tabakaya ilerleyip şunu okumaktayız:

"Kelimenin kökeni için etimolojik sözlüklere baktığımızda kesin bir cevap elde edemiyoruz... Cabolov'un Kürtçe için hazırladığı etimolojik sözlükte kelitemiz *löd*, *lūda*, *lawda*, *lōda*, *löd kirin* biçimleriyle işlenmiştir; ancak burada da kelimenin etimolojisine dair doyurucu bir açıklama göremiyoruz" (Gül 2015: 67-68).⁶

Demek ki Cabolov'un açıklaması (2001: 593-594) "doyurucu" görülmemiş... Türkçeyi hedef alan eserlerden farklı olarak Ruslan Cabolov, etimolojik sözlüğünde *loda* sözcüğünün kökenine ait, kendisince olası görülen en azından bir öneri sunmuştur. Bu önerinin mutlaka okurlara yansıtılması ve münasip bir eleştiride bulunulması, mesela 'uygun', 'inandırıcı', 'akla yatkin' olup olmadığı açıklanması vazgeçilmez şartlardı.⁷ Merhum Ruslan Cabolov gibi bilim dünyasında tanınmış bir âlimin fikirlerini bu tarzda kapalı geçmek bence hiç hoş değildir ve sanatımıza layık bir yöntem zaten sayılmamaktadır.⁸

5 Loda sözcüğünün *Kitâb al-'Idrâk li-Lisân al-'Atrâk* adındaki Memlûk Kıpçakçası dil rehberinin haşiyesinde geçen, 'harman dövüldükten sonra savrulmaya hazırlanmış olan tahıl, buğday yığını' anlamını taşıyan kaydının da Kıpçakça ile alakası olmamasının ispatı için bkz. Bläsing 2015: 22-24.

6 *Lod kirin*, kelime biçimi değildir fakat yardımcı fiille (Kürtçe *kirin* 'yapmak') kurulmuş, 'saman yığın yapmak' manasındaki birleşik bir gruptur.

7 Bu eleştirme için bkz. Bläsing 2015: 12-13.

8 8 Aralık 1926 tarihinde Vladikavkaz'da dünyaya gelen Ruslân Lázarevič Cabólov, akademik tahsilini Sovyetler Birliği'nin en ünlü üniversitelerden biri olan Leningrad Devlet Üniversitesi (*Leningradskij Gosudarstvennyj Universitet*)ndeki İran Dilleri Bölümü'nde almıştır. 1964-1966 arasında ülkesinin Kabil'deki büyükelçiliğinde

'Loda'nın direği denetlendiğinde bunun da maalesef çürük olduğunu ispat etmek üzere bir ipin tam çekilmesi gerekmektedir çünkü:

"Kelimenin kökeni için bize göre en büyük ipucu Meninski'nin sözlüğünde yer alan bir kelimeye dair kayıttadır:

L'D *lād* "Incruftatio, parietis crufta, fericum molle, telae fericae hormufinz genus tenuius. Partes magnaе, glabae muri, murus, herba odorata, ladanum, liberalis, feries feu ordo laterum Murus" (Gül 2015: 68).

Tabii ki sihirli, gizemli Meninski lüğatinin ve ayrıca içindeki asırlarca saklı kalmış, daha hiç kimsenin gözüne çarpmamış olan mühim ipuçlarını keşfedip göstermesi, her bir yazıya, özel bir ehemmiyet kazandırmaktadır. Fakat muktebes şekilde değil. Genç araştırmacının bize yansıttığı verilerin, ne yazık ki eksik ve kısmen de yanlış olması, kendisinin lügatteki açıklamaları anlamadığını, üstelik de anlaması için hiç emek bile vermediğini belli etmektedir.⁹ Bu hakikati maskeleyerek üzere Meninski adını kendi mübahasesine aktardıktan hemen sonra Mertol Tulum'un *XVII. Yüzyıl Türkçesi ve Söz Varlığı* adlı eserine, yani kolaya kaçmıştır. En nihayet Mertol Bey'in *lād* yanına eş anlamlısı ya da benzer anlamlısı olarak verdiği açıklayıcı kelimeleri ("divār (kırı), cidār, bünyān, sütre, endāviş" vs.; Tulum 2011: 1115b) tek tek gezerek anlamsal yelpazelerini mümkün olduğu kadar açıp "Böylece kelimenin 'yığmak, kaplamak, örtmek' anlamları ile ilgili kafamızda bir soru işareti kalmamış oluyor." diyen bir iddiada bulunmaktadır (Gül 2015: 69). Sadece yöntem açısından bakıldığında böylesi bir yaklaşımın caiz olmadığına kanımca herkes imza atacaktır. Mademki Meninski mevzunun anahtarıdır, kendisinin verdiği bilgi neden derli toplu bir tarzda kıymetlendirilmemiştir?

Eleştiriye devam etmeden önce bu ödevi kendim yerine getirerek Meninski'nin gerçek verileriyle beraber açıklamasını dikkatinize sunmak istiyorum (1680/2000: sütun 4128):

lād p. [= persicè 'farsça']. *mühre-i dīwār* ['bir duvarın sıvası, kaplaması veya kabartması'], *wālih, wāle kumaşi* ['bir çeşit ipek kumaş']. Incrustatio ['duvarın siva, harç, mermer gibi gereçlerle sıvanması/kaplanması'], & parietis crusta ['duvar kaplaması'], sericum molle ['yumuşak ipek'], *pec.* [= *peculiariter* 'özel olarak'] telae sericæ hormusinæ genus tenuius ['Hormuz'dan gelen bir ipek kumaşın incecik türü']. *Hæl. & ex Cast. ac Ni'*.¹⁰ Partes magnaе, & glebæ muri, ['duvarın

danışman olarak çalıştıktan sonra Rusya'ya dönüp 1967'den ölümüne dek Moskova'da Bilimler Akademiyası'nın Şarkiyat Enstitüsü'ne bağlı olan Asya ve Afrika dilleri bölümünde (*Institut Vostokovedeniya Akademii Nauk, otdel jazykov narodov Azii i Afriki*) araştırma görevlisiydi (İranist, Kürdolog). Ruslan Cabolov 11 Haziran 2003 tarihinde Moskova'da vefat etmiştir. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. <https://ru.wikipedia.org/wiki/Цаболов,_Руслан_Лазаревич> ve R. N. Gučeva & N. L. Ščerbak, "Cabolov Ruslan Lazarevič, Sotrudniki RNB – deželati nauki i kul'tury", *Biografičeskij slovar*, t. 1-4, <http://www.nlr.ru/nlr_history/persons/info.php?id=2067> .

9 Latince bakımından elemli bu gerçeğe "Incruftatio", "fericae hormufinz" gibi tecavüz edilmiş, yani yarım adam haline getirilmiş şekiller şahit olmaktadır.

10 "*Cast. & C. Castellus, seu eius & Golii Dictionarium Persico-Latinum Londini impressum*" = Castell 1669; "*Ni' [...] lughæti ni'metüllâh. Dictionarium Persico-Turcicum copiosissimum. Ms. [el yazması metin]*"; "*Hæl./Hal. Halimius, seu [...] lughæti hælimi. Lexicon Persicum Turcicè & Arabicè explicatum*" (Meninski 1: proœmium

والله *lād* م. دیوار *mübrei diwār*, والى *wālib*, *wāle kumaši*. Incrustatio, *parietis crusta*, sericum molle, pec. telæ sericæ hormufinæ genus tenuius. Hel. *ex Cast. ac Nis.* Partes magnæ, *glebæ muri*, murus, herba odorata, f. ladanum, liberalis, *series* seu ordo laterum. لاد زره *lād zere*, دیوار *dīwār*. Murus. Cast.

büyük parçaları ve kesekleri', murus ['duvar'], herba odorata ['güzel kokulu ot'], f. [= *fortè, forsan* 'belki']¹¹ ladanum ['laden'], liberalis, & series seu ordo laterum ['?'], ve tuğla sırası veya dizisi']. *lād zere* ['örülmüş bölme'], *dīwār* ['duvar']. Murus ['duvar']. Cast.

Anlamsal bakımdan böylesi alaca bir tabloya nazar ettiğimiz zaman, maddedeki malumatın tek bir kökene dayanan sözcüğe ait olabileceği sorusu çıkmaktadır. 'Duvar', 'güzel kokulu bitki' ve 'ipekli kumaş' arasında bir rabitanın var olduğu kanımca pek olası değildir. Dolayısıyla ben burada kökeni farklı üç kelime, daha doğrusu üç *homonim* (sesteş) terim görüyorum. Söz konusu olan *loda sözcüğü* Ekrem Gül'e göre *acaba hangisine dayanmaktadır?* Zira her üçüne dayanmayacağı muhakkaktır.

Duvar, duvar kaplaması vs. manasındaki *lād* I anlamsal bakımdan -yiğının ne toprak örtmesi ne de toprak örtülü olması açısından- ot yiğınına uymamaktadır. Bu sözcük diğer birkaç Osmanlıca sözlükte de Farsçadan ödünçleme olarak gösterilmektedir, örneğin: ***lād*** L'D (f[arsça]. i[sim].) 'duvar': *bün-i lād* 'duvarın dibi', *ser-i lād* 'duvarın üstü' (Devellioğlu 1978: 643b); L³D^o ***lād*** fā[rsça]. 'binâ ve dīvār temeli, esâs, dīvār, hâ'it' (Lûğat-i Remzî 2: 255b); L³D^o ***lād*** f[arsça]. 'dīvār, cidâr': *ser-i lād* 'dīvārın başı, üstü', *bün-i lād* 'dīvārın dibi'. (Lûğat-i Nâcî 649b); P[ersian]. L'D ***lād*** s[ubstantive]. 1. A row, a tier, as of stones or bricks. 2. A foundation row, the footing of a wall. 3. A base, basis; a reason. 4. A wall. (Redhouse 1890: 1618a). Kökene gelince.... Farsça *lād* I İrancı bir unsurdur: <— l- < *d- geçişini gösteren bir şiveden¹² << Ana-İrancı **dāta*- (= **dā*- 'birleştirmek, kurmak, döşemek' fiilinin geçmiş zaman ortacı) 'dikilmiş, kurulmuş, inşa edilmiş (bir şey)'; krş. A. (l- < *d- geçişi için) İskitçe Παραλάται (*Para-látay*) : Avestaca *Paradāta*- "der Vorangestellte" < **para-dāta*- (Bielmeier 1989: 240, dipnot 12) ve B. (anlam açısından) Soğdca δ't /δāt/ 'duvar' ("dīwār (*daxil*: lād)"; Gharib 2004: 136a); bkz. ÉSJA 2: 423. Mertol Tulum'un çalışmasında *lād* yanında geçtiği ve bu yüzden Ekrem Gül tarafından oradan alınıp gösterildiği için, konunun çerçevesine uyan Farsça *lān* 'evin etrafındaki duvar, ağıl' sözcüğüyle ilgili bilgi vermek uygundur (Steingass

[10-11]).

11 "f. forte, forsan, *dubitationis nota* ['şüphe notu']" (Meninski 1: proœmium [10]). Zahmet olsa bile, 'büyük' bir 'ipucunun' anlamını temiz çıkarabilmek üzere kısaltma şeklindeki verilerin de önemsenmesi gerekmektedir. Çünkü sözlükçü, bunları sadece süs olarak ilave etmemiştir!

12 Bu geçiş (l < *δ < *d) İran Dilleri'nin Doğu grubunda, en başta Peştucada, görülmektedir. Nadir de olsa – izlerini Batı grubunun da dillerinde tespit edebiliriz. Orta İrancıda onu kural olarak Bahtericede ve Soğdcanın bazı ağızlarında bulmaktayız.

1892: 1114a): < *lāna- < *dā-na- (= *nomen loci, nomen instrumenti*). "Affixed to nouns, it denotes abundance or place, as, *namaklān*, a saltwarehouse ['tuz deposu]" (Steingass a.y.): *namakdān* 'tuzluk' (a.y. 1427a). Bunun yanı sıra krş. Farsça *lāna* (< *dāna-ka) 'yuva, arı kovani, tavuk kümesi' ve Horezmce δ'n.c (< *dāna-či; -či dışıl eki?) 'yuva' (Steingass 1892: 1114a; ÉSIJa 2: 427-429).

Pekâlâ, *lād* I sözcüğü böylelikle "toz" olduktan sonra ot yığının sarışın tepesi, en azından topraklı örtüsünden mahrumdur. Tabii ki Ekrem dostumuz şunu öne sürebilir: 'Hocam, bu örtü mahrumiyeti ancak bir öteberi kaybı sayılmaktadır. Bu hiçbir şeyi değıştirmez. Çünkü etimolojinin çekirdeğı zaten 'laden' (*ladanum*) manasındaki *lād* II sözcüğüdür. Ve dediğim gibi "*ladanum* bitkisi, uzaktan bakılınca aynen bir tür çalı topu gibi durmaktadır. Bir de bu bitkinin yaz mevsiminde kurumuş bir şekil aldığı hesaba katılırsa 'toprağı örten bir saman yığını' anlamının hareket noktası daha iyi anlaşılabilir" (Gül 2015: 72).

Tamam, öyleyse "*ladanum* bitkisini" ve ayrıca *lād* II kelimesini haddeden geçirelim.

Ladanum, Akdeniz bölgesinin doğusunda yetişen *Cistus creticus* L. ve batısında bulunan *Cistus ladánifer* L. adlı çalimsı bitki türleri için de kullanılmakla birlikte,¹³ umumiyetle bunlarda oluşan, kokusu çok hoş ve böylelikle bitkilerin öncü simgesi olan bir zamkın adıdır. Bu çalıların kurumuş halini hesaba katsam bile, şekillerini 'toprağı örten' bir saman yığına bir türlü benzetemiyorum. Yine de Ekrem'in önerisini kabul edersek o zaman bu benzetme *Cistus* türlerinin yanı sıra birçok çalimsı bitkiler için doğrudur. Böylesi öznel görüşlere dayanan hükümler genellikle iğfal edici ve dolayısıyla etimolojik temel olarak yaramamaktadır. Üstelik Farsça *lād(an)* isminin hangi bitki(ler) için kullanılabileceğı de belli değildir. Mesela Hadi Karimi'nin verilerine göre (1995: 302) *lādan* ve *gol-e lādan* – en azından modern Farsçada – *Tropaeolum majus* L. bitkisinin, yani Latin Teresi'nin ismidir.¹⁴ *Cistus creticus* L. ile *Cistus ladánifer* L., bu botanik üstadının *Plants of Iran* adındaki eserinde zikredilmemektedir. Demek ki bu türler İran florasında – eğer bulunursa – ancak marjinal bir rol oynamaktadır.¹⁵

Her nasıl olursa olsun, artık *lād* II sözcüğüne ve bunun Farsçadaki statüsüne bakmamızın sırası geldi. Genç arkadaşımız kelimenin şüpheli taraflarının var olduğunu, eğer Meninski'nin açıklamalarına dikkat ederek bunların manasını doğru dürüst inceleyeydi, *forte* ya da *forsan* anlamına gelen *f.* kısaltmasından kolaylıkla anlayabilirdi (bkz. 11. dipnot). Üstelik Meninski'nin, bu kaydı hemen hemen olduğu gibi Edmund Castell'in *Lexicon heptaglotton Hebraicum, Chaldaicum, Syriacum, Samaritanum, Æthiopicum, Arabicum, conjunctim; et Persicum, separatim* adındaki eserinde (bkz. Norris 1994) özel bir kısım olarak yer alan *Lexici Orientalis Heptaglotti, Pars altera; seu, Dictionarium Persico-Latinum* isimli lügatten kopyaladığını da fark ederdi. Buyurun, buna artık hep birlikte bakalım (Castell 1669: sütun 490):

13 Bitkilerin bulunduğu yerleri yansıtan ayrıntılı bir liste 31. dipnotta verilecektir.

14 Krş. Lazard (1990: 361b): *lādan: gol-e lādan* "capucine" [= *Tropaeolum majus*].

15 *Cistus* türlerinden İran'da *Cistus fumana* L., syn. *Helianthemum procumbens* Dun. ve *Cistus salicifolius* L., syn. *Helianthemum salicifolium* (L.) Mill. vardır (Karimi 1995: 119, 183).

• Incrustatio, & parietis crusta
 ΔΛ Partes magnæ, et gleba aurī.
 מתי מליך. 4. Murus. 2, Sericum molle. pec.
 Telæ lericæ Hormufinæ genus tenuius. 3, Her-
 ba odorata. forte Ladanum. 4. Liberalis. G. c
 מתי מליך - i. q. מתי מליך. 2, Series, f. ordo laterum. S.
 - 40 - i. q. מתי מליך - i. e. מתי מליך
 מתי מליך. ΔΛ מתי מליך. G. מתי מליך. ΔΛ מתי מליך. ΔΛ
 Ladanum.
 G.

Genç *ladanum*'cumuz şimdi 'Olsun, Meninski ve Castell'in şüphelerini, sed kadar hem kalın hem de güvenilir Steingass sözlüğündeki veriler kaldırmaktadır' şeklinde düşünebilir. Pekâlâ, Steingass'ın iyi ve genel olarak da oldukça güvenilir bir lügat olduğunu kabul ederim, fakat Meninski Sözlüğü gibi o da büyük ölçüde çağdaşlarının çalışmalarından faydalanan bir eserdir. Steingass'ın en öncü kaynağı, Johnson'un *Dictionary, Persian, Arabic, and English* adındaki eseridir (1852). Hiç kuşkusuzdur, sadece *ladanum* manasını değil, *lād* ile ilgili tüm verileri oradan kopyalayarak kendi sözlüğüne geçirmiştir. Buna da birlikte bakalım:

A. Johnson 1852: 1052c: P[ersian] L'D *lād*, An incrustation, plastering of a wall. Earth, dust. A wall. Rows of bricks or turfs in a wall. A foundation. Root. Reason, cause, motive. The gum-herb ladon. A flower; a rose. Soft, thin silk. The cultivation or improvement of a place. A fortress. The city of Lār.

B. Steingass 1892: 1111a: L'D *lād*, An incrustation, plastering of a wall; earth, dust; a wall; rows of bricks or turfs in a wall; a foundation; root; reason, cause, motive; the gum-herb ladanum; a flower, a rose; (for A[rabic]. *lāz*, pl[ural]. of *lāzat*) soft, thin silk; the cultivation or improvement of a place; a fortress; the city of Lār.

Her nasıl olursa olsun, esas meselemizin derli toplu aydınlatılması için Fars dilinin söz varlığını en kapsamlı şekilde yansıtan *Loğat-nāme-ye Dehḥodā*'ya bakmak şarttır. 'Alī Akbar Dehḥodā'nın *Loğat-nāme*'si, 16 ciltlik, yaklaşık 27.000 sayfalık, 343.446 madde başı içeren, hem kitap şeklinde hem de internette elektronik biçimde sunulan – tam manasıyla – bir şaheserdir.¹⁶ Keşke Osmanlıcaya dönük bunun gibi bir ansiklopedik yapıt da elimizde olsa... Keşke... Ne yapalım? Şimdiye değin yoktur ve tahminimce yakın istikbalde de gerçekleştirilmesi umut edilir değildir. Demek ki bunu daha uzun süre hayal etmek zorundayız. Hayal dünyası ise benim âlemim değildir, zira hayal kırıklığını ne kendim yaşamak ne de başkalarına yaşatmak asla istemiyorum. Fakat bugün maalesef çaresizim, çünkü Ekrem Gül'ün *loda* teriminin etimolojisi için çizdiği, daha doğrusu hayal ettiği önerinin kesinlikle doğru olmadığını artık ispatlama sırası gelmiştir.

16 Bkz. A. (*Loğatnāme*'ye yönelik daha kapsamlı bilgi için) <https://en.wikipedia.org/wiki/Dehkhoda_Dictionary> ve Kurtuluş 2003; B. (*Loğatnāme*'nin dijital biçimin sorgulanması için:) <<http://www.parsi.wiki>>.

Loğat-nâme-ye Dehğodâ'yı sorguladığımda ekranda tam bir *lād* sözcükleri defilesine seyirci oldum.... ‘Catwalk’a ‘özel duvarlar’, ‘ince, cicili bicili kumaşlar’ ve ‘1001 gece kentlerinin yanı sıra gerçekten *lādan/ladanum* da çıkıp poz vermiştir.¹⁷ Fakat son anlamla ilgili kaynak eser olarak Dehğodâ, sadece *Burhān-i qāṭi'* (1652)¹⁸ ve edebi bir mesel olarak Kesâ'î Marvazî'nin şu iki satırını göstermektedir:¹⁹

از عبیرو عنبر و از مشک و لاد و داربوی
در سرابستان ما اندر خزان میدار بوی
Dar sarābostān-e mā andar xazān mīdār būy.

Abîr ve amberin, misk, lâden ve sarısabırın da

Hoş kokusunu güzün bizim bahçemizde kokla.

Burhān-i qāṭi' lügatinde geçen açıklamaya göre ‘kokusu hoş bir madde’ anlamındaki *lād* ‘lādan’dan kısaltılmış bir biçimdir. Kesâ'î'nin dizesinden olduğu gibi bundan da *lād(an)*’ın Farsçada umumiyetle bitki adı değil, hoş kokulu bir maddenin ismi olduğu anlaşılmaktadır. Üstelik *Farhangi tafsiri zebani tajiki* (1: 724a) gibi çağdaş bir lügatten *lād* biçiminin statüsü “kitābî”, yani edebî olduğunu öğrenmekteyiz. *Bütûn* bu verilerden hareketle tahmin edilir ki *lādan*’ın yerine *lād* biçimi en başta vezin icabı kullanılmaktadır.²⁰

“Steingass bu kelimeleri [*lād* ve *lādan*] Farsça olarak kabul etmiş, ona göre maddelendirmiştir. Dolayısıyla bu kelimenin [*lād*] Türkçe veya Kürtçeye Farsçadan girdiği değerlendirilebilir; ancak burada başka bir problem ortaya çıkıyor: *Bu dillerden hangisi aracı dil? Biz, kelimenin Türkçeye Kürtçe aracılığıyla girdiğini düşünüyoruz.* Tam tersi düşünmememizin (Farsça→Türkçe→Kürtçe) en büyük sebebi kullandığımız biçimlerin Kürtçenin ses yapısına daha uygun olmasından kaynaklanmaktadır *çünkü ünlüleri kaynak dilde esasen düz olan bir biçimin (lādan, lād) ilk ünlüsünün Türkçede yuvarlaklaşmasının (loda) hiçbir makul açıklamasını yapamıyoruz.*” (Gül 2015: 69-70)

Evvelâ, Steingass bu iki kelimenin kökenine yönelik bize hiç pusula vermemektedir.²¹ Zaten Farsçada geçen her sözcük – kökene bakılmaksızın – Farsça dil hazinesinin bir unsuru sayılmaktadır. Ancak kökenini bildiği yabancı sözcüklerin – umumiyetle – önüne kaynak dilini belli eden A[rabic], G[reek], M[ongolian], T[urkish] gibi kısaltmalar ilave etmiştir (Steingass 1892: viii). Ekrem Gül’ce *lād* kelimesi için çizilen geçiş modeline yönelik – *Farsça* > *Kürtçe* > *Türkçe* tipi olsun ya da *Farsça* > *Türkçe* > *Kürtçe* çeşidi olsun – Farsça (uzun) *ā* sesinin normal şartlar altında ne Kürtçede ne de Türkçede o sesine geçmemesi

17 <<http://www.parsi.wiki/fa/wiki/topicdetail/b6d78b1278d04e6abe81487cf095b755>>.

18 Bkz. Mahmoodi-Bakhtiari, Behrooz, “Burhān-i qāṭi'”, *Encyclopaedia of Islam, THREE*; <http://referenceworks.brillonline.com.ezproxy.leidenuniv.nl:2048/entries/encyclopaedia-of-islam-3/burhan-i-qati-COM_27575>.

19 Kesâ'î Marvazî, 10. yüzyılın ikinci yarısında Horasan’ın Merv kentinde yaşayan ozana ait bilgi için bkz. Bruijn, J. T. P. de (April 7, 2008), “Kesâ'î Marvazî”, *Encyclopaedia Iranica*; <<http://www.iranicaonline.org/articles/kesai-marvazi-persian-poet>>.

20 *Lād* (II) biçiminin Osmanlıcaya geçtiğini ispatlayan bir kayıt benim bildiğime göre daha bulunamamıştır.

21 Steingass sadece ‘ince kumaş’ anlamındaki *lād* (III) sözcüğünün kökeni olarak Arapça ‘*lāz* (pl. of *lāzat*)’ biçimini tanımlamıştır.

vurgulanmalıdır.²² Diğer bir sorun: Sözcük sonu a nereden kaynaklanmaktadır?

Özet olarak şu denilebilir: Edebî (klasik) Farsçaya ait fevkalade nadir bir sözcüğün, ödünçleme sürecinde hem temel manasını izsiz kaybederek yepyeni – bayağı da farklı – bir anlama ('ot yığını') girmesi hem de uzun ā ünlüsünü yuvarlak ö sesine dönüştürmesi ve işbu şekilde Anadolu'daki çiftçilerin ağzına düşmesi asla mümkün değildir.

Pekâlâ, çöküverip dağıldı acemi dediğim bu loda. Fakat eve gitmeden eleştirilmesi, gelecek çalışmalar için faydalı olabilen başka düzensizliklere kısaca ışık tutmamız gerek.

Lâdan sözcüğü üzerinde dururken değerli arkadaşımız şunu da ilan etmektedir:

"Hz. Yusuf'un, bizim edebî eserlerimizde de çokça işlenen ve Kuran-ı Kerim'de de 'kissaların en güzeli' olarak tanımlanan meşhur kıssasının Eski Ahit'te anlatıldığı biçiminden, bu bitkilerden elde edilen muhteşem kokunun çok eski zamanlardan beri bilinen ve alım satımı da yapılan değerli bir ticarî meta olduğu da anlaşılıyor" (Gül 2015: 72).

Bu hikaye hemen hemen 'kissaların en güzeli' kadar tatlıdır. Fakat Eski Ahit'te 'bu bitkilerden elde edilen muhteşem kokudan' söz edilip edilmemesi belli değildir. Ekrem tarafından bize örnek olarak verilen "Genesis" 37:25 parçasında *ladanum* sözcüğü şöyle geçmektedir: ... 'spicery and balm and ladanum'... Bu İngilizce bir tercümedir. Diğer bazı çevirilerde ise – kendisinin vurguladığı gibi – *ladanum* yerinde *myrrh* ('mür') geçmektedir (ay. 49. dipnot). Bu kararsızlık bence bir uyarı, daha açıkçası hangi madde olduğunun belli olmamasını simgeleyen bir uyarıdır. Böylesi bir halde, tabii ki Eski Ahit'in orijinal, yani İbranice metnine bakmak gerekmektedir. Genesis, – şimdiden sonra yerine Türkçede daha yaygın olan Tekvin ya da Yararılış terimlerini kullanacağım – Eski Ahit'in ilk kitabıdır. Öğrencilik zamanımda – İbranice sınavına hazırlık olarak – buna kebikeç olup metni harfi harfine kemirircesine başından sonuna kadar okuduğum için satırlarında *lâdan* sözcüğüne rast gelmediğime oldukça eminim. Yine de Tekvin 37:25 parçasını/kitasını bir daha gözden geçirmek faydalı olur:

וּשְׁבוּ לְאַכְל־לֶחֶם וּשְׂאֵו עֵינֵיהֶם וַיִּרְאוּ וְהִנֵּה אַרְחַת יִשְׁמַעְאֵלִים בָּאָה
מִגְּלָעַד וּגְמַלִּיָּהֶם נִשְׂאִים נְכֹאת וְצָרִי וְלֵט הוֹלְכִים לְהוֹרִיד מִצְרִימָה:

İşte bu kadar... İbranice bilmeyenlere giriş dersi okumamak üzere sadece mevzumuz dâhilindeki kısma ışık tutacağım: ... ('spicery and balm and ladanum') נְכֹאת וְצָרִי וְלֵט –

22 Löd(a)'nın yanı sıra Kürtçe *lûda* ile *lawda* biçimleri bu yuvarlak sesin etimolojik, yani sözcükteki birincil ses mirasına ait olduğunu onaylamaktadır. Başka yerde Elazığ yöresinde derlendiği *lobe* biçimine dair şunu okumaktayız (Gül 2015: 63): "[Bunun], derlendiği yöreden hareket edecek olursak Kürtçenin ses bilgisine dair bir hususiyet ile ilgili olduğu düşünülebilir." Böylesi *a priori statement*'ler, hiçbir şeye yaramamaktadır *çünkü* umumiyetle her bir senaryo – mana etsin, etmesin – 'düşünülebilir'. Bakışımızı gerçeklere doğru çevirecek olursak *d > b* geçişinin Kürtçede bulunmadığını anlayacağız. Böylesi sorunların aydınlatması için Ruslan Cabolov'un *Očerk istoričeskoj fonetiki kurdsogo jazyka* adındaki eserini tavsiye ediyorum (1976), zirâ 'gizemli' Kürtçe, her 'problemin' dermanı değildir.

*nəḳōl*²³ ū-ṣərī²⁴ wā-lōl²⁵ ... “baharat, pelesenk ve laden (mür)”. Görüldüğü gibi *lādan* sözcüğü burada (ve Eski Ahit’in hiçbir yerinde) geçmemektedir. Yerine *lōl* kelimesi geçmektedir, daha doğrusu *lōl* burada *laden* (ya da *mür*) olarak belirlenmiştir. Sadece İbranicede bulunan bu *lōl*’un ne *lādan* ne de *loda* sözcükleri ile kökensel bir ilişkisi aslında olamaz.²⁶ Üstelik hangi manaya geldiği de hiç net görülmemektedir. Kimi *ladan* kimi *mür* diyor. *The Dictionary of Classical Hebrew (DCH)*’ya göre *nəḳōl* ‘ladanum’, *lōl* ise ‘myrrh’ anlamına gelmektedir (bkz. dipnot 23-25). Ekrem kardeşimiz, vakit ayırıp *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, yani Koehler & Baumgartner’dan kopyalayarak ‘aynen aktardığı’ malumatı (2: 527-528) biraz inceleydi Eski Ahit’teki *lōl* sözcüğüyle hakkındaki sorunlara ister istemez çatacaktı.²⁷ Sami dilleri oldukça enteresan bir dil ailesini teşkil etmektedir. Ayrıca bunların yazı sistemleri göz okşayıcıdır. Ama *gülü seven dikenine katlanır* gibi o lisanların elifbelerini seven, okunmasındaki zorluklara katlanır. Gösterme şeklinde kullanıldığında bu dekoratif yazıların yanına mutlaka çeviri yazısının da verilmesi şarttır. Bu da bazen zor ve oldukça zaman harcayan bir görev olduğundan herkes en azından kendi çalışması için gerekli pasajları seçip çevirmelidir. Gördüğümüz gibi etimolojik bir çalışma sadece sözlük malumatı üzerinde yapılmaz. Başka kaynaklar da kullanılmalıdır. Üstelik araştırmacı, çalıştığı diller ile birlikte tarihlerini de yeterli aşamada bilmek zorundadır. Genç dostumuzun bu mekândaki ciddi eksiklikleri, yazısının birkaç yerinde ortaya çıkmaktadır; örneğin:

... kelimenin çok eskilere, *Asurca* ve *Akadca*’ya kadar gittiğini anlıyoruz (Gül 2015: 75).

‘*Asurca* ve *Akadca*’ ne demek? Sanki bunlar iki ayrı dilmiş... Bilindiği gibi Akad dilinin iki baş şivesi (*main dialects*) vardır, biri Kuzey Mezopotamya’daki *Asurca*, diğeri Merkezî ile Güney Mezopotamya’da konuşulmuş olan *Babilce*’dir.

Sözcüğümüz ile ilgili *CAD*’deki²⁸ kayıt, yine ‘aynen gösterme’ usulüne göre şu şekilde sunulmuştur: “**ladinnu** (*ladunu, ladnu*) s.; (an aromatic); SB, NB”. Görüldüğü gibi, bu

23 ‘ladanum, a spice, from resin of the cistus rose’ (*DCH* 5: 684a).

24 ‘balm, or balsam; an aromatic resin derived from the bark of the mastic tree shrub (*Pistacia lentiscus*) or the Aleppo pine or silver fir, used as a soothing ointment’ (*DCH* 7: 161a).

25 ‘myrrh, gum perh. of a species of cistus’ (*DCH* 4: 540a).

26 İç yüzü hiç belli olmayan bu kelimeye bazı araştırmacılar, *Trifolium*, *Melilotus*, *Trigonella*, *Nymphaea*, *Celtis australis* gibi bitkilerin adı olarak kullanılan Yunanca λωτός sözcüğünü bağlamaktadırlar (bkz. Beekes 2010: 884).

27 Eski Ahit’in M.Ö. 3. yüzyılda başlatılmış Yunanca tercümesi olan Septuagint’te *loī* teriminin karşılığı olarak στακτή ‘oil of myrrh [mür yağı]’ sözcüğünü bulmaktayız (bkz. Koehler & Baumgartner ay. ve Liddell & Scott, *A Greek-English Lexicon*: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Dstakth%2F>>). Harrison ise buna yönelik şunu öne sürmüştür (1966: 46): “Two references in Genesis in which the Hebrew term is translated ‘myrrh’ in the A.V. [= English Authorized Version, King James], R.V. [English Revised Version, 1861] and R.S.V. [= American Revised Standard Version, 1946] are to the word *lot* (LXX [Septuagint] στακτή). The English rendering is evidently erroneous, since it is extremely doubtful if true myrrh was known in Palestine as early as the Patriarchal period. More probably the reference is to ladanum, which is derived from several species of *Cistus*.”

28 = *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Bu Akadca sözlüğünün – tecrübesiz kullanıcıyı idlâl edebilen – ismine dair, I. J. Gelb tarafından yazılmış önsözdeki açıklamaların mutlaka okumasını herkese çok tavsiye edebilirim! Bkz. *CAD* 1, part 1: vii.

gösterme için sorumlu yazarımız, *ladinnu* sözcüğünü keşfettikten sonra ne buna ait maddeyi ne de gösterdiği satırı bile sonuna kadar okumamıştır. Kısaltmalar böylesi kapsamlı lûgatlere ancak süs olarak koyulurcasına, bunlara yine dikkat etmemiştir: SB = *Standard Babylonian* [Standart Babilce] ve NB = *Neo-Babylonian* [Yeni Babilce] (CAD 9: 36a). *AHW*'deki²⁹ verilere göre terim, j/spB = *Jung-, Spätbabylonisch* [Genç, Son Dönem Babilce] ve nA = *Neuassyrisch* [Yeni Asurca] aşamalarında geçmektedir (*AHW* 1: 527a). Bu verilerden anlaşılıyor ki bahsi geçen biçimler en başta Babilceye aittir! Laden zamkı muhtemelen Akdeniz coğrafyasından Mezopotamya'ya getirilen bir ithal malıydı; krş. "20 GUN ŠIM *la-du-nu* (among tribute from the West [Batıdan ödenen haraç arasında])"³⁰ CAD (ay.) ve Thompson (1949: 339): "Labdanum (from Crete, not probable in Assyria [Girit Adası'ndan, Asur'da olası değil]". Zamkı üreten *Cistus creticus* ile *Cistus ladanifer*'in yayılışına daha ince bakıldığında bu türlerin Mezopotamya'da değil, sadece Akdeniz iklimi olan yerlerde bulunduğu belli olmaktadır³¹ ve bundan hareketle isminin Akadca'dan kaynaklanabileceği sorusu ortaya çıkmaktadır. Heinrich Zimmern'e göre Akadca *ladunu* mutlaka bir ödünçlemedir. Kaynak dile ait bilgi olmadığından Akadca terimini Yunanca λῆδον, λήδανον³² ile karşılaştırmıştır (aynen: "akk. *ladunu* jedenfalls Fremdw. : griech. λῆδον, λήδανον, Ladanum"; Zimmern 1915: 58). Başka araştırmacılara göre ise Yunanca biçimler eski Sami dillerinden ödünçlenmiştir. Bu görüş – kanımca – akla yatkın değildir. Zira ithal ya da haraç malı olarak Yeni Asur İmparatorluğu'na gelen bir maddeye yerli bir isim koyulması ve işbu ismin en nihayet ödünçleme olarak maddenin 'ana vatanı' ile dil(ler)ine geçmesi akla pek yatkın değildir. Her nasıl olursa olsun, bu ilginç bulmacanın uygun bir tarzda çözülmesi için alakalı bütün metinlerin, verilerin, etimolojik önerilerin vs. tek tek gözden geçirilmesi, yani monograf kapsamına gelen bir araştırmanın yapılması gerekmektedir.

29 = *Akkadisches Handwörterbuch*.

30 = Bununla ilgili: "*lad(u)nu*, Ladanum, bibl.-hebr. [İbranice Eski Ahit] *lof*, neuhebr. [İvritçe] *loṯām*, griech. [Yunanca] *ledon*, *ledanon*, ein wohlriechendes Schleimharz, das auf den Blättern der Cistenrose (*Cistus villosus*) entsteht [*Cistus villosus* = *Cistus creticus* yapraklarında oluşan güzel kokulu bir zamk]. Der König Tiglatpileser IV. [?] III. olması gerek] erhält nach Ann. 85 von Rezin von Damaskus Ladanum (*ladunu*) als Tribut [Rezin'e göre kral III. Tiglat-Pileser, laden zamkı haraç olarak Şam'dan alır]" (Ebeling 1948: 137). *Cistus villosus*, syn. *Cistus creticus* (bkz. <https://en.wikipedia.org/wiki/Cistus_x_incanus>).

31 ***Cistus creticus* L.:** *Northern Africa:* Algeria; Libya; Morocco; Tunisia. *Caucasus:* Georgia. *Western Asia:* Cyprus; Israel; Jordan; Lebanon; Syria; Turkey. *Eastern Europe:* Ukraine - Krym. *Southeastern Europe:* Albania; Bulgaria; Former Yugoslavia; Greece; Italy. *Southwestern Europe:* France - Corsica; Portugal; Spain - Balears. ***Cistus ladanifer* L.:** *Northern Africa:* Algeria; Morocco. *Southwestern Europe:* France; Portugal; Spain (bkz. *GRIN Taxonomy for plants* <<https://npgsweb.ars-grin.gov/gringlobal/taxonomydetail.aspx?405608>>; <<https://npgsweb.ars-grin.gov/gringlobal/taxonomydetail.aspx?10639>>).

32 Yunanca λάδανον, ionic λήδανον "an aromatic gum, gum mastich" ve λῆδον "a shrub, the mastich, on which the gum λάδανον is found, *cistus creticus*." (Liddell & Scott, *An Intermediate Greek-English Lexicon*: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0058%3Aentry%3Dla%2Fdanon>>; <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0058%3Aentry%3Dlh%3Ddon>>).

Kısmen biraz gerçeküstü bir hava hissettiren yazının en sonunda üstadımız *loda* için – çalışmasının neticesi olarak – *loda* sözcüğünün soy ağacı olarak şu gelişme zincirini önermektedir:

Türkçe *loda* < Kürtçe *lod/lode* < Farsça *lād/lādan* < Süryanice *ladan* < İbranice, Aramice *ladan* < Arapça *lādan/lādin* < Asurca *ladinnu* < Akadca *ladinnu/ladnu/ladunu* (Gül 2015: 76).

Çok üzgünüm, ama burada doğru bir şey bulmak hemen hemen mümkün değildir. Az önce açıkladığım Asurca-Akadca sorununu tekrar görmekteyiz (vurgulayarak bir daha anlatayım: ‘Asurca < Akadca’ olamaz, zira Asurca Akad dilinin bir şivesidir). (Klasik) İbranicede *lādan* kelimesinin geçtiğine dair bir kayıt yok. ‘Süryanice < Aramice’ ... nasıl olur? Süryanice, Aramicenin bir çeşididir, yani Aramice sayılmaktadır. Arapçanın yeri de tartışmalıdır. Genel olarak Akadcadan gelen sözcükler Aramiceye geçip bunun aracılığıyla Farsçaya ve Araplar Mezopotamya’ya geldikten sonra Arapçaya da yayılmıştır.³³ Veriler, kaygısızlık ya da başka bir sebepten doğru dürüst incelenmediği zaman, ‘aynen gösterme usulü’ oldukça tuzaklı bir tekniktir. Buna dair bir mesel vermek üzere Süryanicedeki biçimleri inceleyelim: ܠܕܢܘܢ, ܠܕܢܘܢ, ܠܕܢܘܢ, ܠܕܢܘܢ and ܠܕܢܘܢ (Payne Smith 2: 233a) Bu altı biçimden sadece ܠܕܢܘܢ (L^aDN^a?, *ladnā*) biçimi Aramice tipinden bir biçim sayılmaktadır (= **ladan* + ā, belirtici parçacık). ܠܕܢܘܢ (L^a?DⁱYN, *ladin*)’in statüsü belli değildir, belki Akadça *ladinu* biçimini yansıtmaktadır. Böylesi *i*’li bir biçim Arapçada da rastlanır: *lādin*. ܠܕܢܘܢ (L^a?D^a?N^uWN, *lādanun*), ܠܕܢܘܢ (L^a?D^aN^aWN, *ladanon*) ve ܠܕܢܘܢ (L^aDN^aWN, *ladnon*) göz göre göre Yunanca *λάδανον* biçimini temsil etmektedir. ܠܕܢܘܢ (L^a?DⁱYW^aN, *ladion*) biçimi de muhtemelen Yunancalaştırılmış durumdadır. *Last but not least*, zincirin “Türkçe *loda* < Kürtçe *lod/lode* < Farsça *lād*” kısmının, başka bir deyişle çalışmanın çekirdeğinin bir hayalin neticesi olduğunu zaten yukarıda gösterdim.

Değinilmesi mümkün başka sorunlar olmakla birlikte satırlarıma burada makul bir son vermek üzere Pierre Abélard (Petrus Abaelardus)’un, hocası olan Anselme de Laon’u tenkit ederek kullandığı bir metaforu size hatırlatmak istiyorum.

Arbor eius tota in foliis aspicientibus a longe conspicua videbatur,

sed propinquantibus, et diligentius intuentibus infructuosa reperiebatur.

(Migne PL 178: 123)³⁴

33 Sami dilleriyle alakalı, bu çerçevede gerekli olan bütün ayrıntıların aydınlatılması kısacık yazımın içerisinde maalesef mümkün olmadığından konuya ilgi duyanlara *The Semitic Language: An International Handbook* adındaki eseri tavsiye etmek istiyorum (SLH 2011).

34 ‘Yaprak dolusu ağacı, uzaklardan bakıldığında olağanüstü görünüyordu, yakından ise daha da dikkatli bir inceleme altında meyvesiz bulundu.’

KAYNAKÇA

- AHw = Bruno Meissner & Wolfram von Soden (1965-81), *Akkadisches Handwörterbuch*, 1-3, Wiesbaden.
- BIELMEIER, Roland (1989), "Sarmatisch, Alanisch, Jassisch und Altossetisch", *Compendium Linguarum Iranicarum*, hrsg. von Rüdiger Schmitt, Wiesbaden, s. 236-245.
- BLÄSING, Uwe (2015), "Anadolu Saman Yiğınları Hikayesi", *Türk Dili Araştırmaları, Belleten*, 63.2 (2015): s. 7-29.
- BEEKES, Robert (2010), *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden & Boston.
- CABOLOV, Ruslan Lazarevič (1976), *Očerık istoričeskoj fonetiki kurdsogo jazyka*, Moskva.
- CABOLOV, Ruslan Lazarevič (2001-2010), *Ėtimologičeskij slovar kurdsogo jazyka*, 1-2, Moskva.
- CAD (1956-2010) = *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago, s. 1-21.
- CASTELL, Edmund (1669), *Lexicon heptaglotton Hebraicum, Chaldaicum, Syriacum, Samaritanum, Æthiopicum, Arabicum, conjunctim; et Persicum, separatim ...*, London.
- DEVELLIOĞLU, Ferit (1978), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, Eski ve Yeni Harflerle*, Ankara.
- EBELING, E. (1948), "Mittelassyrische Rezepte zur Bereitung von wohlriechenden Salben", *Orientalia*, N.S. 17 (1948), s. 129-145.
- DCH (1993-2011) = *The Dictionary of Cassical Hebrew*, editor Dawid C. A. Clines, 1-8, Sheffield.
- ĖSIJa 2 = Vera Sergeevna Rastorgueva & Džoj Iosifovna Edel'man (2003), *Ėtimologičeskij slovar' iranskix jazykov*, 2, Moskva.
- ESUM (1982-) = *Etymolohičnyj slovnyk ukrajins'koji movy*, (6 cilt çıkmış), Kyjiv.
- FZT (1969) = *Farhangi Zaboni Tojikî 'Slovar' tadžikskogo jazyka*, 1-2, Dušanbe.
- FASMER bkz. Vasmer
- GARKAVEC, Aleksandr Nikolaevič (2010), *Kypčakskoe pis'mennoe nasledie, 3: Kypčakskij slovar' po armjanopis'mennym pamjatnikam XVI-XVII vekov*, Almaty.
- GHARIB, B. (2004), *Sogdian Dictionary, Sogdian-Persian-English*, Tehran.
- GÜL, Ekrem (2015), "Loda Sözcüğü Üzerine", *Türk Dilleri Araştırmaları*, 25.1 (2015), s. 57-80.
- HARRISON, R. K. (1966), *Healing herbs of the Bible*, Leiden.
- JOHNSON, Francis (1852), *A Dictionary, Persian, Arabic and English*, London.
- KARIMI, Hadi (1995), *Plants of Iran; Scientific, English and Persian Names*, Tehran.
- KOEHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter (1967-96), *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, 1-5, Leiden, New York, København, Köln.
- KURTULUŞ, Rıza (2003), "Lugatnâme: Ali Ekber Dihhudâ'nın Fars diliyle ilgili büyük ansiklopedik sözlüğü", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 27: s. 220-221.
- LAZARD, Gilbert (1990), *Dictionnaire Persan-Français*, Leiden.
- Lûgat-i Nâci = Muallim Nâci, *Lugat-i Nâci*, [? 4. Baskı, İstanbul H1322/M1906].
- Lûgat-i Remzi = Hüseyin Remzi (H1305/M1887-1888), *Lûgat-i Remzî, Tabirat-ı Umûmiye-i Arabiye ve Farsiyeden Ma'ada Fünûn ve Ulûm Istilahâtını ve İki Yüz Kırk Beşkali Havidir*, 1-2, İstanbul.
- MENINSKI, Franciscus à Mesgnien (1680), *Thesaurus linguarum orientalium Turcicae, Arabicae, Persicae ...*, 1-4, Viennae Austriae.

- MENINSKI, Franciscus à Mesgnien (2000), *Thesaurus linguarum Orientalium Turcicae-Arabicae-Persicae = Lexicon Turcico-Arabico-Persicum* (aynı eserin tıpkıbasımı), Mit Einleitung und mit einem türkischen Wortindex von Stanisław Stachowski, sowie einem Vorwort von Mehmet Ölmez, İstanbul.³⁵
- Migne PL [Patrologia Latina] = *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium ss. patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad Innocentii III tempora floruerunt...*, Series latina, Accurante J.-P. Migne; Tomus 178, Paris 1885.
- NORRIS, H. T. (1994), "Edmund Castell (1606-86) and his Lexicon Heptaglotton (1669)", *The 'Arabick' Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England*; edited by G. A. Russell, Leiden: 70-87.
- PAYNE SMITH, Robert (1879-1901), *Thesaurus Syriacus*, 1-2, Oxford.
- REDHOUSE, Sir James W. (1890), *A Turkish and English Lexicon*, Constantinople.
- SLH (2011) = *The Semitic Language: An International Handbook*, edited by Stefan Weninger, in collaboration with Geoffrey Khan, Michael P. Streck, Janet C. E. Watson, Berlin/Boston.
- STEINGASS, Francis (1892), *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, London.
- THOMPSON, Reginald Campbell (1949), *A Dictionary of Assyrian Botany*, London.
- TULUM, Mertol (2011), *XVII. Yüzyıl Türkçesi ve Söz Varlığı*. Ankara.
- VASMER, Max [Fasmer, M.] (1964-73), *Étimologičeskij slovar: russkogo jazyka*, 1-4, perevod s nemeckogo i dopolnenija O. N. Trubačeva, Moskva.
- ZIMMERN, Heinrich (1917), *Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss*, Zweite, durch vollständige Wörterverzeichnisse vermehrte Ausgabe, Leipzig.

35 2000 senesinde Simurg Yayınları'nda çıkan tıpkıbasım Mehmet Ölmez'in girişimiyle gerçekleştirilmiştir. Zira Türkçenin ve ayrıca Osmanlıcanın gelişme tarihi için fevkalade önem taşıyan Meninski Lügati'nden – bildiğim kadarıyla – Türkiye kütüphanelerinde bir tane orijinali bulunmamaktadır.



Türkçede Yağmur Adları Üzerine*

On Names of Rain in Turkish

Hayati Develi¹



*Bu makale, II. Ulusal Arası Türk Kültürü Kongresi'nde (19-25 Nisan 2010, Ege Üniversitesi-İzmir) sunulan "Türkçede Yağmur Adları" başlıklı bildirinin gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş şeklidir.

¹Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Dil Bilimi Bölümü, İstanbul - Türkiye

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Hayati Develi,
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Dil Bilimi Bölümü, İstanbul - Türkiye
E-mail: hayatideveli@gmail.com

Geliş tarihi / Date of receipt: 07.11.2017
Kabul tarihi/Date of acceptance: 20.11.2017

Atıf/Citation:
Develi, Hayati. "Türkçede Yağmur Adları Üzerine."
Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, Cilt: 57, Sayı: 57,
2017, s. 81-106. 10.26561/iutded.369184

ÖZET

Bu çalışmada, Türkçede standart dil ve ağızlarda meteorolojik bir süreç olan yağmurun niteliklerine, zamanına, süresine, hızına, şiddet ve miktarına göre farklılaşan şekillerinin dile yansımaları tespit etmek ve yağmurun değişik adlandırmalarına sebep olan farklılıklarını tasnif etmek amaçlanmıştır. Tabiat olaylarının, genel anlamıyla coğrafyanın bir dilin söz varlığına olan etkisi yadsınmaz. Bunun bir sonucu olarak tüm dünya dillerinde havadaki su buharının sıvı bir şekilde yeryüzüne düşmesi anlamına gelen "yağmur" sözcüğünün niteliklerine ve özelliklerine göre farklı adlandırmalarına rastlanır. Dillerin standart deyişlerinde belli sayıda yağmur adı tespit edilirken ağızlarda daha zengin bir isimlendirmeyle karşılaşmaktadır. Bu çalışmada standart Türkçe için Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlükten, ağızlar için Türk Dil Kurumu Derleme Sözlüğü'nden yararlanılmıştır. Çalışmada Türkçede yağmur ile ilgili 180 civarı kelimenin varlığı tespit edilmiş, bu kelimeler anlamlarına göre tasnif edilmiş, dil bilimsel yapılarının ve kökenlerinin izahına çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türkçe, yağış, yağmur, leksikoloji, Anadolu ağızları.

ABSTRACT

This study aims to determine the reflection of rain types -a meteorological process which take different shapes on the basis of the properties of the raindrop, time periods of the rainfall, speed, volume and the amount of rain- in Turkish and it seeks to classify the features triggering different naming for rain. The effect of natural events, or in more general terms the geography, on language cannot be ignored. As a result, it is possible to encounter different names for "rain" -which is a word for the water vapor in the air which falls back to earth in the liquid form- in terms of its features. Although standard variants of languages have certain number of names for rain, we encounter a larger body of vocabulary for rain in the dialects. Türk Dil Kurumu's Güncel Türkçe Sözlük (Dictionary of Contemporary Turkish) and Türk Dil Kurumu Derleme Sözlüğü (Dictionary of Turkish Dialects) have been benefited for this study. More than 180 words related to rain have been found, and these words were classified according to their meanings. The origin and linguistic structures of these words have also been sought to explain in the present study.

Keywords: Turkish, rainfall, rain, lexicology, Anatolian Turkish dialects.

EXTENDED ABSTRACT

This study aims to discover and classify the words related to rain in Turkish and it also seeks to examine their semantic and etymological structures.

Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlüğü (Dictionary of Contemporary Turkish =GTS) is used as a source for Standard Turkish, and *Türk Dil Kurumu Derleme Sözlüğü* (Dictionary of Dialects = DS) has been made use for the dialects of Turkish.

As a result of the study, 120 different words naming different types of rain and around 50 verbs, adjectives and expressions have been found out to be related to rain in Turkish.

1. Rain Types In Terms of Their Qualities

1.1. Plain (non-mixed) Rain Types

In addition to the basic word for rain *yağmur* which is not mixed with other types of precipitation types such as snow, *yağış* (rainfall) (= *yağış, yağuş, yayış, yağılık, yağantı, hülü*) has also been given as an equivalent to "rain" in DD. *Bereket* (blessing) and *rahmet* (mercy) is used to refer to rain metaphorically.

Moreover, all the rain types (*kırkikindi, çakal düğünü, karaçilen, şidirgi, and the like*) which are given under section "1.2. Mixed Rain Types" should be evaluated as plain rain, too.

1.2. Mixed Rain Types

1.2.1. Rain Mixed with Snow

Words found for rain mixed with snow are *sulusepen* (= *sulusepen, sulusepgin, suluzıpkin, sepkin*), *karımsı, alaçarpak* (= *alaçaparak, alaçarpah*), *beşor* (*bişor*), *çelepe, düğ, ergün, huşur, kargın, pürsün, siğircik, şapa, şapalama, şılgin, şifen, şilopa, büzem, karagiren, kardöşeği, çelpeşik, çımık, şubara*.

1.2.2. Rain Mixed with Hail

Burşak and *zerezemik* means rain mixed with hail. *Sulusepen*, only for once, is recorded to mean rain mixed with hail; *tıklıcık* is a rain type which falls as tiny ice particles and probably it is used as an equivalent of "grezil" (graupel).

1.2.3. Rain Mixed with Wind

The words *sulusepen, sepkin, kırcı, civarna, şıpkın, şıvgın, çıvgın, şifen, fışan, zığırdım, sizinti, fırişka*, mean rain mixed with wind. The wind can be in different volumes. *Boran* which is used to refer to rain accompanying rough wind is borrowed from Middle Mongolian (<*bora'an*). *Borağan* has also a Mongolian origin.

2. Rain Times

2.1. Seasonal Rain Types

Main type of rain which is named depending on season is **summer rain**. The word *kay* which can be encountered in the historical sources as well is found out to be "summer

rain" in the Anatolian dialects. Apart from this, *güzlek* and *kökçeğiren* are rain types which fall in certain seasons.

2.2. Monthly and Daily Rain Types

Nisan yağmuru have the meaning of "rain which falls in April" and **darus** is "rain falling during the month of October", **cigit selemesi** is "rain which falls in May", **karyeyen** is "rain falling in March and April", **kırkikindi** is "the rain falling in the mid-afternoon" and **yağmur ilgindesi** is "rain starting to fall at night".

3. Volume/Speed/Amount

3.1. Light Rain (Shower)

Çiğse (~ çisenti, çiğsinti, çiskin, *tise, tisen, tisent*), çipilti, *alataras, bulut geçeği, çalgın, göğdünoğlu yağmuru* (~ *gövdünoğlu yağmuru*), *karaçilen* (~ *karaçilenti*), *karyiyen* (~ *karyeyen*), *koyunayağı, kökçeğiren, öküztüyü, püsen, sepen, sepken, sepinti, serpinti, siygin, tavşantüyü, tozak, tozuntu, zapur, zamzum, zopgun* are rain types which are grouped based on volume/speed/amount. The most famous one among them is *ahmak ıslatan* (~ *ahmağışlatan, ahmak yağartan, avanah ıslatan, ahmak hölüden*).

3.2. Heavy Rain

The main term which expresses "heavy" rain in the literary language is "*sağanak*". The names of the rain which are defined as "heavy" in the dialects are *boran, börenekli yağmur, cigit selemesi, çıpğın, davi, gongaylı yağmur, guydu, güldürümlü, selinti, selöğün yağmuru, şırayan, şişli yağmur, takkalı yağmur* and *zopkun*.

3.3. Rain Falling Fast

Akyamır, şapırdaklı yağmur, şapırdım, şıkırdım, şiğşırım, şidirgi, şıfan, şifi, sazan, zeyzan are defined as rain falling fast. These rain types generally have large drop size.

4. Duration

4.1. Rain with Intervals or with a Short Duration

Şemsettin Sami defines *bogunak* as "rain falling with intervals and interruption. *Bozamık, bulut geçeği, çoban çökerten* (~ *çoban çökereken, çoban ıslatan*), *çakal yağmuru, çakaldüğünü, sağanak* (~ *sıganak, sığanek*)*tilkidüğünü* which are found in the Anatolian dialects are those with a short duration.

4.2. Continuous Rain

The words *çiğsık, fışgın, fışırğın, gargın* are defined as "continuous rain" types. *Ahmakıslatan, gövdünoğlu yağmuru, kadıkaçıran, keçedelen, kırkikindi yağmurları* are rain types with a long duration which reflect the folk humor.

5. Raindrop Size

5.1. Rain with Small Drops

There are only two words which are defined as "rain with small drops" in the Anatolian dialects and these are *sazan* and *kabarcıklı*.

5.2. Rain with Large Drops

Rain names which are defined as having “large drops” are *boyanak, doburcuk, kavuklu yağmur, mercimekli yağmur, şılapona, siğircik*. In addition to other properties they have, rain types which are also defined to have “large drops” are *akyamır börkenekli yağmur, gün yağmuru, kabarcıklı, otyağmuru, otyaran, şapırdaklı yağmur, şapırdım*.

6. Expected/ Unexpected (sudded) Rain

The words *çavurgun* and *çoban kurtaran* are defined as “rain falling abruptly or starting to rain all of a sudden”.

7. Conclusion

The present study which is done on names for rain in Standard Turkish and Anatolian Dialects shows us a rich vocabulary. It has been observed that there are almost 150 names for rain as a result of the classification based on the factors such as the quality, duration, speed and different properties of rain. In addition, more than 30 words such as reduplications, verbs and a group of adjectives related to rain have been found. As a result, around 180 words which are related to rain in Turkish spoken in Turkey are found. A crucial number of these words are those which are derived from a Turkish origin, but there are also borrowed words as such.

Coğrafya biliminde havadaki su buharının yoğunlaştıktan sonra gerek sıvı, gerek katı olarak yeryüzüne düşmesi olayına *yağış* adı verilmektedir.¹ *Çiy, kırağı, kırç, kar, dolu* ve *yağmur* başlıca yağış türlerine Türkçede verilen isimlerdir. Havadaki su buharının sis veya bulut olarak yoğunlaşması, bulutlardaki su damlacıklarının birbirine bitişerek havanın dayanmasını yenecek kadar büyüyünce düşmeye başlamasıyla oluşan sıvı hâlindeki yağışa da *yağmur* adı verilir. Reşat İzbirak, *yağmur* hakkında şu teknik bilgileri verir: “Yağmur damlaları 0.5-5 mm. iriliğinde olur. Bir damlanın ağırlığı bir gramın üçte biri, dörtte biri kadar olur. Ara sıra yağmur tanelerinin 7-8 mm. çapında irileştiği de olur. Yağmur damlaları bundan da iri olursa o durumu ile kalmaz, düşerken dağılır.” (İzbirak, 330).

Yeryüzündeki canlı hayatın devam edebilmesi için vazgeçilmez olan suyun doğal alanlarla, tarım alanlarıyla ve doğal veya sun’i su biriktirme havzalarıyla buluşması yağış sonucunda gerçekleşir, bu da daha çok yağmur veya kar şeklinde görülür. Bu yağış türleri yağış zamanı, süresi, hızı, şiddeti gibi unsurlar bakımından farklılıklar göstermektedir. Klimatolojide yağmurlar ‘ bıraktığı su miktarına’ göre derecelere ayrılmaktadır. Şöyle ki, *az yoğun yağmur* (çok hafif yağmur), 0.1 mm.den az, yani ölçülemeyecek miktardaki yağmur olup kabı ısıtır, fakat birikinti yapmaz. *Hafif yağmur*, 6 dakikada 0.3 mm, saatte 2.5 mm. su bırakır. *Normal yağmur*, 6 dakikada 0.3 ila 0.8 mm., saatte 2.6 ila 7.6 mm. su bırakır. *Kuvvetli yağmur*, 6 dakikada 0.8 mm.den, saatte 7.6 mm.den fazla su bırakır (Erol, 245).²

R. İzbirak, bu sınıflandırmayı nispeten Türkçe adlandırmalarla eşleştirmiştir: “Yağmurun çok çeşitli yağış şekli vardır: Kimi yerde yağmur, **çiseleme** şeklinde, sine sine yağar. Bunlara **çisenti** denir. Böyle yağmurlar toprağa iyice işler. Kimi yerde yağmurlar birden bire yağar, bardaktan boşanırcasına yere düşer. Bunlara **sağanak, selli yağmur, boran** gibi adlar verilir. Bu türlü yağmurlar toprağa iyice işliyemeden akıp giderler.” (İzbirak, 331).

Coğrafyanın dilin ses ve dizim gibi yapısal alanları yanında bilhassa söz varlığı üzerinde etkili olduğu bilinmektedir. İçinde yaşadığı çevreyi adlandıran insan toplulukları böylece çevrenin imkânlarıyla belirlenmiş bir dile kavuşur. Bu bağlamda insan topluluklarının kendi coğrafi ortamlarındaki yağış biçimlerini zaman, şiddet, hız vs. gibi nitelikleri bakımından tanıyıp isimlendirmiş olduğu açıktır. Dünyanın bazı bölgelerinde görülen, diğer bölgelerinde ise görülmeyen *muson yağmuru* gibi yağmur türleri vardır. Elbette insan dillerinin çok daha ayrıntılı, özel ve zengin bir yağmur leksikolojisine sahip olduğu açıktır. Dillerin standart deşikelerinde belli sayıda yağmur adı tespit edilirken ağızlarda daha zengin bir isimlendirmeye karşılaşılmaktadır.³ İngilizcede **rain** “yağmur” genel adından başka *shower*

1 “Sis ve bulutları oluşturan 0.001 ila 0.040 mm çaplı çok küçük su tanecikleri birleşerek veya üstlerine ilave olan yeni yoğunlaşmalarla irileşerek 0.5 mm.den daha büyük olup ağırlaşınca bulutlarda mevcut dikey hava hareketlerine üstün gelebildikleri için yere doğru düşmeye başlarlar. İşte atmosfer içinde kısa veya uzun bir yol izleyerek yere düşen bu tanelere **yağış** denir. Yağışı oluşturan taneler katı veya sıvı olabilir.” (Erol, 231).

2 Ayrıca bkz. *Meteoroloji Sözlüğü*, <https://www.mgm.gov.tr/genel/meteorolojisozlugu.aspx?m=Y&k=aa13> (17.09.2017).

3 BBC News’in genel ağ sayfasında 18 Haziran 2012 tarihli bir magazin haberinde BBC muhabiri standart İngilizcede niçin az sayıda yağmur adının olduğunu merak ediyordu: “If the Inuit apocryphally have 50 words for snow, why don’t British people have 50 words for rain... or at least more words than the few they

“sağanak”, *sunshower* “çakal yağmuru, güneş varken yağan yağmur”, *downpour* “şiddetli yağmur, sağanak”, *drizzle* “çiseleme, çisilti” gibi daha pek çok isim vardır.

Türkçenin yüzyıllar boyu kültürel etkileşim içinde bulunduğu Arapça ve Farsça gibi dillerdeki yağmur adlarını, Türkçenin Anadolu sahasındaki Türkçe madde başlı ilk sözlüklerinden olan Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi'nin *Lehçetü'l-Lugat* isimli eserinden takip etmek mümkündür. Esad Efendi, **yağmur** maddesinde farklı yağmur biçimlerine Arapça ve Farsçada verilen isimleri sıralamış, 50'den fazla kelime kaydetmiştir. Ne yazık ki, müellif *çiselemek* ve *çisenti* dışında bu kavramların Türkçelerini söylemez: Esad Efendi, bir de *serpinti* kelimesini madde başı olarak kaydetmiştir:

«YAĞMUR Arabisi *matardır* ve *zihbe* matar gibidir ve *hâzib* ufacık yağmurdur ve *dess* ve *disâs* yağmurdur ve *gays* çok yağmurdur ve *ka'is* az yağmurdur ve *levsâ'* ve *nazha* ka'is gibi az yağmurdur ve *rezâz* ve *şücze* ve *bagra* pek yağan yağmurdur ve *kıtâr* ve *zırs* az yağmurdur ve *bagşe* zayıf yağmurdur ve *şagfe* ufak yağmurdur ve *bâgış* başşe gibi zayıf yağışlı yağmurdur ve *reşâş* zırs gibi az yağmurdur ve *taş* ve *taşış* ortaca yağan yağmurdur ve *naziza* az yağmurdur ve *bulta* iri daneli yağmurdur ve *rec'* matar gibi yağmurdur ve *kâhif* pek yağan yağmurdur ve *bûka* bir uğurdan gelen yağmurdur ve *rızk* yağmurdur ve *tabak* kaplama yağmurdur ve *vadk* rızk gibidir ve *rıkk* ufak yağmurdur ve *râkâk* rıkk gibi ufak yağmurdur ki çiselemek denir ve *hazbe* iri taneli yağmurdur ve *remel* azıcık yağmurdur ve *sebel* matar gibi yağmurdur ve *şemel* remel gibidir ve *tall* ufacık yağmurdur. *vâbil* iri taneli şedîd yağan yağmurdur ve *tehtâl* ra'd ve berksiz çok zaman yağan yağmurdur ve *dime* tehtâl gibidir ve *rihme* ufacık hemvâr yekpâre yağan yağmurdur. *veşme* yağmurdur ve *hezim* aralıksız muttasıl yağan yağmurdur ve *hemime* ufacık yağmur ki çisenti denir ve *hayâ* matar gibi yağmurdur ve *sâhiye* yeryüzünü seli ile silip süpüren yağmurdur ve *şetti* kış günü yağan yağmurdur ve *gabye* az az yağan ufak yağmurdur. Fârisîsi *bârândır* ve *irkâk* ufacık yağmurdur ve *hamine* vakitsiz yağan yağmurdur ve *sibâl* câ-be-câ yağan yağmurdur ve *kâha* ve *hemâ* ziyade yağan yağmurdur ki bârân-ı birûn manasına.» (Mehmed Es'ad Efendi, 700-702).

normally employ, asks Kevin Connolly.” <http://www.bbc.com/news/magazine-18461189> (17.09.2017). Yine İngilizce bir forum sayfasında kullanıcılardan biri diğer kullanıcılara tarifini verdiği yağmur biçimlerinin adını soruyordu: “I have trouble describing rain of different intensities : 1.Very thin, sparse drops for less than five minutes which will not force us to take cover; 2. Small drops fall for a few seconds while there is sun too; 3. The rain that lasts for a couple of minutes but soaks everybody out in the open. Please help.” <https://forum.wordreference.com/threads/kinds-of-rain.1432148/> (17.09.2017).

Türkçe üzerine yaptığımız bu çalışmanın tetikleyicisi de Türk romancı ve akademisyen Nazan Bekiroğlu'nun bir yazısı olmuştur. Bekiroğlu bu yazısında şöyle diyordu: «Yağmurun bazen ardi arkası kesilmeksizin, hiç ama hiç durmaksızın 20-25 gün yağdığı, sokak aralarının bile rutubet koktuğu, yosun bağladığı, şemsiyenin vücudun doğal bir uzvuna dönüştüğü bir memlekette [Trabzon] nasıl olur da yağmurun üç-beş ismi olabilir? Hepsini toplu sağanak, çise, bardaktan boşanırcasına. Çok zorlasam mevsimlerde genişleyen anlamlarla ya da ikinci bir isimden medet umarak kurulan tamlamalarla birkaç tane daha: Ahmakıslatan, yaz yağmuru, nisan yağmuru, bahar yağmuru, kış yağmuru, kasım yağmuru, bir çokluk ekinde ışıklanmış kırkikinci yağmurları. Belki benim şu anda aklıma gelmeyen ya da tümünden cahili olduğum bir-iki isim daha. Çok az. Hani kelimeler hayata aynaydı? Hani hayatı kelimelerden okumak mümkündü en fazla? Hani, Eskimoların dilinde kar yağışına, Fransızcada aşka, Kazakçada geyiğin farklı mevsimlerdeki hüviyetine, Arapçada devenin her haline ilişkin otuzar civarında kelime vardı?» “Yağmur Lüğatçesi” *Zaman*, 17 Ocak 2010. Biz de, günümüz Türkiye Türkçesinde çok daha fazla sayıda yağmur biçiminin adlandırılmış olacağı varsayımından yola çıkarak bu araştırmayı yaptık.

Şeyhülislâm Esad Efendi'nin de standart dili esas aldığı anlaşılıyor. *Tarama Sözlüğü*'nde (= TS) geçen *boran*, *çilek*, *çise*, *kay*, *oklağı yağmuru*, *sepinti*, *tumlu (TS)*; Meninski Sözlüğünde geçen *saçanak* kelimeleri (Tulum, 1522) *Lehçetü'l-Lügat*'te geçmez. Oysa coğrafya değişikçe ve büyük şehirden uzaklaşıp doğayla iç içe bir hayat sürmeye başlayınca birçok diğer tabiat olayı gibi yağmurun da değişik türleri algılanmakta, isimlendirilmektedir.

Günümüz Türkçesinin söz varlığını çalışırken daha geniş imkânlarla, standart dil dışında ağızların söz dağarcığına da bakma imkânına sahibiz. Bu alanda temel kaynak *Derleme Sözlüğü*'dür (= DS). Türk Dil Kurumunun 1932'deki kuruluşundan hemen sonra Türkiye ağızlarından söz derleme çalışmalarına başlanmış, 1932-1934 arasında sürdürülen derleme çalışmalarının sonuçları *Söz Derleme Dergisi*'nde altı cilt olarak yayımlanmıştır. İkinci derleme faaliyeti 1952-1959 yılları arasında sürdürülmüş, bu çalışmaların verileri ile *Söz Derleme Dergisi*'nin verileri birleştirilerek *Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü* adıyla 12 cilt hâlinde 1963-1981 yılları arasında yayımlanmıştır. Nihayet 2008 yılında *Derleme Sözlüğü* sayısal ortama aktarılmış, Türk Dil Kurumu tarafından yayımlanan ağız bilimi çalışmalarının sözlük kısımları da bu sayısal veri tabanına eklenerek genel ağ ortamında yayımlanmıştır: Böylece basılı *Derleme Sözlüğü*'nün malzemesinden daha geniş bir söz varlığı araştırmacıların hizmetine sunulmuştur.

Yağmur leksikolojisi ile ilgili bu çalışma söz konusu sayısal veri tabanına ve yine Türk Dil Kurumu'nun sayısal sözlük kaynaklarından olan *Güncel Türkçe Sözlük* (= GTS)'ten derlenen malzemeye dayanmaktadır. Bunun dışında künyeleri kaynakçada yer alan bazı ağız çalışmalarının sözlükleri de değerlendirilmiştir. Bu kaynakların taranması sonucunda Türkiye Türkçesinin **yağmur** kavramıyla ilgili zengin bir söz dağarcığına sahip olduğu görüldü. Bu söz varlığı, Anadolu coğrafyasının çok çeşitli meteorolojik yapısının dile yansımalarıdır. Bu çalışmada söz konusu söz varlığının coğrafi dağılımını göstermek, bir anlamda leksik veriye dayalı bir dil atlası oluşturmak amaçlanmamış; meteorolojik bir sürecin farklı biçimlerinin dile yansımalarının tespit ve tasnifi amacının dışına çıkılmamıştır.

Tespit edilen kelimeler anlamlarına göre sınıflandırılırken önce aynı olayı işaretlediği anlaşılan fonetik biçimler bir arada değerlendirilmiş, böylelikle Türkiye Türkçesinde yaklaşık 150 ayrı yağmur adlandırmasının bulunduğu görülmüştür. Kelimeler aynı ses değerleriyle veya fonetik değişkeleriyle, bazen ayrı bir olayı işaretleyebilirler; bunlar, ayrı madde sayılmıştır. Çalışma boyunca terim niteliğindeki kelimeler **siyah**, bunun fonetik değişkeleri ise *yatik* dizilmiştir.

1. Niteliği bakımından yağmurlar

Yağmur, esasen suya dönüşmüş bir yağış biçimidir. Ancak karla veya doluyla karışık yağın yağmur adlandırmaları da vardır. Yağmurun sert esen rüzgârla birlikte yağması da farklı bir yağış biçimi olarak algılanmış ve adlandırılmıştır.

1. 1. Karışık olmayan yağmurlar

Türkçede sulu yağış türlerini adlandıran **yağmur** kelimesi esasen herhangi bir niteliği

belirtilmeyen, vurgulanmayan en genel adlandırmadır. Eski Uygur metinlerinden beri tespit edilen bu kelime modern Türk dillerinin çoğunda küçük fonetik farklarla da olsa yaşamaktadır. Türkiye Türkçesinin tarihî metinlerinde *matar*, *bârân* gibi ödünçleme kelimeler kullanılsa da *yağmur* kelimesi canlılığını ve kullanım sıklığını hiç kaybetmemiştir. Anadolu ağızlarında ve edebî dilde **yağış** kelimesi de “yağmur” anlamında kullanılmaktadır. DS’de *yağış* maddesinin fonetik varyantları olarak *yağaş* ~ *yağuş* ~ *yavış* ~ *yağılık* kelimeleri de verilir. Aynı kaynaktan verilen *yağartı* (Nizip-Gaziantep) verisinin Ek-1’de **yağantı** olarak düzeltiltiğini görüyoruz (DS, XII, 4807). **Fışka** (Ermeneke-Konya) ve **hülü** (Vakfıkebir-Trabzon) kelimeleri başkaca bir niteliği belirtilmeden sadece “yağmur” anlamıyla tespit edilmiştir. Fışka ile ilgili 1.2.3. bölümünde bir yapı ve köken açıklaması teklifi yapılmıştır. Sadece bir yerden derlenen *hülü* ise ihtiyatlı bir şekilde < *öllü* < *öl* ’ıslaklık, nem’ kelimesine yaklaştırılabilir.

Mecazî bir kullanım olarak **bereket** ve **rahmet** kelimeleri de Türkçede yağmur anlamında sıkça kullanılmaktadır.

Aşağıda başka yağış biçimleriyle veya rüzgârla karışık olarak tanımlanan yağmurlar dışındaki yağmurların yağış zamanı, hız, şiddet veya süre gibi özelliklerine bakılmaksızın karışık olmayan yağmurlar olduğu açıktır. *Kırkikindi*, *çakal düğünü*, *karaçilen*, *şidirgi* ve benzeri yağmurlar böyledir.

1. 2. Karışık yağmurlar

1.2.1. Karla karışık yağmurlar

Klimatoloji ile ilgili kaynaklarda “az soğuk hava kütlelerinden doğan iri taneli karın bulut içinde oluştuktan sonra yere düşerken sıcak alt hava tabakaları içinde eriyip yağmur veya yağmurla karışık kar hâlini alması” durumunun **sulu kar** veya **sulusepken** (İng. sleet) olarak adlandırıldığı bildirilir (Erol 246). İngilizlere göre sulusepken, yağmur-kar karışımı; Amerikalılara göre kısmen donmuş ve tekrar erimiş yağmurdur. Ahmet Vefik Paşa, *Lehce-i Osmânî*’de **sulusepken**’i “kar yağmuru” olarak tanımlar (Ahmet Vefik Paşa, 495). Yine Ahmet Vefik Paşa (s. 596) ve Redhouse’da (s.1412) geçen **karımsı** kelimesine de “sulusepken” anlamı verilmiştir. **Sulusepken**, DS’de *sulusepgin*, *sulusepen*, *suluzıpgın* gibi çeşitli fonetik biçimleriyle pek çok yerden derlenmiştir. **sepkin** kelimesi yalın olarak da “1. Karla karışık yağın yağmur. 2. Sert yelle savrulan yağmur, fırtına” anlamlarını taşımaktadır. **Serpken** (Gürün-Sivas), **sepen** (pek çok) ve **sepgeyen** (Daday-Kastamonu) *ser-p-* kökünden türemiş ‘karla karışık yağmur’ adlarıdır.

Anadolu ağızlarında tespit edilen **alaçarpak** (Van, Ahlat-Bitlis) [~ *alaçarpah* (Erciş-Van), *alaçaprak* (Sason-Siirt, Diyarbakır)], **beşor** (Malatya), **çelege** “Gene çelege yağıyor.” (Bitlis), **düğ** (Sivas), **ergün** (Amasya), **huşur** (Şavşat-Artvin), **kargın** (Elazığ, Gözene-Malatya), **pürsün** (Yukarıseyitönü-Eskişehir), **siğircik** (Taşköprü-Kastamonu), **şılgin** (Kandıra-Kocaeli, Kadamut-Samsun, Malatya), **şifen** (Bünyan-Kayseri), **şilopa** (Erzurum, Erciş-Van) ~ şılıppo (Erzurum) kelimeleri “karla karışık yağmur”u ifade etmektedir; Dankoff (1995, 117) *şilopa* kelimesini

(*şilopa*, *şılıppo*, *şulupa* değişkeleriyle birlikte) Ermenice şlop'ay "Sonbahar sonunda yağan yağmurla karışık kar" kelimesine bağlar. **Şapa** (Çiçekdağı-Kırşehir), kelimesinin Gürcüce şxapi 'hafif yağmur' ile ilgili olabileceği göz önünde tutulmalıdır (Arısoy, 444). Bundan türetilmiş **şapalama** (Avanos-Nevşehir) yine "sulu kar" anlamındadır.

DS'de *beşor* kelimesi "karla karışık yağmur" anlamıyla tespit edilirken, **bişor** kelimesi (Malatya) "sulu kar" anlamıyla tespit edilmiştir. Bu ikisinin aynı kelime olduğu, aynı yağış olayını derleyicilerin farklı tanımladıkları anlaşılmaktadır.

'Sulusepken' anlamıyla tespit edilen **büzem** (Yalvaç-Isparta) kelimesinin "tane tane yağan kar" anlamıyla tespit edilen *büzen* (Zonguldak) kelimesi ile birlikte düşünülmesi gerekir.

Karagiren kelimesi DS'de iki ayrı madde olarak kaydedilmiştir: "Nemli, kapalı hava" (Sarıkavak-Eskişehir) ve "Sulusepken" (Divriği-Sivas, Tosya-Kastamonu, Gököyü-Ankara). Bu birleşik kelimenin ikinci unsuru olan *giren* DS'de "havanın kapalı, sisli olması hâli" anlamıyla çok sayıda yerden kaydedilmiştir. *Kökçegiren* kelimesi de "İodosla yağan yağmur" anlamıyla tespit edilmiştir. *Kara* yağışın ağırlığını belirten bir sıfat olarak kullanılmış olmalıdır. Aşağıda kaydedilen *çımık* kelimesi de "kapalı, sıkıntılı hava" ve "karla karışık yağmur" anlamı taşımaktadır.

Kardöşeği kelimesi hem "çiğ" (Kadıköy-İstanbul), hem de "sulusepken" (Kastamonu) anlamıyla kaydedilmiştir.

DS'de "sulusepken" anlamıyla tespit edilen *çarpraz* (Gürün-Sivas, Kalecik-Ankara, Finike-Antalya) *Ötüken Türkçe Sözlükte* de, muhtemelen DS'den alınarak aynı anlamla kaydedilmiştir. Bu kelimenin *alaçaprak* ~ *alaçarpak* kelimesi ile karşılaştırılması; *çarpraz* şeklinin bir okuma hatası olma ihtimali üzerinde durulması gerekir.

DS'de birçok yerde derlenip "karışık, bozuk" anlamı verilen, buna ilâveten "çamurlu arazi, bataklık" (Tietze, II, 184) anlamlarıyla tespit edilen **çelpeşik** kelimesi Elazığ söz varlığında yağmurun karla karışık yağmasını anlatan bir zarf gibi kullanılmaktadır: "Bu gün çelpeşik yaği, yerler kar tutmaz." (Buran, 38). "Çamurlu arazi, bataklık" anlamı olup bir de "karla karışık yağmur" anlamı olan bir kelime de **çımık**'tır (Ünye-Ordu). *Çımık*, aynı zamanda "Sıkıntılı hava", "bulutlu, yağmursuz hava", "yumuşak, ılık hava" anlamlarını da taşımaktadır. Sulusepken/karla karışık yağmur anlamındaki bir başka kelime ise Pınarbaşı-Kayseri'de tespit edilen ve alıntı olması muhtemel olan **şubara**'dır.

1.2.2. Doluyla karışık yağmurlar

Buz taneciği şeklinde bir yağış türü olan *dolu*, "serin sıcak bölgelerde güçlü dikey hava hareketlerinin sonucu olan kümülönimbus bulutlarından doğan bir katı yağış şekli" olarak tarif edilir (Erol, 250). Zaman zaman dolunun yağmurla karışık yağdığı da olur. Bu karışık yağış türü için Anadolu ağızlarında **burşak** (Karaçay-Eskişehir) ve **zerzemik** (Pazar-Kızılcahamam-Ankara) adları tespit edilmiştir. *Burşak* kelimesinin DS'de "mercimek" anlamıyla (Manyas-Bursa) tespit edilmiş olması bu adlandırmadaki benzetme yönünü ortaya koymaktadır.

Zerzemik'in etimolojisi açık olmamakla birlikte bunun da mercimek'in fonetik değişkesi olması muhtemeldir.

Sulusepen kelimesinin DS'de kaydedilmiş ikinci anlamı "doluyula birlikte yağan yağmur"dur (Anamur-İçel).

Bunların dışına bir de **tıkılık** kelimesi vardır ki, "havanın üst katmanlarında donarak yuvarlak buz taneleri biçiminde yağın yağmur" olarak tanımlanmıştır. Bu belki de klimatoloji kaynaklarında *grezil* olarak tanımlanan yağış biçimidir.⁴

1. 2. 3. Rüzgârla karışık yağmurlar

Sert rüzgârla birlikte yağın yağmur veya kar da farklı bir yağış biçimi olarak algılanmış ve anlandırılmıştır. Burada rüzgârla birlikte olan yağışın kar veya yağmur olabildiği görülmektedir.

"Karla/doluyula karışık yağmur" olarak tanımlanan **sulusepen**'in **sulusepen** şekli hem "doluyula birlikte yağın yağmur" hem de "yelle birlikte yağın kar ve yağmur"u ifade etmektedir (Silifke-İçel). Kelimenin yalın olarak kullanılan **sepkın** biçimi "Sert yelle savrulan yağmur, fırtına" anlamını taşımaktadır. **Serpken** (Kastamonu, Niğde), **sepen** (Yalvaç-Isparta, Mut-İçel) ve **serpene** (Malatya) kelimeleri de aynı anlamdadır; bu kelimelerin *ser-p-* kökünden türedikleri açıktır. *Serpene* ise *serp-en+e* yapısındadır.

Türkçe klimatoloji terminolojisine de alınmış olan **kırç**, "yerde, kırağıya benzer şekilde bir buz oluşumu olayı"dır (Erol, 242). DS'de ise bu kelime **kırç** ~ **kırcı** biçimleriyle "sert ve küçük taneli kar" veya "dolu" anlamlarıyla kaydedilmiştir. **Kırcı**'nın DS'de tespit edilen 3. anlamı ise "bora, rüzgârla karışık yağın yağmur"dur (Gökçeören-Çankırı, Tepecikören-Adana, Kıbrıs). *Kırç* kelimesinden türeyen **kırçan** kelimesinin 2. anlamı DS'de "yel ile savrulmuş yağın yağmur" (Hayrabolu-Tekirdağ) olarak tespit edilmiştir.

Şemsettin Sami'nin *Kâmûs-ı Türki'de* kaydettiği **borağan** kelimesi "Boram boram dönerek kar ve yağmurla karışık esen şiddetli rüzgâr, fırtına (Bir borağana tutulduk.)" (Şemsettin Sami, s.307), Redhouse'da (s. 393) *buragan* olarak kaydedilmiştir. Gülensoy, Moğ.dan ödünçleme (< boragan ~ borugan 'kasırga') olduğunu belirttiği kelimenin çeşitli Türk dillerinde *boran*, *buran*, *boron* gibi fonetik varyasyonlarla mevcudiyetini göstermiştir (Gülensoy, 160-161; ayrıca bk. Tietze, I). Standart Türkçede yaşayan **boran** kelimesi Orta Moğ. bora'an > borân'dan gelmektedir. *Kubbealtı Lugati*'nde kelimeye "Şiddetli fırtına, kar veya yağmurla karışık olarak döne döne esen şiddetli rüzgâr, borağan" anlamı ve verilmiş ve yine Moğ. *boragan* ile ilişkilendirilmiştir (Ayverdi, 161)⁵.

4 "Bazı kış günlerinde dikey hava hareketlerinin güçlü olduğu kararsız hava kütleleri içindeki kümülönimbus bulutlarından düşen tanelerin küçük buz yuvarlakları hâlinde olduğu görülür... Grezil, düşerken buzla kaplanmış kar-burgul tanelerinden başka bir şey değildir." (Erol, 252). İzbırak, *grezil*'in Türkçedeki karşılığının *kırcı* olduğunu ileri sürse de (s. 144) verilen tarif ile *tıkılık* kelimesi daha çok örtüşmektedir.

5 Meslektaşım Prof. Dr. Mehmet Ölmez'in *boran* kelimesinin etimolojisine dair sorduğum soruya cevaben gönderdiği e-postadaki konuyla ilgili paragraf şöyledir: "Türkçedeki *boran* Moğ. *borağan*'dan değil Orta Moğolca *bora'an* → *borân* sözünden gelir. Orta Moğolca şekiller daha eski olup Anadolu'da Moğolların

Rüzgârla karışık yağmuru ifade eden bir başka kelime de **civarna**'dır (Kadıköy-İstanbul, Devrek-Zonguldak; *civarna*, Trabzon). Bu kelime "oğlak" manasındaki *ciavarina* (< İt. Venedik dialekti) kelimesinin Türkçeye geçmiş biçimidir (Tietze, II, 106).

"Sert rüzgârla veya fırtınayla yağan yağmur" anlamlarında olmak üzere **şıpkın** (Çivril-Denizli; Kula, Alaşehir-Manisa, Orhaneli-Bursa, Seyitgazi-Eskişehir), **şıvgın** (pek çok yerde), **çıvgın** (pek çok yerde), **şifen** (Talas-Kayseri), **fışaň** (Gölpazarı-Bilecik, Bozan-Eskişehir, Mudurnu-Bolu, Nallıhan-Ankara) (krş. *fışen* 'tipi, esintili kar' (Nallıhan-Ankara) kelimeleri birbirlerinin fonetik değişkelerinden ibarettir. Bazen sert rüzgâr veya fırtınaya kar da eşlik eder. Tietze, *fışaň*'ın metatez yoluyla şifan'ın fonetik değişkesi olduğunu kaydeder (Tietze, III). Şifan (~ şifen ~ şifi 'hızlı yağmur') ve fışan kelimelerinin DS'de kaydedilen diğer anlamı da "yulaf"tır. Bu kelimelerin alıntı olması muhtemeldir.

Bir yansıma kelime olarak nitelendirilen **ziğirdim** kelimesi ise Denizli'de tespit edilmiş olup "Esintiyle savrulurak yağan karla karışık yağmur, çıvgın" anlamı verilmiştir (Uygur, 316).

Acıpayam-Denizli'den derlenen **sizinti** "Yel ile birlikte yağan ince yağmur" olarak tanımlanmıştır. Rüzgârla birlikte yağan yağmur serpintisini adlandıran bir başka kelime de **fırışka**'dır (Elmalı-Antalya). Tietze, *fırışka* kelimesine bir gemicilik terimi olarak "sert rüzgâr" anlamı vermiş ve İt. *fresco* 'canlı, kuvvetlice, serin' kelimesine bağlamıştır (Tietze, III, 74). Tietze'nin 'yağmur' anlamını vermediği bu kelimenin, *fışka* 'yağmur', *fışgın* "sürekli yağmur", *fışgın* "sürekli yağmur" gibi **fış* kökünden türeyen ve kelimelerle fonolojik bir karışmayla "rüzgârla karışık yağmur" anlamı kazandığı kanaatindeyiz.

2. Yağış zamanı

Belli mevsimlerde yağan, yılın bilinen bir döneminde yağması beklenen yağmurlar vardır. Doğu ve Güney Asya'da görülen *muson* yağmurları bunların en tanınmışlarındandır. Türkiye'de de belli dönemlerde yağma sıklığı bilinen yağmurlar veya yılın belli dönemlerinde yağan ve ona göre adlandırılan yağmurlar vardır.

2.1. Mevsimlik yağmurlar

Yılın dört mevsiminde yağan yağmurlar belli bir özelliği varsa terim yahut isim niteliği kazanabilmektedir. *Kış yağmuru* gibi bir kelimenin özel bir anlamı dilde bulunmaz, bu yüzden dilde böyle bir kelime yoktur; ancak **yaz yağmuru**, yazın yağan "aniden yağıp çabuk geçen yağmur" türü olarak Türkçenin söz varlığında yerini almıştır. TS'de "yağmur, sağanak, bora" anlamlarıyla kaydedilen **kay** kelimesi, DS'de "yaz yağmuru" anlamıyla tespit edilmiştir

hâkimiyet kurdukları dönem ile ilişkilidir, Klasik Moğolcaya ait şekiller ise çok sonrasına aittirler ki o dönem Moğolların Anadolu ile ilişkisi kesilmişti; ses tarihi açısından bu karşılaştırma uygun değildir.

(Orta) Moğolca *boro'an* sözünün anlamı "kar fırtınası"dır. Türkçe kelime ise "rüzgâr, şimşek ve gök gürültüsü ile ortaya çıkan sağanak yağışlı hava olayı"dır. Doerfer'e göre Batı Orta Moğolca *borân* "(kar) fırtınası" → *borân* "sert ve güçlü rüzgâr" gelişimini düşünmek gerekir (TMEN, I, § 100)" (Kendisine bu bilgi için teşekkür ediyorum.)

(Bergama-İzmir, Eskişehir, Ordu). **Güzlek** ise “Sonbahar yağmuru” anlamını taşımaktadır (Birecik-Urfa, Nizip-Gaziantep). Türkçede kış yağmuru teriminin olmadığını söylemiştik; “Kışın lodos yeliyle ince ince yağan yağmur” ise **kökçeğiren** adını taşımaktadır (Nallıhan-Ankara). Bu birleşik kelimenin ikinci unsuru “*Havanın bulutlu, sisli, kapalı olması hali*” anlamındaki *giren* olsa gerektir; *giren*, Anadolu’nun birçok yerinde tespit edilmiştir.

2.2. Aylık veya günlük yağmurlar

Anadolu ağızlarında Nisan, Ekim, Mayıs aylarında veya günün belli zamanlarında yağması alışılmış olan yağmurlar da adlandırılmıştır. Bunların içinde belki en çok bilineni ve edebî dilde de tanınanı **nisan yağmuru**’dur. Mütercim Âsım’ın tercüme ettiği *Bürhân-ı Kâti*’de Fars. jâle kelimesinin anlamlarından birini “Nisan yağmuru” olarak verilmiştir. Bahar aylarında yağmurların çoğalması yüzünden **nisan yağmak** “yağmur yağmak” anlamını taşır (Ankara).

Darus kelimesi “Ekim ayında yağın yağmur” anlamıyla tespit edilmiştir (Tokat). Tietze, *darus* kelimesini *hapax legomenon* olarak vermiş, manasının “rüzgâr” veya “sür’at” olabileceği ihtimali üzerinde durmuştur; *El-Ferec ba’de-ş-şidde*’den alınan örnek “rüzgâr” ihtimalini güçlendiriyor: “Gemiye girdiler, yelken açdılar. İki gün iki gece eyü darus ele girdi, yürüdiler...” (Tietze, II, 318).

Ciğit sellemesi “Mayıs ayında yağın şiddetli yağmur” için kullanılan bir kelimedir (Kilis-Gaziantep). **Karyeyen** “Yerde kar varken yağın ve karları eriten yağmur”, kelimesi belli bir ayı ifade etmese de karların eridiği Mart veya Nisan aylarının kastedildiği varsayılabilir (Suşehri-Sivas). **Kırkikindi** “Genellikle Orta Anadolu’da ikinci zamanı yağın sürekli yağmurlar”ise genellikle tanınan bir yağmur türü olarak edebî dilde de yer almaktadır. Nihayet günün bir vaktinde yağın yağmuru ifade eden **yağmur ilgintisi** “Gecedeki yağın yağmur” anlamını taşımaktadır (Gönen-İsparta).

3. Şiddet/Hız/Miktar

Halk gözlemlerinde elbette yağmurun şiddeti, hızı, miktarı yaklaşık ölçülere göre belirlenmiştir. Mesela *sağanak* çok şiddetli yağmur mudur, yoksa uzun süreli yağın normal yağmur yağışı mıdır? Bunu tam olarak belirlemek mümkün değildir. Şiddetli, hızlı, iri damlalı gibi ifadeler nispeten birbirine yakın; yavaş, hafif ve ince olmayan bir yağmur türünü tanımlamaktadır. Konuyla ilgili bilimsel literatürde ‘şiddet’in yağışın bıraktığı su miktarına göre ölçüldüğü ifade edilmişti. Buna göre **az yoğun yağmur** (çok hafif yağmur), 0.1 mm.den az, yani ölçülemeyecek miktardaki yağmur olup kabı ıslatır, fakat birikinti yapmaz. **Hafif yağmur**, 6 dakikada 0.3 mm, saatte 2.5 mm. su bırakır. **Normal yağmur**, 6 dakikada 0.3 ila 0.8 mm., saatte 2.6 ila 7.6 mm. su bırakır. **Kuvvetli yağmur**, 6 dakikada 0.8 mm.den, saatte 7.6 mm.den fazla su bırakmaktadır (Erol, 245)⁶ Halk dilinde bilimsel gözleme dayalı bir adlandırma

6 Ayrıca bkz. *Meteoroloji Sözlüğü*, <https://www.mgm.gov.tr/genel/meteorolojisozlugu.aspx?m=Y&k=aa13> (17.09.2017).

beklenemez. Bizim burada hafif, şiddetli, hızlı, yavaş gibi sınıflandırmamız, sadece DS'deki tanımlarda kullanılan ifadelere göredir.

3.1. Hafif yağmurlar

Hafif, ince ince ve çoğu zaman uzun süreli yağın yağmurların en tanınmış **ahmak ıslatan**'dır. Muhtelif ağızlarda *ahmağışlatan*, *ahmak yaşartan*, *ahmak hölüden*, *aptal ıslatan*, *avanax ıslatan* adlarını alan bu yağmur, korunmayı gerektirmeyecek kadar hafif, ancak ıslatacak kadar da uzun süreli yağar. *Ahmak hölüden* (Mesudiye-Ordu) kelimesindeki *hölüden* unsuru arkaik bir yapı arzeder: *hölüd-* < *ölüt-* < *öl+ü-t-* "ıslatmak".

Hafif, kısa süreli yağmur için en yaygın ve kelime türetmiş kelime kökü **çile-** ~ **çiğse-** "yağmur ince ve yavaş yağmak" fiilleridir. *çī*'yaş'+IA- > *çile-* "ıslatmak", *çiğ*+se- yapıları "hafif ve uzun süreli yağmak" anlamlarını taşımaktadır. **Çilemek** (pek çok yerde) (~ *çilenmek* (pek çok), *çileşmek* (pek çok), *çileştirmek* (Silifke-İçel, Babaeski-Kırklareli), **çiselemek** (GTS) (~ *çisenlemek* (Ankara, Bor-Niğde, Mut-İçel), *çizelemek* (Sürmene-Trabzon), *çişelemek* (Trabzon)), **tisemek** (Balıkesir, Karaman), (~ *tiselemek* (Yalvaç-Isparta, Eskişehir, Kastamonu, Ankara), *disemek* (Emet-Kütahya)) fiilleri aynı kökten türemiştir. Bu fiil tabanlarından türemiş ve fiilin isim anlamını ifade eden çok sayıda kelime vardır: **çiğse**, **çise**, **çize**, **çisen**, **çiskin**, **çisenti**, **çiğsinti**, **çileme**, **çilenti**, **çilek**, **tise**, **dise**, **tiseme**, **tisen**, **tisenti** kelimeleri de bu fiillerden türemiş ve aynı anlamı ifade eden kelimelerdir.

Çiseleme şeklinde hafif yağmur yağışını ifade eden **çintilemek** (Akdağmadeni-Yozgat) fiilinin tabanını oluşturan *çinti*'nin yapısı bizce açık değildir. **Çipilti** (GTS) yansıma bir kelimedir. **Çalgın** kelimesi Ordu ilinde iki yerden derlenmiş, Ordu merkezinde "çisenti, az yağın yağmur" anlamı verilirken, Ünye'de "sağanak yağmur" anlamı verilmiştir. Burada bir derleme hatası da bahis konusu olabilir. Yine DS'de kaydedilen *çolgun* "Rüzgârla beraber serpinti şeklinde yağın yağmur" (Denizli, Trabzon) kelimesi de bir derleme veya kayıt hatası olmalıdır.

"Yavaş yavaş yağın yağmur" hakkında kullanılan ikilemeler **cisen cisen** (pek çok) ~ **çisan çisan** (Şarkışla-Sivas), **cisil cisil** (Manisa), **çiyen çiyen** (Üskülyeni-Antalya), **tisen tisen** (Düzce, Antalya) aynı kökten türemiştir. **Gırcı gırcı** (Silifke-İçel), **imez imez** (Silifke-İçel), **pesen pesen** (Uluborlu-Isparta), **ziğim ziğim** (Senirkent-Isparta) ikilemeleri de yağmurun yavaş yavaş yağmasını ifade eden tabirlerdir.

Çile- ~ *çiğse-* gibi "hafif, ince, çok az" yağmuru ifade eden başka fiil kökleri de vardır. Bunlardan **epelemek** "Yağmur ya da kar hafif hafif yağmak, serpelemek" (Yalvaç-Isparta, Uzunmusa-Ordu, Afşin-Maraş, Bor-Niğde, Hadım-Konya, Akseki-Antalya), **siyenlemek** "Yağmur ince, hafif yağmak" (Şarkikaraağaç-Isparta), **tipsimek** "Yağmur çiselemek" (Söğüt-Bilecik), **gıdakmak** "Yağmur hafif yağmak" (Niğde) DS'de bu anlamlarıyla tespit edilmişlerdir. **siyır siyır yağmak** "Sine sine yağmak (yağmur için)" (Ünye-Ordu) da hafif yağmur yağışını ifade eden bir tabirdir. Bilimsel literatürde "yerde kırığıya benzer şekilde bir buz oluşumu" olarak tanımlanan *kırç* (Erol, 242) kelimesinden türeyen **kırça-** (Kütahya) ~ **kırcı-** (Bözüyük-

Bilecik, Kütahya) ~ *gırcı-* (Dedeler-Konya), **gırcılan-** fiilleri de yağmur veya karın yavaş yavaş yağışını ifade etmektedir.

Siy- (< si:y- [< *si:d-] (Gülensoy, 789) fiilinin DS'de tespit edilen "sızmak" anlamı ile **siygin** "Yelle birlikte yağan yağmur", **siğgin** "Hafif yağmur, serpinti", **siyim** "İnce, hafif yağan yağmur" **siyim siyim** (Pek çok yerde) ~ **siyen siyen** (Bâlâ-Ankara, Ereğli-Konya) "Yavaş yavaş, ince ince (yağmur yağmak, su, gözyaşı vb. için)" kelime ve tabirlerinin kökünü oluşturduğu görülmektedir. Böyle yavaş yavaş yağan, toprağı tavlaman yağmura Ünye-Ordu'da **alataras** dendiğı DS'de tespit edilmiştir.

sepelemek (< sep-ele-): "Yağmur az yağmak, çiselemek" fiili muhtelif fonetik biçimleriyle Anadolu'nun birçok yerinden derlenmiş bir fiildir. *Sep-* 'çiselemek' kökünden türemiş **sepen** (Yalvaç-Isparta, Mut-İçel), **sepinti** (pek çok yerde), **sepken** (GTS), **sebelep** (Emirdağ-Afyon) "Kısa süreli ve az yağmur" manasını ifade eden kelimelerdir. **serpinti** (Bergama-Izmir, Eskişehir, Trabzon) ~ **sepinti** (Yalvaç-Isparta, Acıpayam-Denizli, Kerkük), **serpüntü** "Damlacıklar, tanecikler durumunda, azar azar yağan yağmur veya kar, çilenti (bi *seprüntü* geldi geçti. Elazığ. Ayrıca Denizli) kelimelerinin *serp-* fiilinden geldiğı açıkltır.

bulut geçeğı (~ *bulut geçiğı, bulut geçintisi, bulut geçişi, bulut geçkini, bulut geçti, bulut geçeri*) "Kısa süren, hafif yağmur" anlamında olup DS'de Anadolu'nun pek çok yerinden derlenmiştir. DS'de madde başı olarak verilen **geçinti** kelimesi (Bor-Niğde), *bulut geçintisi*'nin kısa biçimi olarak değerlendirilebilir.

Kimi araştırmacılara göre damla iriliğı bakımından yağmur sayılmayan çiğ benzeri yağışlar da "çok hafif yağmur" listesine dâhil edilebilir.⁷ Sisli havada yağan ince bir yağmuru ifade **karaçilen** (Edirne) ~ **karaçilenti** (Eskişehir), **zopur** (Mersin ve Adana köyleri) kelimelerinin de böyle hafif yağmuru ifade ettiğı anlaşılıyor. *Zapur* verisi (Andırın-Maraş) yine aynı anlamda olup bir okuma hatası olabilir. **Zomzom** (Mersin) kelimesinin DS'de kaydedilen anlamları 1. Sis, 2. Yağmur gibi islatan çiğ, 3. Sağanak'tır. Malatya'dan derlenen **zamzum** kelimesi "çisenti" anlamıyla kaydedilmiştir. Bunun da zomzom'un hatalı okunmasıyla ortaya çıkan bir veri olma ihtimali gözden uzak tutulmamalıdır.

Yine "sis, çisenti" anlamları verilen **zopgun** (Rumkuş-Adana, Yanpar-İçel) kelimesinin *zopkun* değışkesinin anlamı ise "sağanak"tır (Karaisalı-Adana).

Pus ve *püs* köklerinden türemiş "sisli havada yağan yağmur, çisenti" anlamı taşıyan kelimeler grubu Anadolu'nun birçok yerinde tespit edilmiştir.

Pus kelimesinin GTS'deki "Görüş uzaklığını çok azaltmayan bir tür hafif sis" anlamı DS'de de tespit edilmiştir. *Pus* kelimesinin "dalların üstündeki donmuş kar" anlamı bir tür yağışı ifade eder. Bu kökten türemiş *pusağ, pusuk, purs* gibi kelimeler de "sis" anlamıyla DS'de kaydedilmiştir.

7 "Bazı yazarlar, atmosfer içinde bir düşüş göstermeden havadan yere geçen suyu, yağışlara sokmazlar. Ancak, geniş anlamda düşünülürse, az da olsa yere su bırakan bu olayları yağışlar içine almak uygun olur." (Erol, 241).

Püs kelimesine DS'de verilen "1. Çeşitli ağaçlardan sızan zamk, kedibalı; 2. Zamk; 3. Koyulaştırılmış pekmez" anlamlarının bir semantik grup oluşturduğu görülmektedir. Bu kelimeye GTS'de verilen "Bazı meyvelerin üzerinde oluşan, zamk veya sakıza benzeyen madde" anlamının da bu anlam grubuna ait olduğu açıktır. Bu anlam grubu çerçevesinde *pus* ve *püs* aynı kelimenin iki fonetik değişkesi olarak ortaya çıkar. *Püs* kelimesinin DS'de "sis" anlamı kaydedilmemiştir; ancak bunun türemiş şekilleri olan *püse* "çiğ, kırağı" (Ereğli-Konya), *püsen* (~ *püsenü*, *püsenek*, *pisenti* vs.) "sis" kelimeleri yanında "çisenti" anlamında **püsen** (~ *püsenti*, *pisenti*, *püsenek*, *püsenk*) de kaydedilmiştir (Pekçok yerde). **Püsen püsen** "İnce ince, yavaş yavaş yağan yağmur" (Muğla, Denizli, İçel, Malatya); **püsenlemek** (~ *pisenlemek*), **pişen pişen yağmak** (Muğla) "Kar, yağmur ince ince, yavaş yavaş yağmak" anlamındadır.

Tozak (~ *tozah*) ve **tozuntu** kelimelerinin çok daha ince, tozu andıran bir yağmur (bazen kar) olmasından dolayı bu adı aldığı açıktır. *Tozak*, DS'de pek çok yerden derlenmiştir. *Tozuntu* ise *Lehce-i Osmânî* ve *Kâmûs-ı Türkî*'de kaydedilmiştir. *Tozaklamak* (~ *tozalamak*) "İnce ince kar yağmak" veya "kar tozlamak" anlamlarında genişlemiş bir fiildir.

"Hafif ve ıslatıcı yağın yağmur" anlamında tespit edilen **göğdünoğlu yağmuru** (Sivas) ~ **gövdünöğlü yağmuru** (Samsun) ise mahalli bir hatıranın izini taşıyor gibidir.

Benzetmelere dayalı olarak yapılmış adlandırmalar da vardır. **koyunayağı** (Kızılcahamam-Ankara), **öküztüyü** (Fethiye-Muğla) ve **tavşantüyü** (Yalvaç-Isparta, Gediz-Kütahya) "İnce ince yağın yağmur" olarak tanımlanmış adlandırmalardır.

Kargeyen "İlkbaharda yağın hafif yağmur" (DS, VIII, 2659) olarak kaydedilen kelimenin tespit fişinin yanlış okunmasından kaynaklandığı; bunun yine aynı kaynaktan geçen (DS, VII, 2672) **karyiyen** (Uzunköprü-Edirne) ~ **karyeyen** (Suşehri-Sivas) kelimesi olduğu düşünülmelidir. **kökçeğiren** de (Nallıhan-Ankara) belli bir vakitte "ince ince yağın yağmur"dur.

Eğiş kelimesi DS'de (Fethiye-Muğla) hem "yavaş yavaş yağın yağmur", hem de "sert ve küçük taneler hâlinde yağın kar, bulgurcuk" olarak tespit edilmiştir; bu sebeple şüpheli bir veri olarak değerlendirildi.

3.2. Şiddetli yağmurlar

Halk dilinde 'şiddetli' olarak tanımlanan yağmurların yağış boyunca bıraktığı su miktarı fazla olan yağmurlar olduğu düşünülebilir. Buna hız veya iri damlalar hâlinde yağmak gibi özellikler de ilave edilebilir. Ancak DS'deki tanımlarda "hızlı" veya "iri damlalı" ayrıca vurgulandığından bu tür tanımları işaretleyen kelimeler ayrı başlıkta tasnif edilmiştir. Klimatolojide 1 dakikada 2.2 mm. veya bir saatte 17.3 mm. su bırakan yağışlara "kuvvetli yağış" denilmektedir (Erol, 239).

Edebî dilde "şiddetli" yağmuru ifade eden başlıca terim **sağanak**'tır. GTS'de **sağanak** "Birdenbire başlayan, genellikle kısa süren şiddetli yağmur" olarak tarif edilmiştir. *Kubbealtı Lugatinde* de benzer bir tanım yer almış, bunun yanında "iri taneli yağış" ifadesine de yer verilmiştir (Ayverdi, 1044). Bazı kaynaklar *sağanak* kelimesini Moğ. *sagi* yahut *sagana* kelimesine dayandırmaktadır (Gülensoy, 713).

Yağmurun şiddetli/kuvvetli yağmasını ifade eden fiil ve tabirler vardır. Edebi dilde kullanılan **bardaktan boşanırcasına** tabiri benzetme ilgisiyle kurulmuştur. DS'de tespit edilen **çivgın yağmak** "Yağmur kuvvetli yağmak" (Burdur), **şakırdamak** (Isparta, Aydın, Sivas vs.), **sırtmak** (Şiran-Gümüşhane) şiddetli yağmur yağışını ifade eden fiillerdir. **Gıcıtmak** ise "şiddetli karla karışık yağmur yağmak" anlamındadır: "Kar yağmur birbirine gıcıdıyor" (Bor-Niğde). Bunlardan **sırrıt-** fiilinin DS'de tespit edilen "sağlam ve sıkıca dikmek" anlamındaki **sırrı-** fiilinin ettirgen çatısı olduğu ve benzetme ilgisiyle şiddetli yağmuru ifade ettiği söylenebilir. **Gıcıt-** ise kırç kökünden türemiştir: kırç+ı-t-.

At kuyruğu yağmak (Kerkük-Irak) da teşbihe dayalı bir ifade olarak yağmurun şiddetli yağmasını ifade etmektedir. **güünekli** (Şumnu-Bulgaristan) ve **şarşar** (Kastamonu, Samsun, Trabzon vd.) şiddetli, güçlü yağmuru ifade eden sıfatlardır. **Kavüş kavüş** (İnegöl-Bursa) şiddetli yağmuru tanımlayan bir ikileme olarak tespit edilmiştir.

Şiddetli yağmur veya sağanak, bazen de "sert rüzgârla birlikte gök gürültülü sağanak" anlamları verilen **boran** kelimesi Moğ. *boragan* ile ilgilidir. Borağan kelimesi "Rüzgârla birlikte yağan kar veya yağmur" anlamıyla *Kâmûs-ı Türkî*'de kaydedilmişti. "Sağanak halinde yağan şiddetli yağmur" anlamındaki **çipgın** (Dinar-Afyon) kelimesinin *çivgın* ve *şıpkın* "rüzgârla yağan yağmur" kelimelerinin fonetik bir değişkesi olduğu açıktır.

Boğanak (~ *buğunak*, *buğanak*, *boğanağ*) (pek çok yerde), **börkenekli yağmur** (Dörtöyl-Adana), **ciğit sellemesi** (Kilis), **gongaylı yağmur** (Çivril-Denizli), **guydu** (Göksun-Maraş), **güldürümlü** (Çeşme-İzmir), **şıravan** (Denizli), **şışli yağmur** (Belenli-Burdur), **takkalı yağmur** (Yalvaç-Isparta), **zopkun** kelimeleri de kuvvetli yağmuru adlandırmaktadır. *Şişli yağmur*'a benzeyen **oklağı yağmur** "oklava gibi yağan yağmur, sağanak (Göndersün sizün üzerinize gösten oklağı yağmuru [Cevâhirü'l-esdaf] TS'de kaydedilmiş eski bir tanıktır. *Börkenekli* (börkenek 'başlık, külâh'), *şışli*, *takkalı* (takka 'takke') sıfatlarının benzetme yoluyla iri damlalı oluşu ve şiddeti ifade ettiği görülmektedir.

"Şimşek ve gök gürültüsüyle yağan hızlı yağmur, sağanak" anlamıyla tespit edilen **caranak** (Giresun, Ordu, Trabzon) kelimesinin kökeni açık değildir. Maçka ağzında tespit edilen *carnak* "**çubuk**" (Emiroğlu, 62) ve DS'de tespit edilen *carnak* (Emet-Kütahya) "Memeli hayvanların kızgınlık zamanlarında ve doğumları yaklaşıncaya dişilik organlarından akan sıvı" kelimeleriyle benzetme ilgisi üzerinde durulabilir.

Selinti (Çorum) kelimesinin anlamlarından biri "Aralıksız yağan güçlü yağmur"dur; DS'de **selöğün yağmuru** (Gümüşhane) terimi de bunun sinonimi olarak verilmiştir.

Davi "Sağanak halinde yağan yağmur" (Bitlis) alıntı bir kelime olmalıdır.

DS'de "sağanak hâlinde yağan yağmur" olarak tanımlanan *direkleme* kelimesine bu kaynaktan nadiren yapıldığı üzere (ancak nereden alındığı belli olmayan) bir tanık gösterilmiştir: "Bugün köye direklemesine yağan yağmur köyü ihya etti". Verilen örnek incelendiğinde kelimenin *direkleme* şeklinde bir isim değil, *direklemesine* şeklinde bir zarf olduğu kanaatine varılmış; bu sebeple bu veri bir yağmur türü adlandırması olarak değerlendirilmemiştir.

3.3. Hızlı yağmurlar

Hız, klimatolojide bir sınıflandırma kategorisi olarak değerlendirilmez; ancak halk gözlemlerinde yağmurun yavaş yavaş, hafif hafif yağması ile hızlı yağması ayırt edilmiştir. Hızlı olarak nitelendirilen yağışların aynı zamanda çok su bırakan şiddetli yağışlar olacağı düşünülebilir.

Akyamır, “İri taneli ve hızlı yağan yağmur” (Acıpayam-Denizli) olarak tanımlanmıştır. *Akyamır* fonetik biçimi ise “dolmuş” olarak (Devrek-Zonguldak, Zile-Tokat) kaydedilmiştir. **Şapırdaklı yağmur** (Çumra-Konya, Karaisalı-Adana), **şapırdım** (Hadim-Konya), **şıkırdım** (Ödemiş-İzmir, Tokat, Ermenek-Konya, Camili-Antalya), **şığşırım** (Isparta, Konya), **şidirgi** (İğdir-Kars), **şifan** (Develi, Epçe-Kayseri), **şifi** (Artova-Tokat) “hızlı yağmur” olarak tanımlanan kelimelerdir. **Sazan** da hızlı, ancak küçük damlalı ve kısa süren yağmurun adıdır (Kayseri). **Zeyzan** “Bora, fırtına, hızlı yağan yağmur” (Ermenek-Konya) alıntı bir kelimeye benzemektedir.

4. Süre

Yağmurun devamlı, aralıklı veya kısa süreli yağması veya gelip geçici olması durumları da Türkçede işaretlenmiştir.

4.1. Aralıklı veya kısa süreli yağmurlar

Sağanak kelimesi GTS’de “kısa süreli, şiddetli” yağmur olarak tanımlanmıştır. Bunun Anadolu ağzlarındaki şekilleri olan **sığanak** (Çorum) ve *sığanek* (Söğüt-Denizli) de DS’de “kısa süreli yağmur” olarak tanımlanmıştır. **Sepinti**, **serpinti**, **sepen**, **sepken** kelimeleri de kısa süreli yağmurlar arasındadır. Daha önce hızlı yağmurlar arasında zikrettiğimiz *sazan* da kısa süreli yağmurdur.

Şemsettin Sami, **boğunak** kelimesini *Kâmus-ı Türkî*’de “Aralıklı, kesik kesik yağın yağmur” olarak tanımlanmış ve *sağanak*’ın zıddı olduğu belirtilmiştir. Redhouse ise *boğunak*’ı “sert rüzgârla karışık şiddetli yağmur” olarak tanımlar. Anadolu’nun muhtelif yerlerinde de *boğunak* ~ *buğunak* ~ *buğanak* biçimlerinde tespit edilen kelime “şiddetli yağmur” anlamında olduğunu yukarıda belirtmiştik. **Bozamık** ve **bozanti** “Gelip geçici yağmur (ve bulutlu hava)” (Ereğli-Konya, Kozan-Adana) anlamındadır. **Bulut geçeği** de “kısa süren hafif yağmur” anlamıyla Anadolu’nun birçok yerinde tespit edilmiştir. **çoban çökerten** (Anamur-İçel) ~ **çoban çökeren** (Tefenni-Burdur) ~ **çoban ıslatan** (Antalya) kelimeleri “gececek diye ümit edilen, yavaş yavaş yağın yağmur”dur. **çakal yağmuru** (birçok yerde), **çakaldüğünü** (Vakfıkebir-Trabzon), **tilkidüğünü** (Malatya, Halfeti, Birecik-Urfa) ise “Güneş varken yağın yağmur” olup kısa sürelidir.

4.2. Sürekli yağmurlar

Sürekli oluşun halk meteorolojisinde belirgin bir ölçüsü yoktur. Kısa süreli ve aralıklı olmayan, normal kabul edilebilecek ölçütlerden uzun süre yağın yağmurların “sürekli” olarak tanımlandığı kabul edilebilir. Konuyla ilgili ilmî çalışmalarda ise *sürekli yağış*, “6 saat aralıksız

süren ve her saatte en az 0.5 mm. su bırakan yağış” olarak tanımlanmaktadır (Erol, 239). Standart dilde sürekliliği ile bilinen en tanınmış yağmur türü **kirkikindi** olarak adlandırılmıştır. Bu yağmur türü GTS’de “Genellikle Orta Anadolu’da ikinci zamanı yağan sürekli yağmurlar” olarak tarif edilmiştir. Esas özelliği hafif bir yağmur olmak olan **ahmakıslatan**’ın bir özelliği de sürekli olmasıdır.

Fışgın, “sürekli yağmur”dur (Isparta, Aydın, Eskişehir, Mersin, Muğla). Bu kelime, Gülensoy’a göre *çivgin* > *şivgin* gelişmesi ve nihayet bir göçüşme yoluyla oluşmuştur. **Fışka** “yağmur” (Ermenek-Konya) ve **fışırgın** da aynı anlamda bir kelimedir; bu ise her iki kelimenin de yansıma bir *fiş kökünden türemiş olabileceğini akla getirmektedir.

Gövdünloğlu yağmuru (Samsun), tıpkı *ahmakıslatan* gibi “hafif fakat sürekli yağmur” olarak tanımlanmıştır. **Gargin** (krş. *karkın*) ((Balıncak-Giresun) “sık ve sürekli” yağın yağmurdur. İnce bir ironi barındıran **keçedelen**, **keçeürüten** ve **keçegeçiren** kelimeleri de “hafif ve sürekli yağın yağmur”un adıdır (Merzifon-Amasya, Niksar-Tokat, Ulubey-Ordu, Koyulhisar-Sivas). Muhtemelen *çivgin* (~ *şivgin*, *şipkin*) ile aynı fonetik kökten gelen **çığsık** (Ankara) da “sürekli yağın yağmur”dur. Nihayet **sıyr sıyr yağmak** tabiri de (Ünye-Ordu) “sine sine yağmak” olarak tanımlanmıştır ki, sürekliliği de ifade ettiği düşünülebilir.

Halk ironizminin bir ürünü olarak karşımıza çıkan **kadıkacıran** “Birkaç gün süren yağmur” (Antalya) yargı sürecinin gezici kadılar eliyle yürütüldüğü kadim bir dönemin hatırasıdır.

5. Damla İriliği

Yağmur damlaları 0.5-5 mm. iriliğinde olup (Izbirak, 330) bu tanelerin iriliği, “yağmurun doğuş nedenine bağlı olduğu ve yağış hızını belirlediği için” önemlidir (Erol, 334). Erol, 0.5-1 mm. çapındaki küçük tanelerden oluşan yağışlara *çiseli yağışlar* denildiğini kaydeder (Erol, 334). Halk gözlemlerinde ise yağmur damla iriliğinin belirgin bir ölçüsü yoktur. DS’deki tanımlardan yola çıkarak bazı yağmurların “iri damlalı” olarak nitelendirildiğini, damla iriliğinin adlandırmada ayırıcı bir özellik olarak görüldüğünü söyleyebiliriz.

5.1. Küçük damlalı yağmurlar

DS’de “küçük damlalı yağmur” olarak tanımlanan sadece iki kelime vardır. **Sazan** (Kayseri), küçük damlalı, hızlı ve kısa süren yağmurdur. Bu kelimenin *sazak*, *sazağı* gibi “rüzgâr” ve “hafif kar yağışı” anlamlarına da gelen kelimelerle aynı anlam dairesinde değerlendirilmesi gerekir. **Kabarcıklı**, hem “iri damlalı” (Şarkıkaraağaç-Isparta), hem de “küçük damlalı” (Ilgın-Konya) anlamlarıyla tespit edilmiştir.

5.2. İri damlalı yağmurlar

Damlanın iri oluşu yağmurun hızını da artırdığından iri damlalı olarak nitelenen yağmurların bir kısmı aynı zamanda hızlı yağmur olarak da tanımlanmıştır. “İri damlalı ve hızlı” olarak tanımlanan yağmurlar **akyamır** (Acıpayam-Denizli) **şapırdaklı yağmur** (Çumra-Konya,

Karaisalı-Adana), **şapırdım** (Hadım-Konya, Söğüt-Bilecik) olarak adlandırılmıştır.

Yine iri damlalı ve şiddetli yağmur anlamına gelen **börkenekli yağmur** (Dört Yol-Adana) kelimesi, DS'de "yağmur ve soğuktan korunmak için başa alınan başlık, örtü, külâh" anlamlarıyla tespit edilen *börkenek* kelimesiyle benzetme ilgisi taşıdığı açıktır.

Küçük damlalı yağmur anlamıyla kaydedilen **kabarcıklı**, 'iri damlalı yağmur' anlamıyla da kaydedilmiştir (Şarkıkaraağaç-İsparta).

Sadece "iri damlalı" olarak nitelenen yağmur adları da yaygındır: **boyanak** (Kilis-Gaziantep), **doburcuk** (Kaleiçi-Edirne), **kavuklu yağmur** (Ayaş-Ankara) ~ *kavıklı* (Polatlı-Ankara), **mercimekli yağmur** (Belenli-Burdur), **şılapona** (Şavşat-Artvin), **siğircik** (Çubuk-Ankara). *Şılapona* kelimesi Gürc. *şxupuna* "sağanak yağmur" (Arısoy, 444) ve 'Erm. şlop'ay)'karla karışık yağmur" kelimeleri ile birlikte düşünülmelidir. *Kabarcıklı*, *doburcuk*, *kavuklu*, *mercimekli* gibi adlandırmaların kelime köklerindeki nesnelere benzetme ilgisi taşıdığı görülmektedir.

Boyanak kelimesi, *Kâmûs-ı Türkî*'de "Aralıklı, kesik yağmur", Redhouse da "sert rüzgârla karışık şiddetli yağmur" olarak tanımlanan boğunak, Anadolu'nun muhtelif yerlerinde de *boğanak* ~ *buğunak* ~ *buğanak* vs. "şiddetli yağmur" kelimeleriyle aynı fonetik ve semantik gruba aittir.

Güneşli havada yağın iri damlalı yağmur ise ayrıca adlandırılmıştır: **otyajmuru** (Antalya), **otyarın** (Alayunt-Kütahya) ve **gün yağmuru** (pek çok yerde). Güneş varken yağın **çakal yağmuru**, **çakaldüğünü**, **tilkidüğünü** ise "iri damlalı" oluşa işaret edilmeyen yağmurlardır.

6. Beklenen/Beklenmeyen (aniden)

Halk meteorolojisinde belli rüzgârların veya hava olaylarının yağmurla sonuçlanacağına dair gözlemler kayıtlıdır.⁸ DS'de, tanımında aniden oluşa, beklemeden yağmaya işaret edilen iki yağmur adlandırması tespit edilmiştir: **çavurgun** (Karadereli-Giresun), **çoban kurtaran** (Tabanlı-Mersin) "Birden bire yağmaya başlayan yağmur".

7. SONUÇ

Standart Türkiye Türkçesinde ve ağızlarında yağmurla ilgili adlandırmalar üzerine yapılan bu çalışma zengin bir dil varlığını ortaya koymuştur. Yağmurun niteliğine, süresine, hızına ve başka ölçütlere göre yapılan sınıflandırma neticesinde yaklaşık 150 ayrı yağmur adlandırması tespit edilmiştir.⁹ Bunun dışında yağmurla ilgili fiiller, ikilemeler ve bir takım sıfatlar da tespit edilmiş olup bu yapıda 30'dan fazla kelime saptanmıştır. Böylece Türkiye Türkçesinde yağmur ile ilgili 180 civarında kelime tespit edilmiş olmaktadır. Bu kelimelerin önemli bir kısmı Türkçe

8 "Bulut güneğe gidiyosa, güzey rüzgârı esicek, yamur yamaz. Eğer güneğden guzeğe doru gidese bulut, yamur yağar." (Erginer, 102); "Bulut gider Aydın'a, bak işine gaydına; bulut gider Şam'a, çek goca öküzü dama" (a. e., 103).

9 2010 yılında sunduğumuz yayımlanmamış bildiriden iki yıl sonra yayımlanan bir çalışmada yağmurla ilgili 90 adlandırma tespit edilmişti (Emiroğlu, 1162).

köklere türetilmiş kelimelerdir; bunun yanında alıntı kelimeler de vardır. Çalışmamızda kelimelerin anlamları esas itibarıyla DS'deki tanımlara göre yapılmıştır. Bu kelimelerin etimolojik yapılarına dair de hem metin içinde hem de Kelime Listesi bölümünde bir takım önerilerde bulunulmuştur.

KELİME LİSTESİ

ahmağışlatan.Bkz. ahmak ıslatan

ahmak hölüden.Bkz. ahmak ıslatan, Bkz.

ahmak ıslatan

ahmak ıslatan

Hafif ve uzun süreli yağmur, 93

ahmak yaşartan.Bkz. ahmak ıslatan

akyamır (< ak + yağmur)

İri taneli ve hızlı yağın yağmur, 97

alaçaparak.Bkz. alaçarpak

alaçarpah.Bkz. alaçarpak

alaçarpak (< ala + çaparak < çarp-ak)

Karla karışık yağmur, 88

alataras (< ala + taraş)

Toprağı tavlayacak kadar yağın yağmur, 94

aptal ıslatan.Bkz. ahmak ıslatan

at kuyruğu yağmak

Yağmur şiddetli yağmak, 96

avanax ıslatan.Bkz. ahmak ıslatan

bardaktan boşanırçasına

Yağmurun şiddetli yağması (hakkında), 96

bereket (< Ar.) Mec. yağmur, 88

beşor (< ?)

Karla karışık yağmur, 88

bişor

Sulu kar.Krş. beşor, 89

boğanak

1. Şiddetli yağmur. 2. Aralıklı, kesik kesik yağın yağmur, 96

boğunak (< boğ-anak)

Aralıklı yağmur, sağanak zıddı, 97

borağan (< Moğ. borugan ~ boragan 'kasırga')

Rüzgâr ve karla karışık yağmur, 90

boran (< Moğ. boran < bora'an)

Kar ve sert rüzgârla karışık yağın yağmur, 90

boyanak (< boğanak)

İri damlalı yağmur, 99

bozamık (< boz+(a)mık)

Gelip geçici yağmur, 97

bozantı (< boz+a+n-tı)

Gelip geçici yağmur, 97

börkenekli yağmur (< bürk+enek+li + yağmur)

İri damlalı ve şiddetli yağmur, 96

bulut geçeği

Kısa süren hafif yağmur, 94

bulut geçeği.Bkz. bulut geçeği

bulut geçiği.Bkz. bulut geçeği

bulut geçintisi.Bkz. bulut geçeği

bulut geçişi.Bkz. bulut geçeği

bulut geçkini.Bkz. bulut geçeği

bulut geçti.Bkz. bulut geçeği

burşak

Doluyula karışık yağın yağmur, 89

büzem (< büzen < buz+an ?)

Sulusepken, 89

caranak (< ?)

Şimşek ve gökgürültüsüyle yağın hızlı yağmur, sağanak, 96

çiğit sellemesi

Mayıs ayında yağın şiddetli yağmur, 92, 96

cisil cisil.Bkz. cisen

civarna (< İt. ciavarina 'oğlak')

Rüzgârla karışık yağmur, 91

çakal yağmuru

Güneş varken yağın yağmur, 97

çakaldüğünü.Bkz. çakal yağmuru

çalgın (< çal-gın)

Çisenti, hafif yağmur (veya sağanak yağmur), 93

çavurgun

Birden bire yağmaya başlayan yağmur, 99

çelepe (< ?)

Sulusepken, 88

çelpeşik (< *çelpeş-ik)

Karla karışık yağmur, 89

çiğsık (krş. çıvgın)

Sürekli yağın yağmur, 98

çımık

Karla karışık yağmur, 89

çıpgın

Sağanak hâlinde şiddetli yağmur, 96

çisan çisan.Bkz. cisen

çıvgın (< çıv-gın < cav- ~ çav-)

Sert rüzgârla karışık yağmur, 91

çıvgın yağmak

Yağmur şiddetli yağmak, 96

çiğse

Hafif ve uzun süreli yağmur, 93

çiğse- (< çiğ+se-)

Yağmur ince ve yavaş yağmak, 93

çiğsinti.Bkz. çisenti

çile- (< çī'yaş'+IA- > çile-'ıslatmak')

Yağmur ince ve yavaş yağmak, 93

çilek (< çile-k)

Hafif yağmur, 93

çileme.Bkz. çiğse

çilemek (< çī+le-)

Yağmur yavaşça yağmak, 93

çilenmek.Bkz. çilemek

çilenti (< çile-nti)

Hafif yağmur, 93

çileşmek.Bkz. çilemek

çileştirmek.Bkz. çilemek

çintilemek (< çinti?+le-)

Yağmur yavaşça yağmak, 93

çipilti (< çip+ilti)

Çisenti, hafif yağmur, 93

çise.Bkz. çiğse

çiselemek (< çiğse- + -ele-)

Yağmur yavaşça yağmak, 93

çisen.Bkz. çiğse

çisen çisen

Yavaş yavaş yağmur (hakkında), 93

çisenlemek.Bkz. çiselemek

çisenti (< çiğ+se-nti)

Hafif yağmur, 93

çiskin.Bkz. çiğse

çişelemek.Bkz. çiselemek

çiyen çiyen.Bkz. cisen

çize.Bkz. çiğse

çizelemek.Bkz. çiselemek

çoban çökere.Bkz. çoban çökerten

çoban çökerten (< çoban + çök-er-t-en)

Gelip geçici hafif yağmur, 97

çoban ıslatan.Bkz. çoban çökerten

çoban kurtaran (< çoban + kurtar-an)

Birden bire yağmaya başlayan yağmur, 99

darus (< Öz. İ. Darius)

Ekim ayında yağın yağmur, 92

davi (< ?)

Sağanak yağmur, 96

dise.Bkz. çiğse

disemek.Bkz. tisemek

doburcuk (< top+ur+cuk)

İri damlalı yağmur, 99

düğ

Sulu kar, 88

epelemek

Yağmur veya kar hafif yağmak, serpelemek, 93

ergün (< eri-gün ?)

Sulusepken, 88

fırışka (< İt. Fresco)

Rüzgârla birlikte serpinti hâlinde yağın yağmur, 91

fışaň.Bkz. şifen

fışgın (< çıvgın yeya fış+gın)

Sürekli yağmur, 98

fışırgın (< fışır+gın)

Sürekli yağmur, 98

fışka (< fış+ka)

Yağmur, 98

gargın (krş. karkın)

Sık ve sürekli yağan yağmur, 98

geçinti (< geç-i-nti)

Çabuk gelip geçen yağmur, 94

gıcıtılmak (< kırç+ı-t-)

Şiddetli karla karışık yağmur yağmak, 96

gıdakılmak

Yağmur çiselemek, 93

gırcı-.Bkz kırça-

gırcı gırcı

Yağmurun yavaş yavaş yağması (hakkında), 93

gırcılan- (< gırcı+la-n-)

Yağmur yavaş yavaş yağmak, 93

gongaylı yağmur

Şiddetli yağmur, 96

göğdünoğlu yağmuru

Hafif ve ıslatıcı yağan yağmur, 95

gövdünoğlu yağmuru.Bkz. göğdünoğlu yağmuru

guydu

Şiddetli yağmur, 96

güldürümlü

Şiddetli yağmur, 96

gün yağmuru (< gün + yağmur+u)

Güneşli havada yağan iri damlalı yağmur, 93

günekli

Yağmurun şiddetli/kuvvetli yağması (hakkında), 96

güzlek (< güz+lek)

Sonbahar yağmuru, 92

huşur (< ?)

Sulu kar, 88

hülü (< öl+lü ?)

Yağmur, 88

imez imez

püs Yağmurun yavaş yavaş yağması (hakkında), 93

kabarcıklı (< kab+ar+cık+lı)

1. İri damlalı yağmur. 2. Küçük damlalı yağmur, 98

kadıkacıran (< kadı + kaç-ır-an)

Birkaç gün süren yağmur, 98

karaçilen

Sisli havada yağan hafif yağmur, 94

karaçilenti.Bkz. karaçilen

karagiren (< kara + giren < giren 'kapalı, sisli hava')

Sulusepken, 89

kardöşeği (< kar + döşek+i)

Sulusepken, 89

kargın (< kar+gın)

Karla karışık yağmur, 88

karımsı (< kar+i+msı)

Karla karışık yağmur, 88

karyeyen

Hafif hafif yağır karları eriten yağmur, 92

karyiyen.Bkz. karyeyen

kavuklu yağmur

İri damlalı yağmur, 99

kavüş kavüş

Yağmurun şiddetli yağması (hakkında), 96

kay

Yaz yağmuru, sağanak, 91

keçeçürüten (< keçe + çürüt-en)

Hafif ve sürekli yağan yağmur, 98

keçedelen (< keçe + del-en)

Hafif ve sürekli yağan yağmur, 98

keçegeçiren (< keçe + geçir-en)

Hafif ve sürekli yağan yağmur, 98

kırcı

Rüzgârla karışık yağan yağmur, bora, 90

kırçamak (< kırç+a-)

Yağmur veya kar yavaş yavaş yağmak, çiselemek, 90

kırçan (< kırç+an)

Rüzgâr ile savrularak yağan yağmur, 90

kırçılmak.Bkz. kırçamak

kırkikindi

Orta Anadolu civarında ikinci vakti yağan yağmur, 92

koyunayağı

İnce ince yağan yağmur, ahmak ıslatan, 96

kökçeğiren (< kökçe + giren < giren 'kapalı,

sisli hava')

Kışın lodosla ince ince yağan yağmur, 92

mercimekli yağmur

İri damlalı yağmur, 99

nisan yağmak.Bkz. nisan yağmuru

nisan yağmuru

Nisan ayında yağan yağmur, 92

oklağı yağmur

Şiddetli yağmur, 96

otyağmuru (ot + yağmur+u)

Güneşli havada yağan iri damlalı yağmur, 99

otyan (< ot + yar-an)

Güneşli havada yağan iri damlalı yağmur, 99

öküztüyü (< öküz + tüy+ü)

İnce ince yağan yağmur, 96

pesen pesen.Bkz. püsen püsen

püsenlemek.Bkz. püsenlemek

püsen.Bkz. püsen

pürsün (krş. püsen < pus)

Karla karışık yağmur, 88

püsen (< püs+en)

Yavaş yağan yağmur, çisenti, 95

püsen püsen

Yağmurun yavaş yavaş yağması (hakkında), 95

püsenek.Bkz. püsen

püsenk.Bkz. püsen

püsenlemek

Kar veya yağmur yavaş yavaş yağmak, 95

püsen.Bkz. püsen

rahmet (< Ar.) Mec. Yağmur, 88

sağanak (< Moğ. sagi ~ sağana ?)

Aniden başlayan, kısa süreli, şiddetli yağmur, 96

sazan

Hızlı yağan, küçük damlalı ve kısa süren yağmur, 97

sebelep.Bkz. serpinti

selinti (< sel+inti ?)

Aralıksız yağan kuvvetli yağmur, 96

selöğün yağmuru

Aralıksız ve güçlü yağmur, 96

sepelemek

(< sep-ele-)

Yağmur az yağmak, çiselemek, 94

sepen.Bkz. serpinti

sepen (< sep-en).Bkz. sepkin

sepen (< ser-p-en).Bkz. sepkin

sepgeyen (< ser-p-ge-y-en).Bkz. sepkin

sepinti.Bkz. serpinti, Bkz. serpinti

sepken.Bkz. serpinti

sepkin (< ser-p-kin)

Karla karışık yağmur, 88

Sert yelle savrulan yağmur, 90

serpene (< ser-p-en+e).Bkz. sepkin

serpinti (< serp-i-nti)

Kısa süreli az yağmur veya kar, çilenti, 94

serpken.Bkz. sepkin

Serpken (< ser-p-ken).Bkz. sepkin

serpüntü.Bkz. serpinti

sığanak (krş. sağanak)

Kısa süreli yağmur, 97

sığanek.Bkz. sığanak

sırtmak (< sırı-t-)

Yağmur şiddetli yağmak, 96

siyır siyır yağmak

Yağmur sine sine yağmak, 93

siğgin (< siy-gin)

Hafif yağmur, serpinti, 93

siğircik

İri damlalı yağmur, 99

siğircik (krş. *siğircik* 'küçük dolu')

Karla karışık yağmur, 88

siyen siyen, 94

siyenlemek

Yağmur ince, hafif yağmak, 93

siygin (< siy-gin)

Rüzgârla birlikte yağan yağmur, 93

siyim (< siy-im)

İnce, hafif yağmur, çisenti, 93

siyim siyim, 94

sizinti (< sız-l-nti)

Yel ile birlikte yağan ince yağmur, 91

sulusepen.Bkz. *sulusepken*

sulusepgin.Bkz. *sulusepken*

sulusepken (< su+lu ser-p-ken)

1. Karla karışık yağmur. 2. Doluyla karışık yağmur (*sulusepen*), 88

suluzıpgın.Bkz. *sulusepken*

şakırdamak

Yağmur şiddetli yağmak, 96

şapa (< Gürc. *şxapi* 'Hafif yağmur?')

Karla karışık yağmur, 89

şapalama (< şapa+lama)

Karla karışık yağmur, 89

şapırdaklı yağmur (< şapırdaklı + yağmur)

Hızlı yağan iri damlalı yağmur, 97

şapırdım (< şapırda- +ım)

Hızlı yağan iri damlalı yağmur, 97

şarşar

Yağmurun şiddetli yağması (hakkında), 96

şığşırım

Hızlı yağmur, 97

şıkırdım (< şıkırda- +ım)

Hızlı yağmur, 97

şılapona (< Gürc. *şxupuna* 'sağanak yağmur' krş. Erm. *şilopa*)

İri damlalı yağmur, 99

şılgın (krş. *çıvgın*)

Karla karışık yağmur, 88

şıpkın.Bkz. *çıvgın*

şıravan (< şır-la-gan 'çağlayan'?)

Çok şiddetli yağmur, 96

şıvgın.Bkz. *çıvgın*

şidirgi

Hızlı yağmur, 97

şifan

Hızlı yağan yağmur, 97

şifen

Karla karışık yağmur, 88

Rüzgârla karışık yağmur, 91

şifi

Hızlı yağan yağmur, 97

şilopa (< Erm. *şlop*'ay krş. Gürc. *şılapon*a)

Karla karışık yağmur, 88

şişli yağmur

Şiddetli yağmur, 96

şubara (< ?), 91

Sulusepken, 90

takkalı yağmur (< takke < Far. *tâkye* +lı + yağmur)

Sürekli ve kuvvetli yağan yağmur, 96

tavşantüyü (< tavşan + tüy+ü)

İnce ince yağan yağmur, 95

tıkılcık (< tıklı+cık *tıklı* 'küçük topak, tane')

Buz taneleri biçiminde yağan yağmur, *grezil*, 90

tilkidüğünü.Bkz. *çakal yağmuru*

tipsimek

Yağmur çiselemek, 93

tise.Bkz. *çiğse*

tiselemek.Bkz. *tisemek*

tiseme.Bkz. *çiğse*

tisemek

Yağmur yavaşıca yağmak krş. *çisemek*, 93

tisen.Bkz. *çiğse*

tisen tisen, 93

tisenti.Bkz. *çisenti*

tozak (< toz+ak)

Çok ince, tozu andıran yağmur, 95

tozuntu (< toz+u-ntu)

Çok ince, tozu andıran yağmur, 95

yağantı (< yağ-antı)

Yağmur, 88

yağaş

Yağmur, 88

yağılık

Yağmur, 88

yağış (< yağ-ı-ş)

Yağmur, 85

yağmur (< yağ-mur)

Sıvı hâlindeki yağış türü, 85

yağmur ilgintisi

Gecedden yağan yağmur, 92

yağuş

Yağmur, 88

yaviş

Yağmur, 88

yaz yağmuru

Yaz mevsiminde aniden yağıp çabuk geçen

yağmur, 92

zamzum.Bkz zomzom

zerzemik

Doluyla karışık yağan yağmur, 89

zeyzan

Hızlı yağan yağmur, bora, 97

ziğirdim

Sert rüzgârla karışık yağmur, 91

ziğim ziğim

Yağmurun yavaş yavaş yağması (hakkında), 93

zomzom

Yağmur gibi ıslatan çiğ, 94

zopgun (< ?)

Sis, çisenti, 94

zopkun

Sağanak, 96

zopur (< ?)

Sisli, çisentili hava, 94

KAYNAKÇA

Ahmet Vefik Paşa, *Lehce-i Osmâni*, Tab'-ı cedid, cüz'-i evvel, Dersaadet 1306.

AKAR, Ali (2006): *Muğla Ağızları*, Muğla Üniversitesi Yayınları 50, Muğla.

ARISOY, İbrahim (2010): *Gürcüce-Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

AYVERDİ, İlhan (2010): *Kubbealtı Lugatı: Asırlar Boyu Târihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Redaksiyon-Etimoloji: Ahmet Topaloğlu, Kubbealtı İktisadi İşletmesi, İstanbul. www.lugatim.com (01.09.2017 sonrası)

BURAN, Ahmet; İLHAN, Nadir (2008): *Elaziğ Yöresi Söz Varlığı*, Türk Dil Kurumu Yayınları 923, Ankara.

DANKOFF, Robert (1995): *Armenian Loanwords in Turkish*, Harrossowits Verlag, Wiesbaden.

DS *Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*, 12 c., Türk Dil Kurumu Yayınları, 211, 2. Baskı, Ankara 1993. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_ttas&view=ttas

EMİROĞLU, Kudret (1989): *Trabzon-Maçka Etimoloji Sözlüğü*.

EMİROĞLU, Selim (2012): "Türkiye Türkçesi Ağızlarında Özellikleri Bakımından Yağış Türlerine Verilen Adlar", *Turkish Studies*, v. 7/3, Summer 2012, pp. 1159-1176.

ERGİNER, Gürbüz (1984): *Uşak Halk Takvimi Halk Meteorolojisi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, Ankara.

EROL, Oğuz (2011): *Genel Klimatoloji*, Çantay Kitabevi, 9. Baskı, İstanbul.

GTS *Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük*: http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&view=gts

İZBIRAK, Reşat (1992): *Coğrafya Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Öğretmen Kitapları Dizisi: 157, İstanbul.

Mehmed Esad Efendi (Şeyhülislâm), *Lehçetü'l-Lugat*, Hazırlayan: Doç. Dr. H. Ahmet Kırkılıç, Türk Dil Kurumu Yayınları, 732, Ankara 1999.

MENZ, Astrid (2009): "Erzurum Ağzında Ermenice Ödünç Sözcükler", *Türk Dili Araştırmaları*, Cilt 19, İstanbul, 89-106.

Meteoroloji Sözlüğü, <https://www.mgm.gov.tr/genel/meteorolojisozlugu.aspx?m=Y&k=aa13> (17.09.2017).

Ötüken Türkçe Sözlük: <http://www.otukensozluk.com> (2016-2017)

REDHOUSE, James W. (1890): *A Turkish and English Lexicon*, Constantinople (New Impression, Librairie du Liban, Beirut 1987).

TIETZE, Andreas (2016): *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati*, Birinci-Dördüncü ciltler, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara.

TS *XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü*, 6 cilt + Ekler, Türk Dil Kurumu Yayınları, 212, Ankara 1963-1976.

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_tarama&view=tarama

TULUM, Mertol (2011): *17. Yüzyıl Türkçesi ve Söz Varlığı*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

UYGUR, Ceyhun Vedat (2007): *Denizli İli Ağız Sözlüğü (Yapı-Köken)*, Denizli Belediyesi Kültür Yayınları, Isparta.



Halide Edip Adıvar'ın İlk Roman Teşebbüsü: *Çingene Kızı**

Halide Edip Adıvar's First Novel Attempt: Çingene Kızı

İmren Gece Özbey¹



¹Bu çalışma, Aralık 2014'te İstanbul Şehir Üniversitesi'nde düzenlenen "Türkiye'de Kadın Yazarlığın Tarihi III: Halide Edip Adıvar" başlıklı sempozyumda bildiri olarak sunulmuştur. Aradan geçen süre zarfında sempozyum bildiri kitabı yayınlanmadığından çalışmanın burada gözden geçirilip düzenlenerek yayınlanması kararı alınmıştır.

¹Ar. Gör., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul - Türkiye

Sorumlu yazar/Corresponding author:

İmren Gece Özbey,
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul - Türkiye
E-mail: imrengece@gmail.com

Gelis tarihi / Date of receipt: 20.11.2017

Kabul tarihi/Date of acceptance: 29.11.2017

Atıf/Citation:

Gece Özbey, İmren. "Halide Edip Adıvar'ın İlk Roman Teşebbüsü: *Çingene Kızı*." *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Cilt: 57, Sayı: 57, 2017, s. 107-132. 10.26561/iutded.369171

Öz

Çingene Kızı, Halide Edip Adıvar'ın henüz 1899'da henüz lise öğrencisiyken "Halide" imzasıyla Hanımlara Mahsus Gazete'de tefrika olarak kaleme aldığı fakat yarım bıraktığı ilk telif eseridir. Bu eserin tüm yönleriyle ortaya konması ve Halide Edip'e aidiyetinin kesinleştirilmesi Halide Edip'in biyografisinin tamamlanması sürecinde önemli bir yere sahiptir. Nitekim söz konusu roman denemesi Halide Edip Adıvar'ın edebiyat dünyasına girişi, ilk etkilenmeleri ve daha sonra yazacağı romanlardaki karakter yaratımları ile ilgili önemli ipuçları vermektedir. Bu çalışmada öncelikle *Çingene Kızı*'nın Halide Edip'in biyografisinde nerede durduğu belirlenmeye ve ortaya konmaya çalışılacaktır. Bununla birlikte Halide Edip'in romanı kaleme alırken önemli ölçüde etkilene yaşadığı Ahmet Mithat Efendi'nin *Çingene* romanı ile *Çingene Kızı* arasındaki münasebetler belirlenerek romanın yazılış süreci ve amacı irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Halide Edip Adıvar, *Çingene Kızı*, biyografi, Ahmet Mithat Efendi, *Çingene*

ABSTRACT

Çingene Kızı was the first novel written by Halide Edip Adıvar and was published in 1899 in the Hanımlara Mahsus Gazete under the name of "Halide" while she was still a high school student. Determining the various aspects of the novel and that it in fact was composed by Halide Edip play an important role in the process of completing the author's biography. In fact, the novel provides important clues about Halide Edip Adıvar's entry into the literary world, her initial influences, and character building in her later novels. This article aims to determine the position of *Çingene Kızı* in Halide Edip's biography. It also examines, the relationship between *Çingene Kızı* and Ahmet Mithat Efendi's novel, *Çingene*, which had a significant impact on Halide Edip's novel. Further, the process and purpose of writing *Çingene Kızı* is discussed.

Keywords: Halide Edip Adıvar, *Çingene Kızı*, biography, Ahmet Mithat Efendi, *Çingene*

EXTENDED ABSTRACT

Halide Edip Adivar is one of the most prolific writers in our literary history. She entered the literary world at a young age, thanks to the good education she received at home from private instructors during her childhood. Her first effort was a translation of John Abbot's book *The Mother in the Home* for which she was awarded a medal by Sultan Abdülhamit. Ahmet Mithat Efendi and Mahmut Esad, two great writers of the period, lauded her in their articles.

In 1899, around 2 years after the translation was published, she published an unfinished novel titled *Çingene Kızı* in the *Hanımlara Mahsus Gazete*. *Çingene Kızı* was Halide Edip Adivar's first novel under the name "Halide," written while she was still a high school student. To the best of our knowledge, this novel has not been mentioned in literary histories and in the various Halide Edip Adivar biographies written to date. Only two articles refer to *Çingene Kızı*: one is Fethi Erden's article about the lesser known facts unknown sides and memoirs of Halide Edip Adivar (1964). In this article, Erden says that he asked Adivar about her first novel and she answered it to be *Çingene Kız*, but Erden's knowledge of the novel is incomplete and incoherent. The other article about the novel is Serdar Soydan's essay titled "Is the *Çingene Kızı* the Unknown First Work of Halide Edip Adivar?" published in *Notos*. Soydan wrote that this novel, which he noticed while looking through the newspapers, may have been written by Halide Edip.

The novel consists of five chapters: Little Gypsy, Request, Success, Rifki's Offer, and New Chamber of Gypsy. It describes a wealthy young girl named Güzide buying a gypsy child from her mendicant mother and taking the child to the house where Güzide lives with her aunt and cousin. Güzide wants to discover whether she can educate the gypsy child; everyone in the house finds the girl strange, but nobody can oppose Güzide's wishes. Güzide asks her cousin Rifki to help persuade her aunt to keep the child, and Rifki convinces his mother, thinking that they will have fun. The gypsy child is allowed to live in the house, but the novel ends before the child's education begins.

Before *Çingene Kızı*, there were two novels written about gypsies in our literature, one of which is translated and the other is copyrighted. The first novel is the 15th part of *Letaif-i Rivayat*, published in 1886, and titled *Çingene*. The second work is a two-volume translation of *Çingene Kızı* in 1889 by Xavier De Montepin, the most-translated author of the 19th century. After this novel by Halide Edip, although some authors, especially Ahmet Rasim, wrote various texts about gypsies, we could not find a literary work that featured gypsies as main characters until *Çingeneler* by Selahattin Enis (1924).

Furthermore, we could not determine the effect of Montepin's novel on Edip's work. However, Ahmet Mithat's novel, *Çingene*, is noteworthy as it contains the main idea for her novel. This study examines the relationship between these two novels and discusses the writer's process of writing the novel and leaving it unfinished.

GİRİŞ

Edebiyat tarihimizin en velût yazarlarından biri olan Halide Edip Adivar, aralıklı olarak Üsküdar Amerikan Koleji'nde gördüğü eğitimin yanı sıra çok küçük yaşından itibaren evde birçoğu yabancı olan özel hocalardan aldığı derslerin de etkisiyle toplumu ilgilendiren meseleler üzerinde düşünmeye çok erken yaşta başlamıştır. Kendisi de bu durumu anılarında “edebî mevzularda, hatta fikrî bakımdan arkadaşlarıma hocalık edebilecek bir dereceye evdeki hususi hocalar sayesinde erişmiştim.” sözleriyle ifade eder.¹

Halide Edip'in matbuat hayatına çok erken yaşta girmesi de bir bakıma evde özel hocalardan aldığı eğitim sayesinde olur. Henüz 15 yaşında aldığı İngilizce dersleri sırasında John Abbot'un *The Mother in The Home* adlı kitabından yaptığı çeviriler *Mâder* adıyla 1897'de basılır ve Halide Hanım bu eser sayesinde Sultan Abdülhamit tarafından şefkat nişanı ile ödüllendirilir. Esasen Halide Edip'in edebiyat dünyasına girişine kendi çabasından ziyade, İngilizce dersleri sırasında çevrilen parçaların aile dostları, dönemin ünlü hukukçusu Mahmut Esad Efendi'nin beğenisini kazanması ve Mahmut Esad'ın eseri tashih ederek Edip Bey'e basılmasını teklif etmesi vesile olur. Mahmut Esad'ın *Hanımlara Mahsus Gazete*'de eserle ve yazarıyla alakalı takdir dolu bir yazısı yayımlanır.²

Ahmet Mithat da *Tercüman-ı Hakikat*'e eseri ve muharriresini tanıtan “Muharrerât-ı Osmâniyye'ye Bir Lâhika” adlı bir yazı kaleme alır. Ahmet Mithat Efendi, Sultan Abdülhamid'in en önemli hizmetlerinden birinin kadınların eğitimine verdiği destek olduğunu söyleyerek başladığı yazıda “Mehmet Edip beyin kızı Halide Hanım işte en yeni yetişen hanımefendilerdendir. (...) Lisanı maderzâdemizi pek mükemmel bir suretle tâlim ve tahsilden ve İngiliz lisanını dâhi kemal-i fesahatle tekellümden maâda lisan-ı mezkûr ile yazılan âsâr-ı nafiyâi lisanımıza mükemmelen nakledecek derecelerde tahsil etmişlerdir” sözleriyle Halide Hanım'ı tanıtır. Aynı yazı birkaç gün sonra *Hanımlara Mahsus Gazete*'de de yayımlanır.³ Halide Hanım'ın en yeni yetişen hanımefendilerden olduğunu ifade eden ve mükemmel derecede tahsilini öven Ahmet Mithat, onun İngilizceyi bu derece geliştirmesine ve bu çeviriye yapmasına vesile olan İngiliz mürebbiyenin Edip Bey'in konağına gelişi hikâyesini de okuyucularıyla paylaşır. Bu bilgi Ahmet Mithat'ın Mehmet Edip Bey'in hanesine dair birinci elden malumat sahibi olacak kadar bu aileyle yakın münasebetleri olabileceğine işaret etmesi açısından ileride bahsedeceğimiz üzere bizim için önem arz eder.

1 Halide Edip Adivar, *Mor Salkımlı Ev*, Yeni Matbaa, İstanbul, 1963, s.110

2 Mahmut Esad. “Kerime-i Maneviyemiz Kıymetli Halide Hanımefendiye”, *Hanımlara Mahsus Gazete*, S. 134 İstanbul, 1313, s.5

3 Ahmet Mithat Efendi. “Muharrerât-ı Osmâniyye'ye Bir Lâhika”. *Hanımlara Mahsus Gazete*, S.134, İstanbul, 1313, s.5

ÇİNGENE KIZI

Mâder çevirisinin basılmasından yaklaşık iki yıl sonra, yani 1899 yılında *Hanımlara Mahsus Gazete*'de "Halide" imzasıyla *Çingene Kızı* adlı bir roman tefrikası yayınlanmaya başlanır. Eser 5 Ekim 1899-26 Temmuz 1900 tarihleri arasında 231/29-271/69. sayılar arasında 20 bölüm halinde tefrika edilmiş⁴, ancak devamı gelmemiştir. Yarım kalan bu roman Halide Edip'in *Mâder*'den sonraki ilk edebî hamlesi ve ilk telif eseridir.

Bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla bu roman edebiyat tarihlerinde ve bugüne kadar kaleme alınmış çeşitli Halide Edip biyografilerinde söz konusu edilmemiştir. Eserden yalnızca Dr. Fethi Erden "Halide Edib Hanım'ın Bilinmeyen veya Az Bilinen Tarafları ve Türk Ocağı ile İlgili Hatıraları" adlı yazısında bahseder.⁵ Erden, Halide Edip'ten "on üç yaşında iken kalemi eline alan ve ilk yazı denemesi (*Çingene Kızı*) eseri ile yazı başlayan" cümleleriyle bahseder, ancak bu ifadede eserin on üç yaşında kaleme alındığını söylerken yazısının sonuna eklediği "Halide Edip Adivar'ın Eserleri" listesinde eserin tarihini 1896 olarak belirtir.⁶ Erden'in söz konusu yazıya koyduğu dipnottan tefrikayı görmediği anlaşılmaktadır:

"Halide Hanım'a ilk eserinin hangisi olduğunu sorduğum bir gün bana (*Çingene Kızı*) olduğunu bildirmişti. Fakat bu eserin neşredilip neşredilmediği hakkında fazla tafsilat isteyemediğim için notlarımda bu hususu tedvir edici mahiyette, başka bir kayde tesadüf edemedim. *Çingene Kızı* hakkında bilgisi olana da rastlayamadım."⁷

Erden'in yapmış olduğu yanlış tarihlendirmenin nedeni Halide Edip'in çok küçük yaşta kaleme aldığı eseri kaç yaşlarında yazdığını karıştırmış olması olabilir. Nitekim Halide Edip, bu ilk yazı denemesinden hatıralarında da bahsetmez.

Son yıllarda Halide Edip Adivar hakkında kapsamlı bir çalışmaya imza atan İpek Çalışlar'ın *Halide Edib, Biyografisine Sığmayan Kadın*⁸ adlı eserinde ise *Çingene Kızı*'ndan bir dipnotta bahsedilmektedir. Çalışlar söz konusu dipnotta Halide Edip'in ilk yazı meselesinin karışık olduğunu söyleyerek Erden'in yazısıyla beraber Serdar Soydan imzasıyla 2009'da *Notos*'ta yayınlanmış olan "*Çingene Kızı* Halide Edip Adivar'ın Bilinmeyen İlk Eseri mi?" adlı yazıdan bahsetmekle kifayet eder.⁹

Serdar Soydan, "*Çingene Kızı* Halide Edip Adivar'ın Bilinmeyen İlk Eseri mi?" adlı yazısında

4 *Hanımlara Mahsus Gazete*'de tefrikanın yayımlandığı sayılar sırasıyla şöyledir: 231/29, 232/30, 233/31, 235/33, 237/35, 238/36, 241/39, 243/41, 245/43, 246/44, 247/45, 249/47, 250/48, 251/49, 252/50, 256/54, 257/55, 265/63, 267/65, 271/69

5 Fethi Erden, "Halide Edib Hanım'ın Bilinmeyen veya Az Bilinen Tarafları ve Türk Ocağı ile İlgili Hatıraları", *Türk Yurdu*, S. 305-306, Cilt.3, 1964, s.17.

6 Fethi Erden Halide Edip Adivar'ın doğum tarihini 1884 olarak işaret eder. Bundan yola çıkarak Erden'in eserle ilgili malumatında bir tutarsızlık olduğunu söyleyebiliriz.

7 Fethi Erden, a.g.e., s.40

8 İpek Çalışlar, *Halide Edib, Biyografisine Sığmayan Kadın*, Everest Yayınları, İstanbul, 2010, s. 55

9 Serdar Soydan, "*Çingene Kızı* Halide Edip Adivar'ın Bilinmeyen İlk Eseri mi?", *Notos Öykü*, S.14 İstanbul, (Şubat-Mart 2009), s.101-105

Hanımlara Mahsus Gazete'yi tararken rastladığı Halide imzalı tefrikanın Halide Edip'in ilk telif eseri olduğu ihtimali üzerinde durur ve bu çıkarımı bazı argümanlarla destekler.

Ancak Soydan, “*Çingene Kızı* Halide Edip Adivar'ın Bilinmeyen İlk Eseri mi?” başlıklı yazıyı kaleme alırken Fethi Erden'in söz konusu yazısını ve *Hanımlara Mahsus Gazete*'de tefrikanın başladığı sayıda yer alan duyuruyu gözden kaçırmış olmalıdır:

“Gazetemiz bu nüshamıza ceyb-i hümâyûn-ı mülûkâne katib-i sânisî saadetli Edib Beyefendi hazretlerinin kerime-i iffet-vesîmeleri ismetli (Halide) Hanımefendi hazretlerinin mahsûl-i came-i irfanları olan bir romanı tefrika etmekle şeref-yâb oluyor.”¹⁰ sözleriyle başlayan bu takdim, romanın Halide Edip'e ait olduğunu açık bir şekilde ortaya koyar. Üstelik Soydan'ın yaptığı çıkarımların birçoğu isabetli olsa da bunların arasında bazı hatalar da göze çarpar. Örneğin Soydan, romanın Üsküdar'da geçmesiyle Halide Edip'in o muhitte yaşayışı arasında bir bağlantı kurar. Oysa romanın yalnızca ilk sahnesi Üsküdar'da geçmektedir, romanda asıl mekân Kadıköy'deki bir köşktür.

Roman; Küçük Çingene, Rica, Muvaffakiyet, Rıfkı'nın Teklifi, Çingenenin Yeni Odası adlı beş bölümden oluşur ve Güzide adlı zengin bir genç kızın bir çingene çocuğunu dilenci annesinden satın alarak halası ve halazadesi ile birlikte yaşadığı köşke getirmesiyle başlar. Güzide adlı genç kız bu çingeneyi eğitimi terbiye edip edemeyeceğini tecrübe etmek istemiştir. Köşkteki herkes çingeneyi yadırgar, ancak kimse Güzide'ye karşı çıkamaz. Güzide, yatalak olan Zehra halasını çingenenin kalması yönünde ikna etmesi için halazadesi Rıfkı'dan yardım ister, Rıfkı ise bu vesileyle eğleneceklerini düşünerek annesini ikna eder. Çingene eve yerleştirilir, ancak çocuğun eğitimi başlamadan roman noktalanır.

Çingene Kızı'ndan önce edebiyatımızda Çingeneler etrafında ortaya konmuş biri tercüme, diğeri telif iki eser bulunmaktadır. Bunlardan ilki bilindiği üzere *Letaif-i Rivayat*'ın 1886'da yayınlanan 15. cüz'ü olan *Çingene*'dir.¹¹ Diğeri ise 19. yüzyılda Osmanlı'da eserleri en çok tercüme edilen yazar olan Xavier De Montépin'in *Çingene Kızı*¹² adlı eserinin 1889'da K.S. ve Ali Rıza imzalarıyla yapılmış olan iki ciltlik tercümesidir. Halide Edip'in bu roman denemesinden sonra ise her ne kadar Ahmet Rasim başta olmak üzere bazı yazarların çingeneler etrafında yazdıkları çeşitli yazılar bulunsa da Selahattin Enis'in 1924'te yayınlanan “Çingeneler” adlı hikâyesine kadar Çingeneleri konu edinen bir edebi eser tespit edemedik.

Montepin'in 1889'da tercüme edilen *Çingene Kızı*¹³ adlı aşk romanının Halide Edip'in eseri üzerinde bir etkisini tespit edemedik. Ancak Ahmet Mithat'ın eseri doğrudan doğruya Halide Edip'in romanının temel noktasını oluşturması bakımından dikkat çekicidir.

Hatırlatalım, Ahmet Mithat'ın *Çingene* adlı romanı, Şems Hikmet adlı bir gencin bir

10 [Duyuru], *Hanımlara Mahsus Gazete*, S. 231/29, s.5

11 Ahmet Mithat Efendi, *Çingene*, Sel Yayınları, İstanbul, 2009.

12 Xavier De Montépin, *Çingene Kızı*, Çev: K.S ve Ali Rıza, Cemal Efendi Matbaası, İstanbul, 1889.

13 Eserin Cumhuriyet'ten sonra yapılan Latin harfli çevirisindeki adı *Çingene Kızı* ve *Aşk*'dir.

çingene kızına âşık oluşunu ve onunla evlenebilme ümidiyle kızı terbiye etme ve kendisine ve ailesine münasip bir eş haline getirme çabalarını konu edinir. Ancak gizli bir şekilde kızı mükemmel bir eğitimden geçirten Şems Hikmet, *Çingene Kızı* Ziba'yla evlenme konusunda annesi, kız kardeşi ve eniştesi Rakım'ı ikna edemeyince intihar ederek ölür.

Ahmet Mithat'ın *Çingene'si* ile Halide Edip Adivar'ın *Çingene Kızı* arasında göz ardı edilemeyecek etkilenmeler vardır. Örneklendirecek olursak:

Çingene'de Şems Hikmet ile akıl hocası Selimcan ya da eniştesi Rakım arasında yer yer çingenelerle alakalı uzun tartışmalar yer alır. Selimcan ve Şems Hikmet arasındaki tartışmada çingenelerin kökeninin Hindistan'dan geldiği belirtilir.¹⁴ *Çingene Kızı'nda* da Rıfki ile Güzide arasındaki bir tartışmada Rıfki'nin:

- "Adam bırak sen de şu milliyeti belirsiz adamları!" cümlesi üzerine Güzide:

- "Yanıyorsun, onların milliyeti çoktan tahakkuk etti, Hindistan'dan hicret eden bir kabile olduğunu herkes biliyor. İstersen tarihçelerini yaparak sana vereyim."

diye karşılık verir.¹⁵

Yine iki romanda da çingenelere atfedilen olumsuz özellikler fazlasıyla benzerlik gösterir. Bunlardan bazıları kadınlarının iffetsizliği, kavgacı olmaları, hırsızlık etmeleridir. İki romanda da para için yakınlarını satan çingenelere rastlanır. Şems Hikmet Ziba'yı abisinden, Güzide Zeynep'i annesinden satın alır. Ziba'nın abisi kızın sırtından para kazanma gayesindeyken Zeynep'in annesi kızın kaçıp kendisine döneceğini düşünmektedir.

Ahmet Mithat'ın romanında Halide Edip'in üzerinde etkisi olduğunu düşündüğümüz asıl kısım Selimcan ve Şems Hikmet'in çingenelerin eğitilmesi meselesini tartıştıkları kısımdır. Şems Hikmet Çingenelerin bunca geri kalmışlığından toplum olarak sorumlu olduklarını düşünmektedir:

"Biçare çingeneler bu aşağılık halde kaldıkları için kendileri değil, biz sorumlu tutulmalıyız. Bunca senedir başkentimiz içinde ve etrafında binlerce nüfus çöl yabanisi gibi yaşıyor. Bunların gereği gibi İslamiyet çerçevesinde terbiye etmeli değil miydik?"¹⁶

Bu ifadelerin devamında yer alan şu diyalog ise adeta Halide Edip'in romanının yazılma sebebi gibidir:

"-Pekala bir çingene çocuğunu alsak, İslami terbiye ile terbiye eylesek sırf aslı kiptizâde olduğu için o çocuğun yine hor görülmesi şart mıdır?"

- Din hukukunca böyle bir şey gerekmez. Hatta çocuk değil velev ki büyük olsun. İmanı cidden kabul etmiş ise sizin bizim gibi halis Müslümandır."¹⁷

14 Ahmet Mithat Efendi, a.g.e., 27

15 Halide, a.g.e., S. 241/39, s.4

16 Ahmet Mithat Efendi, a.g.e., s. 31

17 Ahmet Mithat Efendi, a.g.e., s. 31

Bu diyalogların akabinde konunun çocuk eğitime gelmesi üzerine Selimcan'ın "... ciddi bir teşebbüs edilse büyüklerine eğitim etki etmese de küçüklerine mutlaka etki eder inancındayım. Meşhur atasözüdür ki kocadığı, kurduğu zaman eğilmek şanından olmayan ağaç taze iken istenildiği şekilde eğilir derler."¹⁸ sözleri ve "terbiyenin insan üzerinde pek büyük tesiri olduğundan konu açarak şu asırda pedagoji yani çocuk eğitiminin başlı başına bir ilim, tek başına bir sanat biçimi aldığı ve özellikle Almanya'da buna pek fazla önem verildiği hakkında inceden inceye açıklamalara giriş[mesi]"¹⁹ bir çingene çocuğun eğitilmesi fikrini zirveye ulaştırır.

Ahmet Mithat'ın romanında Ziba meselesi vasıtasıyla çingenelerin eğitilmesi meselesiyle alakalı olarak yapılan bu tartışma bir tarafıyla Halide Edip'in romanında hayat bulmuştur diyebiliriz. Genç Halide'nin Ahmet Mithat'ın romanındaki bu argümanları romanı için temel aldığı söylemek pekâlâ mümkündür. Nitekim Güzide, Rıfkı'ya Zeynep'i "terbiye edip adam etmek için" aldığı söyleyecek, onun eğitilmesine çok önem verdiğini vurgulayacaktır. Bir çingene çocuğunu eğitme fikrinin Güzide'de nereden hâsıl olduğuna dair romanın başında bir açıklamaya girilmez, genç kızın çingene çocuğunu satın almasına uşağı kovulma korkusuyla ses çıkaramaz, ne de olsa Güzide'nin "fevkalade hallerine"²⁰ alışmıştır. Görüldüğü üzere böylesine ciddi ve hayati bir hamle yalnızca kızın fevkalade hallerinin fazlaca olmasıyla açıklanmıştır.

Romanı üslup açısından incelediğimizde de Ahmet Mithat'ın onun üzerindeki tesiri hemen fark edilir. Ahmet Mithat Efendi'nin romanlarında sıkça rastladığımız okurla sohbet eden, karakterleri tanıtan, olaylara müdahale ve yorumlarda bulunan meddah-anlatıcı tarzından Halide Edip'in henüz genç yaşta ve yazı tecrübesinden uzak olması sebebiyle etkilendiğini söylemek mümkündür:

"Henüz tanımakta olduğumuz genç kadın arabadan küçük arkadaşıyla indi."²¹

"Zehra Hanım kapısını Hristiyan, Yahudi, çingene her millet fukarasına açtığı halde şu yolda beyan-ı fikir etmesi muvafık mı değil mi bilemeyiz."²²

"Bu ana kadar pek ciddi bir şey yapmayarak hayatın hafif kısmını düşünen bu adam acaba ileride hayatla kavga edecek felakete demir bir kalple mukabele edecek mi idi. Kim bilir her halde onu zaman gösterir."²³

"Haydi bir çift parlak kara gözün dikkatle teftiş ettiği bu yeni şahsı biz de tetkik edelim."²⁴

18 Ahmet Mithat Efendi, a.g.e., s. 32

19 Ahmet Mithat Efendi, a.g.e., s. 33

20 Halide, a.g.e, S. 233/31, s.5

21 Halide, a.g.e, S. 235/33, s.4

22 Halide, a.g.e, S. 247/45, s.4

23 Halide, a.g.e, S. 247/45, s.4

24 Halide, a.g.e, S. 233/31, s.5

Elbette o yaştaki bir yazarın ilk eserinde bazı etkilenmelerin bulunmasından daha doğal bir şey olamaz. Ancak bu eser, tabii olarak zayıf yanları bulunsa da Halide Edip'in sonraki eserlerine dair ilk izleri taşıması bakımından da dikkat çekicidir.

Romanın henüz başında Çingene çocuğunun iç dünyası ilgili ifadeler yazarın sonraki eserlerinde izlenebilen, "insan" üzerine dikkatlerinin ilk örneğidir:

"Çocuk ancak bir maymundaki görülebilen bir çeviklikle sıçradı. Topallayarak kendine doğru gelene ilerledi. Ellerini açıp yüzüne şâyan-ı merhamet bir kıyafet verdi. Yan gözüyle de hâsıl ettiği tesiri anlamak için hanımın yüzüne bakıyordu. Pek de memnun olmuş olmalı ki pis esmer çehresi, zorla getirilen bir elemle tabii bir çingene hiddeti arasında dövüş ediyordu. Birkaç lokma ekmek için vechini iyi bir oyuncu gibi değiştirmeye mecbur olan bu sefil çocuk beş altı yaşında bile umumi budalaların para vermeleri için nasıl hareket etmek lazım geleceğini biliyordu. (...) Çingene kendine mahsus ednî ferasetiyle bu yeni zengin hanıma tasdik ettirmek için ne yapmak lazım geleceğini bilmediğini anladı. (...) Biçare çocuk bu tecrübesinin pek yeni olduğunu biliyordu. Çünkü şimdiye kadar tesadüf ettiği adamların kimisi tahkirle itmiş, kimisi de kendinin bile istihza ettiği bir belâhette çingenenin evzâna inanarak para vermiş, fazla olarak bir de bu küçük dilencinin ezberlediği duaları yahut fezâilleri hakkında okuduğu uydurma ilahiyi dinlemek gibi bir budalalık yapmış idi. Bazen feryatlarının kımıldatmadığı bir genç kadının gülerek 'maşallah güzel²⁵ gözleriniz var' gibi şeytanca söylediği kelimelerle teveccühünü kazanabilmiş idi. (...) İşte nazar-i ehemmiyetten dûr tuttuğumuz bu ufak dilenci tab'-ı beşerin zayıf noktalarını pek iyi biliyordu. (...) O kendi küçük beyninden çıkan hadîslerin koca adamları aldattığını gördükçe ne kadar mağrur olur idi. Bu küçük, büyüdüğü vakit sade dil hatta akıllı adamları bile kendi zekâsının açtığı kapana tutturdukça mahzuz olmak gibi çingenevârî bir huyu ile iftihar edecekti."²⁶

Romanda göze çarpan diğer bir husus ise Güzide karakterinin yaratımıdır. Güzide, Halide Edip'in sonraki romanlarında da sıkça karşımıza çıkan ve *Yeni Turan* romanındaki Kaya karakteriyle zirveye ulaşan "güçlü, maskülen" kadın kişinin adeta prototipidir.

"Siyah peçeyi kaldırmış intizamlı kaşları alınının bir kısmını örtmüştü idi. Diğer kısmı yüzünün öteki parçalarından daha beyaz daha parlak idi. Derin yeşil gözlerini uzun kirpikleri nîm örttüğü vakit baygın ve güzel olabiliyor idi. Fakat bu hanımın gözleri daima açık, daima bir yere ma'sûf olduğundan ihtimal pek çok adamlar bir kadının gözlerinde mevcut olması lazım gelen o yumuşaklık yerine bu vakar ve ciddiyetin kâim olmasına itiraz ederler. Burnu mükemmel ağzı da büyücek idi. Fakat kırmızı iri dudaklarının boğuntuları sahibinin hiddetlendiği vakit istihzaya yakın mütekebbirâne bir açıklıkla şişmesi herkes için değilse de bazıları için pek yaman bir güzellik demektir. Kıvrıkçana solgun fakat dolgun yanaklarındaki metanet pek azim kavi sahibi bir kadın olduğunu imâ ediyordu."²⁷

25 Halide, a.g.e, S. 231/29, s.5

26 Halide, a.g.e, S. 232/30, s.5

27 Halide, a.g.e, S. 233/31, s.5

Kalın kuvvetli kolları, kestane rengi, başının tepesinde sıkıca bağlanmış saçları, bir “sfenksten daha durgun, daha celaletli”²⁸ çehresi; “büyük, mukavemet-süz, yeşil”²⁹ gözleriyle Güzide, o dönem romanlarında eşine az rastlanan bir kadın portresiyle karşı karşıya olduğumuzun habercisidir. Güzide ismi de bu bağlamda oldukça anlamlıdır. Güzide çevresindeki insanlara da oldukça hâkimdir. Uşağı genç kadının “hakimane bir el kaldırması[yla]”³⁰ onu kovacağından korkar; anlatıcıya göre bu harikulade mahlûk herkeste derin bir hürmet uyandırmaktadır.

Güzide aynı zamanda eğitilmiş, okur-yazar, münevver bir kadın olarak karakterize edilir. Köşkte kendisine ayrılan kısımda büyük bir kütüphanesi bulunur, akşamları buraya çekilip yazı yazar. “Neftî kadifelerle döşenmiş bu karanlık odanın duvarları kitap denilen o cazibeli maddelerle dolu”dur.³¹

Halazadesi Rıfkı ise Güzide’nin aksine oldukça feminen bir karakterdir. Rıfkı’nın konaktaki dairesi “bir kadın dairesi gibi muattar, açık renk kumaşlarla döşenmiş bir daire”dir:

“Bu daire bir sigara odası, bir yatak, bir tuvalet, bir de yazı odasına benzer diğer bir odadan ibaret idi. Yatak odasıyla tuvalet odasına bu sofaya kapısı açılan koridor vasıtasıyla gidilir. Diğer odalar bu sofa üzerinde olup kapıları da açık idi. Sigara odasında kalın bir ses, “Çeşm-i mahmurun sebeptir nâle ü feryâdîma” diye mırıldanıyordu. Genç kız kapıdan içeri baktı. Yeğeni kadın olmalı idi. Beyaz pantolona siyah kadife ceket giymiş idi. Eklemli omuzlarına dökülen altın rengindeki bukleleri, uzun sarı bıyıkları, latif mavi gözleri pek cazibeli idi.”³²

“Daima rahata, kolaylığa alışan (...) bu ana kadar pek ciddi bir şey yapmayarak hayatın hafif kısmını düşünen”³³ Rıfkı’nın kadınsılığı, eserin Rıfkı’nın tanıtımına ayrılan kısmında defalarca vurgulanır, yazarın bu mesele üzerine enine boyuna düşündüğü aşikârdır. Üstelik Rıfkı, Güzide gibi ilmî mevzulara kıymet vermez, eğlenmek ve hayattan keyif almak derindedir, şiire meraklıdır ve köşke eğitim görmeye gelmiş bir kızla evlenmeye annesini ikna edebilmenin hayalini kurmaktadır. Nitekim bu konuda Güzide’den yardım isteyecektir. Rıfkı’nın da bu özellikleriyle Halide Edip’in zaafı olan, güçsüz erkek karakterlerinin bir ön çalışması olduğu düşünülebilir.

Romandaki diğer karakterler ise Halide Edip’in yaşamından izler taşırlar. Güzide’nin dadısının adı Halide Edip’in dadısıyla aynı ismi taşır: Fikriyâr. Güzide’nin yaşlı halası, Rıfkı’nın annesi Zehra Hanım ise veçhinin yumuşaklığı, aşırı dini hassasiyeti, kınalı saçları ve elleri, şefkati ile Halide Edip’in hatıralarında sıkça sözünü ettiği haminesini andırır.

28 Halide, a.g.e, S. 231/29, s.5

29 Halide, a.g.e, S. 233/31, s.5

30 Halide, a.g.e, S. 233/31, s.5

31 Halide, a.g.e, S. 250/48, s.4

32 Halide, a.g.e, S. 238/36, s.9

33 Halide, a.g.e, S. 247/45, s.4

Roman tamamlanmadığı için Halide Edip'in romanın devamı ve sonu konusunda ne tasarladığını elbette bilmiyoruz. Ancak romanın gidişatı bize çingene çocuğunun iyi bir terbiyeden geçerek romandaki deyişle "adam olacağını" işaret etmektedir. Çünkü çingene henüz romanın başında "hami-i müstakbelin şeytanlıktan memnun olmadığını anlayınca kendi kendine ileride fazilet-i mücessime olacağını vaad e[der]."³⁴ Bundan başka daha önce yaşadığı kötü olayları hatırlayarak bütün dünyanın kendilerini niçin medeniyet hizasına sokmaya çalıştığını eskiden anlayamadığını, ancak şimdi durumun bütün bütün başka olduğunu, Güzide'nin ona duvarları kaplayan kitapları okutmayı vadettiğini düşünüp sevinir, kendilerini hor gören bu insanları anlayabilmek, onlardan biri olabilmek istemektedir. Bu düşüncelerin aktarımı en azından çocuğun kaçıp gitmeyeceğini, bu hususta gayret göstereceğini bize önceden haber verir.

Halide Edip'in bir çingene çocuğunun medeni surette eğitilmesi idealiyle başladığı romanı bitirmemesinin sebeplerini bugün bilemiyoruz. Serdar Soydan, bahsettiğimiz yazısında bu tefrikanın devam etmeyişinde siyasal yetkenin etkili olduğunu düşündüğünü ifade eder. Buna bir sebep olarak da dönemde Abdülhamit'in baskıcı tutumunu göstererek o dönemde devlet eliyle yasaklanan romanları örnek gösterir. Bu baskıcı ortam içerisinde Halide Edip'in romanının da muzır bulunmasının çok da ihtimal dışı olmadığını düşündüğünü ifade eder. Bu teorisini de *Hanımlara Mahsus Gazete*'de bu romandan sonra tefrika yayınlanması ve gazetenin bir resimli reklam dergisine dönüşmesi gibi dayanaklarla destekler.³⁵

Bu görüşe katılmak bizce çok mümkün görünmemektedir. Zira oldukça kısa olan ve siyasal kurumlarla alakalı hiç bir ifadenin bulunmadığı, üstelik devlette önemli bir görevde bulunan Edip Bey'in şefkat nişanı sahibi kızının yazdığı bir roman denemesinin siyasal yetkeyi rahatsız edecek bir tarafının olamayacağı aşikârdır. Üstelik toplam 613 sayısı çıkmış olan *Hanımlara Mahsus Gazete*'de, romanın 271. sayıda bitmesinden sonra da son sayıya kadar çok sayıda roman tefrikası yayınlanmaya devam etmiştir. Üstelik bu tefrikalar yalnız tercüme tefrikalar değildir, P. Fahriye ve Güzide adlı iki hanımın telif roman tefrikaları da gazetede uzun süre yayınlanmıştır.

Kanaatimizce Halide Edip'in tefrikayı yazmaya devam etmemesi kendi tasarrufudur. *Çingene Kızı*'nin tefrikası 1899 yılının 5 Ekim'inde yayınlanmaya başlar. Bu tarih Halide Edip'in Amerikan Koleji'ne ikinci kez başlamasıyla aynı tarihlere rastlar. Kış boyunca süren tefrikanın özellikle son birkaç parçası uzun aralıklarla yayınlanmıştır. Bütün bunlar düşünüldüğünde Halide Edip'in tefrikayı devam ettirecek zaman bulamadığı yahut yazmaya devam ettikçe konuya karşı hevesini kaybettiği sonuçlarına varılabilir. Nitekim Halide Edip, Ruşen Eşref Ünaydın'a verdiği bir röportajda eserlerini bitirdiği anda onlara yabancılaştığını, eserin kendisi için bir kıymeti kalmadığını ve bu tutum yüzünden

34 Halide, a.g.e, S. 251/49, s.4

35 Soydan, a.g.e., s.105

yazılarının epey kısmının kaybolup gittiğini ifade eder.³⁶ Tefrikanın, döneminde bizim tespit edebildiğimiz olumlu-olumsuz herhangi bir tepki almaması da yazarın romanın beğenilmediğini düşünmesine sebep olmuş olabilir. Bize en yakın gelen ihtimale bu durumun Halide Edip'in hatıralarında belirttiği üzere okulun bitmesiyle yaz başında Salih Zeki'den dersler almaya başlamasıyla alakalı olabileceğidir.³⁷ Nitekim *Hanımlara Mahsus Gazete'nin* 26 Temmuz 1900 tarihli 271. numaralı sayısında tefrikanın son parçası yayınlanır, bundan sonra Halide Edip uzun süre matbuat hayatına uzak kalacaktır.

Şunu da söylemek gerekir ki Halide Edip'in çingenelerin eğitilmesi ve medeni insanlarla bir olması meselesini çok içselleştirdiğini söylemek bizce çok mümkün görünmüyor. Bu bağlamda Ahmet Mithat'ın romanında nihayetinde insan oldukları için eğitilmelerini savunduğu çingeneler için bir yandan da yılışık, murdar, rezil gibi ifadeler kullanması, romanın sonunda ise eğitilmesine rağmen *Çingene Kızı Şems Hikmet*'le evlendirmemiş olması dikkat çekici bir noktadır. Nitekim bir çingene ile evlenmek isteyen Şems Hikmet ile eniştesi Rakım arasındaki münakaşada yazar-anlatıcı, Rakım'ı haklı bulduğunu söylemekten geri durmayacaktır. Halide Edip ise her ne kadar *Güzide*'ye idealist bir bakışla tam tersini söyletmeye çalışsa da çingenelere karşı mesafesini koruyacaktır. Yazarın tutumundan dolayı *Güzide*'nin sevmeye başladığını söylediği küçük kızı okuyucu bir türlü benimseyemez. Zeynep okuyucuya şeytanca bakan, yalan söyleyen, sahtekâr, sefil, maymun gibi bir kız olarak tanıtılır. Bu maymun benzetmesi Halide Edip'in yıllar sonra 1937'de *Yedigün* dergisine yazdığı "Topkapı Nümune Bağları Yolunda: Çingeneler" başlıklı yazıda da çingene bir çocuk için tekrarlanır:

"Birincisi -en uzun boylusu ve yaşlısı- yirmi beş yaşlarında var. Arkasında siyahı yeşil olmuş bir yeldirme, başında kenarı sulu, beyazı krem olmuş bir tülbent başörtü. Yüzü çiçek bozuğu, yanakları çökük. Kucağında buçuk dediğim el kadar bir Çingene yavrusu. Kafası çatkılı, burun deliklerinden iki sümük yolu ağzına iniyor, gözleri bir maymunun yavrusu gibi birbirine bitişik..."³⁸

Bu yolculuk sırasında etrafını saran çingeneleri tasvir eden yazar için çingeneler bir kez daha sefil, çirkin, kara kuru ve bütün bu fiziksel benzetmelerden öte yine içten pazarlıklıdır. Öyle ki yazar, yazının devamında çingenelerin aralarındaki veremli bir çingeneyi öksürerek "havalarını kaçırdığı" için kovduklarını anlatarak yine onların insanî meziyetlerden yoksun oluşlarına dikkat çekecektir.

Edebiyat tarihi araştırmalarının temel problemlerinden biri kuşkusuz henüz yazarlarımızın bibliyografyalarının tam olarak tespit ve tesis edilememiş olmasıdır. Bu durum bugün edebiyat tarihimizin en büyük yazarları kabul edilen isimler için de

36 Ruşen Eşref Ünaydın, *Diyorlar Ki*. Haz. Necat Birinci ve Nuri Sağlam, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2002, s.112

37 Adıvar, a.g.e., s. 113

38 Halide Edip Adıvar, "Topkapı Nümune Bağları Yolunda Çingeneler". *Yedigün*, S. 224 İstanbul, (23 Haziran 1937), s.6

geçerlidir. Her geçen gün yeni bir vesikanın ortaya çıkması ihtimali, yazarların biyografi ve bibliyografyalarının genişletilebilmesine imkân sağlamaktadır. Örneğin, mektupları yekûn olarak yayınlanmış olan Abdülhak Hâmit'in geçtiğimiz günlerde bilinmeyen iki mektubunun ortaya çıkmasıyla biyografisinde bilinmeyen noktalara ışık tutulmuştur.³⁹ Halide Edip Adivar da edebiyat tarihimizin en üretken kalemlerinden biridir ve bibliyografyası tam olarak tüm yönleriyle hala tesis edilememiştir. Bu bağlamda, *Çingene Kızı* yarım kalmış ve bazı açılardan zayıf bir roman teşebbüsü olsa da romanın özelliklerinin ve yazarın yaşam öyküsündeki ve edebiyat dünyasına adım atışındaki işlevinin tespitinin Halide Edip hakkındaki çalışmalara bir katkı olmasını umut ediyoruz ve bugüne kadar yeni harflerle yayınlanmamış olan bu yarım romanı Halide Edip Adivar'ın külliyatına ve edebiyat tarihine bir katkı olması amacıyla bu çalışmanın sonuna çeviri yazı olarak da ekliyoruz. Bu roman teşebbüsünün Türk romanının en önemli kurucu isimlerinden biri olan Halide Edip Adivar'ın edebî geleneği içinde önemli bir yerde durduğuna ve çok erken yaşında kaleme aldığı bir eser olmasına rağmen yazarın sonraki eserlerine öncülük ettiğine inanıyoruz. Üstelik edebiyatımızda doğrudan doğruya çingeneleri konu alan ilk edebi eserlerden biri olması eserin kıymetini arttırıyor.

HANIMLARA MAHSUS GAZETE'NİN TEFRİKASI 1

Çingene Kızı

(Küçük Çingene)⁴⁰

Muharriresi: Halide

Üsküdar'ın dar sokaklarının birinde daima tesadüf edilen o dilenci bugün de çocuğuyla oturmuş geçenlere avuç açıyordu.

Koyu renk bezden yeldirmesini türbe gibi sarılmış kırmızı yemeni yüz örtüsünü mutattan ziyade kapamış idi. Belki de kendisini tozdan muhafaza içindi.

Beş altı yaşlarında tahmin olunan kızı annesinin önüne yatmış, yolculara küçük kirli yüzünü çevirmiş olduğu halde izâ-ı vechiyesini garip surette kımıldatması gayr-i ihtiyârî olarak herkese baş çevirtiyor idi.

Dilenci, yirmi otuz adım ötede uşağına bir şey söylemekte olan temiz giyinmiş bir hanımı gözüne kestirmiş olmalı ki çocuğunu yavaşça itti. Sonra anlaşılmayan birkaç kelime fısıldadı. Çocuk ancak bir maymunda görülebilen bir çeviklikle sıçradı. Topallayarak kendine doğru gelen ilerledi. Ellerini açıp yüzüne şayan-ı merhamet bir kıyafet verdi. Yan gözüyle de hâsıl ettiği tesiri anlamak için hanımın yüzüne bakıyordu. Pek de memnun olmuş olmalı ki pis esmer çehresi zorla getirilen bir elemle tabii bir çingene hiddeti arasında dövüş

39 Bkz. Ali Şükrü Çoruk, "Abdülhak Hâmid'in Mütareke Döneminde Peyâm Gazetesinde Yayınlanan İki Mektubu", *Turkish Studies*, nr. 10/8 (Mart-Mayıs 2015), s.13-22

40 *Hanımlara Mahsus Gazete*, S. 231/29 (23 Eylül 1315 [5 Ekim 1899]), s. 5

ediyordu. Birkaç lokma ekmek için vechini iyi bir oyuncu gibi değiştirmeye mecbur olan bu sefil çocuk beş altı yaşında bile umumi budalaların para vermeleri için nasıl hareket etmek lazım geleceğini biliyordu. Eyvah ki bu defa o küçük sahtekârın tesadüf ettiği çehre isfenkten daha durgun daha celâletli idi. Çingene kendine mahsus edni ferasetiyle bu yeni zengin hanıma tasdik ettirmek için ne yapmak lazım geleceğini bilmediğini anladı. Biraz sonra bütün ikdâmâtının beyhude yere sarf edilmiş olduğunu anlayınca dönecekti. Fakat kendisine ciddiyetle bakan iki iri göz olduğu yere mıhladı. Biçare çocuk bu tecrübesinin pek yeni olduğunu biliyordu. Çünkü şimdiye kadar tesadüf ettiği adamların kimisi tahkirle itmiş, kimisi de kendinin bile istihza ettiği bir belâhetle çingenenin evzâ'na inanarak para vermiş, fazla olarak bir de bu küçük dilencinin ezberlediği duaları yahut fezâilleri hakkında okuduğu uydurma ilahiye dinlemek gibi bir budalalık yapmış idi. Bazen feryatlarının kımıldatmadığı bir genç kadının gülerlek 'maşallah güzel

HANIMLARA MAHSUS GAZETE'NİN TEFRİKASI 2

(Küçük Çingene)⁴¹

gözleriniz var' gibi şeytanca söylediği kelimelerle teveccühünü kazanabilmiş idi.

Bir gün kılıcını sürükleyerek geçen yakışıklı bir zabite sırtarak "o beyim hiç senin gibi sırma bıyıklı bey görmedim" demesiyle zabıt dönerek kendine tam bir çil kuruş vermişti. İşte nazar-i ehemmiyetten dûr tuttuğumuz bu ufak dilenci tab'-ı beşerin zayıf noktalarını pek iyi biliyordu. Hatta kendi kendine gündüz rast geldiği acib adamları düşünüyordu. İkide bir de çingenelerle mukayese eder idi. Her halde hayatın mühim bir sırrını bilen, tabiattan başka bir şeye müttebi' olmayan zeki milletini herkese fâik görmüş idi. O kendi küçük beyninden çıkan hadîslerin koca adamları aldattığını gördükçe ne kadar mağrur olur idi. Bu küçük, büyüdüğü vakit sade dil hatta akıllı adamları bile kendi zekâsının açtığı kapana tutturdukça mahzuz olmak gibi çingenevâri bir huyu ile iftihar edecekti.

Bugün her halde yeşil gözlü hanımda tanımadığı bir kuvvet mevcut olduğunu anladı. Kendini süzen o mukavemet-sûz gözlerin altında adeta asiler gibi ağlamaya, karnının aç olduğunu söylemeye başladı. Fakat bu defaki hareketinde bir doğruluk var idi. Yerlerde yuvarlanan talihin müşkül bir mevkiye koyduğu küçük dilenciye doğru genç hanım eğildi. Yavaşça, benimle gelir misin, dedi. Sonra büyük dilenciye doğru yürüyerek bir şey söyledi. Fakir kadın dualar ederek hanımın verdiği para ile çocuğu almak için ettiği teklifi kabul etti.

Mamafih kendinin hazineler mukabilinde bile ayrılmayacağını, bu dilenci; altının birkaç gün sonra kendisine geleceğini biliyordu. Hatta gözüyle kaşıyla kızına fikrini ifhâm etmekten geri durmadı. Küçük kız velev ki birkaç gün için olsa bile bu zengin hanımla istemeyerek gidiyordu. Ya bu sefillerin heyet-i ictimaiyemize kabul olunmuyor diye hayatları boş olduğuna inanmayalım. Onlar için sahifeleri insan çehresinden mürekkep bir

41 a.g.e, S. 232/30 (30 Eylül 1315 [12 Ekim 1899]), s.5

kitap vardır ki ona çalışırlar. O kitabın bazı sahifelerinin en rakik çizgilerini nazar-ı dikkatten dūr tutmazlar. Küçük çingene ister istemez yeni hanıma refakat etmeye hazırlandı. Hanım uşağa iskeleden bir araba getirmesini emrederek durdu. Birkaç dakika sonra araba geldi.

HANIMLARA MAHSUS GAZETE'NİN TEFRİKASI 3

(Küçük Çingene) ⁴²

Hanım küçüğü kalın kuvvetli kollarıyla arabaya oturarak kendi de yanına çıktı. Uşağın dilenciye edilen bu muamele hayretini celb etmiş ise de her nasılsa hanımın fevkalade hallerine alışmış bir de küçük hanımın hakimâne bir el kaldırması kendini yerden mahrum edeceğini bildiğinden sükût ediyordu.

Bundan başka bu harikulade mahlûkun herkeste uyandırdığı hürmet, gayr-i ihtiyari yabancıları mütecessis suallerden men ediyordu. Haydi bir çift parlak kara gözün dikkatle teftiş ettiği bu yeni şahsı biz de tetkik edelim. Evvela çehresinden başlayalım. Siyah peçeyi kaldırmış intizamlı kaşları alınının bir kısmını örtmüş idi. Diğer kısmı yüzünün öteki parçalarından daha beyaz daha parlak idi. Derin yeşil gözlerini uzun kirpikleri nîm örttüğü vakit baygın ve güzel olabiliyor idi. Fakat bu hanımın gözleri daima açık, daima bir yere ma'sûf olduğundan ihtimal pek çok adamlar bir kadının gözlerinde mevcut olması lazım gelen o yumuşaklık yerine bu vakar ve ciddiyetin kâim olmasına itiraz ederler. Burnu mükemmel ağzı da büyücek idi. Fakat kırmızı iri dudaklarının boğuntuları sahibinin hiddetlendiği vakit istihzaya yakın mütekebbirâne bir açıklıkla şişmesi herkes için değilse de bazıları için pek yaman bir güzellik demektir. Kıvrıkçana solgun fakat dolgun yanaklarındaki metanet pek azim kavi sahibi bir kadın olduğunu imâ ediyordu. Ya kımıldanmasındaki başkalık... Bu kadın adalı mı idi! Hayır fakat her adım atışında her başını çevirişinde [Lanyer'in] şu kelimelerini düşündürdü: "Haşmetten daha yavaş hareket eder." Her halde bu çehreyi ilk görenler kendilerine şu suali sorarlar. Güzel mi? Çirkin mi? Bazen karar vermek pek

HANIMLARA MAHSUS GAZETE'NİN TEFRİKASI 4

(Küçük Çingene) ⁴³

müşküldür. Mamafih insan bir kere görünce başını çevireceği yahut pek çabuk unutamayacağı bir çehre olduğunu tayin etmek kolaydır. Bir saat sonra araba Kadıköyünde bir konak önünde durdu. Rengin çiçekleri zarif köşkü saklayan yüksek duvarın orta yerindeki demir kapı açıldı. Henüz tanımakta olduğumuz genç kadın küçük arkadaşıyla indi. Kapıcı da uşak gibi dilenciye görünce az daha haykırarak idi. Fakat nezaketle başını eğen küçük hanım büyük gözlerini kendine çevirince derince nefes alarak önüne baktı. İki tarafı ufak armut ağaçlı çakıl taşı döşenmiş yoldan geçer iken yeni misafirin gözleri fal taşı gibi açıldı. Gıcırdayan sedef gibi beyaz dişlerini göstererek ağaçlara doğru yürüdü.

42 a.g.e., S. 233/31 (7 Teşrin-i Evvel 1315 [19 Ekim 1899]), s. 5

43 a.g.e., S. 235/ 33 (21 Teşrin-i Evvel 1315 [2 Kasım 1899]), s.4

Hanım armut kopararak küçüğe verdi. Sonra kendini takip etmesini eliyle işaret ederek camlı kapıdan konağına girdi. İstikbal için ayakta duran ihtiyar bir çerkes vakarlı hanımı şefkatle kolları arasına alarak beyaz alnını öptü. Küçük hanım dadısına pek müsaadekârâne bulunuyordu. Yanındaki çıplak ayaklı küçüğü göstererek dedi ki:

- Dadıcığım! Kuzum bunu yıkayınız, giydiriniz de bana köşke yollayınız. Az daha unutacaktım. Evvela karnını doyurunuz.
- Peki kızım.
- Halam yukarıda mı?
- Evet!
- Rıfkı?
- O da yukarıda.
- Kuzum dadıcığım, gel beni soy halamı göreceğim.

Konağın küçük odalarının birinde genç kız çarşafını atarak saçlarını düzeltti.

HANIMLARA MAHSUS GAZETE'NİN TEFRİKASI 5

(Küçük Çingene)⁴⁴

Düz kestane rengindeki saçları biçimli başına sıkıca toplanmış fakat açık alnına yavaşça kayması mermer gibi soğuk olan çehreye bir sevim veriyordu. Sıkı kare esvapları güzel bir endam gösteriyor ve çehresine de fazla bir beyazlık bahşediyordu. Eğer renksizler yarı hasta gibi görünmek istemezlerse siyah giysinler çünkü gözlerin etrafına birer halka yapması tabiidir. Fakat kirpiklerle esvabın ittihâdından husule gelen gölge dostumuzun yeşil gözlerindeki durgunluğu bir derece izale ediliyordu.

Dadı da arkasında olduğu halde çifte merdivenlerden çıktı. Kalın siyah perdeli bir oda önünde durdu. Birden bire ince kaşlarını kaldırarak başını çevirdi. Eli kapı tokmağında olduğu halde arkasındaki kadına dönerek,

- Rıfkı da odasında mı? dedi.
- Evet!
- Peki öyleyse evvela Rıfkı'yı görürüm. Sen aşağı git dadı rica ederim getirdiğim o küçüğe iyi baksınlar, çingenedir diye halam istemezse her ne ise Rıfkı'yı ikna etmeli.

Dadı da ihtimal çingeneyi o da bulundurmamaktan yana hala hanım ile hemfikir idi. Lakin büyüttüğü genç kıza olan muhabbeti onun her kelimesini ihtiyar Çerkese bir kanun hikmetine sokardı. Süt kızına bir daha muhabbetle bakarak çekildi.

44 a.g.e., S. 237/35 (4 Teşrin-i Sâni 1315 [16 Kasım 1899]) s.4

HANIMLARA MAHSUS GAZETE'NİN TEFRİKASI 6

(Rica)⁴⁵

Genç kız üçüncü kata çıktı. Büyük sofanın orta yerinde sulu boya resimli kemerin pembe perdelerini kaldırarak bir kadın dairesi gibi muattar, açık renk kumaşlarla döşenmiş bir daireye dâhil oldu. Bu daire bir sigara odası, bir yatak, bir tuvalet, bir de yazı odasına benzer diğer bir odadan ibaret idi. Yatak odasıyla tuvalet odasına bu sofaya kapısı açılan koridor vasıtasıyla gidilir. Diğer odalar bu sofa üzerinde olup kapıları da açık idi. Sigara odasında kalın bir ses, "Çeşm-i mahmurun sebeptir nale ü feryadıma" diye mırıldanıyordu. Genç kız kapıdan içeri baktı. Yeğeni kadın olmalı idi. Beyaz pantolona siyah kadife ceket giymiş idi. Eklemli omuzlarına dökülen altın rengindeki bukleleri, uzun sarı bıyıkları, latif mavi gözleri pek cazibeli idi. Biçimli beyaz parmakları arasında sigarasını eziyordu. Yirmi sekiz yaşlarında olan bu gencin harikulade taraveti ancak yirmi dört yaşlarında gösteriyordu. Mamafih harekâtındaki sadelik dünyayı iyice görmüş olduğunu imâ ediyordu. Başını çevirip de odada diğer bir şahıs olduğunu görünce gülerek dedi ki:

– Vay yeğen ne kadar erken döndün. Nasıl sokaklar eğlenceli mi?

– Hayır, hem İstanbul'a gitmedim ne kadar yorulduğum biliyor musun? Seninle ciddi konuşmak istiyorum vaktin var mı?

Genç kız kendini bir kanepenin üstüne atarak sükûtle halazâdesine bakıyordu.

Rıfkı yeğenin yanındaki ufak iskemleye oturarak ellerindeki yüzüklerle oynamaya başladı.

– Haydi bakalım Güzide Hanım seni dinliyorum. Ümit ederim ki beni tekdiretmeyeceksin.

HANIMLARA MAHSUS GAZETE'NİN TEFRİKASI 7

(Rica)⁴⁶

– Yok canım bugün bir çocukluk ettim bir küçük çingene getirdim. Acaba halam yanımda bulundurmama müsaade eder mi?

– Amma yaptın ha! Anneme söyleme eğlenir dururuz.

– Pek iyi bilmişsin. Hiç halamı aldatacağımı aklın kesiyor mu? Hem ben onu eğlence için almadım terbiye edip adam etmek için.

– Benim aklım çingenenin adam olacağını kesmiyor.

Güzide'nin solgun veçhi kızarmış olduğu halde birden kalktı. Mini mini ellerini masaya dayayarak yeğenini yukarıdan aşağı süzdü. Gözlerini başka türlü bir ziya kaplamış olduğu halde şu kelimeleri söyledi:

45 a.g.e., S. 238/36 (11 Teşrin-i Sâni 1315 [23 Kasım 1899]), s.9

46 a.g.e., S. 241/ 39 (2 Kanun-i Evvel 1315 [14 Aralık 1899]), s.4

– Yanılıyorsun azizim sen çingenelik mayasını bilmezsin onların bize adam olmamaları kendi milletlerini muhafaza etmeleridir.

– Adam bırak sen de şu milliyeti belirsiz adamları.

– Yanılıyorsun, onların milliyeti çoktan tahakkuk etti, Hindistan'dan hicret eden bir kabile olduğunu herkes biliyor. İstersen tarihçelerini yaparak sana vereyim.

– Ay şimdi maksadın nedir? Bu aldığın çingene ile ne yapmak istiyorsun?

– Yanımda kalması için valideden müsaade almanı istiyorum. Sonra tahsil görmüş bir çingenenin nasıl olduğunu anlayacağım.

– Annemden istediğin müsaadeyi almaya çalışırım. Fakat sen de lütfen bana şu himaye edeceğin harikulade kızın ders programını söyle.

– Vaktim olduğu zaman ileride söylerim.

– Kuzum Güzide raks ile musiki dâhil olsun.

HANIMLARA MAHSUS GAZETE'NİN TEFRİKASI 8

(Rica)⁴⁷

– Sen şimdi beni bırak gideyim sonra bana gelir yemekten sonra halama ne söylemiş olduğunu haber verisin.

Rıfkı Güzide'ye yaklaştı ellerini tutup sıktıktan sonra dedi ki:

– Sana bir şey rica etmek istiyorum. Yani sade kadınların yapabileceği bir şey.

– Peki, benim daireme geldiğin vakit söylersin.

Genç kız halazadesini selamlayarak odadan çıktı. Rıfkı Güzide'nin arkasından bakarak kendi kendine:

– O kadar renksiz olmasa zararsız olacak. Lakin amma da vakarlı oluyor ha. Neyse acaba Zühre için yapar mı?

Saate baktı, dokuzu beş geçiyordu. Saçlarını parmaklarıyla düzelterek annesinin odasına gitmek için ceketini ilikledi, Güzide'nin tereddüt ederek girmediği odaya [kapıyı] yavaşça açarak girdi. Rıfkı'nın bu odaya girerken başka vaktin aksi olarak ayaklarının ucuna basması ve tavriyle gösterdiği hürmet fevkalade burada bulunan ihtiyar kadına umum tarafından adeta mukaddes nazarıyla bakıldığını zannettiriyordu. Rıfkı'nın yavaşça yürüdüğü büyük oda kendi haliyle de bir kutsiyet saçıyordu. Orta yerde gayetle temiz büyük bir halı kar gibi beyaz örtülü erkan minderleri... Uzun bir ayna, minderlerin orta yerinde temiz bir yatak bulunuyordu. Yumuşak yastıklar üzerine uzanan kınalı saçlı muhterem çehreli ihtiyar kadın gözlerini kapamış, tatlı sesiyle bir şeyler söylüyordu. Ayakta duran oğlu kelime-i şahadet getirdiğini bildiğinden hürmetle ellerini kavuşturarak bekledi. Buruşuk alnındaki parlaklık, zayıf çehrede yalnız bir mümin kadında olabilen ruhanî büyüklük,

47 a.g.e, S. 243/41 (16 Kanun-i Evvel 1315 [28 Aralık 1899]), s.5

HANIMLARA MAHSUS GAZETE'NİN TEFRİKASI 9

(Rica)⁴⁸

içeri doğru çöken ince dudaklarındaki hayretli kımlıdanma, saf fakat fersiz kalan mavi gözlerinde ancak âli bir dinin verebileceği o çocukça itimat ve iyilik Rifkî'nin annesini her göreni mübarek bir müslime karşısında olduğuna emniyet ettirirdi. Hala tir tir titreyen bol keten entarisi arakıyyesinin etrafına sarılı yemeni her zaman Rifkî'ya (ennezafetü...) hadis-i şerifini hatırlatırdı. Rifkî her defa olduğu gibi bu kere de annesinin şirin çehresine bakarken hasıl ettiği o muhabbet, ubudiyete yakın bir his hükmünü alarak yanına diz çöktürdü. Zayıf beyaz elini kuvvetli elleri içine alarak yavaşça öptü.

Zehra Hanım gözlerini açtı. Veçhinde hâsıl olan yumuşaklık ve mesudiyet tam oğluna perestîş edercesine bir muhabbet ibraz etmede olduğunu anlatıyordu.

– Latif sesiyle- Bir şey mi istiyorsun yavrum? dedi.

– Anneciğim, yanınıza gelmemi daima bir menfaat için zannetmeseniz iyi olur. Her halde bu defa elçi sıfatıyla geldim. Güzide yolladı.

– Kendi niye gelmedi onun her istediğin, reddediyor muyum?

– Hayır anneciğim, fakat benim daha ziyade nüfuzlu olacağımı tahmin etti.

– Kardeşimin çocuğuna şimdiye dek ettiğim muamele kendinin yanımda oğlum kadar nüfuzlu olduğunu gösterir zannedirdim.

– Hay hay anneciğim belki de dileği pek mühim de cesaretsiz lakin onu gelmekten men etmiştir.

– Öyle ise söyle çocuğum.

Rifkî birdenbire durdu. Bu hususta muvaffak olmak istiyorsa da annesinin red

HANIMLARA MAHSUS GAZETE'NİN TEFRİKASI 10

(Rica)⁴⁹

edeceğinden korkuyordu. Validesine dönerek gözlerine çocuklara mahsus bir tatlılık verdi. Onun mukavemet edemeyeceği bir tevazuyla:

– Ricamı kabul edeceğinizi vaat eder misiniz? dedi.

Zehra Hanım da her sevmeye müsait kadın gibi her sevdiğine müsaadekâr bulunmak kusuru vardı. Bu halini kendi de bilirdi. Fakat oğlu melek gibi latif gözlerini kendine çevirince her istediğini kabul etmek zafiyetini yapar idi. Yalnız kendinin dince vazife ettiği bir şeyi icrada ümit edilmez bir metanet gösterirdi. Bu akşam oğlunun istirham-ı mütevazianesine eğer mugayyir-i şer'i şerif değilse kabul edeceğini söyledi.

48 a.g.e, S. 245/43 (30 Kanun-i Evvel 1315 [11 Ocak 1900]), s.4

49 a.g.e., S. 246/44 (2 Kanun-i Sâni [18 Ocak 1900]), s.3

Rıfki bir çok mukaddimattan bir çingeneyi evde bulundurmak şer'i şerife mugayyir olmadığını isbata çalıştıktan sonra Güzide'nin fikrini açtı.

Zehra Hanım oğlunun kollarına itina ile doğrularak dedi ki:

– Bak evladım. İhtimal dediğin gibi bir çingeneyi evde bulundurmak şer'i şerife mugayir değildir. Her halde onu bir hocaya danışırım ya ne ise şimdilik madem ki kimsesiz bir fukarayı eve getirmiş varsın dursun. Fakat bunların yümsüz bir millet olduğunu herkes bilir. Eğer evde evlatlık gibi büyüttüğümüz kızın milliyetini halk öğrenirse kıyl u kâli mucib olur. Bir de Rıfkıcığım çingene kadınları pek de sahib-i iffet değildirler. İleride evimde bir kadının münasebetsiz bir hareket edeceğini katiiyen bilsem kızım olsa tard ederim. Güzide şimdilik bunu saklayabilir. Ama söyle de öyle kendi ile bir tutmasın, öyle ya bir müslüman evladı kimsesi belirsiz ileride iş açacak bir yumurcağı tepesine çıkarmasın. Zehra Hanım kapısını Hıristiyan

HANIMLARA MAHSUS GAZETE'NİN TEFRİKASI 11

(Rica)⁵⁰

Yahudi, çingene her millet fukarasına açtığı halde şu yolda beyan-ı fikr etmesi muvafık mı değil mi bilemeyiz. Dünyayı ihata eden bir fikri de Güzide gibi herkesin ativermesi kabul olamayacağı bedîhîdir. Bize irsen intikal eden bir takım düşüncelerin münasebetsiz olduğunu bildiğimiz halde yine onları silkemeyiz vesselam. Rıfki'ya gelince o bi- taraf kaldı. Ne annesinin çingeneler hakkında velev ki tecrübe ile sabit olsa bile ithamatını kabul ediyor. Ne de Güzide'nin ifratlı himayesini tasvip ediyordu. Şimdilik Güzide'yi memnun etmek için muvakkat olsa bile bu kadar bir müsaade aldığından dolayı memnun oldu. Daima rahata kolaylığa alışan bu genç müşkülattan kaçınıyordu. Bu ana kadar pek ciddi bir şey yapmayarak hayatın hafif kısmını düşünen bu adam acaba ileride hayatla kavgaya edecek felakete demir bir kalple mukabele edecek mi idi. Kim bilir her halde onu zaman gösterir. Zehra Hanım'ın ikinci namazı vakti geldi. Rıfki annesine abdest alırken su dökmek gibi bir hizmet-i müftehireyi küçükten beri yapmakla bahtiyar olur idi. Bugün de hizmetçi çağırılmayarak leğen ibrik getirdi. Lazım gelen hizmeti gördü. Yatalak annesi namaza başladığı vakit kendi de kapıyı hafifçe kapayarak çıktı.

(Muvaffakiyet)

Sofraya büyük hanım inmediğinden yalnız Rıfki ile Güzide yemek yerlerdi.

Bu akşam iki kişi fazla idi. Biri Rıfki'nin dadısının kızı güzel Zühre ki konakta terbiye edilmek üzere dışarıda gezen annesinin yanından alınmış bir hanım muamelesi ediliyor. Diğeri de Güzide'nin getirdiği küçük çingenedir. Halayıklar bir çingenenin sofraya alınmasına pek çok itiraz ettiler ise de

50 a.g.e., S. 247/45 (13 Kanun-i Sâni 1315 [25 Ocak 1900]), s.4

HANIMLARA MAHSUS GAZETE'NİN TEFRİKASI 12

(Muvaffakiyet)⁵¹

Güzide'yi pek iyi tanıdıklarından suretâ bir şey göstermediler. Arada sırada yanında kızın tabağına yemek koyup hafif bir sesle sualler sordukça sofracı ile Fikriyar dadı inzârdan geri durmuyorlardı. Güzide zaten az lakırdı söylediği halde bu gece getirdiği kızla meşgul olması sebebiyle Rıfkı ile hiç lakırdı edemiyordu.

Rıfkı da fena halde kızarak nasıl yemek yemesini bilmeyen Zühre ile konuşuyor ve onu alıştırmaya çalışıyordu. Fazla olarak Zühre'ye okutuyor idi. Her ne kadar hususi bir hocası varsa da evvela sade ulum-ı diniyye okur, haftada iki defa Zehra Hanım'ın yanına çıkarak imtihan edilir idi. Rıfkı bir takım ahkâm ezberlemeye mecbur olan genç kıza acıyarak edebiyat okutmaya deruhte etti. Şakirdinin çalışkanlığı onun ikdâmâtına kâfi bir mükafat oldu.

Zühre her güzel kız gibi mini mini ağzını, pembe yanaklarını, çekik kestane renginde gözlerini, nazik endamını, âyinede teftiş edince istikbali oldukça parlak olacağını düşünmüş idi. Fakat Zühre'nin burada Rıfkı tarafından uğradığı iltifat başka türlü ümitlere düşürüyor, elinden geldiği kadar onu memnun etmeye çalışıyordu. Hatta halayıklar bile kapı yoldaşlarının kızı diye ilk önce ehemmiyet vermedikleri halde şimdi küçük bey taht-ı himayesine aldı diye başka türlü muamele ediyorlardı. Rıfkı Zühre'ye baktığı vakit o bebek gibi güzel çehrenin bir erkeğe fevkalade ilhamlar veremeyeceğini ve büyük fikirler saçmaya muktedir olamayacağını anladı. Fakat bu çehre sahibesi vazife-şinas bir zevce olabilir. Zevcine sadakatli, sakit bir muhabbet verebilirdi.

HANIMLARA MAHSUS GAZETE'NİN TEFRİKASI 13

(Muvaffakiyet)⁵²

Yemeğe nihayet verildi. Güzide ber-mutad köşküne çekildi. Tabii dadısıyla çingene de gittiler. Rıfkı kahve ve sigarasını sofrada içti. Zühre ile birkaç havai lakırdı ettikten sonra muvaffakiyetini dayızadesine söylemek üzere köşke çıktı. Güzide'ye tahsis edilen bu daire iki odalı olup bir kat üzerine mebni idi. Kapıdan içeri girince bir oturma odası karşısında bir kütüphane orta yerin bölmesi geçilince gecelik dairesine dâhil olunur idi. İki oda kendinin biri dadının olup diğer ufak odada çingeneye hazırlanmış idi. Güzide kütüphanenin gazını yaktırmış yazı yazıyor idi. Çingenenin şerefine olarak dadıya da duhul için müsaade edilmişti. Nefti kadifelerle döşenmiş bu karanlık odanın duvarları kitap denilen o cazibeli maddelerle dolu idi. Ayaklı kitaplıklardan başka odada oturulacak yer genç kızın çalıştığı vakit ki yattığı alçak, yumuşak minder, yazıhanesinin önündeki katı arkalı iskemle, resail-i mesnevi ile dolu, uzun masasının yanındaki birkaç sandalye bir de oraya buraya atılan

51 a.g.e., S. 249/47 (3 Şubat 1315 [15 Şubat 1900]), s.6

52 a.g.e., S. 250/48 (10 Şubat 1315 [22 Şubat 1900]), s.4

ufak iskemlelerden ibaret idi. Hele beş altı tablo pek dil-nişindi. Güzide o gül ağacından nazik yazıhanesinde mektup yazarken ufak elinin çabuk hareketini yeğeni kapıda durmuş olduğu halde bakıyor idi. Dik yakalı, bol krem akşamlik entarisini ayağının yanında oturan ufak kıza baktıkça yanaklarında hâsıl olan belli belirsiz pembelik bütün bütün değiştirmiş idi. Dadiya müsaade-i mahsusa olmak üzere kendi yer minderini getirtilmiş idi. Zavallı ihtiyar habire küçük kıza İslamiyet'in şartını öğretiyor idi. Burada en şayan-ı temaşa belki çingenenin zeki

HANIMLARA MAHSUS GAZETE'NİN TEFRİKASI 14

(Muvaffakiyet)⁵³

vechi idi. Temizcene yıkamışlar başını pek de temizleyemediklerinden saçlarını kısaca kesmişlerdi. Küçük halayıklardan birinin pembe entarisini giymiş esmer ellerini koltuğunun altına koymuş, her gördüğü şeyden mütelezziz oluyor idi. Her yere bakışında parlak küre gözlerine bir anlayışlık geliyor idi. Duvarları serapa kaplayan o bilmecelere baktıkça yüzünde mütecessishane fakat oldukça alemde tetkik edilecek çok şey olduğundan dolayı sevinçli bir his, kırmızı dudaklarında kanaatkârane bir tebessüm husule geliyor idi. Bu üçünün teşkil ettiği güzel tabloya Rıfkı birkaç dakika kadar baktı. Sonra kendini gören dadiya parmağıyla sükût işareti yaparak içeri girdi. Masanın yanındaki sandalyeye oturarak arkası dönük olan yeğenin küçük kıza beyinlerinde cereyan eden mükâlemeyi dinledi.

- Evin nerede?
- Selamsızda ufak bir kulübemiz vardır.
- Kaç yaşındasın?
- Dokuz yaşında.
- Daima dilenir misin?
- Burada bulunduğumuz vakit?
- Hani Selamsız'da otururdunuz?

Çingene sırtıttı, küçük gözlerindeki şeytanlık dünyayı Güzide'den iyi bildiğini anlatıyordu.

Güzide küçük kızın yalan söylediğine dikkat edince kaşlarını çattı. Dadi da yalan söylemek elli dört farza mugayir olduğunu anlatıyordu. Çingenenin hami-i müstakbelin şeytanlıktan memnun olmadığını anlayınca kendi kendine ileride fazilet-i mücessime olacağını vaad etti. Kalın bir ses Güzide'ye hitaben:

- Çingenenin faziletini sulu bulduk galiba yeğen? dedi.

53 a.g.e., S. 251/49 (17 Şubat 1315 [1 Mart 1900]), s.4

HANIMLARA MAHSUS GAZETE'NİN TEFRİKASI 15

(Muvaffakiyet)⁵⁴

Güzide başkalarına benzemediğini burada anlattı. Kendine mahsus muhabbetiyle döndü. Mahzunane olduğu kadar vakurâne dedi ki:

– Rıfki eğer onun gibi olmuş olsan acaba ne yapmaz idin? Melek gibi bir valide ile iyi dostlara malik olduğun halde türlü müşkülata tesadüf ediyorsun. Bu zekayı görüyor musun? (Elini küçüğün siyah, kıvrıkcık saçlarının arasına koydu.) İşte bunu tetkik edip de yalnız insanın bir takım kavaide itaatle rahat olabileceğini anlar.

Çingeneye dönerek:

- Adın ne küçük?
- Zeynep.

Rıfki Zeynep'i çağırdı. İyice başını yüzünü teftiş ederek dedi ki:

– İleride fevkalade güzel bir kız olacak. Güzel bir kadının çok bilmesi de lazım değil çünkü büyük akıllı olacağını tebşir ederim yeğen. Fakat ensiz alnı, yan bakışı hûb-rû bir kadın olacağını tahmin ettiriyor. Pek boylu olmayacak. Endamı zararsız, kollar ayaklar raksa müsait, oldukça da edalı. Bu kız ne düşünüyor bilmiyor musun? Seni herhalde herkes gibi anlayamıyor. Fakat hepimizi aldatmak için ne yapmak lazım gelir ise onu yapacak sade seni değil.

Rıfki yavaşça çingeneyi itti. Familya efradını dindar-ali görmeye alışmış olduğundan kendine yakın bir kadının velev ki bir çocuk olsa bile şayan-ı hürmet olmayacağını düşününce titredi. Zeynep kendini tetkik ederken Rıfki'nin

HANIMLARA MAHSUS GAZETE'NİN TEFRİKASI 16

(Muvaffakiyet)⁵⁵

gösterdiği dikkat çingeneye benzer. Bir de istikbali söylemesinden onu da bir çingene zannetti. Başını kaldırarak

- Sen de bizden misin? dedi.
- Rıfki, - Allah esirgesin niye sordun?
- Benim annem de ti böyle söylerdi.

Bu hepsinin kahkahasını mucib oldu. Bazı öyle hafif sade-dil adamların sarıldıkları şey pek calib-i ümit olabilir. Hatta Güzide de halazadesinin bu gece tab'-ı beşeri tahlilde gösterdiği maharete şaştı. Başını ellerinin içine alarak hafifçe içini çekti. Kendinin bir kusuru var idi o da

54 a.g.e., S. 252/50 (24 Şubat 1315 [8 Mart 1900]), s.6

55 a.g.e., S. 256/54 (23 Mart 1316 [5 Nisan 1900]), s.5

zekaya fazla muhabbet göstermesi idi. Ah ona işte istediğinden daha fatîn birini göndermiş idi. Zeynep'in dikkatli bakan küre gözleri Güzide'ye istikbalde hüzn-aver hakayık öğreteceğini nefretle bükülen küçük dudaklar pek çok suallerine cevap vereceğini anlatıyor idi.

İşte bu mahluk ki kendinin herkese mektûm olan efkarını açacak. Güzide şimdiye kadar adil olmak için bir çok zan ve itikatlarını kesmedeki müşkülata galebe çaldığına memnun oldu. İleride kendini anlayacak bu çocuğa lekesiz bir kalp göstermek istiyordu. Çünkü bu küçüğü adeta sevmeye başlamıştı. Halasının ne cevap verdiğini daha sormadığını hatırlayınca endişe ile Rıfki'ya dönerek:

– Halamdan ne haber? Dedi.

Rıfki – Muvaffak oldum. Bir takım sade şeraitten sonra küçük çingeneyi alıkoyabileceksin.

– Teşekkür ederim.

Dadı Zeynep'i getir. Rıfki sen de benden beklediğin hizmeti söyle?

HANIMLARA MAHSUS GAZETE'NİN TEFRİKASI 17

(Rıfki'nın Teklifi)⁵⁶

Güzide Rıfki ile yalnız kalınca ayağa kalktı. Ellerini göğsü üzerine koyarak yeğeninini söyleyeceği şeyi dinlemeye hazır bulundu. Rıfki ise mümkün mertebe işi uzatmak için sandalyesi üzerinde kımıldanıyordu. Nihayet Güzide'nin ciddiyetini görünce lafa başladı.

– Güzide! Bu maişetle artık eğlenmiyorum hayatımda bir değişiklik istiyorum. Evlenmek nasıl olur acaba?

Güzide – Senin için görücü mü gezelim?

Rıfki – Hayır ben tanımadığım bir kadını alamam zevcem beni muhakkak sevmeli. Hiç görmeden alacağımız kadın ya benden nefret eder ise.

Güzide – Öyle tanıdığın bir kadın var mı?

Rıfki – Var hem de senin tanıdığın bir kız.

Güzide – Benim de mi tanıdığın? Şu yeni köşkte olmasın?

Rıfki – Hayır evimizde.

Güzide halazadesinin halayıklardan birini almak arzusunda olduğunu zannederken peyçe parlak olan bir acemiyi tahmin etti.

Güzide – Azizim sen böyle dil bilmez bir kadın ile imtizac edebilir misin, validen bir Türk kızı aldığını arzu eder.

Rıfki – Bu da Türk. Hala bulamadın mı? Zühre. Ne kadar nazik bir kız olduğunu bilirsin beni sevmeye de müstaid, kendine gösterdiğim iltifat ona bende ciddi bir şey me'mul

56 a.g.e., S. 257/55 (6 Nisan 1316 [19 Nisan 1900]), s.4

etmek hakkını verir, hasılı bu kız beni bahtiyar edecek. Senin validemin yanında ondan bahsederek gözüne sokmaya çalışmanı rica edeceğim. Çünkü bir kadını ancak yine bir kadın medh edebilir.

Güzide – Rıfkı tahmîl ettiğin vazifenin ne kadar zor olduğunu biliyor musun?

HANIMLARA MAHSUS GAZETE'NİN TEFRİKASI 18

(Rıfkı'nın Teklifi)⁵⁷

Güzide – Annen halayık aldığına müsaade eder de Zühre'yi gelin diye kabul etmez. Senin için pek parlak bir istikbal düşünüyor, pek asil pek zengin bir kız aldığıni istiyor. Hem de ona bu yolda hak veririm.

Rıfkı – Ben tahsilin bu gibi efkâra netice verdiğini zannediyordum, sade talimi altüst edecek mağrur bir kıza Zühre tercih edilmez mi?

Güzide – Zühre'yi almama itiraz etmiyorum asil bir kadının tabii olan düşüncelerini söylüyorum, her halde annenin yanında bütün nüfuzumu sarf ederim. Neticesinin değişmediğini görünce bir gün müsaade eder. Bir de itirazının mugâyir-i şer'i şerif olduğunu anlatmalı.

Rıfkı – Muvaffakiyetinden eminim, Zühre de ben de sana minnettar oluruz. Kendine bir şey söylemedim ya. Gözlerin küçüldü, uykun var, Allah rahatlık versin yeğen. Her defasında bana haber verirsin değil mi?

(Çingenenin Yeni Odası)

Dadı Zeynep'i soyduktan sonra kandili yakarak kapıyı kapayıp çekti. Zeynep ihtiyar kadının ayak seslerinin uzaklaştığını dinledikten sonra yataktan aşağı atladı. Etrafı teftiş eden iri gözlerinde mahpuslara mahsus bir vahşet var idi. Ayaklarının yumuşak halı üstünde ses çıkarmadığını hissedince gezinmeye başladı. Evvela küçük yatağı muayene etti. Sonra tuvalet masasını, gümüş aynayı, esvap dolabını geniş kanepayı gözden geçirdi. Vechini gösteren aynayı tabii buluyorsa da keten çarşaflığı muntazam yatağa, kalın cibinliğe bakınca dudaklarını büküyordu. Hele odanın tavanı bütün bütün kasvet-efza gözünün önüne gökyüzünün kucakladığı karanlık bir evde

HANIMLARA MAHSUS GAZETE'NİN TEFRİKASI 19

(Çingenenin Yeni Odası)⁵⁸

geldi. Orada pis küçük bir çadırın içinde demir aletlerle işleyen yırtık esvaplı, yanık çökük yüzü kalbine maskelik hizmeti ifâ eden düz siyah saçlı bir adamı düşündü. Bu adam

57 a.g.e., S. 265/63 (1 Haziran 1316 [14 Haziran 1900]), s.5

58 a.g.e., S. 267/65 (15 Haziran 1316 [28 Haziran 1900]), s.5

kendini ekseri tekme ile çadırdan kovar idi. Açık yerde semanın kandilleri onun hissine iştirak ederler idi. Bazen de adını bilmediği siyah bir örtü bu kandilleri söndürür idi. O vakit bu kandillerin sahibi de babası gibi idare yapmak için ışıkları erken söndürdüğüne nazaran pek zengin bir zat olmadığını zanneder idi. Koca Şekspir'in (sema ekonomi yapıyor) kelimelerini bu küçük altı yaşında iken düşünmüş idi. Ekseri çadırdaki ateş yakan uzun saçlı bir kadın fal torbası içinde buna kahve şekeri getirir idi. Sonra ateşin etrafına birkaç kadın o vahşi çehreli adamla oturarak mırıldanırlar idi. Bazen mırıltıları tehdit-âmiz bir gürültü olur idi. Birçok defa gündüz fal bakan kadının gördüğü tahkirat, ya o fena bakışlı adamın yediği dayak hakkında mübaheseler yapılır idi. Bu kız pek küçük iken bile çingenelerin herkesin tahkiratına hedef olunmuş bir millet olduğunu biliyor idi. Bazen falcı ile ıskaracının fazla torbalarını taşıyarak büyük bir caddeye iner idi İşte o vakit birtakım adamların çırpınarak kadınlara terbiyesiz muamelelerini, annesinin yani falcının para kazanmak için söylediği garip şarkıları yahut bir keçecinin kendilerini görünce yüzünde hâsıl olan adeta öğrenmeye yakın nefreti unutmaz idi. Bu familya hakkında en son hatırladığı şey bir gün çadırın önünde babasının yediği şiddetli bir dayaktı. Onu hiç unutmadı. Gaddar yüzlü şişman birinin

HANIMLARA MAHSUS GAZETE'NİN TEFRİKASI 20

(Çingenenin Yeni Odası)⁵⁹

savurduğu sopalar fena bir gürültü ile babasının arkasına iniyor idi. Çingene ellerini kavuşturmuş olduğu halde dövenin "sen çaldın çıkar saatimi" demesine karşı sükunetle duruyor idi. ıskaracı ile falcı çadırın önünde durmuş oldukları halde gözlerindeki o bakış hiç unutulmaz idi. Nihayet babasının başı yarıldığını, ıskaracının maşa ile şişman herife hücum etmesini, sonra birçok halk toplanarak çadırlarının yıkıldığını bir torba arasından altın saati çıkardıklarını biliyor idi. Kırmızı kuşaklı bir Arnavut'un "bu her gün fırınımdan ekme çalarıldı" demesi galeyan-ı hiddetle birbirini iten bir küme insanın haykırımları arasında kayboldu. İşte bu kalabalıkta başından kanlar akan, herkes tarafından bir yumruk yiyen fakat gözlerindeki vahşet tezayüd ettikçe siyah tehlikeli yüzü fevkâlade metanet kesbetmekte olan babasıyla beraber polislerin sürüklediği ıskaracı ile falcının büyük bir demir kapıdan içeri girmelerini gözünün önüne getirdi. İşte bu vaka ebeveynini hırsızlığa sevk eden harekât-ı âlemi, sonra onlara edilen haksızlığı her çingenenin çekmeye mecbur olduğunu anlamış idi. O vakit kendi kendine âlemin bunları yalnızca vahşetlerine bırakmayıp da o menhus medeniyetlerine sokmaya niçin çalıştıklarına bir mana veremez idi. Bir zaman sonra bu dilenci alt oldu. Hissiyata müsaid bulunmayan bir halkı aldatmakla bahtiyar olur idi. Şimdi mevki bütün bütün başka. Duvarları kaplayan kitapları Güzide ona okutacağını vadedmiş idi. İçindeki sevinç vaktini dilgîr etmekle geçireceği bir halkı anlayacağını aklı kesmesinden mütevellit idi. Oh birkaç sene daha bakalım başından kanlar akan o vahşi yüzlü adamın intikamı alınacak. Pencereye yaklaşarak..

59 a.g.e., S.271/69 (13 Temmuz 1316 [26 Temmuz 1900]), s.4

KAYNAKÇA

- ADIVAR, Halide Edip, *Mor Salkımlı Ev*, Yeni Matbaa, İstanbul 1963.
- ADIVAR, Halide Edip, "Topkapı Nümune Bağları Yolunda Çingeneler", *Yedigün*, S. 224 (23 Haziran 1937), s. 6.
- Ahmet Mithat Efendi, *Çingene*, Sel Yayınları, İstanbul 2009.
- Ahmet Mithat Efendi, "Muharrerât-ı Osmaniyye'ye Bir Lâhika", *Hanımlara Mahsus Gazete* S.134 (16 Teşrin-i Evvel 1313), İstanbul, s.5
- ÇALIŞLAR, İpek, *Halide Edib, Biyografisine Sığmayan Kadın*, Everest Yayınları, İstanbul, 2010.
- ENGİNÜN, İnci, *Halide Edip Adıvar*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1986.
- ERDEN, Fethi, "Halide Edib Hanım'ın Bilinmeyen veya Az Bilinen Tarafları ve Türk Ocağı İle İlgili Hatıraları" *Türk Yurdu*, S. 305-306 (Kasım 1964), Cilt.3, Yıl 52, s.17.
- Halide, *Çingene Kızı*, *Hanımlara Mahsus Gazete* S. 231/29- 271/69 (23 Eylül 1315- 13 Temmuz 1316), İstanbul
- Mahmut Esad, "Kerime-i Maneviyemiz Kıymetli Halide Hanımefendiye". *Hanımlara Mahsus Gazete*, S. 134 (16 Teşrin-i Evvel 1313), İstanbul, s.5.
- SOYDAN, Serdar, "Çingene Kızı Halide Edip Adıvar'ın Bilinmeyen İlk Eseri mi?", *Notos Öykü* 14 (Şubat-Mart 2009), İstanbul, s.101-105
- ÜNAYDIN, Ruşen Eşref, *Diyorlar Ki*, Haz. Necat Birinci ve Nuri Sağlam, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2002.



Batı'yı Kurgulamak - Doğu'yu Sunmak, Doğu'yu Kurgulamak - Batı'yı Sunmak: Oksidentalizm'de Ben ve Öteki*

To Fictionalize the West is to Present the East, and to Fictionalize the East is to Present the West: "I" And "Other" in Occidentalism

Demet Koçyiğit¹



*Bu çalışma, FSMVÜ, Yeni Türk Edebiyatı dalında hazırlanan "Türk Edebiyatında Oksidentalizm Tavrı: Ahmed Midhat Efendi ve Gaspıralı İsmail Bey Örneği" adlı doktora tezine dayanmaktadır. TÜBİTAK (2214-A) desteği ile Aralık 2015-Aralık 2016'da Amerika'da, The University of North Carolina at Chapel Hill'de konuyla ilgili araştırma yapılmıştır. Araştırma boyunca fikirlerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Cemil Aydın'a şükranlarımı sunarım.

¹Doktora Öğrencisi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Demet Koçyiğit,

Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

E-mail: demetkocyiğit1@gmail.com

Geliş tarihi / Date of receipt: 08.11.2017

Kabul tarihi/Date of acceptance: 15.11.2017

Atıf/Citation:

Koçyiğit, Demet. "Batı'yı Kurgulamak - Doğu'yu Sunmak, Doğu'yu Kurgulamak - Batı'yı Sunmak: Oksidentalizm'de Ben ve Öteki." *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Cilt: 57, Sayı: 57, 2017, s. 133-160. 10.26561/iutded.369131

ÖZ

Farklı tanımlamaları mevcut olan Oksidentalizm, en kısa ve genel ifade ile Doğu'nun (Ben) Batı'yı (Öteki) mukayese ederek ve sorgulayarak tartışmasıdır. Bu çalışma, Oksidentalizm'in farklı tanımları ve ilgili tartışmaların anlaşılmasına katkıda bulunmak üzere Oksidentalizm'in Doğu ve Batı algısını inceleyerek iki yaklaşım kanalına dikkat çekecektir. İlk kısımda, Doğu ve Batı ayrımı Ben-Öteki ilişkisi çerçevesinde ele alındıktan sonra önyargılar, varsayımlar, fikirler, ikili zıtlıklar, bilgi üretimi, imaj ve kurgu, özleştirme bağlamında Oksidentalizm ve Oryantalizm'de Doğu-Batı karşılaşmasının aşamalarına değinilecektir. İkinci kısımda farklı Oksidentalizm tanımlarının ve hareket noktalarının sunduğu Ben ve Öteki imajının iki yöne doğru kanalize olduğu gösterilerek iki kanaldan ilkinin Doğu'yu sunmak üzere Batı'yı kurguladığı; ikinci kanalın ise Batı'yı sunmak üzere Doğu'yu kurguladığı iddia edilecek; Oksidentalizm'in bu iki kanalı değerlendirilecektir. Bu tartışmalar doğrultusunda, Oksidentalizm'in Doğu ve Batı tarafından nasıl araçsallaştırıldığı gösterilecektir.

Anahtar Kelimeler: Oksidentalizm, Oryantalizm, Doğu, Batı, Öteki

ABSTRACT

Occidentalism, which has different definitions, in its most concise and general expression, is a scholarly discussion on the East (I) and the West (the Other). This study will draw attention to two approaches of Occidentalism by examining the Eastern and Western perceptions of this concept and understand its differing definitions as well as related discussions. In the first part, in the context of the I-Other relationship, the distinction between the East and the West will be examined. Next, in the context of Occidentalism and Orientalism, the phases of the East-West confrontation will be addressed through the concepts of prejudices, assumptions, ideas, binary contrasts, information production, image, and fiction.

In the second part, the study explores the two approaches to the different definitions of Occidentalism and the image of the "I" and the "Other," presented by the points of departure. By doing this, it will be shown that the first of the two approaches fictionalized the West to present the East and the second fictionalized the East to present the West. In the light of these differences, this study will show how Occidentalism is instrumentalized by the East and the West.

Keywords: Occidentalism, Orientalism, the East, the West, the Other

EXTENDED ABSTRACT

This study focuses on Occidentalism by discussing the relationship of the East and the West by comparing and questioning them both. The perception of the East and the West in Occidental thinking depends on the definition of Occidentalism being applied; different definitions have been developed to contribute to the understanding of the related discussion. It is claimed that there are two categories of Occidentalism, which dominate Occidental thinking and study. This claim was developed in two parts that represent the intellectual background and arguments about the basic features and issues of Occidentalism.

The first part draws attention to the differentiation of the East and the West in the context of I–Other relationships as well as the differentiation of “I” from the “Other”. To that end, the idea of I–Other is examined through the concept of subject–object perception in relation to consciousness as well as self-consciousness, and the idea of conflict. In this regard, the continuum of recognition, comprehension, interpretation and establishment of the “I” as opposed to the “Other” is analyzed based on the concept of identity–difference. Beyond that, Occidentalism and Orientalism are addressed in the context of prejudices, assumptions, ideas, binary contrasts, information production, image and fiction of the phases of the East–West confrontation. It is shown that Occidentalism and Orientalism evaluate their subjects in similar ways, even though they have some distinguishing characteristics.

In the second part, the discussion concerns the historical, political and social aspects of the relationship of the East and the West. Further, it is said that this relationship continues by producing identical patterns, and tend to define the difference of I–Other. Hereafter, various definitions of Occidentalism and the image of “I” and the “Other” which is presented using motion points, are channeled in two directions. By doing this, it will be claimed that the first of the two channels fictionalized the West to present the East and; the second fictionalized the East to present the West; additionally, these two categories of Occidentalism will be evaluated.

It is said that the first category which keeps the East at the center as “I”, offers to redesign East–West relations. The East implements the West in the construction of “I” through the objectification of the West and thus the subjectification of the East as well as by claiming superiority and dominance over the West to strengthen “I”s identity over the “Other”. Having said that, the position of the Occidental understanding is assessed in the terms of colonial and post-colonial critics, ideological criticism regarding traditionalism and nationalist politics, state and non-state policies, modernization processes and criticism of modernism, and the changing power relations. The second category, which keeps the West at the center as “I”, also offers to focus on the identity of the West as “I” in the eyes of the East. Through this, it is said that the West is further strengthened in its identity.

The last part of this study emphasizes that the concept of the East and the West, which has been shaped by many essentializations in the historical process, tend to reduce the "Other"s diversity to preserve the sustainable state of otherness. So, the East and the West evaluate each other neither as a static viewer nor an objective observer. On the other hand, the study stresses the active/passive or subject/object role in "I" and the "Other"s construct, and they are not determined by definite limits. In the first approach, it is argued that the East has used contrasting powers of representation and functionalized the qualifications of the West by intending to approve the qualifications of "I". On the contrary, the second approach functions as continuing Orientalism from a different perspective. Occidentalism is instrumentalized by struggling to control power within the society and to determine the power balance in inter-communal relations.

This paper discusses the difficulty determining a definition of Occidentalism because of political and cultural influences. It is stressed that Occidentalism can be used as a framework for study of the East and the West if its coherent definition and boundaries are specified. For self-realization of "I" and the "Other", the emphasis is placed on the necessity of approaching the "Other" as the subject, not as an object. At the same time, it is deemed necessary that comparative studies take into consideration the period and environmental differences. As a result, the study claims that one approach to Occidentalism that is influenced by Orientalism identifies the East to present, represent, and recognize the West; and the other approach identifies the West to present, represent and recognize the East.

Keywords: Occidentalism, Orientalism, the East, the West, the Other

GİRİŞ

Doğu-Batı ayrımında iki ötekinin farklı şekillerde karşılaşmaları, uzun bir zaman boyunca adına ileride Oryantalizm denilecek olan bir yaklaşımla ya da bu yaklaşımı irdeleme şeklinde incelenmiştir. Oryantalizm hem siyasette hem de sosyo-kültürel sahada Doğu-Batı ilişkilerini etkileyen, birbirini anlama ya da yanlış anlama hususunda genel olarak Batı'dan Doğu'ya yönelen tek yönlü bir argüman olarak değerlendirilmiştir. Fakat Batı'nın Doğu'yu görme ve gösterme biçimleri kadar Doğu'nun Batı'yı görme ve gösterme biçimleri de Doğu-Batı ilişkisinin anlaşılmasında önem arz etmektedir. Zira her karşılaşmanın iki tarafı vardır¹ ve iki tarafın etkileri bu ilişkiyi kurmaktadır. Bu anlamda, bugün adına Oksidentalizm denilen fakat tarihi, çerçevesi, tanımı konusunda herhangi bir söz birliği bulunmayan bir alanın varlığı da ortaya konulmaktadır. Oryantalizm'e nispetle yeni bir inceleme alanı olan Oksidentalizm, en kısa ve genel ifade ile, Doğu'nun (Ben) Batı'yı (Öteki) mukayese ederek ve sorgulayarak tartışmasıdır. Bu tartışma süreci, Oryantalizm'de olduğu gibi, Öteki'ne yönelik yaklaşımlar kadar Ben'e yönelik bilinçli ya da bilinçsiz çeşitli etkenleri de ihtiva etmektedir. Hem Öteki'ne hem Ben'e yönelik yaklaşımlar çoğu zaman siyasi ve toplumsal projelerin aracı olarak kurgulanmaktadır.

Doğu ve Batı kavramları, tarihi, siyasi ve sosyal göndermeleri barındırmaktadır. Coğrafi sınırlardan ziyade zihni belirlemelerin hâkim olduğu bu göndermeleri yeniden tartışmaya açan Oksidentalizm'in birbirinden oldukça farklı, hatta birbirinin zıttı olan tanımlamaları mevcuttur.² Bu çalışma, bu tanımların ve ilgili tartışmaların anlaşılmasına katkıda bulunmak üzere Oksidentalizm düşüncesinde Batı algısının oluşumunu belirleyen unsurları, farklı Oksidentalizm tanımlarında esas alınan hareket noktalarını tartışarak Oksidentalizm'de beliren iki yaklaşım kanalını gösterecektir.

İlk kısımda, Doğu ve Batı ayrımı Ben-Öteki ilişkisi çerçevesinde ele alındıktan sonra önyargılar, varsayımlar, fikirler, ikili zıtlıklar, bilgi üretimi, imaj ve kurgu, özleştirme bağlamında Oksidentalizm ve Oryantalizm'de Doğu-Batı karşılaşmasının aşamalarına değinilecektir. İkinci kısımda farklı Oksidentalizm tanımlarının ve hareket noktalarının sunduğu Ben ve Öteki imajının iki yöne doğru kanalize olduğu gösterilerek iki kanaldan ilkinin Doğu'yu sunmak üzere Batı'yı kurguladığı; ikinci kanalın ise Batı'yı sunmak üzere Doğu'yu kurguladığı iddia edilecek; üçüncü kısımda, Oksidentalizm'in bu iki kanalı

1 Bu duruma dikkat çeken, Oksidentalizm'i kısaca tartışan bir yazı için bkz.: Yasin Aktay, "Her Karşılaşmanın İki Yanı Vardır", *Marife: Bilimsel Birikim*, Yıl 6, Sayı 3, 2006, s. 427-436.

2 Örnek olarak şu kaynakları zikretmek mümkündür: Sadık Celal el-Azm, "Orientalism and Orientalism in Reverse", *Khamsin*, sayı 8, 1981, s. 5-26 (*Orientalism: A Reader*, ed. Alexander Lyon Macfie, New York, New York University Press, 2000, s. 217-238); Hasan Hanefi, *Mukaddime fi İlmî'l-İstigrab*, Kahire, 1991; Hasan Hanefi, "From Orientalism to Occidentalism", *Islam in the Modern World II: Tradition, Revolution and Culture*, Cairo, The Anglo-Egyptian Bookshop, 1995, s. 353-354; Xiaomei Chen, *Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*, Oxford, Oxford University Press, 1995; James G. Carrier, *Occidentalism: Images of the West*, Oxford, Clarendon Press, 1995; Couze Venn, *Occidentalism: Modernity and Subjectivity*, Sage Publications, 2000; Ian Buruma - Avishai Margalit, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*, New York, The Penguin Press, 2004.

değerlendirilecektir. Bu tartışmalar doğrultusunda, Oksidentalizm'in Doğu ve Batı tarafından nasıl araçsallaştırıldığı gösterilecektir.

I. Kurguların Çizdiği Portreler

I. I. Doğu-Batı Ekseninde 'Ben' ve 'Öteki' Kurgusu

Ben ve Öteki ayrımı, Ben'in, Öteki'nin ve aralarında kurulan ilişkinin niteliğinin tartışıldığı bir süreci ihtiva etmektedir. Aristoteles'in Ben'in, kendi imajını sunmaya yönelik bir arzu taşımasına ve Öteki üzerinde hâkimiyet kurma eğiliminin varlığına dikkat çekmesi, bugün Doğu-Batı tartışmaları bağlamında ele alınan hususların en temel sorununa da işaret etmiş olmaktadır.³ Bu bağlamda, tarihi süreçte Ben ve Öteki'nin köklerini inşa eden bilinç⁴ etkenine dikkat çekilmektedir. Ben için de Öteki için de var olmanın yolu, kendi varoluşunun bilincinde olmaktan geçmektedir.⁵ Hegel'in kendisinden farklı olanı dışlayan ve olumsuzlayan tavrıyla tanımladığı ve özbilinç olarak adlandırdığı kendi varoluşunun bilincinde olma, Ben'i, Ben olmayandan öze farklı ve Ben olmayana karşıt olarak kendini oluşturmakta ve açığa vurmaktadır.⁶ Ben olmayan, Sartre'a göre de hem Ben'in varoluşu hem de özbilinç için gereklidir.⁷ Fakat bilinci özbilinç hâline getirecek; Ben'i özne konumuna taşıyacak olan, Ben olmayana bakışı ve onunla kurduğu ilişkidir. Bu ilişkide Ben'in kendini karşıtı olarak kurduğu Öteki'nin, kendi varoluşunun bilincinde olan bir 'diğer bilinç'⁸ olarak kavranması, Ben için hayati önem arz etmektedir. Bir diğer deyişle, Ben'in nesnelere kurduğu ilişkiden ziyade diğer bilinçlerle kuracağı ilişki temeldir; özbilincin doğması bir nesneye değil, bir başka özneye bağlıdır.⁹

Bu bağlamda, 18. yüzyıldan bugüne farklı nitelikleriyle tarih sahnesinde yer bulmuş olan Doğu-Batı ayrımı, Öteki ile kurulan bu temel ilişkide Fichte'in Ben'in karşısında Ben olmayan kurgusuna biçim veren çatışma fikrine paralel şekilde okunabilir.¹⁰ Hegel, Ben ve Öteki karşılaşmasında 'kendini kabul ettirme isteği' ve ondan kaynaklanan 'eylem' düşüncesinde, kendini kabul ettirme isteğinin yol açacağı eylemin, bilinçler arası ilişkinin bu aşamasında, savaş olacağını belirtmektedir.¹¹ Doğu ve Batı arasındaki ilişki, tarihi hafızanın yansıtıklarına bakılırsa, tam da bu durumu temsil etmektedir. Nitekim özneyi

3 Aristotle, *Politics*, çev. Benjamin Jowett, Batoche Books, 1999, s.4-5.

4 Bilinçle ilgili bir değerlendirme için bkz.: Jean Ferreux, "The Other as an Historical Invention", *Imagining the Arab Other: How Arabs and Non-Arabs Represent Each Other*, Ed. Tahar Labib, London, US, I.B.Tauris, 2007, s. 3-9.

5 Jean-Paul Sartre, *İmgelem*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul, İthaki, 2009, s. 7.

6 Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul, YKY, 2001, s. 80, 86-87; Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. Turhan Ilgaz - Gaye Çankaya Eksen, İstanbul, İthaki, 2010, s. 324.

7 Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk (existentialisme)*, çev. Asım Bezirci, İstanbul, Say Yayınları, 1985, s. 94, 324.

8 Alexandre Kojève, *a.g.e.*, s. 87; Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, s. 324.

9 Tülin Bumin, *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, İstanbul, YKY, 1998, s. 34-35.

10 Detaylı bilgi için bkz.: Johann Gottlieb Fichte, *The Science of Knowledge*, ed. ve çev. Peter Heath-John Lachs, New York, Cambridge University Press, 1991.

11 Alexandre Kojève, *a.g.e.*, s. 80-84; Tülin Bumin, *a.g.e.*, s. 31.

gündeme getiren, özbilinçler arasındaki ilişki yapısıyla toplumsal ve tarihsel bir varlık olmasıdır.¹² Bu savaşa sebep olan tanı(n)ma süreci ise karşılıklı olarak gelişmektedir. Sartre, benliğin tanınması ve ortaya çıkarılmasının, Öteki'nin de tanınmasına; Ben'i düşünen, Ben'e karşı ya da Ben için bir şeyler isteyen bir özgürlük olarak Öteki'nin de ortaya çıkarılmasına yol açtığını belirtmektedir. Sartre'a göre, bundan sonra, "özneler arası" bir evren ortaya çıkmaktadır ve Ben ve Öteki'lerin ne olduğu böylece anlaşılacaktır. Bu anlamda, Doğu ve Batı arasındaki ilişkiyi de iki özne arasındaki ilişki ya da mücadele olarak nitelemek mümkündür. Fakat bu ilişkide Sartre'ın sözünü ettiği özgür bir varlık olarak Öteki'nin mevcudiyeti tartışmaya açıktır.¹³

Doğu-Batı açısından tarihten bugüne sürdürülen çatışma algısını, Lacan'ın 'ayna evresi' ile ilgili şekilde değerlendirmek de mümkündür. Bu düşünceye göre, Ben, bütünlük hissi veren yansımanın, ki bu kendi yansıması ya da farklı unsurların yansıması da olabilir, kendisiyle uyumlu ve uyumsuz durumu ile gözlemlemektedir. Bu karşılaşma Ben ile görüntü arasında bir gerilime yol açmaktadır ki Ben, bu gerilimi aşmak için bu görüntüyü; yani Öteki'ni tanımlamaktadır. Ben'in Öteki'ne yönelik tanımlaması aynı zamanda kendi kimliğini de ortaya koyan şey olmaktadır. Zira bu görüntüyü kendisiyle özdeş sayarak bu yanıltıcı bütünlük görüntüsü üzerine kendi öznesini inşa eden Ben, bu noktadan sonra üstünlüğünü işaret edici bir yöneliş sergilemektedir. Bununla birlikte, ayna evresi, Ben'in bir yanlış anlamının ürünü olduğunu belirtmesiyle de önem arz etmektedir. Öteki'nin algılanış şekli, Ben'in; öznenin kendine yabancılaşmasına da yol açacaktır. Lacan'ın ayna evresi düşüncesinde, bahsedilen deneyimin öznelliğine yaptığı vurgu ve Ben ve Öteki ilişkisinin sürekliliğini koruyan bir mücadele olarak görmesi önemlidir.¹⁴ Lacan'ın en başından eksik bir süreç olarak yorumladığı Ben'i Öteki üzerinden inşa etme süreci, Ben'i Öteki'ne bağlayan bir yönelim olduğu gibi aynı zamanda onu Öteki'lerden ayırma işlevi de görmüş olmaktadır. 'Anlama'yı esas edinerek Ben'in Öteki'ne yönelmesindeki çaba ise, Ben-Öteki ilişkisinde nesnelliği öteleyen bir durumdur. Zira anlama, zihinsel bir faaliyet olması yönüyle öznelidir.¹⁵ Heidegger, anlamayı hem kendini anlama hem de içinde var olunan dünyayı anlama bağlamında değerlendirmektedir. Anlama, yorumlama ile devamlı şekilde ilerlemekte ve böylece nesne açığa çıkmaktadır.¹⁶

12 Şahin Özçınar, "Hegel'de Düşünümsel Bilincin Pekinlik Yanılsaması ve Kurgusal Özne", *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, sayı 2/4, 2008, s. 3.

13 Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk (existentialisme)*, s. 85, 94.

14 Bir bebeğin kendi görünütüsüyle aynada ilk karşılaşması üzerine kurulan bu düşünce ve detayları için bkz.: Jacques Lacan, "The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience", çev. Alan Sheridan, *Ecrits: A Selection*, 1949, s. 1-7; Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, London, Routledge, 1996.

15 Ali Osman Gündoğan, "Ben ve Öteki: Değerler Dünyasının Gerginliği", s. 1-2, <http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Bildirir/Ali-Osman-Gundogan-Ben-Oteki.pdf> (Erişim tarihi: 08.06.2017).

16 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2008, s.16, 55-79; Feher M. Istvan, "Heidegger and the Hermeneutic Turn of Philosophy", Babeş-Bolyai University, Faculty of Philosophy, Kolozsvár (Cluj), 18 Mayıs 1998, s. 11; Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston, Northwestern University Press, 1969, s. 41-42; 140-161.

Öte yandan, dış dünyaya, anlama, üzerinde düşünme ve tanıma kaygısıyla yönelen, sonuç olarak da seyreden, edilgen bir biçimde konumlanan Ben, Hegel'e göre, nesnede erimiş, kendini orada unutmuş olan bir bilinç olacaktır. Çünkü nesneyi (ya da dünyayı) seyretme eylemi, seyredenden çok seyredilene bildirmekte ve özne ile nesneyi ayırmaktan çok birleştirmektedir. Oysa Ben'in özne konumuna yerleşmesi nesneyi yalnızca seyretmesiyle mümkün olmaz, aksine nesne üzerinde etkide bulunmasını, ona ulaşip tüketmesini, onu kendinin kılmasını gerektirmektedir. Bu anlamda kendini kabul ettirme isteğine eklenen olumsuzlayıcı eylem, yıkıcı özelliğine ek olarak, olumsuz kıldığı, yıktığı nesnel gerçeklik yerine kendi öznel gerçekliğini koymaktadır. Bunu, yabancı gerçekliği kendi gerçekliğine dönüştürerek, kendine mal ederek, içselleştirerek yapmaktadır.¹⁷ Ben'in kendini kabul ettirme isteğini gerçekleştirmesi için muhtaç olduğu Öteki ve Öteki'nin özneleşmesi de Ben'in özneleşmesi kadar önemlidir. Öteki'nin özneleşmesi ise kendi varlığıyla Ben üzerinde bir etkiye sahip olmasına bağlıdır. Aksi takdirde Öteki'nin açığa çıkabilmesinin yegâne tarzı, nesne olarak Ben'in bilgisinde belirmeştir. Her ne kadar bu nesnelik ilişkisi, Öteki ile Ben arasındaki temel ilişki olsa da, yine karşılıklı bir ilişki tarzı olmasını gerektirmektedir. Öteki'nin Ben tarafından nitelendirilmiş nesne olması, ancak Ben'in de onun için öyle olabilmesi ölçüsünde mümkündür. Bir diğer ifadeyle, Hegel'in dikkat çektiği üzere, nesnesi Öteki olan bir Ben gerçekte varsa, bunun nedeni nesnesi Ben olan bir Öteki'nin olmasıdır. Bunun aksine Öteki'nin özneleşmediği durumlarda, Öteki'ni kendi tecrübeleri dâhilinde kuran Ben açısından, Öteki, bir imgeden başka şey olamayacaktır.¹⁸

Doğu-Batı karşılaşmalarında kurulan Ben ve Öteki'ler, kurgulanan imgeler bir özne/ler-nesne/ler mücadelesinin temsilcileri niteliğindedir. Batı'nın Doğu'yu, Doğu'nun da Batı'yı gözlemleyişi, karşılaşmanın iki tarafı olmaları sebebiyle, eş zamanlı olarak gerçekleşmektedir. Bu eş zamanlı Öteki'ni izleme ve Ben'i sergileme, zaman zaman Öteki'ni belirli şeylere indirgemeye ötekiliğin işaretlerini görünür kılma aşamalarını da beraberinde getirmiştir. Öteki'nin görünür özellikleriyle kendini yansıtmaya ve kendini ön plana çıkarma bu aşamalarla yerleşik hâle gelmiştir.¹⁹ Bu açıdan bakıldığında, Doğu ve Batı'nın birbirine bakışı, iki Öteki'nin kendini Ben olarak ifade etme çabası şeklinde değerlendirilebilir. Fakat iki Öteki'nin birbirine yönelik yaklaşımlarında simetrik bir ilişki ağının varlığından söz etmek güçtür.²⁰

Doğu-Batı ilişkisinde özne-nesne ilişkisi ve özne ya da nesne olma durumu değişim gösterdikçe Oryantalist veya Oksidentalist yorum çerçevelerine dâhil olmaktadır. Tarihi hafıza nesnenin değil, doğruca öznenin bakış açısını dikkate almaya eğilimlidir.²¹ Batı'nın Ben/özne olarak kendini kurduğu Oryantalist tarih yapısı içinde Doğu olumsuzlanan,

17 Tülin Bumin, *a.g.e.*, s. 29, 34-35.

18 Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, s. 319, 327, 344-345, 393.

19 Mohamad Tavakoli-Targhi, *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Historiography*, Palgrave, 2001, s. 36-37.

20 Yasin Aktay, *a.g.m.*, s. 427.

21 Jean Ferreux, *a.g.m.*, s. 3-9.

Ben'in dışında bir yabancı olmuştur. Ne var ki, bu ayırım konusunda Oksidentalizm'in karmaşık bir yapısı söz konusudur. Bu karmaşık yapı, Oksidentalizm'in farklı yorumlarının -belki de araç kılındığı cenahların yorumları denmeli- Ben ve Öteki ilişkisinin böylesine kabul edilmiş temeller üzerinden kurmayışından kaynaklanmaktadır. Zira Oksidentalizm yaklaşımlarından bazıları Doğu'ya odaklanırken bazıları Batı'yı merkeze almakta; odak noktasına göre özne-nesne konumu değişiklik arz etmektedir. Ancak hem Doğu hem Batı bir özne-özne karşılaşmasından ziyade bir özne-nesne karşılaşmasını kurgulamaktadır. Bu kendisine denk düşmeyen Öteki algısı sebebiyle makul bir ilişki değil, asimetrik güç ilişkileri, siyasi ajandalar devreye girmektedir.

Asimetrik güç ilişkisi, Hegel'in Ben'in varoluşunda Ben olmayana karşıt bir duruş sergilemesi fikrini hatırlatmaktadır. Ben-Öteki ilişkisinde varoluşun imkânını sunan bu duruş, konumların değişebilir olması yönüyle iktidar mücadelesini de işaret etmektedir. Levinas ise, Öteki ile ilişkiyi bir uzlaşım ve etik sorumluluk olarak görerek, Hegel'den farklı olarak, bir güç ve iktidar ilişkisi olmaktan uzak, sorumluluğa dayalı bir etik ilişki olarak değerlendirmektedir.²² Kendinde olmayana odaklı olarak Öteki üzerinden Ben'in kendini sunması hususunda Levinas'ın dikkat çektiği şey, farklılıkların Ben'den başlayarak Öteki'ye doğru giden kaçınılmaz uyumdan, Ben-Öteki krizinden kaynaklanmasıdır. Ben ve Öteki karşılaşmasında ortaya çıkan Öteki ve Ben arasındaki farklılıklar, Ben'de içkin olan farklı özelliklere dayanmadığı gibi, Öteki'deki, karşılaşmadan kaynaklı farklı psikolojik eğilimlere de dayanmaz.²³ Karşılaşmadan kaynaklı bu krizi Ben kendince dengelemeye çalışmaktadır. Fakat öyle ya da böyle, Öteki, Ben'i onaylayan bir aracı olmaktadır. Levinas'a göre Öteki'ne doğru yapılan yolculuklar, daima Ben'e dönmektedir.²⁴ Bu yolculuk, birey için kendi varlığını Öteki üzerinden ve Öteki'ne rağmen tanımlamak için, bu kez, varoluşsal savaş anlamına gelmektedir.²⁵ Doğu-Batı ilişkilerinde varoluşsal savaş daha derinlerde olsa da korunmaktadır. Öteki tanımlamaları daha somut gündemlerle ilerlerken, aslında varoluş mücadelesini perdelemektedir.

Aslında varoluşsal savaş, kendini Ben konumuna koyan tarafın karşılaşmanın krizi ile mücadelesi olarak da görülebilir. Öteki-Ben krizini dengelemede Ben'in ürettiği iki çözüm yolunu Dominique Schnapper'in ortaya koyduğu Öteki ile kurulan iki temel ilişki biçimi kapsamında detaylandırmak mümkündür. Farkın saptanmasına dayanan ilk tutumda, Ben, Öteki'ne değer biçerken kendisini ölçüt olarak almıştır ve Öteki'ni kendisinin eksik hali olarak görmektedir. Böylece Öteki, değiştirilmesi mümkün olmayan bir aşağıda olma hâli içinde donup kalmaktadır. Öteki'nin reddini öneren farklılaştırıcı tutum, kendi ile Öteki arasındaki farkı, farklı olanın çıkarılması, dışlanması ya da en uç durumda yok edilmesiyle sürdürmeye çalışmaktadır. İlk tutumun aksine evrenselciliği ilke edinen ikinci ilişki biçimi ise Öteki'nin bir başka kendi olduğunu ileri sürmektedir. İnsanların sadece insan olmaktan dolayı eşit oldukları düşüncesine dayanan bu tutum, başkasının özdeş olduğunu düşünmeden eşit olabileceğini tasarlamak zor olduğu için Öteki'ni kendi özgürlüğü içinde algılamaz ve "Ben" gibi olmak durumunda bırakır. Böylece evrensel olan, "Ben" in kültüründe asimile edilir. Bu da Öteki'yi kendine benzeterek yok etme biçimidir. Burada

22 Emmanuel Levinas, *On Thinking-of-the-Other: entre nous*, çev. Michael B. Smith, New York, Columbia University Press, 1998, s. xii-xiii.

23 Emanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, çev. Alphonso Lingis, The Netherlands, Martinus Nijhoff Publishers, 1979, s. 215.

24 Emanuel Levinas, "The Trace of the Other", *Deconstruction in Context*, ed. A. Lingis ve M. Taylor, Chicago, University of Chicago Press, 1986, s. 345-359, s. 348.

25 Ayhan Kaya, "Emmanuel Levinas ve Ötekinin Çıplaklığı Egoji'den Idoloji'ye", *Lacivert Öykü ve Şiir Dergisi*, sayı 37, Ocak-Subat 2011.

söz konusu olan Öteki'ni dışlamak değil, kendine benzetebildiği ölçüde onu inkâr ederek içine almaktır.²⁶ Doğu-Batı kurgusu da, ikili bir yapı olarak Ben'i ayrıcalıklı kılarak kendisini Öteki'nden farklılaştırmasını mümkün kılmaktadır. İkili yapıda üçüncüye ya da ikili arasında aracılık edecek bir üçüncüye yer verilmemesi söz konusudur. İkilden mantıksal öncelik ve olumlu değer atfedilen bir tanesinin karşısında, diğeri ilkinin olumlu özelliklerinin yokluğuyla tanımlanmaktadır. Böylece ikinciye kendi başına var olma hakkı tanınmaz; o, basitçe birincinin olumsuzlanmasıdır.²⁷ Schnapper'in bu iki ilişki biçimini, Hegel'in sözünü ettiği farkı soyutlamak üzere bir takım şeyleri reddetme ya da farkı reddederek birin içinde Öteki'ni eritme olarak da ifade etmek mümkündür.²⁸

Bu ilişki biçimleri Doğu-Batı kurgularını sürdürürken çeşitli imajlar üretmektedir. Oryantalizm'in özellikle kolonyal söylem çerçevesinde ürettiği imajlar etkin olmuştur. İlişki biçiminde belirlenen farkın saptanması ya da evrensel yaklaşım bu imajları çeşitlendirmiştir. Fakat Bhabha'nın kolonyal söylem için dikkat çektiği gibi, imajların pozitif ya da negatif olarak tanımlanmasından ziyade öznelleşmenin süreçleri önemi haizdir. Klişe hâline gelen bir takım söylemler yoluyla mümkün (ve makul) kılınan öznelleşmenin süreçleri²⁹, Doğu-Batı karşılaşmalarında görülen aşamalarla şekil bulmaktadır.

I. II. Oryantalizm ve Oksidentalizm'de Kurgusal Adımlar

Oksidentalizm'i Oryantalizm'in karşısında bir kavram olarak; en azından ilgili bir kavram olarak değerlendirme eğilimi kuşkusuz sadece bir kelime benzerliğinden³⁰ veya Edward Said'in Oryantalizm'e karşı Oksidentalizm'le cevap verilemeyeceği uyarısından³¹ kaynaklanmamaktadır. Asıl mesele, Oryantalizm ile Oksidentalizm'in benzer yaklaşımlarla inceleme alanlarını konu ediniyor olmalarıdır.³² Oksidentalizm'in hem Oryantalizm'le kol

26 Dominique Schnapper, *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki*, Çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005, s. 25-28.

27 Yazar, öznenin Öteki'ne bağımlı olduğu ve ona olan borcunu kabul etme zorunluluğu, Öteki ile hâkimiyet gerektirmeyen bir ilişki kurulması gerektiği hususlarını "Batılı özne'nin oluşumuna dikkat çekerken ifade etmektedir (Meyda Yeğenoğlu, *Sömürgeci Fanteziler: Oryalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*, İstanbul, Metis Yayınları, 2003, s. 10, 15-17.).

28 G. W. F. Hegel, *The Logic Of Hegel*, çev. William Wallace, London, Oxford University Press, 1873, s. 183.

29 Homi K. Bhabha, "The Other Question", *Screen*, cilt 24, sayı 6, 1983, s. 18.

30 Oksidentalizm 'Batı'ya ait, Batı'yla ilgili' anlamına gelen ve Batı manasındaki 'occident' kökenli 'occidental' kelimesine dayanmaktadır. Kelimenin anlamı ve söyleniş şekli doğrudan Oryantalizm'i çağrıştırmaktadır. Oksidentalizm, Türkçede Garbiyatçılık, Batıcılık/Garpcılık, Batıbilimi/Garpbilimi olarak anılmaktadır. Çok tercih edilmemiş olsa da Oksidentalistik kavramı da "Occidentalistics"ın karşılığı olması bağlamında kullanılmıştır. Bkz.: Hasan Hanefi, "From Orientalism to Occidentalism"; Wolfgang G. Schwanitz, "Hasan Hanafi, Founding Father of "Occidentalistics" or Occidentalism?", *Akademie Verlag GMBH*, Muhlenstrasse, 1994, http://www.trafoberlin.de/pdf-dateien/2008_12_24/Hasan%20Hanafi%20Muqaddima.pdf (erişim 29 Aralık 2014); İlber Ortaylı, "Türkojoloji ve Var Olmayan Bir Dal: Oksidentalistik", *Tarih Yazıcılık Üzerine*, Ankara, Cedit Neşriyat, 2011, s. 159-165 (*Türkiye Günlüğü*, sayı 19, 1992, s. 50-52.).

31 Edward W. Said, *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1979, s. 253.

32 Oksidentalizm'in yeni bir inceleme alanı olması sebebiyle hiçbir zaman Oryantalizm gibi bir siyasi, akademik ve tarihi güce ulaşamayacağı tartışılmaktadır. Aynı zamanda Oksidentalizm'in kökeninin Batı'ya mı yoksa Doğu'ya mı dayandığı hususu, Oksidentalizm'in Batı düşüncesinden bağımsız bir yöntem geliştirip geliştiremeyeceği konusu da tartışılmaktadır. Fakat bu ve benzeri tartışmalar Oryantalizm ile Oksidentalizm'in

kola ilerlemesine yol açan hem de kendi varoluş çabasını temsil eden bu yaklaşımlar, aşamalı bir şekilde bir Öteki ve aynı zamanda Ben inşa etmektedir.

Öteki algısının ilk aşaması aslında gördüğünü anlatmayla; yani yabancı olanı aktarma hareketi ile başlamaktadır. Farklı beldeleri görenlerin farklı gayelerle bu yabancı toprakları ve yabancı toplumları aktarması kimi zaman doğru, kimi zaman yanlış ya da eksik bilgiler olarak sonraki dönemlere kaynaklık teşkil etmiştir. Yabancıyı tasvir etme, nakletme kaygısı ve arzusu hem Doğu'da hem de Batı'da var olan karşılıklı bir durumdur.³³ Yabancılık ölçüsünün kime ve neye göre belirlendiği ise daima tartışmalıdır. Bu yabancılık sadece mesafelerle belirlenmez. Dünyanın diğer ucundaki bir toplum kadar, şehir merkezi ile ilçe, kasaba, köy gibi kısa mesafeli alanlarda da yabancılıktan söz etmeye imkân verecek oldukça fazla unsur bulunabilir. Aslında yabancılık, kendi dışında olanla fiziksel değil zihinsel olarak çizilen sınırı işaret etmektedir.

Öte yandan, bir yabancı ve onunla kurulacak ilişkiden söz edilmesi, doğrudan birlik düşüncesinin iptali olarak somutlaşmaktadır.³⁴ Artık insanlar, toplumlar, coğrafyalar zihnen parçalanabilir konumdadır. Bu anlamda, yabancıların bilgisini üretmek Oryantalizm'in de Oksidentalizm'in de meselelerinden biridir.³⁵ Nitekim yabancıya dair önyargılar, varsayımlar ve fikirler yalın hâldeyken masum olsalar da ideolojilerin, çeşitli tasavvurların imbiğinden geçtiklerinde sosyal ve siyasi işlevler kazanmaktadırlar.³⁶

Bu işlevsellik bağlamında, Oryantalizm ve Oksidentalizm'in Doğu ve Batı'ya dair ürettiği bilgi ve algılar, hem görecelidir³⁷ hem de zıtlaştırmayı üreten ve besleyen yapıdadır. Göreceli bilginin sunduğu Doğu ve Batı'ya dair nitelikler, oryantalist ve oksidentalist önyargıları pekiştiren bir kutupsallığı barındırmaktadır.³⁸ Kutupsallığın ifadesi olarak çoğaltılan ikili zıtlıklar, her iki alanın da eleştirilmesinde önemlidir. Oksidentalizm, Oryantalizm'de Batı'yı hep olumlularla sunan ikili zıtlıkları³⁹ kendi bakış açısıyla kurgulamaya devam etmekte; bunu yaparken Oryantalizm'in tavrını neredeyse kopyalayarak eşdeğer bir

esas ilişkisini yansıtmaktan uzaktır (Detay için bkz.: Alim Arlı, *Oryantalizm-Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, İstanbul, Küre Yayınları, 2009; Abdullah Metin, *Oksidentalizm, İki Doğu İki Batı*, İstanbul, Açılım Kitap, 2013; "Oksidentalizm" Özel Sayısı, *Marife: Bilimsel Birikim*, yıl 6, sayı 3, 2006.).

33 Mohamad Tavakoli-Targhi, *a.g.e.*, s. 36.

34 Emmanuel Levinas, *On Thinking-of-the-Other: entre nous*, s. 112.

35 James G. Carrier, *a.g.e.*, s. 6; Deborah B. Gewertz – Frederick Errington, "We Think, Therefore They Are? On Occidentalizing the World", *Anthropological Quarterly*, cilt 64, sayı 2, Nisan 1991, s. 84.

36 Öteki hakkındaki önyargıların sosyal ve siyasi işlev kazanması örneği için bkz.: Zalmay Khalilzad, "Prejudice as a Cultural Weapon: Orientalism vs. Occidentalism", *THE GOVERNMENT OF GOD"- Iran's Islamic Republic*, ed. Cheryl Bernard- Zalmay Khalilzad, New York, Columbia University Press, 1984, s. 74-102, s. 74.

37 Munzer A. Kilani, "Orientalism and Occidentalism: Invention of the Other in Anthropological Discourse", *Imagining the Arab Other: How Arabs and Non-Arabs Represent Each Other*, Ed. Tahar Labib, London, US, I.B.Tauris, 2007, s. 11.

38 Tamara S. Wagner, "Emulative versus Revisionist Occidentalism: Monetary and Other Values in Recent Singaporean Fiction", *The Journal of Commonwealth Literature*, cilt 39, sayı 2, 2004, s. 77; Wang Ning, "Orientalism Versus Occidentalism", *New Literary History*, cilt 28, sayı 1, Kış 1997, s. 63.

39 Jose John de Vinck, "Occidentalism: The Classic and The Values of Culture", The State University of New York at Binghamton, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1988, s. 5.

zıtlık sunmaktadır.⁴⁰ Bu zıtlıkta hem Oryantalistlerin hem de Oksidentalistlerin bir takım fikirlerini varsayım ile beyan ettiğine de dikkat çekilmelidir.⁴¹

Buna ek olarak, Oksidentalizm'in belirlediği ikili zıtlıklar, bir tarafında özlenen, istenen, takdir edilen diğer tarafında reddedilen, küçümsenen unsurların toplandığı, bir anlamda isteklerin bir ifadesi olarak işlev görebilmektedir.⁴² Bu sebeple, Oksidentalizm'in Batı'yı Öteki olarak kurgulaması, aynı zamanda kutuplaşmaları ve kültürel algıları da tasdik etmesi anlamına gelmektedir. Oryantalizm'in etkisinin yansımaları olan bu tasdik, istemeden de olsa, klişelerin yeniden kurulmasına sebep olduğu gibi Batı'nın coğrafi ve ideolojik varlığı yönündeki mevcut karmaşaya da katkı riskiyle yüz yüzedir. Coğrafi anlamda Batı'nın neresi olduğu, Batılı insan ve toplumun tanımı gibi konularda Oksidentalizm farklı kurgularıyla bir nevi provalar gerçekleştirmektedir. Burada söz konusu olan asıl tehlike ise ırkçı söylemleri güçlendirme ve nihayetinde Oryantalist düşünceleri de belirginleştirme ihtimalidir.⁴³ Oksidentalizm'in, Oryantalizm'in Öteki'sini tersine çevirme yoluyla⁴⁴ bir ötekileştirmeye gittiği de tartışılmaktadır. Fakat asıl mesele, bir misilleme stratejisi olarak Oksidentalizm'in Öteki kurgusunu Oryantalizm'e yakın bir şekilde sunmasıdır.⁴⁵

Öteki kurgusu, yabancıнын kesin hükümlerle tanınması ve tanıtılması sonucunu doğuracaktır. Özleştirme olarak adlandırılabilir bu süreç, Öteki'nin konumlandırılmasıyla Ben'in kimlik yaratmasıdır. Kimlik yaratma, aslında benzemediği veya benzememesi gerektiğine inanılan Öteki ile yaratılan kültürel boşluktur. Yakındakilerle benzerlik ve uzaktakilerle farklılık algısının yarattığı mesafe, benzer ve farklı olanlar arasında aşılması güç bir 'boş alan' yaratmaktadır. Bu mesafe, şüphesiz Doğu-Batı ayrımı gibi somutluktan ziyade zihni bir algıdır. Kimlik yaratma niteliğindeki bu boşluk, olduğu biçimde korunduğu zaman genel çerçevede hayatietini sürdürmektedir. Ne zaman ki bu boşluk daralmaya başlamakta, işte o zaman bir tehdit hissi ile kimlik üzerinde katılma gerçekleşmekte ve esneklik kaldırmayan kalıplar olmaktadır.⁴⁶ Fakat kimliğin var olma temeli için farka; farklı olana ihtiyacı, göreceli bir kavram olmasıyla ilişkilidir. Aynı nedenle farklılık da kimliği

40 Zalmay Khalilzad , *a.g.m.*, s. 88.

41 Howard, bu yaklaşımı insan hakları düşüncesi hususunda belirtmektedir (Rhoda E. Howard, "Occidentalism, Human Rights, and the Obligations of Western Scholars", *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, cilt 29, sayı 1, 1995, s. 111.).

42 Wagner'in öykünmecisi ve reddedici Oksidentalizm formlarından bahsederken söz ettiği unsurların toplanması ve kalıplaştırma burada bağlamı değiştirilerek kullanılmıştır. Bkz.: Tamara S. Wagner, *a.g.m.*, s. 78.

43 Tamara S. Wagner, *a.g.m.*, s. 77.

44 Ismail Talib, "After the (Unwritten) "Postcolonial" in Southeast Asia: What Happens Next?", *The Silent Word: Textual Meaning and the Unwritten*, ed. Robert J.C. Young, Ban Kah Choon, Robbie B.H. Goh, Singapore, Singapore UP, 1998, s. 63; James E. Ketelaar, "Strategic Occidentalism: Meiji Buddhists at the World's Parliament of Religions", *Buddhist-Christian Studies*, cilt 11, 1991, s. 38; Sarah Hayman, "Re-Veiling and Occidentalism: Four Case Studies", Binghamton University State University of New York, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007, s. 30.

45 Tamara S. Wagner, *a.g.m.*, s. 77.

46 Etyen Mahçupyan, "Doğu ve Batı: Bir Zihniyet Gerilimi", *Doğu Batı Düşünce Dergisi: Doğu Ne? Batı Ne?*, sayı 2, 1998, s. 46.

varsayar ve o olmadan anlamsızdır.⁴⁷ Bu anlamda Oryantalizm ve Oksidentalizm'in kendi Öteki'sini olduğu kadar Ben'ini de özleştirdiğini söylemek mümkündür. Yabancı'nın kesin hükümlerle tanınır kılınması, aynı zamanda Ben'in kendi kimliğini de kesin hükümlerle ortaya koyması durumunu beraberinde getirecektir. Bu noktada, Öteki'nin oryantalist tanımlamalarının tarafsız, nesnel gerçekler olmadığı aşikârdır. Fakat bu tanımlamalar sadece Batı'nın Doğu'ya bakış tarzını göstermekle kalmamaktadır. Batı'nın yorumları, Öteki'ni tanımlama eylemi yoluyla üretilen Batı kimliklerini de varsaymaktadır.⁴⁸ Kimliklerin özleştirilmesi bağlamında, Doğu'nun Doğululaştırılması kadar Batı'nın Batılılaştırılması da problemlili görünmektedir. Bu sebeple, Doğu-Batı ilişkilerinde Ben'in tanımlanma problemi ile Öteki'nin tanımlanma problemini ikircikli olarak barındıran Oksidentalizm yaklaşımlarına dikkat çekmek faydalı olacaktır.

II. Oksidentalizm'in Kurguları: Doğu ve Batı'yı Kuranlar ya da Sunanlar

Tarih içerisinde ortaya çıkmış olan hayali birer inşa olan Doğu ve Batı kavramları, bir vakıa olmaktan ziyade kurgu olmaları açısından yoruma ve yönlendirmeye açık durumdadırlar. Doğu-Batı ilişkisinde Öteki kurgularının Ben'i yansıtan kimlik kalıplarını üretmeye devam etmesi, sosyo-psikolojik ihtiyaca cevap veren bir araca dönüştüğü gibi bilinçli bir siyasete de hizmet edebilmektedir.⁴⁹ Doğu ve Batı'yı birbirinden ayıran 'kültürel boşluk' zihni kimliklerin etkin rol oynadığı bir boşluktur ve ortaya çıkışı yüzyıllara dayanmaktadır. Doğu-Batı ikileminde "gözlemlenen veya yaşanan farklılığın bir tanıma oturtulması" anlamında bir adlandırma eğilimi söz konusudur. Tarihi sürece bakıldığında, bu adlandırmayı Batı gerçekleştirmiştir. Batı, kendi dışındaki bir çevre içinde tanımladığı ve farklılığın ölçütünü de kendisinin saptadığı bir adım atmıştır.⁵⁰ Fakat Doğu-Batı adlandırmasının gerçekliğini sağlayan şey, Batı'nın bu tarihi adımından ziyade Doğu'nun Doğu olmayı, Batı'nın da Batı olmayı istemiş ve kabullenmiş olmasıdır. Dahası, Öteki'ni kendi aynasından üretme ihtiyacı da bu adlandırmanın kabulünde önemli bir etken olmuştur.⁵¹

Öteyandan, Doğu-Batı ilişkisinde Batı'nın etken, Doğu'nun edilgen olduğu düşünülmemelidir. Doğu toplumlarının da Batı'ya yönelik söylemleri özellikle kendi toplumlarında etkili olmuş; entelektüellerin Batı eleştirileri, Doğu'da oluşan Batı fikrini etkilemiştir.⁵² Oryantalizm, Doğu-Batı arasındaki asimetrik ilişkiyi sürdüren etkenlerden biri olagelmıştır. Oksidentalizm'in,

47 William Wallace, "Prolegomena", *The Logic Of Hegel*, çev. William Wallace, London, Oxford University Press, 1873, s. ciii-clii.

48 Jose John de Vinck, *a.g.t.*, s. 16-17.

49 Lütfi Sunar, "Şarkiyatçılığı Niçin Yeniden Tartışmalıyız?", *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu, 9-10 Aralık 2006*, ed. Lütfi Sunar, İstanbul, *İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları*, 2007, s.27-53; Mustafa Armağan, "Hayâli Doğu'dan Hayâli Batı'ya", *Doğu Batı Düşünce Dergisi: Doğu Ne? Batı Ne?*, sayı 2, 1998, s. 89.

50 Etyen Mahçupyan, *a.g.m.*, s. 47-48.

51 Mehmet Ali Kılıçbay, "Fakir Akrahanın Talihi", *Doğu Batı Düşünce Dergisi: Doğu Ne? Batı Ne?*, sayı 2, 1998, s. 59.

52 Cemil Aydın - Juliane Hammer, "Critiques of the 'West' in Turkey, Iran and Japan: Occidentalism, the Crisis of Global Modernity and the Politics of Nationalism (Editor's Introduction)", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, cilt 26, sayı 3, Güz 2006, s. 352.

Oryantalizm'in karşıtı, ona verilen bir cevap ya da Oryantalizm'den Oksidentalizm'e bir geçiş süreci, bir rol değişimi olup olmadığı gibi çeşitli tartışmalar çeşitlenerek artmaktadır. Fakat Oksidentalizm'in farkında olmadan asimetrik güç ilişkilerini tekrar üretme⁵³ kapasitesi, hem tarihi açıdan hem de bugün açısından Oryantalizm'le olan bağına bir kez daha hatırlamayı gerektirmektedir. Ben-Öteki ikiliğinin kimlik hâline getirildiği ötekilik süreci, kendilik bilincinin keşfedilmesiyle başlamaktadır. Bu bağlamda, Batı'nın Doğu'ya bakışında Batı'nın bilinçaltı; Doğu'nun Batı'ya bakışında da Doğu'nun bilinçaltı keşfedilebilir.⁵⁴ Oksidentalizm, Doğu'nun Doğululaştırılması ve Batı'nın Batılılaştırılmasının daha derin hatlar hâlinde sunulduğu iki yaklaşımı ile bu keşfi açığa çıkarmaktadır.

II. I. Batı'yı Kurgulamak-Doğu'yu Sunmak

Doğu'nun Ben olarak merkeze alındığı bu yaklaşımda, Oksidentalizm Doğu tarafından Doğu-Batı ilişkilerini yeniden tasarlamayı; en azından gözden geçirmeyi hedeflemektedir. Oryantalizm'in zıttı, karşıtı, ters çevrilmiş gibi yorumlar, çoğunlukla Oksidentalizm'in bu kanalını işaret etmektedir. Bu yaklaşımda, zıtlıkta oluşan iki kutuptan Öteki'nin tasviri, tanımı, kurgulanması aynı zamanda Ben kutbuna yönelik bir dikkatle de birlikte yürümekte; Batılı Öteki'nin zıt kutba yerleştirilmesi ile Ben'in tanımlanma problemi gündeme gelmektedir.⁵⁵ Hatta Sadarangani'nin Hindistan çerçevesinde sunduğu gibi, Öteki ve Ben kurguları paralel şekilde ilerleyiş de gösterebilmekte; böylece Öteki'ni tanımlama, kendi karakterini de tanımlamada yardımcı olacak bir vasıta olarak işlev görmektedir.⁵⁶

Kimi çalışmalar, kendi kimliğini yaratma aşamasında Öteki'ni nesneleştirmek isteyen Ben'in, onun hem nasıl nesne hâline getirileceğini hem de nesne olmayı neden hak ettiğini tartışmaktadır. Öteki olarak Batı'nın nesneleştirilmesi, Hasan Hanefi'ye göre, Doğu-Batı arasındaki ilişkinin düzenlenmesini sağlayacaktır. Batı ile kurulmuş olan ilişkide modeli ve yöntemi değiştirerek Batı'yı bilginin kaynağı olarak kabul etmeyi onu bilginin nesnesi yapmak gerekmektedir. Bu eylem, özgürlüğün şartı olarak bilimsel nesne olmaktan kurtulmayı da beraberinde getirecektir. Bu özgürleşme, Doğu'nun tarihi rolünü yeniden kazanmasıdır ki kendini Doğu ile Batı arasındaki bir rol değişimi ve güç dengesinin tersine çevrilmesine bağlamış vaziyettedir. Nesnelikten özne olmaya yönelik bu hareket, sömürgecilikten kurtulma sürecinin devamı için de hayati önem taşımaktadır. Her ne kadar Hanefi, Oksidentalizm'in Oryantalizm'deki adaletsiz yaklaşımı iptal ederek özne-özne ilişkisi kurulacağını ifade etse de, Batı'yı her açıdan nesneleştirme gayesi onun Oksidentalizm düşüncesini belirlemektedir.⁵⁷

53 Fernando Coronil, "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories", *Cultural Anthropology*, cilt 11, sayı 1, 1996, s. 57.

54 Taşkın Takış, "Muhabbet-i Kadim", *Doğu Batı Düşünce Dergisi: Doğu Ne? Batı Ne?*, sayı 2, 1998.

55 Bu noktayı Meiji eleştirisi bağlamında ele alan çalışma için bkz.: Rachael Hutchinson, "Occidentalism and Critique of Meiji: The West in the Returnee Stories of Nagai Kafu", *Japan Forum*, cilt 13 sayı 2, 2001, s. 195-213.

56 Sadarangani Hindistan edebî eserleri ölçeğinde Batı kurgusu ile Hindistan kurgusunun paralel ilerleyen bir ilişkide olduğunu belirtmektedir: Umeeta Sadarangani, "Occidentalism: Indian Writers Construct the West", The Pennsylvania State University, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1997, s. 7.

57 Hasan Hanefi, "From Orientalism to Occidentalism", s. 353-354; Yusuf Kaplan, "Hasan Hanefi ile Röportaj:

Kendini kabul ettirme isteğinden doğan eylem açısından bakıldığında, Oksidentalizm'in bu kanalında üstünlük iddialarıyla bir savaşın sürdürüldüğü görülmektedir. Doğu'nun özne konumuna yükseltilmesi⁵⁸, bu öznenin üstünlüğünü iddia ve ispat edecek yaklaşımlarla desteklenerek dilden⁵⁹ dine, ahlaktan hoşgörüyeye⁶⁰ kadar pek çok açıdan Doğu'nun üstünlüğü ilan edilmektedir. Ötekileştirme, onu nesne haline getirip sürekli ötekiliğini tarif eden bir dil oluşturmasını gerekli kılmaktadır.⁶¹ Bu dil, Ben ve Öteki'de mevcut olan ortak noktaları gündeme getirmekle bile, ötekilik ve ikiliği varsaymaktadır.⁶² Ötekiliğin ifadesi, Sadık Celal el-Azm'ın kaba, barbar Talibancı bir Oksidentalizm olarak nitelediği yaklaşımda el-Azm'a göre şöyle dillendirilmektedir:

"Sizin, Batı ve yordakçılarının geri kalmışlık dediğiniz bizim özgünlüğümüzdür; ıllkelliğimiz olarak adlandırdığınız bizim kimliğimizdir; gaddarlığımız olarak itham ettiğiniz bizim kutsal geleneğimizdir; batıl inançlarımız diye tarif ettiğiniz bizim kutsal dinimizdir; ve cehaletimiz diye küçümsediğiniz bizim eski göreneğimizdir; ve siz ne dersiniz deyin, ne yaparsanız yapın, sizin önerdiğiniz her şeyden üstün oldukları konusunda ısrarcı olacağız."⁶³

Batı karşısında hem üstünlüğü iddia eden hem de değerleri sahiplenme anlamında iddialar serdeden bu söylem, tarihi ve toplumsal bir varlık olarak Ben'i yansıtan bir örnektir. Aynı zamanda bir çatışma ortamına hizmet etmesiyle farklılık saptama yaklaşımını hatırlatmaktadır. Ben, Öteki'ni tanıma sürecinde karşılaştığı farklarla başa çıkmak mecburiyetinde kalmaktadır. Oksidentalizm'in bu kanalında, Batı'yla karşılaşan toplumların, Batılı değerlerin toplumlar üzerindeki etkisine yönelik eleştirileri bu bağlamda değerlendirilmiştir. Başa çıkma gayreti, yerli Ben ve yabancı Öteki arasındaki ilişkiyi irdelemeyi⁶⁴ sağlamaktadır. Böylece kimliğin algılanmasında ve Ben'in değerlerinin

"Geleneği Yenilemek Zorundayız", *Umran*, Mart 2002, s. 29; Aynı doğrultuda olan iki çalışma için bkz.: Hasan Hanefi, *Mukaddime fi İlmî'l-İstigrab*; İlber Ortaylı, *a.g.m.*

58 Bu noktayı Japon sineması bağlamında irdeleyen çalışma için bkz.: Rachael Hutchinson, "Orientalism or Occidentalism? Dynamics of Appropriation in Akira Kurosawa", *Remapping World Cinema: Identity, Culture and Politics in Film*, ed. Stephanie Dennison - Song Hwee Lim, London, Wallflower Press, 2006, s. 173-187.

59 Burada, karşılaştırmalı filolojik ve linguistik çalışmalarla Renan'ın filolojik analizleri ve dil spekülasyonlarından türetilen ırkçı temasının varyasyonları olarak Oksidentalizm'den söz eden Sadık Celal el-Azm hatırlanabilir. Bu çalışmalarla Oksidentalizm, el-Azm'a göre, Doğu zihninin Batılı zihinden üstün olduğunu ispatlamayı hedeflemektedir. (Sadık Celal el-Azm, "Orientalism and Orientalism in Reverse", s. 20.)

60 Cemil Aydın, "The Politics of Conceptualizing Politics of Islam and West", *Ethics & International Affairs*, cilt 18, sayı 3, 2004, s. 92.

61 Jale Parla, *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 11'den aktaran: Ahmet Serdar Önder, "Arap ve İran Entelektüellerinin Oksidentalizm Bağlamında Batıyı Ötekileştirmesi - Eleştirel Bakış", Marmara Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007, s. 50.

62 Emmanuel Levinas, *On Thinking-of-the-Other: entre nous*, s. 25-26.

63 Sadık Celal el-Azm, "Orientalism, Occidentalism, and Islamism: Keynote Address to "Orientalism and Fundamentalism in Islamic and Judaic Critique: A Conference Honoring Sadık Al-Azm"", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, cilt 30, sayı 1, 2010, s. 8.

64 Lucien Miller, "Occidentalism and Alterity: Native Self and Foreign Other in Chen Yingzhen and Shusaku Endo", *CHINOPERL: Journal of Chinese Oral and Performing Literature*, cilt 20, sayı 1, 1997 - Birleştirilmiş Cilt 20-22 (1997-1999)-, s. 197-217.

ön plana çıkarılmasında⁶⁵ işlev gören bir Batı gündeme gelmektedir. Oksidentalizm, sunduğu bu Batı algısı aracılığıyla kimlik kurmakta⁶⁶; kimlik-fark zemininden faydalanarak Öteki kurgusu üzerinden Ben'in kimliğini güçlendirmeye gayret etmektedir.

Bununla birlikte, Doğu'nun Batı'ya yönelik tepkileri Öteki'de erimeyi reddediş anlamını da taşımaktadır. Zaman zaman tarihi ya da güncel olarak Batı'nın etkisine tepki de bu minvalde okunabilmektedir. Örneğin Doğu'nun kolonyal etkilere yönelik tepkileri Oksidentalizm'in bu kanalı açısından Ben'in kimliğini güçlendiren etkenler olarak görülebilir. Oksidentalizm tavrın kimi zaman milliyetçiliğin savunusu ile kolonyalizm karşıtlığını birleştirmesi de bu açıdan anlamlıdır.⁶⁷ Oksidentalizm'in geleneğin bir savunusu olarak görülmesi⁶⁸ ile paralel olarak modernle baş etme çabası, Oksidentalizm tavrın eleştirilerini belirlemede önemlidir. Levinas'ın sözünü ettiği farklılıkların Ben'den başlayarak Öteki'ye doğru giden kaçınılmaz uyumdan, Ben-Öteki krizinden kaynaklanması durumu, modernizme yönelik eleştirilerde görünür hâle gelmektedir. Oryantalizm'in Doğu'yu gelenekle özdeşleştirmesi, gerçekte onun modernliğin karşısına bir ayna olarak yerleştirilmesi amacına matuf olan ideolojik dışlama tavrının parçasıydı.⁶⁹ Oksidentalizm'in Batı'yı yerleştirdiği konum da bazen modernle başa çıkmak⁷⁰ gayesine hizmet etmektedir. Bunun yanında, modernle başa çıkamayan, modernleşme sürecinde başarısız olan toplumlardan modernliği doğuran Batı'ya eleştiriler yöneltildiği de belirtilmektedir. Fakat, Cemil Aydın'ın vurguladığı gibi, modernizm, kolonyalizm ve manevi değerleri merkeze alan eleştiriler Oksidentalizm'in temel hareket noktasını açıklamaya yetmemektedir. Zira Japonya gibi oldukça modern toplumların da Batı eleştirilerinin varlığı, yalın olarak modernizm karşıtlığı tezini çürütmektedir. Değer algısı odaklı eleştiriler, Müslüman dünya söz konusu edildiğinde İslam ve Hıristiyanlık dini geleneklerinin çatışması gerekçe olarak sunulmaktadır. Fakat Asya'da, Çin ve Japonya gibi Müslüman olmayan toplumlarda Batı karşıtı eleştiriler, Oksidentalizm tavrı sadece din kaynaklı olarak değerlendirmeyi sorunlu bir noktaya taşıyacaktır. Oksidentalizm'i kolonyalizm karşıtlığı çerçevesine indirgemek ise kolonyalizm sonrası bu eleştirilerin ortadan kalkmamış olmasını ya da en azından sömürge olmamış olan Osmanlı Türkiye'si ve Japonya'da Batı karşıtı güçlü bir eleştiri geleneğinin oluşmasını açıklamayı zorlaştıracaktır.⁷¹

65 Hutchinson, meseleyi Japonya bağlamında ele almaktadır: Rachael Hutchinson, "Occidentalism and Critique of Meiji: The West in the Returnee Stories of Nagai Kafu".

66 Hindistanlı yazarların Batı kurgusu aracılığıyla kimlik kurmaları hakkında bkz.: Umeeta Sadarangani, *a.g.t.*

67 Alastair Bonnett, "Makers of the West: National Identity and Occidentalism in the Work of Fukuzawa Yukichi and Ziya Gökalp", *Scottish Geographical Journal*, cilt 118, sayı 3, 2002, s. 165-182; Alastair Bonnett, "Occidentalism and Plural Modernities: or How Fukuzawa and Tagore Invented the West", *Environment and Planning D: Society and Space*, cilt 23, sayı 4, 2005, s. 505-525.

68 Geleneğin savunusu olarak Oksidentalizm'i ele alan çalışma için bkz.: Alastair Bonnett, "The Critical Traditionalism of Ashis Nandy: Occidentalism and the Dilemmas of Innocence", *Theory, Culture & Society*, 2011, s. 1-20.

69 Mustafa Armağan, *a.g.m.*, s. 90-91.

70 Lee Young Suk, "The Myth of the 'Modern': Occidentalism Inherent in the Korean Studies of English History", *The Vision of the Asian Community: Proceedings of the First International Conference of Asian Philosophical Association*, İstanbul, Fatih Üniversitesi, 2005, s. 271-278.

71 Cemil Aydın, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, New York, Columbia University Press, 2007, s. 1-2; Cemil Aydın, "Modern Japon Tarihinde Batı Karşıtlığı:

Öte yandan, Batı'yla ilgili ideolojik eleştiriler de Oksidentalizm'in dikkat çeken yönlerinden biridir ki bu eleştiriler kendini Batı dışında gören pek çok toplumda var olagelmıştır. Örneğin Türkiye'de farklı görüş sahibi kişiler ve grupların ideolojik temelli Batı eleştirileri bugün de etkisini sürdürmektedir. Necip Fazıl Kısakürek ile Nurettin Topçu'nun Batı hakkındaki ideolojik tartışmalarını ele alan Burhanettin Duran ve Cemil Aydın, Cumhuriyet dönemini genel olarak değerlendirirken Kemalistlerin ve İslamcılarının Batı algılarının ideolojik olarak çatışmasına dikkat çekmektedirler. Bu bağlamda, farklı ideolojik görüşlerin, farklı oksidentalist yorumlar ortaya koymuş olmaları gerçeği önemli haizdir.⁷² Siyasi ve kültürel mücadelede ciddi bir rol oynayan Oksidentalizm, Chen'e göre resmi ve resmi olmayan iki farklı Batı kurgusuyla da gözlemlenebilmektedir.⁷³ Devlet eliyle kurgulanan Batı algısı ile aydın çevrenin, devlete muhalif grupların Batı algısı Oksidentalist tutumlar olarak farklılaşmaktadır.

Bu noktada, ideolojik eleştirilerin değişkenliği de görülmektedir. Zira kimliği güçlendirme açısından Ben'in gündemleri, Öteki'nin eleştirilen yönlerini seçmede mühim bir etken olmaktadır. Batı'ya yönelik eleştirilerde çeşitli tercihlere göre hareket edilmektedir. Tümünden bir yok sayma ya da reddetmeden ziyade irdelenenler ihtiyaca göre söylemlerde kullanılmaktadır. Çünkü, farklı görüşlerin Oksidentalist yaklaşımlarının değişkenliği gibi, Batı eleştirileri, değişen güç ilişkileri içerisinde de mahiyet değiştirebilmektedir. Bu hususta Japonya örneğine dikkat çeken Cemil Aydın'a göre Japonya'da Batı karşıtlığı, milliyetçi kimlik ve iç politika dengeleri ile yakından bağlantılıdır.⁷⁴

Farklı coğrafyalardan farklı zaman dilimlerinde ortaya çıkan bu örnekler göstermektedir ki Oksidentalizm'in bu kanalı kimlik-fark mücadelesiyle siyasi ve toplumsal stratejilerin belirlenmesinde bir araç hâline gelmektedir. Batı, bu stratejiler belirlenirken bir kaynak olarak kullanılmaktadır. Bu tavırda, Oksidentalizm'in basit bir ters Oryantalizm olmadığı da gün yüzüne çıkmaktadır.⁷⁵

Okawa Shumei'nin Asyacılık Düşüncesi", *DİVÂN İlmî Araştırmalar*, cilt 2, sayı 13, 2002, s. 107-133; Cemil Aydın, "Between Occidentalism and the Global Left: Islamist Critiques of the West in Turkey", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, cilt 26, sayı 3, s. 447; Cemil Aydın - Juliane Hammer, *a.g.m.*, s. 348.

72 Burhanettin Duran - Cemil Aydın, "Competing Occidentalisms of Modern Islamist Thought: Necip Fazıl Kısakürek and Nurettin Topçu on Christianity, the West and Modernity", *The Muslim World*, cilt 103, sayı 4, 2013, s. 480 (Tercümesi için bkz.: Burhanettin Duran - Cemil Aydın, "Modern İslamcılık Düşüncesinin Rakip Oksidentalizmleri: Necip Fazıl Kısakürek ve Nurettin Topçu'da Hıristiyanlık, Batı ve Çağdaşlık Anlayışı", çev. Demet Koçyiğit, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, sayı 7, 2016, s. 307-335.).

73 Çin bağlamında konuyu ele alan Chen, aynı zamanda Oksidentalizm literatüründe önemli bir çalışmaya da imza atmıştır: Xiaomei Chen, *Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*.

74 Cemil Aydın, Batı-karşıtı olarak bilinen milliyetçilerin ve Asyacıların Woodrow Wilson'un ortaya koyduğu idealist ilkelere olan saygıları ve ondan beklentileri açısından değerlendirerek Batı eleştirilerinin kör ve otomatik olmadığını vurgulamaktadır (Cemil Aydın, "Modern Japon Tarihinde Batı Karşıtlığı: Okawa Shumei'nin Asyacılık Düşüncesi", s. 132.)

75 Judith Snodgrass, *Presenting Japanese Buddhism to The West: Orientalism, Occidentalism and The Columbian Exposition*, Chapel Hill - London, The University of North Carolina Press, 2003.

II. II. Doğu'yu Kurgulamak-Batı'yı Sunmak

Oksidentalizm'in Batı'yı merkeze alan ve Doğu'yu kurgulayan yaklaşımı, Doğu'nun gözünde Ben olarak Batı'yı görmeye odaklanmaktadır. Kavramsal görüntüde Doğu Ben, Batı Öteki'dir. Fakat hakikatte inceleme tarzı, ulaşılan sonuçlar aksini göstermekte; Batı, Oryantalizm'deki gibi Ben olmaya devam etmektedir. Böylece Batı, tarihi olarak attığı ötekileştirme adımını Oksidentalizm'le de geliştirerek, Oryantalist yaklaşımın hâkim olduğu Oksidentalizm kanalı aracılığı ile Doğu'ya yönelik keşfini sürdürmektedir. Oksidentalizm'in bu kanalını oluşturan bir kırılma noktası olarak 11 Eylül saldırılarının etkisi de hatırlanmalıdır. Bu dönem, Oryantalist yaklaşımın farklı sorularla Doğu'yu gündemine aldığı bir süreç olmuştur. Oksidentalizm tanımlamalarını, çalışma alanını yorumlamada nefret, öfke, intikam duygularına dikkat çekilmiştir. Bu sürecin öncüsü olarak Buruma-Margalit'in temelinde nefret duygusu olan birçok duygunun bütüncül bir adlandırması şeklinde sunduğu Oksidentalizm, bu yaklaşımı örneklemektedir.⁷⁶

Doğu'ya yönelik anlama eylemi, Batı'nın Doğu'yu nesne kıldığı ilişkisini sürdürmesidir. Zihni bir faaliyet olması yönüyle öznel olan bu süreçte tanımlama eylemi devreye girdiğinde, Öteki üzerinde etkide bulunma gerçekleşmektedir. Hegel'in sözünü ettiği Ben'i özne konumuna taşımanın gerektirdiği nesneye etkide bulunma, Doğu'nun çoğu zaman Ben'den eksik olan ve olumsuz özelliklerini vurgulama şeklinde ortaya çıkmaktadır. Dominique Schnapper'in dikkat çektiği farkın saptanması ve evrensel yaklaşımları Oryantalist kanalda yoğun olarak görülmektedir.

Farkın saptanması açısından bakıldığında, Buruma-Margalit'in Oksidentalizm'i incelerken belirlediği hususlar örnek verilebilir. Onlara göre Batı'nın düşmanı olan Doğuların nefreti bir nevi Batı'yı Batı yapan şehir, burjuva, Batı düşüncesi ve kâfirlik olmak üzere dört temel unsura yönelmiştir.⁷⁷ Evrensel yaklaşımın eleştirilerinden biri ise, Oksidentalistlerin modernleşmede başarısız olmanın faturasını Batı'ya kesen Doğular fikri ve Victor Hanson'ın adeta 'beceriksiz' Oksidentalistler çerçevesine indirmediği Doğu algısı, Batı'nın kriterlerine göre Doğu'nun nesne olarak değerlendirildiğini göstermektedir. Oksidentalizm'i tanımlarken Edward Said'in şahsında Batı ve Oryantalizm eleştirilerini kabul etmeyerek Oryantalistlerin işini en iyi şekilde yaptığını belirten Victor Hanson da, Oksidentalistlerin kuru nefretle hareket ettiğini iddia etmektedir. Ona göre Doğular Oryantalistlerin Doğu'ya yaptıkları gibi Batı'yı eleştirebilme kapasitesini sergileyememektedirler.⁷⁸

76 Ian Buruma - Avishai Margalit, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*, (Türkçesi için bkz.: Ian Buruma - Avishai Margalit, *Garbiyatçılık: Düşmanlarının Gözünde Batı*, çev. Güven Turan, İstanbul, YKY, 2008.).

77 Eserden önce kaleme alınan makalede kâfirlere yönelik nefret yerine Feminizm'e yer verilmiştir: Ian Buruma - Avishai Margalit, "Occidentalism", *The New York Review of Books*, 17 Ocak 2002, <http://www.nybooks.com/articles/2002/01/17/occidentalism/?pagination=false&printpage=true> (erişim 25 Mayıs 2016).

78 Victor Hanson, "Occidentalism The False West", *National Review Online*, 10.05.2002, <http://victorhanson.com/wordpress/?p=5063> (erişim 27 Ağustos 2016).

Buna ek olarak Oksidentalizm'in bu kanalında ortaya çıkan bir başka mesele, Oksidentalizm'in kaynağının da Batı olduğu tartışmasıdır. Buruma-Margalit, tüm Oksidentalizm türlerinin orijinal kaynaklarının Batı'nın kendi içinde olduğunu ispatlamaya çalışmaktadırlar. Bir nevi Batı içinde filizlenmiş, Batı'yı hedef alan, Batı'nın anlayabileceği ve Batı'ya anlatılan bir Oksidentalizm söz konusudur. Nitekim yazarlar, ateşe karşı ateşle karşılık verilmemesi gerektiği uyarısı ile hem Batılılara hitap etmekte hem de Oksidentalizm'i neyin yönettiğini anlama ve intiharçıların tarihi bir geçmişi olan düşüncelerden güç aldığını gösterme hedefleriyle Oryantalist bir çalışmaya imza attıklarını beyan etmiş bulunmaktadır. Dahası, onlara göre, Oksidentalizm her yerde ortaya çıkabilecek bir hastalıktır.⁷⁹ Aslında Buruma-Margalit'in Alman Romantiklerinin eleştirilerini esas alarak Oksidentalizm'in Batı'da doğduğu iddiası, Batı'nın kendi içinde de Batı eleştirileri olduğu anlamını taşımaktadır. Alman Romantiklerinden etkilenen Batı dışı toplum eleştirileri, Alman Romantiklerinden önce hiçbir şekilde Oksidentalist tavrın var olmadığını kabul etmeyi gerektirir ki böyle bir durum söz konusu değildir.

Batı gözüyle Doğu'yu inceleyen Oksidentalist kanalın savunusu, Abdullah Metin'in dikkat çektiği gibi, Doğu'nun Batı'yı hem ontolojik hem de vasıfsal olarak ötekileştirmesi, kendi kurguladığı Batı üzerinden Batı'yı reddetmesi ve Batı'nın değerleriyle savaşmasıdır.⁸⁰ Öteki'nin; yani Doğu'nun bu şekilde olumsuzlanması, Batı merkezli olarak Doğu'yu nitelendirmektedir. Bu söylemlerle Batı'nın kimliği kuvvetlendirilmekte, Batı Ben olarak kendini özneleştirilmektedir. Öte yandan, bu özne, Doğu'yu bir nesne olarak incelemeyi sürdürerek bu yaklaşımda Doğu'nun gözünde kendini görmeye uğraşmaktadır.

Görüldüğü gibi, Oksidentalizm'in bu kanalında, Oryantalizm'de başlatılan Öteki ile mücadele, farklı bir kavram aracılığıyla işlenmeye devam etmekte; hem Doğu hakkında hem de Doğu adına konuşma⁸¹ eylemi belirmektedir. Fakat bu kanalın en çarpıcı işlevlerinden biri, Batı'nın kendi kurguladığı Batı'yı Doğu'nun kalemiyle yazdırmasıdır.⁸² Batı, Oryantalizm'le kendisinin tasarladığı, gerçeğinin yerine geçirilen bir Doğu çizmektedir. Eş zamanlı olarak, bu resmin karşısında yer alan bir Batı temsili de sunmaktadır. Aynı tavrı Oksidentalizm'in söz konusu edilen ikinci kanalı ile pekiştirerek Batı Ben olmaya, Doğu Öteki olmaya devam etmektedir. Bu anlamda, Oksidentalizm'i, sadece Doğu'nun Batı'yı değil, Batı'nın kendini özleştirilmesi söylemi olarak da okumak mümkündür. Batı'nın Doğu'nun gözünde kendini Batılı Öteki olarak görmesi⁸³, Batı'nın gözüyle de Batı'nın Batılılaştırılması; yani bir Batı imgesi kurgulanması söz konusudur. Batı kurgularında tek bir Batı imgesi yoktur; farklı

79 Ian Buruma – Avishai Margalit, *Garbiyatçılık: Düşmanlarının Gözünde Batı*, s. 17, 115.

80 Abdullah Metin, "Bilimsellik, Karşı Söylem ve Düşünce Tarzı Bağlamında Oksidentalizm", Gazi Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2011, s. 52.

81 Arif Dirlik, *Postkolonyal Aura Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayinevi, 2010, s. 208.

82 Juan R. I. Cole, "Invisible Occidentalism: Eighteenth-Century Indo-Persian Constructions of the West", *Iranian Studies*, cilt 25, sayı 3/4, 1992, s. 15-16.

83 Dusan Bjelic, "Introduction: Blowing Up the "Bridge" ", *Balkan as Metaphor: Between Globalisation and Fragmentation*, ed. Dusan Bjelic and Obrad Savic, Cambridge, The MIT Press, 2002, s. 4.

imgelerden bir bütün oluşmaktadır. Örneğin Carrier Oksidentalizm incelemelerini Batı anlayışlarının bir zıddı olarak Batılı olmayan toplumları yorumlama, Batı etkisinde kalan toplumların Batı karşıtı fikirlerini inceleme ve Batı içinde yaşarken verili bir algı olarak Batı'yı sorgulama şeklinde üç açıyla değerlendirmektedir. Batı kurgularından herhangi birinin benimsemesi, Batı ve geri kalan arasındaki farkı şekillendirecektir.⁸⁴

III. Oksidentalizmler ve Ortak Problemler

Modern toplumsal ilişkileri belirleyen üç farklı Ben-Öteki ilişkisi söz konusudur. Bunlar, 'mutlak bir Ben' ile 'mutlak bir Öteki'nin çarpıştırılması, mutlaklaştırılmış bir Ben ile yok sayılan ve yok edilmek istenen Öteki arasındaki ilişki, içeriği boşaltılmış bir Ben tasavvuru ile sulandırılmış bir Öteki arasında olduğu varsayılan ilişkidir.⁸⁵ Tarihi süreçte birçok özleştirmenin biçim verdiği Doğu ve Batı kavramlarının, Oksidentalizm'in Oryantalist ve Oksidentalist yaklaşımdan etkilenen kanallarında ne kadar değişken olduğu görülmektedir. Ben'in kendini gerçekleştirme, Öteki'ni özne konumunda görebilmesine bağlıdır. Fakat zihni bir eylem olarak öznel bir süreci içeren 'anlama' eyleminde Öteki, kendini nesne erimekten uzak tutma eğilimindeki öznenin olumsuzlayıcı ve yıkıcı eleştirilerine maruz kalmaktadır. Bu eleştirilerle ortaya konan yapı üzerinden kendini inşa eden Ben, Öteki'ni kendi tecrübeleri dâhilinde kurmakta ve Ben açısından, Öteki, imgeler dünyasına hapsolmektedir.

Doğu-Batı ilişkisinde Ben ve Öteki'ni irtibatlandıran şey, eş zamanlı olarak birbirini izleme eylemiyle başlamaktadır. Ben'in kendini kabul ettirme isteğiyle sıraladığı eylemler Ben'i gösterirken Öteki'ni bir takım şeylere indirgemeye sebep olmaktadır. Zira bu tavır, ötekilik hâlinin devamlılığını sağlamaktadır. Bu nedenle, Doğu ve Batı'nın birbirine bakışında durağan bir izleyici pozisyonu olduğu ya da objektif bir gözlemciliğin söz konusu olduğu söylenemez.⁸⁶ Zira Hegel'in belirttiği gibi, Heidegger de mutlak bir özne ve nesne ile bu nesnenin objektif bilgisinin olamayacağı görüşündedir.⁸⁷ Çünkü öznel varsayımların ve hükmetme arzusunun öncelendiği anlama sürecinde, birbirini inşa eden iki Öteki, kendi gündemine uygun olarak hareket etmeye eğilimli olacaktır. Dolayısıyla Ben'in Öteki ve kendisi hakkında ürettiği imgeler, değişmez gerçekler olamayacağı dikkatiyle irdelenmelidir.

Bunun yanında, Oksidentalizm'in iki kanalı, Ben ve Öteki kurgularında etken ve edilgen ya da özne-nesne rolünün kesin sınırlarla belirlenmiş olmadığını göstermektedir.⁸⁸ Gerçek anlamda bir özne-özne ya da özne-nesne ilişkisi yoktur. Aksine iki Öteki'nin

84 Carrier'in antropologların inceleme eğilimlerinde Oksidentalizm'le ilgili olarak dikkat çektiği bu üç yaklaşım hakkında bkz.: James G. Carrier, *a.g.e.*, s. viii-x, 12-13.

85 İbrahim Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi: İslâm-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*, İstanbul, İnsan Yayınları, 9.bsk., 2017, s. 454-455.

86 Mohamad Tavakoli-Targhi, *a.g.e.*, s. 36.

87 Heidegger'in "subjectism" kavramı ile bu hususu belirttiğine dair bkz.: Richard E. Palmer, *a.g.e.*, 144-145.

88 Kolonyal söylem bağlamında koloncinin de sömürgecinin de söylemin bir konumlandırması olduğu yorumu için bkz.: Homi K. Bhabha, *a.g.m.*, s. 18.

konumlandırıldığı bir kurgu söz konusudur. Bu kurgunun arka planında ise Doğu-Batı mücadelesi devam ettirilmektedir. Oksidentalizm'in ilk kanalı Doğu'yu, ikinci kanalı Batı'yı Ben/özne olarak algıladığı için, Ben ve Öteki arasındaki krizi dengelemede kimlik-fark tartışmaları gündeme gelmektedir.

Oksidentalizm her iki kanalında da kurgusal adımlarla ilerlemektedir. Oksidentalizm'in ikinci kanalı, Oryantalizm'in yaklaşımını Oksidentalizm kavramları ile ifade etmekte, bir anlamda farklı bir açıdan Oryantalizm'i sürdürmektedir. İlk kanalda ise bir yabancı olarak Batı'ya yönelen Doğu'nun, zıtlıkların temsil gücünden yararlandığını görmek mümkündür. Bir adlandırma, kültürel farklılık noktasında 'yabancı'ya net bir statü verme eğilimi⁸⁹, nispeten masum şekilde başlamış olsa da, sonraları derin farkları temsil edecek bir yola çıkılmasında ilk adımdır. Batı hakkında yapılan yorumlamalar, Doğu-Batı ilişkisinde Öteki'nin, aslında ikinci bir kişilik olmadığını, Ben'in olmadığı şeyi simgelediğini ortaya koymaktadır. Öteki'nin kişiliği, görünümü veya psikolojisinden değil; Öteki'nin ötekiliğinden etkilenen bu anlayışta, Öteki'nin zayıflığı Ben'in gücüne, Öteki'nin fakirliği Ben'in zenginliğine dalalet edecek biçimde kurgulanmaktadır.⁹⁰ Bu noktada, Levinas'ın Ben ve Öteki arasında gündeme getirilen farklar için belirttiği durum önemlidir. Doğu-Batı karşılaşmasında ortaya çıkan Öteki ve Ben arasındaki farklılıklar, Ben'de içkin olan farklı özelliklere ya da Öteki'deki, karşılaşmadan kaynaklı farklı psikolojik eğilimlere dayanmamaktadır. Bu farklar, Ben'i onaylamanın aracı olmak üzere işlevselleştirilen niteliklerin özleştirilmesidir.

Oksidentalizm ve Oryantalizm'i, farkları ortaya çıkaran özleştirme süreci yönlendirmektedir. İki tarafın hem kendini hem de Öteki'ni konumlandırışından etkilenen ilişkileri, önyargılar, varsayımlar, fikirler, ikili zıtlıklar, bilgi üretimi, imaj ve kurgu zemininde ilerlemekte; hem Ben'in kimlik hâlinde getirdiği özelliklerini hem de Öteki'nin farklarını kesin bir dille iddia etmektedir. Bu şekilde, Öteki üzerinden Ben'i kurarken farklar, kimliğin sunulmasında kullanılmaktadır. Bu noktada, Öteki'ne bakış, Ben'e yönelik bilinçli ya da bilinçsiz bakışları da ihtiva etmek suretiyle kurgular geliştirmektedir. Ancak Bhabha'nın kolonyal söylem için dikkat çektiği gibi, imajlar, pozitif ya da negatif tanımlamadan ziyade öznelleşmenin süreçlerinde önemlidir.

Fakat aynı zamanda, Oksidentalizm Oryantalizm'de olduğu gibi Doğu-Batı karşılaşmasında karşılıklı bir ilişki kurulurken, bilinen ve farklı olanı ayırt etmek ve farklılığı ortaya çıkarmaktan; bunları özleştirmekten fazlasının hedeflendiğini göstermektedir. Özleştirme süreçleri, toplum içi ve toplumlar arasındaki siyasi ilişkilerden etkilenmekte ve bu etki, toplumların temel özelliklerinin yorumunu ve yapısını şekillendirmektedir. Öte yandan, siyasi ajandalar, hem halk düzeyinde hem de akademik düzeyde etkin rol oynamakta; Said'in de vurguladığı bu durum, toplum içinde gücü kontrol etmeyi sağlamaktadır.⁹¹ Dolayısıyla

89 Munzer A. Kilani, *a.g.m.*, s. 11.

90 Emanuel Levinas, *Time and The Other [and additional essays]*, çev. Richard A. Cohen, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1987, s. 83.

91 James G. Carrier, *a.g.e.*, s. 8-10; Burhanettin Duran - Cemil Aydın, "Competing Occidentalisms of Modern Islamist Thought: Necip Fazıl Kısakürek and Nurettin Topçu on Christianity, the West and Modernity", s. 480.

hangi farkların önemli olduğu çoğunlukla siyasi gündemlerle belirlenmektedir.

Çeşitli kurgular içinde konumlandırmalar değişse de, çeşitli odak noktalarında gücü temsil etmenin mücadelesi verilmektedir. Güç temsili hedefi Oksidentalizm'in ilk kanalında, Oryantalizm'in kurgusunu altüst etme çabasıyla zaman zaman birleşmektedir. Bu anlamda, değersiz kılınan veya ikincil konumdaki Öteki, değerli kılınması için Ben ve Öteki arasındaki hiyerarşinin tersine çevrilmesini sağlamaya gayret etmektedir. Fakat bunun başarılı olması, Ben-Öteki konumlandırmasını güç ilişkilerini tersine çevirecek bir seviyeye ulaştırmaya bağlıdır.⁹²

Bu bağlamda, hem güç ilişkilerinin hem de Doğu ve Batı'yla ilgili değerlendirmelerin tarihi değişimine dikkat etmek gerekmektedir, çünkü kimlik-fark, Doğu-Batı, Ben-Öteki ikili zıtlıklarını tarihsel olarak güçlü siyasi etkiler belirlemektedir. Bu durum, kimlik-fark, Doğu-Batı, Ben-Öteki'ni ve ilgili bütün yorumların değişmez sabiteler olmadıkları gibi, belirli tarihsel zamanlara ve yerlere göre göreceli olduğunu ortaya koymaktadır. Bu algılar, belirli bir dönemdeki her yerde herkes için aynı olmadığı gibi bir dönemden ötekine de değişim göstermektedir.⁹³ Bu duruma, Edward Said Doğu ve Batı kavramlarının ontolojik bir durağanlığının olmaması⁹⁴ yönüyle dikkat çekmektedir. Doğu'yla Batı'yı birbirinden zihni olarak ayıran çizginin de zaman içinde muhteva değiştirdiği düşünülürse, evrensel bir Doğu-Batı ayrımının söz konusu olamayacağı ortaya çıkmaktadır.⁹⁵ Fakat durağanlık anlayışı Oryantalist ve Oksidentalist kurguların temel problemlerinden biri durumundadır. Durağanlık anlayışı Öteki'nin ideolojik olarak kurgulanmasında etkin olmaktadır.⁹⁶ Her ne kadar Doğu ve Batı kurguları doğrudan gerçeklikten etkilenmiyor; gereklilikler, arzular ve ilgilerle şekilleniyor⁹⁷ olsa da, bu şekilde kurgulanan kimlik farka ve farklı olana dayandırılarak üretilmiş ve pekiştirilmiş olmaktadır.

Böylece Oksidentalizm'in ürettiği bilgi, göreceli olması ile birlikte iktidar unsuruyla bağını da açığa çıkarmış olmaktadır. Öteki hakkında bilgi üretme bağlamında Foucault'nun, Edward Said'in Doğu-Batı ilişkilerinde Batı'nın Doğu'ya yönelik yaklaşımında örneklediği gibi⁹⁸, iktidar-bilgi ilişkisi hakkındaki görüşleri, Oksidentalizm'in iki kanalında da görülmektedir. İktidar bilgi üretmektedir; dahası iktidar ve bilgi birbirini içeren unsurlardır ki bağlantılı bir bilgi alanı oluşturmadan iktidar ilişkisi olması muhtemel görünmemektedir.⁹⁹ Bilgi üretmekle muktedir olmak paralel ilerlemektedir. Her ne kadar bilimsel yapısına vurguda bulunsa da, Hasan Hanefi, Batı üzerinde bir iktidar kurma hedefinin aracı olarak Oksidentalist kurguyu savunmaktadır. Farklı coğrafyalarda, iç

92 Ahmet Serdar Önder, *a.g.t.*, s. 53-54.

93 Jose John de Vinck, *a.g.t.*, s. 18-19.

94 Edward Said, *a.g.e.*, s. xii.

95 Etyen Mahçupyan, *a.g.m.*, s. 48-49.

96 Homi K. Bhabha, *a.g.m.*, s. 18.

97 Robbert Woltering, "Occidentalisms: The Images of the West in Egypt", The University of Amsterdam, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2009, s. 21.

98 Edward W. Said, *a.g.e.*, s. 3.

99 Michel Foucault, *Disiplin ve Ceza*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Kitabevi, 1992, s. 33.

siyasette çeşitli hedefler için Batı kurgularının üretilmesi de Oksidentalizm'in nasıl iktidarın aracı olduğunu göstermektedir. Yine, Buruma-Margalit'in, Oksidentalizm'in nefret duygusunu söylemleştirdiği iddiası da muktedir olma mücadelesinin bir örneğini ikame etmektedir. 11 Eylül saldırılarından sonra ivme kazanan ve Oryantalist bakış açısının hâkim olduğu Oksidentalizm ise güncel meselelerle olan canlı ilişkisini açığa çıkarmaktadır.

Kabbani'nin kolonyal hedeflere hizmet etmek üzere Doğu hakkında üretilen bilgiler için kullandığı "lekelenmiş bilgi" ifadesi¹⁰⁰ Oryantalizm kadar Oksidentalizm'in de "lekelenmiş bilgi" üretebileceği hakikatine ışık tutacak niteliktedir. Koloni çağı bitmiş olsa da "lekelenmiş bilgi" oldukça belirgin şekilde varlığını korumaktadır ve geniş bir etki alanına sahiptir. Bu bilginin en hassas yönü, Doğu'nun Doğululaştırılmasını ve Batı'nın Batılılaştırılmasını pekiştirmesidir. Oryantalizm'in yarattığı kurgusal Doğu imajına benzer şekilde kurgusal bir Batı imajı geliştiren Oksidentalizm¹⁰¹, ürettiği göreceli bilgi ile kurguya dayalı bir bütün oluşturmaktadır. Oksidentalizm, sunduğu Doğu ve Batı algısı ile Öteki'nin nesneleşmesi ve araçsallaşmasını hedeflerken, aynı zamanda yaklaşımını etkileyen özcü tavır, her iki tarafın da Ben ve Öteki olarak "yanlış anlaşılma"sına¹⁰² yol açabilecek etkiye sahiptir.

Edward Said'in Oksidentalizm'in Oryantalizm'e bir cevap olarak düşünülmemeyeceği uyarısı, Oryantalizm'in Doğululaştırdığı bir Doğulu'nun kendi ürettiği yeni 'Doğular' ve 'Batılılar' üzerine söylemini inşa edeceği hakikatinden kaynaklanıyordu.¹⁰³ Oksidentalizm ilk kanalıyla bu çekincenin doğruluğunu zaman zaman gösterdiği gibi, bunun ötesinde ikinci kanalı ile Oryantalizm'e de hizmet etmeyi sürdürmektedir. Bu anlamda, Oksidentalizm'in algıları şekillendiren Batılı gücün bir uzantısı olarak işlev gördüğü¹⁰⁴ ve Oksidentalizm'in Oryantalizm'in bir uzantısı, hatta aynadaki karanlık tarafı olduğu¹⁰⁵ fikirleri boş değildir.

Oksidentalizm'in Oryantalist ve Oksidentalist tutumları benimseyen iki kanalında da bir Doğu ve bir Batı kurgusu oluşturmakla sonuçlanacak betimlemelerle (bilimsel ya da gözleme bağlı; nesnel ya da öznel) devamlılık sürdürülmektedir. Sadece roller bir nebze değişmektedir: Oryantalist kanal Batı'yı sunmak, temsil etmek, tanımır kılmak için Doğu'yu tanı(mla)makta, Oksidentalizm'in Oksidentalist kanalı ise Doğu'yu sunmak, temsil etmek, tanımır kılmak için Batı'yı tanı(mla)maktadır. Fakat, bütün problemlerine rağmen 'Batılı kimliği' irdelemenin yolu olarak Oksidentalizm'in iki kanalı da işlev görebilmektedir. Batı'nın kimlikleri -Doğu'nun farklılıkları gibi- tarihi, kültürel ve siyasi açıdan çeşitli dönemleri kapsayan, sınırlı kurgulardır. Bu kurguların farklı biçimlerinin üretilmesi ve konumlandırılmasına ilişkin eleştiri tavrı, Jose John de Vinck'in de dikkat çektiği üzere, kimlik

100 Doğu hakkında Avrupalı gezi yazılarının dünyaya ilişkin bilgiyi genişletme amacına rağmen sadece kolonyalist bilgilere hizmet eden lekelenmiş bir bilgi olduğuna dair Rana Kabbani'den yapılan alıntı için bkz.: Mustafa Armağan, *a.g.m.*, s. 92 (Rana Kabbani, *Avrupa'nın Doğu İmajı*, çev. Serpil Tuncer, İstanbul, 1993, s. 165-166.).

101 Sadık Celal el-Azm, "Orientalism and Orientalism in Reverse", s. 19.

102 Deborah B. Gewertz - Frederick Errington, *a.g.m.*, s. 83.

103 Edward W. Said, *a.g.e.*, s. 253.

104 Juan R. I. Cole, *a.g.m.*.

105 Fernando Coronil, *a.g.m.*, s. 46.

ve farklılık meselelerinin aynı anda ele alınmasını gerektirmektedir.¹⁰⁶ Belki de böylece Batı'nın ve Doğu'nun söyleminde kültürel, politik ve sosyal ilişkilerin yeni biçimlenimleri bu eleştirilerden etkilenenektir. Zira Batı'nın Doğu hakkında ve Doğu'nun Batı hakkında ürettiği bilgi, sürekli olarak sorularla ve sağlıklı bir sorgulamayla güvenilir hâle gelebilir. Doğu ve Batı arasındaki ilişkinin daha sahici ve sağlıklı olabilmesi ise, Öteki'ni nesne olarak değil özne olarak gören ve bunun ahlâki, hukukî, siyasî ve ekonomik gereklerini yerine getiren bir düşünme biçiminin benimsenmesinden geçmektedir.¹⁰⁷ Hegel ve Sartre'in dikkat çektiği gibi, Ben ve Öteki'nin kendini gerçekleştirme buna bağlıdır.

SONUÇ

Oksidentalizm, genel itibarıyla Doğu'nun (Ben) Batı'yı (Öteki) mukayese ederek sorgulayarak tartışması şeklinde tanımlanabilir. Fakat siyasî ve kültürel etkilerden etkilenen Oksidentalizm'in kesin bir tanımının yapılmasının zorluğu burada gösterilmiştir. Doğu-Batı tartışmalarını bazen Oryantalizm'le ortak açılarla bazen de yeni sorularla gündeme getiren Oksidentalizm'in Doğu ve Batı ile ilgili çalışmalara kaynaklık edebilmesi tanım ve sınırlarının tartışılmasına bağlıdır. Oksidentalizm düşüncesinin tartışılması, bu tartışmalara yönelik yaklaşımlardan ciddi biçimde etkilenmektedir.

Burada görüldüğü üzere, Ben-Öteki kavramlarıyla ilgili tartışmalar Doğu ve Batı'nın varoluşsal mücadelelerini göstermektedir. Varoluşsal mücadeleye giden yolda Doğu ve Batı'nın karşılaşmasından itibaren başlayan ilişki ağı, birbirine yönelik önyargılar, varsayımlar, fikirler, ikili zıtlıklar, bilgi üretimi, imaj ve kurgu, özleştirme kavramları ile aşamalı biçimde ilerlemektedir. Hem Oryantalizm'de hem Oksidentalizm'de etkin olan bu süreç, Oksidentalizm'in yaklaşım tarzlarının belirlenmesinde de önem arz etmiştir.

Oksidentalizm'de Batı'yı sunmak, temsil etmek, tanımır kılmak için Doğu'yu tanı(mla)yan bir Oryantalizm kanal ile, Doğu'yu sunmak, temsil etmek, tanımır kılmak için Batı'yı tanı(mla)yan Oksidentalizm kanalının varlığı ve akademik, söylemsel ve siyasî amaçlar için araçsallaştırmaktadır. Bu yaklaşımların indirgemeleri ve özleştirici tanımlarından uzaklaşmak ise, karşılaştırmalı çalışmaların yapılmasına, dönem ve çevre farklarına dikkat çekilmesine bağlıdır. Aksi takdirde, Ben-Öteki düzelmünde birbirini donuklaştıran; zamansız ve mekânsız yapılar kurgulanmaya devam edecek; Doğu ve Batı, Öteki olarak birbirini nesneleştirme gayesiyle hareket ettiği müddetçe kendini özleştirmekten kurtulamayacaktır.

¹⁰⁶ Jose John de Vinck, *a.g.t.*, s. 14-16.

¹⁰⁷ İbrahim Kalın, *a.g.e.*, s. 461.

KAYNAKÇA

- "Oksidentalizm" Özel Sayısı, *Marife: Bilimsel Birikim*, Yıl 6, Sayı 3, 2006.
- AKTAY, Yasin, "Her Karşılaşmanın İki Yanı Vardır", *Marife: Bilimsel Birikim*, yıl 6, sayı 3, 2006, s. 427-436.
- Aristotle, *Politics*, Çev. Benjamin Jowett, Batoche Books 1999.
- ARLI, Alim, *Oryantalizm-Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, Küre Yayınları, İstanbul 2009.
- ARMAĞAN, Mustafa, "Hayâlî Doğu'dan Hayâlî Batı'ya", *Doğu Batı Düşünce Dergisi: Doğu Ne? Batı Ne?*, sayı 2, 1998, s. 89-96.
- AYDIN, Cemil, HAMMER, Juliane, "Critiques of the 'West' in Turkey, Iran and Japan: Occidentalism, the Crisis of Global Modernity and the Politics of Nationalism (Editor's Introduction)", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, cilt 26, sayı 3, Güz 2006, s. 347-352.
- AYDIN, Cemil, "Between Occidentalism and the Global Left: Islamist Critiques of the West in Turkey", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Cilt 26, Sayı 3, s. 446-461.
- AYDIN, Cemil, "Modern Japon Tarihinde Batı Karşıtlığı: Okawa Shumei'nin Asyacılık Düşüncesi", *DİVÂN İlmî Araştırmalar*, Cilt 2, Sayı 13, 2002, s. 107-133.
- AYDIN, Cemil, "The Politics of Conceptualizing Politics of Islam and West", *Ethics & International Affairs*, Cilt 18, Sayı 3, 2004, s. 89-96.
- AYDIN, Cemil, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, Columbia University Press, New York 2007.
- BHABHA, Homi K., "The Other Question", *Screen*, Cilt 24, Sayı 6, 1983, s. 18-36.
- BJELIC, Dusan, "Introduction: Blowing Up the "Bridge" ", *Balkan as Metaphor: Between Globalisation and Fragmentation*, ed. Dusan Bjelic and Obrad Savic, The MIT Press, Cambridge 2002.
- BONNETT, Alastair, "Makers of the West: National Identity and Occidentalism in the Work of Fukuzawa Yukichi and Ziya Gökalp", *Scottish Geographical Journal*, Cilt 118, Sayı 3, 2002, s. 165-182.
- BONNETT, Alastair, "Occidentalism and Plural Modernities: or How Fukuzawa and Tagore Invented the West", *Environment and Planning D: Society and Space*, cilt 23, sayı 4, 2005, s. 505-525.
- BONNETT, Alastair, "The Critical Traditionalism of Ashis Nandy: Occidentalism and the Dilemmas of Innocence", *Theory, Culture & Society*, 2011, s. 1-20.
- BUMİN, Tülin, *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, YKY, İstanbul 1998.
- BURUMA, Ian, MARGALIT, Avishai, "Occidentalism", *The New York Review of Books*, 17 Ocak 2002, <http://www.nybooks.com/articles/2002/01/17/occidentalism/?pagination=false&printpage=true> (Erişim: 25 Mayıs 2016).
- BURUMA, Ian, MARGALIT, Avishai, *Garbiyatçılık: Düşmanlarının Gözünde Batı*, Çev. Güven Turan, YKY, İstanbul 2008.
- BURUMA, Ian - MARGALIT, Avishai, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*, The Penguin Press, New York 2004.
- CARRIER, James G., *Occidentalism: Images of the West*, Clarendon Press, Oxford 1995.

- CHEN, Xiaomei, *Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*, Oxford University Press, Oxford 1995.
- COLE, Juan R. I., "Invisible Occidentalism: Eighteenth-Century Indo-Persian Constructions of the West", *Iranian Studies*, Cilt 25, Sayı 3/4, 1992, s. 3-16.
- CORONIL, Fernando, "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories", *Cultural Anthropology*, Cilt 11, Sayı 1, 1996, s. 51-87.
- DE VINCK, Jose John, "Occidentalism: The Classic and The Values of Culture", The State University of New York at Binghamton, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1988.
- DİRLİK, Arif, *Postkolonyal Aura Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 2010.
- DURAN, Burhanettin, AYDIN, Cemil, "Competing Occidentalisms of Modern Islamist Thought: Necip Fazıl Kısakürek and Nurettin Topçu on Christianity, the West and Modernity", *The Muslim World*, Cilt 103, Sayı 4, 2013, s. 479-500.
- DURAN, Burhanettin, AYDIN, Cemil, "Modern İslamcılık Düşüncesinin Rakip Oksidentalizmleri: Necip Fazıl Kısakürek ve Nurettin Topçu'da Hıristiyanlık, Batı ve Çağdaşlık Anlayışı", Çev. Demet Koçyiğit, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, Sayı 7, 2016, s. 307-335.
- EL-AZM, Sadık Celal, "Orientalism and Orientalism in Reverse", *Khamsin*, Sayı 8, 1981, s. 5-26 (*Orientalism: A Reader*, ed. Alexander Lyon Macfie, New York, New York University Press, 2000, s. 217-238).
- EL-AZM, Sadık Celal, "Orientalism, Occidentalism, and Islamism: Keynote Address to "Orientalism and Fundamentalism in Islamic and Judaic Critique: A Conference Honoring Sadik Al-Azm" ", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Cilt 30, Sayı 1, 2010, s. 5-26.
- EVANS, Dylan, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, Routledge, London 1996.
- FERREUX, Jean, "The Other as an Historical Invention", *Imagining the Arab Other: How Arabs and Non-Arabs Represent Each Other*, Ed. Tahar Labib, London, US, I.B.Tauris, 2007, s. 3-9.
- FICHTE, Johann Gottlieb, *The Science of Knowledge*, Ed. ve Çev. Peter Heath-John Lachs, Cambridge University Press, New York 1991.
- FOUCAULT, Michel, *Disiplin ve Ceza*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara 1992.
- GEWERTZ, Deborah B. – Errington, Frederick, "We Think, Therefore They Are? On Occidentalizing the World", *Anthropological Quarterly*, Cilt 64, Sayı 2, Nisan 1991, s. 80-91.
- GÜNDOĞAN, Ali Osman, "Ben ve Öteki: Değerler Dünyasının Gerginliği", s. 1-6, <http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Bildiri/Ali-Osman-Gundogan-Ben-Oteki.pdf> (Erişim 08.06.2017).
- HANEFİ, Hasan, "From Orientalism to Occidentalism", *Islam in the Modern World II: Tradition, Revolution and Culture*, Cairo, The Anglo-Egyptian Bookshop, 1995, s. 353-365.
- HANEFİ, Hasan, *Mukaddime fi İlmî'l-İstigrab*, Kahire, 1991.
- HANSON, Victor, "Occidentalism The False West", *National Review Online*, 10.05.2002, <http://victorhanson.com/wordpress/?p=5063> (Erişim: 27 Ağustos 2016).
- HAYMAN, Sarah, "Re-Veiling and Occidentalism: Four Case Studies", Binghamton University State University

- of New York, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- HEGEL, G. W. F., *The Logic Of Hegel*, çev. William Wallace, Oxford University Press, London 1873.
- HEIDEGGER, Martin, *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul 2008.
- HOWARD, Rhoda E., "Occidentalism, Human Rights, and the Obligations of Western Scholars", *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, cilt 29, sayı 1, 1995, s. 110-126.
- HUTCHINSON, Rachael, "Occidentalism and Critique of Meiji: The West in the Returnee Stories of Nagai Kafu", *Japan Forum*, Cilt 13 Sayı 2, 2001, s. 195-213.
- HUTCHINSON, Rachael, "Orientalism or Occidentalism? Dynamics of Appropriation in Akira Kurosawa", *Remapping World Cinema: Identity, Culture and Politics in Film*, ed. Stephanie Dennison - Song Hwee Lim, Wallflower Press, London 2006, s. 173-187.
- ISTVAN, Feher M., "Heidegger and the Hermeneutic Turn of Philosophy", Babeş-Bolyai University, Faculty of Philosophy, Kolozsvár (Cluj), 18 Mayıs 1998, s. 7-22.
- KABBANI, Rana, *Avrupa'nın Doğu İmajı*, çev. Serpil Tuncer, İstanbul 1993.
- KALIN, İbrahim, *Ben, Öteki ve Ötesi: İslâm-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*, İnsan Yayınları, 9. Baskı, İstanbul 2017.
- KAPLAN, Yusuf, "Hasan Hanefi ile Röportaj: "Geleneği Yenilemek Zorundayız"", *Umran*, Mart 2002, s. 23-45.
- KAYA, Ayhan, "Emmanuel Levinas ve Ötekinin Çıplaklığı Egojî'den İdolojî'ye", *Lacivert Öykü ve Şiir Dergisi*, sayı 37, Ocak-Subat 2011.
- KETELAAR, James E., "Strategic Occidentalism: Meiji Buddhists at the Worlds Parliament of Religions", *Buddhist-Christian Studies*, Cilt 11, 1991, s. 37-56.
- KHALİLZAD, Zalmay, "Prejudice as a Cultural Weapon: Orientalism vs. Occidentalism", *THE GOVERNMENT OF GOD- Iran's Islamic Republic*, ed. Cheryl Bernard- Zalmay Khalilzad, Columbia University Press, New York 1984, s. 74-102.
- KILIÇBAY, Mehmet Ali, "Fakir Akrabanın Talihi", *Doğu Batı Düşünce Dergisi: Doğu Ne? Batı Ne?*, Sayı 2, 1998, s. 57-64.
- KİLANİ, Munzer A., "Orientalism and Occidentalism: Invention of the Other in Anthropological Discourse", *Imagining the Arab Other: How Arabs and Non-Arabs Represent Each Other*, Ed. Tahar Labib, London, US, I.B.Tauris, 2007, s. 10-16.
- KOJÉVE, Alexandre, *Hegel Felsefesine Giriş*, Çev. Selahattin Hilav, YKY, İstanbul 2001.
- LACAN, Jacques, "The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience", Çev. Alan Sheridan, *Écrits: A Selection*, 1949, s. 1-7.
- LEVINAS, Emanuel, "The Trace of the Other", *Deconstruction in Context*, Ed. A. Lingis ve M. Taylor, University of Chicago Press, Chicago 1986, s. 345-359.
- LEVINAS, Emanuel, *Time and The Other [and additional essays]*, Çev. Richard A. Cohen, Duquesne University Press, Pittsburgh 1987.
- LEVINAS, Emanuel, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Çev. Alphonso Lingis, The Netherlands, Martinus Nijhoff Publishers, 1979.
- LEVINAS, Emmanuel, *On Thinking-of-the-Other: entre nous*, Çev. Michael B. Smith, Columbia University

- Press, New York 1998.
- MAHÇUPYAN, Etyen, "Doğu ve Batı: Bir Zihniyet Gerilimi", *Doğu Batı Düşünce Dergisi: Doğu Ne? Batı Ne?*, Sayı 2, 1998, s. 45-55.
- METİN, Abdullah, "Bilimsellik, Karşı Söylem ve Düşünce Tarzı Bağlamında Oksidentalizm", Gazi Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- METİN, Abdullah, *Oksidentalizm, İki Doğu İki Batı*, Açılım Kitap, İstanbul 2013.
- MILLER, Lucien, "Occidentalism and Alterity: Native Self and Foreign Other in Chen Yingzhen and Shusaku Endo", *CHINOPERL: Journal of Chinese Oral and Performing Literature*, Cilt 20, Sayı 1, 1997 - Birleştirilmiş Cilt 20-22 (1997-1999), s. 197-217.
- NING, Wang, "Orientalism Versus Occidentalism", *New Literary History*, Cilt 28, Sayı 1, Kış 1997, s. 57-67.
- ORTAYLI, İlber, "Türkoloji ve Var Olmayan Bir Dal: Oksidentalistik", *Tarih Yazıcılık Üzerine*, Cedit Neşriyat, Ankara 2011, s. 159-165 (*Türkiye Günlüğü*, sayı 19, 1992, s. 50-52.).
- ÖNDER, Ahmet Serdar, "Arap ve İran Entelektüellerinin Oksidentalizm Bağlamında Batıyı Ötekileştirmesi - Eleştirel Bakış", Marmara Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- ÖZÇINAR, Şahin, "Hegel'de Düşünümsel Bilincin Pekinlik Yanılısaması ve Kurgusal Özne", *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, sayı 2/4, 2008, s. 1-21.
- PALMER, Richard E., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Northwestern University Press, Evanston 1969.
- PARLA, Jale, *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*, İletişim Yayınları, İstanbul 2005.
- SADARANGANI, Umeeta, "Occidentalism: Indian Writers Construct the West", The Pennsylvania State University, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1997.
- SAID, Edward W., *Orientalism*, Vintage Books, New York 1979.
- SARTRE, Jean-Paul, *İmgelem*, Çev. Alp Tümertekin, İthaki, İstanbul 2009.
- SARTRE, Jean-Paul, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, Çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İthaki, İstanbul 2010.
- SARTRE, Jean-Paul, *Varoluşçuluk (existentialisme)*, Çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul 1985.
- SCHNAPPER, Dominique, *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki*, Çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2005.
- SCHWANITZ, Wolfgang G., "Hasan Hanafi, Founding Father of "Occidentalistics" or Occidentalism?", *Akademie Verlag GMBH*, Muhlenstrasse, 1994, http://www.trafoberlin.de/pdf-dateien/2008_12_24/Hasan%20Hanafi%20Muqaddima.pdf (Erişim: 29 Aralık 2014).
- SNODGRASS, Judith, *Presenting Japanese Buddhism to The West: Orientalism, Occidentalism and The Columbian Exposition*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill – London 2003.
- SUNAR, Lütfi, "Şarkiyatçılığı Niçin Yeniden Tartışmalıyız?", *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu, 9-10 Aralık 2006*, ed. Lütfi Sunar, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları, İstanbul 2007, s.27-53.
- TAKIŞ, Taşkın, "Muhabbet-i Kadim", *Doğu Batı Düşünce Dergisi: Doğu Ne? Batı Ne?*, Sayı 2, 1998.

- TALİB, İsmail, "After the (Unwritten) "Postcolonial" in Southeast Asia: What Happens Next?", *The Silent Word: Textual Meaning and the Unwritten*, Ed. Robert J.C. Young, Ban Kah Choon, Robbie B.H. Goh, Singapore, Singapore UP, 1998, s. 59-70.
- TAVAKOLİ-TARGHİ, Mohamad, *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Historiography*, Palgrave, 2001.
- VENN, Couze, *Occidentalism: Modernity and Subjectivity*, Sage Publications, 2000.
- WAGNER, Tamara S., "Emulative versus Revisionist Occidentalism: Monetary and Other Values in Recent Singaporean Fiction", *The Journal of Commonwealth Literature*, Cilt 39, Sayı 2, 2004, s. 73-94.
- WALLACE, William, "Prolegomena", *The Logic Of Hegel*, Çev. William Wallace, Oxford University Press, London 1873, s. xiii-clxxxiv.
- WOLTERING, Robbert, "Occidentalisms: The Images of the West in Egypt", The University of Amsterdam, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2009.
- YEĞENOĞLU, Meyda, *Sömürgeci Fanteziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*, Metis Yayınları, İstanbul 2003.
- YOUNG SUK, Lee, "The Myth of the 'Modern': Occidentalism Inherent in the Korean Studies of English History", *The Vision of the Asian Community: Proceedings of the First International Conference of Asian Philosophical Association*, Fatih Üniversitesi, İstanbul 2005, s. 271-278.



Moğolistan'da Yeni Bulunan Eski Türkçe 'Dongoyın Şiree' Yazıtları Üzerine Notlar

Notes on Old Turkic 'Dongoin Shiree' Inscriptions Newly Discovered at Mongolia

Mehmet Ölmez¹



¹Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Türk, Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Mehmet Ölmez,
Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi
Türk, Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye
E-mail: olmez.mehmet@gmail.com

Geliş tarihi / Date of receipt: 24.11.2017

Kabul tarihi/Date of acceptance: 02.12.2017

Atıf/Citation:

Ölmez, Mehmet. "Moğolistan'da Yeni Bulunan Eski Türkçe 'Dongoyın Şiree' Yazıtları Üzerine Notlar." *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Cilt: 57, Sayı: 57, 2017, s. 161-178. 10.26561/iutded.369185

öz

Eski Türk yazısıyla Moğolistan ve Moğolistan sınırlarının dışında yazılmış yazıtlarla ilgili olarak her geçen yıl yeni keşifler ortaya konmaktadır. Özellikle son 25 yılda konuyla ilgili çalışmalar ve alan araştırmaları artmış, eskiden bulunmuş yazıtlar hakkında ayrıntılı yeni bilgiler öğrenirken yeni yazıtlardan da haberdar olmaya devam etmekteyiz. Bunlardan birisi de 2010 ve 2011 yıllarında varlığından haberdar olunan, 2015'te de ilk metin yayımı yapılan 'Dongoyın Şiree' yazıtlarıdır. Söz konusu yazıtta 1100'ün üzerinde kelime yer alsa da toplam söz varlığı 20'yi bulmaz. Bu 20 kelime içerisinde özellikle elenjime sözünün açıklanması zordur. Bu kısa yazıda söz konusu kelimenin açıklanmasına ilişkin önerimiz yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Eski Türk Yazıtları, II. Türk Hakanlığı, Eski Türk damgaları, Dongoyın Şiree Yazıtları

ABSTRACT

Every passing year, researchers make important discoveries on the inscriptions written in Old Turkic script both in and out of the borders of Mongolia. Especially in the past 25 years, with an increase in field works, we continue getting some new further information on the inscriptions already known and also hearing about the newly-introduced ones. The subject of this paper is one of the latter, "Dongoin Shiree" an inscription introduced in 2010-2011 and published in 2015. Although there are more than 1100 words written on this inscription, the total vocabulary of it consists of a maximum of 20 words. Among those 20 words, elenjime is one of the words which are hard to explain. In this short paper, we will suggest an explanation for the word in question.

Keywords: Old Turkic runic inscriptions, 2nd Tükic Qaghanate, Old Turkic Tamgas, Dongoin Shiree inscriptions

EXTENDED ABSTRACT

In their field work conducted in 2010, 2011 and 2013 on a site in the vicinity of Tüvşinşiree county, Sükhbaatar region, Mongolian archeologists have discovered some stone blocks with inscriptions and *tamgas* graven on them. Two of these, whose total number is 14, bear inscriptions in runic characters, and remaining 12, *tamgas*. Although many are relatively small in size, there is also specimens four meters tall. They contain in total 72 lines, 3857 characters, 1193 words and more than 86 *tamgas*. The number of the characters used is 22. Considering that in the inscriptions of Bilge Kagan and Köl Tekin there are 38 characters, we see that 16 characters, being not needed, have not been used here. As for the *tamgas*, the one which figures an ibex is the most frequent, followed by another in form of triangle. This last (triangular) *tamga*, with a long line on the bottom, occurs also on the Tunyukuk inscription. No ligature is used in these inscriptions. Although we can count 1193 words in them, all are not different lexemes. On the whole 19 different words occur in the texts. Three of them are used a great many times, but remaining 16 occur one or a few times. The most frequent is *evime* "O my house (tent, home)!". This word occurs 949 times, *begime* 117 times, *yèrime* 39 times. All texts are written in interjectional style like this. Without regard to the contexts in which they are used, here are the words found in these inscriptions:

av "hunt, game"

begime "o my lord!"

bèrdime "to the pers. I have given (it)" or "to the thing I have given"

elenime "o my calm one!" (?)

er "man, soldier"

evime "o my house (tent, home)!"

èlime "o my country (state)!"

ètmiş "(he) has done, made"

işig "(his) work"

teñrime "o my God!"

trtme (?)

ULGKA (?)

UŞGA (?)

üze "on, over, on top"

yağız "black, dark"

yèrime "o my place (earth, territory)"

yışka "to the forest"

YKA (?)

yok "inexistent, neant"

This site of inscriptions, with its many stones marked by *tamgas*, the appealing or supplicating style of the texts, could have been a sacred place for the Ancient Turks. Surer knowledge on this subject will come from more detailed studies of ethnologists and archeologists. In this brief note I would rather deal with the form **PηmA** that, in the works of Mönhtulga and Oosava published in 2015, has been read as **elanıma** and glosed as “hunt at state / countrywide”, and compare it with the verb **ele-** “to be attentive, or quiet, calm” which occurs very rarely in Old Uigur texts and today only in Kazakh (?), and its imperative form having also an interjectional sense. As a first idea, I think the comparison seems to suggest that this word (**PηmA**) can be analysed morphologically as **ele-** “be attentif or quiet” + η “2. pers. imperative”. The word nominalized and lexicalised thus (as ***elen**) could have taken later the suffixes +**m** “1. pers. possessive” and +**e** “interjection”. As a second and final analyze, I like to take the base as *elen* ‘liver’ → ‘dear, dearest’, *elenime* ‘o my dear’.

Tam dört yıl evvel 17 Temmuz 2013'te *Asahi Şimbun* (朝日新聞 *Asahi Shinbun*) isimli Japon gazetesinde çıkan bir habere göre Japon ve Moğol arkeologlarının ortak çalışması sonucu Moğolistan'ın güneydoğu bölgesinde Türk Hakanlığından kalma birkaç yazıt kumlara gömülü halde bulunmuştur. Yazıtları bulan ekip içerisinde iki Türkolog öne çıkmaktadır: Takashi Osawa ve R. Mönhtulga. Her ikisinin yaptıkları çalışmalarla ilgili olarak R. Mönhtulga ile yapılan söyleşiye bakılabilir (Kalan 2013).

Yazıtlarla ilgili ilk bilgiler 2010'a uzanır (Tümen 2010; M-O'ya 21'e göre). 2011'de bu bilgilere göre yapılan ilk araştırma ekibinden Ts. Bolorbat'ın verdiği bilgiye göre 14 Ağustos 2011'de Sühbaatar şehrinin Tüvşinşiree ilçesi Delgerhaan dağı civarında "Gurvan sayhan" yakınlarında "Ölziyt" adlı araştırma alanında tarihî ve kültürel içerikli eserleri incelemek amacıyla bir çalışma yapılmıştır. Yazıtlardan ilk defa bu çalışma esnasında haberdar olunmuştur. Bu ilk seferde toprağın üzerinde görülür durumda, yarı gömülü, kimisi kırık halde sekiz anıt tespit edilir. Bu anıtların ikisinde yazı, damga, birisinde sadece damga olduğunun onaylanması sebebiyle Kültür Bakanlığı'nın kültür mirası birimine müracaat edilmiş, yazıtı kopyalamak, resmini yapmak için izin alınmıştır. 2013 yılının yaz ayında da sahada incelemeler başlamıştır. Bulunan taşların sayısı 13-14 civarında olmakla birlikte üzerinde yazı bulunan taş sayısı çok azdır. Anıtların içinde en büyüğü 3.92 cm yüksekliktedir. Bu anıtlarda (kimisi yazıt) damgalar da yer alır. Yazıtlardan en uzun olanının baş tarafında Eski Türk kağanlığının simgesi olduğu düşünülen dağ keçisi damgası, bunun aşağısında ise sadece 3 satırlık yazı yer alır.

2013 yılı verilerine göre her iki yazıtta toplam 20 satır, 2832 harf, 646 sözcük, 30 küsür damga bulunduğu açığa çıkarılmıştır. 2013 yılına ait bu kısa bilgilerden sonra yapılan ayrıntılı çalışmalar sonucu T. Osawa ve R. Mönhtulga yazıt metnini çözümlemişler, transliterasyon ve transkripsiyonu, sonra da Moğolca çevirisini yapmışlardır (→ Mönhtulga & Oosava 2015).¹ Ancak sonraki yıllarda yapılan çalışmalarla bu sayı artmıştır, buna göre toplam üç yazıtta yer alan güncel veriler şu şekildedir: 72 satır, 3857 harf, 1193 kelime ve 86'nın üzerinde damga.

Birinci taşta beş damga yer alır. İkinci taşta 17'ye yakın damga yer alır. Üçüncü taşta ise bu sayı 24'tür. Bu damgalar çoğunlukla ya bir dağ keçisi ya da bir üçgen şeklindedir. Yazıt alanı, taşların ölçüsü, sayısı, özellikleri, damgalar konusunda bk. Mönhtulga – Oosava 2015; Tsogtbaatar vd. 2017.

Bütünü tekrarlarla dolu olan yazıtta tekrar olmayan bir veya birkaç defa görülen kelimeler ile beş ve üzeri sıklıkta geçen kelimelere aşağıdaki metinde yer verilmiştir. *Bütün metin boyunca evime begime yerime* ifadesi, değişik tekrarlar ile devam eder (sırasıyla 949, 177 ve 39 defa).

1 Runik harfli Eski Türkçe metni de bu yayının aracılığıyla benimle paylaşan her iki araştırmacıya çalışmalarını dolayısıyla müteşekkirim.

Birinci taş hep benzer sözlerin tekrarı iken ikinci taşın ilk üç satırı farklı kelimeler içerir. Hatta batı yüzünün ilk satırının ilk dört sözü (*üze : teñrime : yağız : yerime*) sözvarlığı açısından *Kül Tegin* yazıtının doğu yüzü 1. satırı ile benzerdir: *üze kök teñri asra yagız yer (...)*; ayrıca krş. Ongi yazıtı güney yüzü 4. satır: *üze teñri (...)*

Yine burada geçen *işig bêrdime* ifadesi Ongi, Tunyukuk, Kül Tegin, Bilge Kağan, Taryat ve Moyunçor yazıtlarında geçen benzer *işig küçüg / küçin bêr-* ifadesiyle karşılaştırılabilir. Bu da runik harfli Türk ve Uygur yazıtlarındaki benzer üslup özelliğini gösterir.

Yazıtın tümünde neredeyse ilk sırada *evime sözünün tekrarı görürüz* (949 defa). Yazıtın geri kalanı bu tekrarlarla devam eder. *İkinci sırada begime üçüncü sırada ise yerime* gelir. Diğer kelimeler bir veya bir kaç kez görülür:

av: 1 defa

begime: 177 defa

bêrdime: 1 defa: *işig bêrdime*

elenjime: 1 defa

er: 1 defa

evime: 949 defa

élime: 1 defa

étmiş: 1 defa: *yok étmiş*

işig: 1 defa: *işig bêrdime*

teñrime: 1 defa

trtme : 1 defa

ULGKA: 1 defa

UŞGA: 2 defa

üze: 1 defa

yağız: 1 defa

yerime: 39 defa

yışka: 1 defa

YKA: 5 defa

yok: 1 defa: *yok étmiş*

İkinci taş ve özellikle batı yüzü 2a'da yer alan *UŞGA : YKA : av : yışka : yok : étmiş : yerime : YKA : er : trtme* ifadesine fırsat bulduğum takdirde bir başka çalışmada değinmek üzere ben burada birinci taşta geçen amhL (I. Batı 5a) *üzerinde durmak istiyorum*. Mönhtulga / Oosava bu kısmı *el anjim a* okurlar. Buradaki *el'i* devlet olarak düşünürler (2015, s. 47). *an* içine, bugüne kadarki yazıtlarda görülmeyen bir söz olduğunu kaydederek 'av' anlamında kullanılmış olabileceğini, bu ifadenin bütün bir halkın katılımıyla gerçekleşen bir 'av' olabileceğini düşünürler (M-O, 2015, s. 47).

Her şeyden evvel Eski Türkçe döneminde *añ* sözü yoktur. Bu söz Moğol dönemi sonrası (13. yy. Sonrası) Türk dillerinde yaygınlaşmış olmalıdır. Yazıtlarda (Küli Çor 9) o dönem *av* ve *avla-* fiili bir defa görülür (Ölmez 2015). Uygur döneminde kelimeye daha sık rastlanır (bk. Clauson s. 3; Röhrborn 2017: 47-48).

Buradaki imla ilk harf, *Y* /*l*²/ harfi kelimenin bütününü ön ünlülerle (front vowels) okumamıza imkan sağlamaktadır, çünkü *l*²'den sonraki her üç harf de ünlüler açısından yansız (nötr) harflerdir. O halde bu kısmı *elenjime* (= älänjimä) okumayı ve "ey sakinim (?)" diye çevirmeyi düşünebiliriz. Bu konuda Eski Uygurcada çok seyrek görülen *ele-* 'sakin olmak' fiili ile bunun çekimli şekillerini *Uigurisches Wörterbuch*'un yeni baskısına göre dikkatinize sunmak istiyorum:⁵

älä „ruhig, gemach! // sakin, rahat!“: *älä yäk bärü tınla „sakin ol ey şeytan, dinle! // ganz ruhig, Dämon, hör zu!“* BT XXXVII 01250; *älä tegükä tägürmädin „sakince, düşünmeksizin // ohne auch nur daran zu denken, langsam [zu arbeiten]“* (übers. so?) Ernte I 28. (Röhrborn 2017, UW NB II.1: 178)

älänjlär farazî *älä- filinin emir şekli. **„ruhig, gemach! // sakin, rahat!“:** *älänjlär ädgülärim „sakin olun ey canlarım // ruhig, meine Lieben!“* (u. ä.) Suv 5:14; BT XVIII S 083. **2) „passt auf!, hört zu! (?) // dikkat edin!, dinleyin! (?)“:** *älänjlär yertinčü küzätädäcilär-a „dikkat dünyanın koruyucuları // hört zu, o Welthüter!“* (u. ä.) Suv 417:12, 426:5. (Röhrborn 2017, UW NB II.1: 178-179)

SONUÇ

Bu duruma göre Dongoyın **Şiree** yazıtlarında geçen *elenjime* şeklini aşağıdaki gibi çözümleme ihtimalimiz olurdu:

**ele-*: "sakin olmak; dikkatli olmak, dikkat etmek"

-*ñ*: **çokluk 2. kişi emir eki**

+*(i)m*: teklik 1. kişi iyelik eki (?)

+*e*: seslenme, nida unsuru

Klaus Röhrborn'un Uygurcadan verdiği örneklere ve bugün Kazakçada kullanılan şekle bakarak Dongoyın **Şiree** yazıtlarında geçen $\text{𐰽𐰺𐰍𐰏} \text{ } \text{𐰽𐰺𐰍𐰏} \text{ } \text{𐰽𐰺𐰍𐰏}$ **sözünü** *elenjime* **şeklinde** okuyabilir ve *ele-ñ+i+me* olarak çözümleyebiliriz. Buna göre, pek normal olmasa da, "kelimenin fiil kökü çok evvelden unutulmuş ve 2. kişi emir ekiyle 'isimleşmiş', sonra da isimleşen **elenj* sözünün üzerine 1. kişi iyelik eki ile nida, seslenme bildiren +*e* eklenmiştir." diyebiliriz.

Ancak *Uigurisches Wörterbuch*'un ilk baskısında daha farklı bilgiler yer alır: **älän** <

5 Clauson 126b, Zieme OLZ 90: 201; ayrıca bk. AYS VI älä- 'sakin olmak' (Ayazlı 2012: 305b) ve Kazakça *ele-* (1) 'dikkate almak, önem vermek; iltifat etmek, saygı göstermek, değer vermek' (Kenan Koç, 2003: 138).

Buryatça **älääg** 'ciğer, karaciğer', aynı zamanda akrabalar için bir sevgi, okşama sözü olarak da kullanılır.⁶ (...) Akrabalar ve yakın olunan insanlar için bir sevgi sözü olarak kullanılır: **älänlär** dört m(a)harançlara 'ay sevgili Göğün Hükümdarları' Suv 426.5, 5.14. 417.12.⁷

Yine söz konusu maddede K. Röhrborn'un yer verdiği kaynakta, Kazakçada bağır (→ bawır) sözünün hem 'ciğer' hem de 'can (canım); yakın (yakınım), akraba (akrabam)' kullanımına dikkat çekilir.⁸

Yukarıdaki bilgileri dikkate alırsak, ilk çözümleme önerimdeki zorlama etimolojiyi bir an için bir kenara bırakabilir ve kelimenin bütününe *elen* 'ciğer (?)'; → can, dost, yakın' alır ve *elenime* şeklini 'ey canlarım, ey dostlarım, ey yakınlarım' olarak çevirebiliriz.⁹

Ekler (Yazıtlar ve yazıt bölgesinden resimler)



Moğolistan haritası ve yazıtın bulunduğu Sühbaatar aimag (Tsoybaatar s. 12)

6 Tarihi ve çağdaş Moğol dillerindeki verileri şu şekilde sıralayabiliriz: Mongolic **heligen* 'liver; breast, belly; blood relative': cf. MMo: Precl.Mo. *eligen*; Secret History *helige(n)* ~ *elige*; Zhiyuan *heligen*; Hua yi yu *heligen*; Yiyu *helige*; Leiden *helegen* ~ *heilege*; Ibn-Muh. *heligen*; Muç. *eligen*; Rasulid *helige*; Literary Mongolian *elige*; Modern non-archaic: Buryat *el'ge(n)*; Khalkha *eleg*; Oyrat dial. *elkën* ~ *elkin* ~ *elik*; Kalmuck *elgn*; Modern archaic: KhamniganO *ilige(n)* ~ *elige(n)* ~ *iligü(n)*; KhamniganDS *eligé*; Dagur *xələy*; Eeast Yugur *heleyen*; MonguorH *xalg3*; MonguorM *xarge*; Baoan *helge*; Santa -; Moghol *ilk.in* 'heart'. [Burada yer alan dil kısaltmaları ve kaynaklar konuyla ilgilenenlerce malumdur; yukarıdaki veriyi benim için hazırlayıp gönderen Bayarma Khabtagaeva hanımefendiye (Szeged) müteşekkirim].

7 Klaus Röhrborn, *Uigurisches Wörterbuch*, Lieferung 5, 1994: 363 a-b.

8 S. Kenesbaew – Sch. Sarybaew, "Kasachisch-mongolische lexikalische Vergleiche in der Verwandtschaftsterminologie und in den Namen der Körperteile", s. 85.

9 Yukarıdaki kısa çalışmayı hazırladıktan sonra konuyla ilgili kendisine danıştığım, çözümlememi görüştüğüm hocam Prof. Dr. K. Röhrborn'a fikirleri ve önerileri için müteşekkirim.



Kazı yapılmadan evvel yazıt alanının görünümü (2013 yılı, Tsogbaatar s. 13)

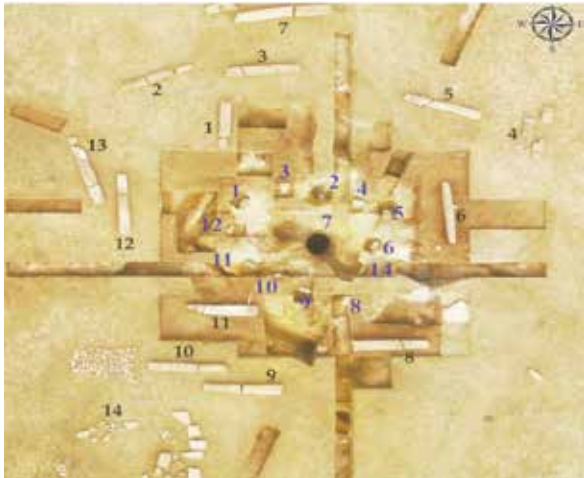


Asahi Şimbun (朝日新聞) ile Moğolistan Haber sitesindeki yazılardan (2013)

Kazı alanında yazıtların görünümü (Tsogbaatar, s. 134)



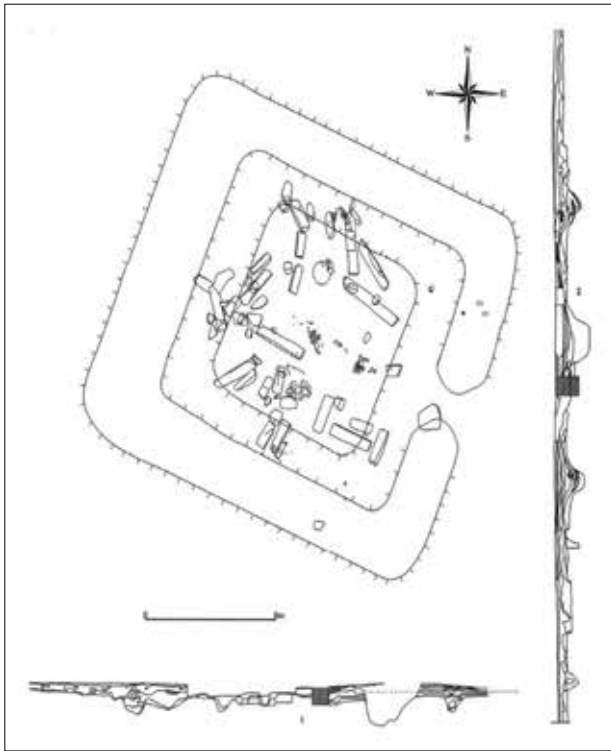
Kazı anından görüntüler (Tsogbaatar, s. 40)



Yazıtların insan gövdesi kullanılarak ölçümü (Tsogbaatar, s. 142)

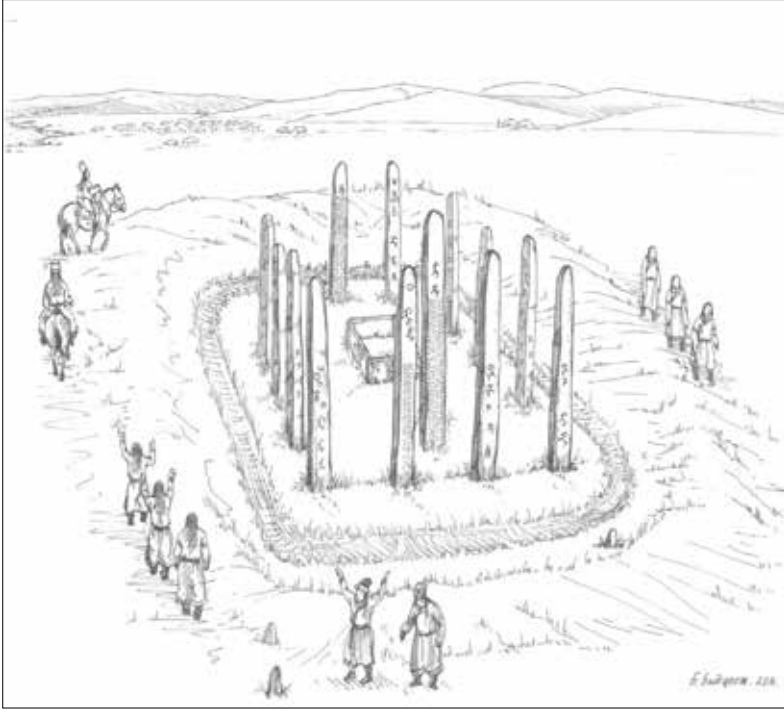


Kazı alanının havadan görünümü (Tsogbaatar, s. 39)

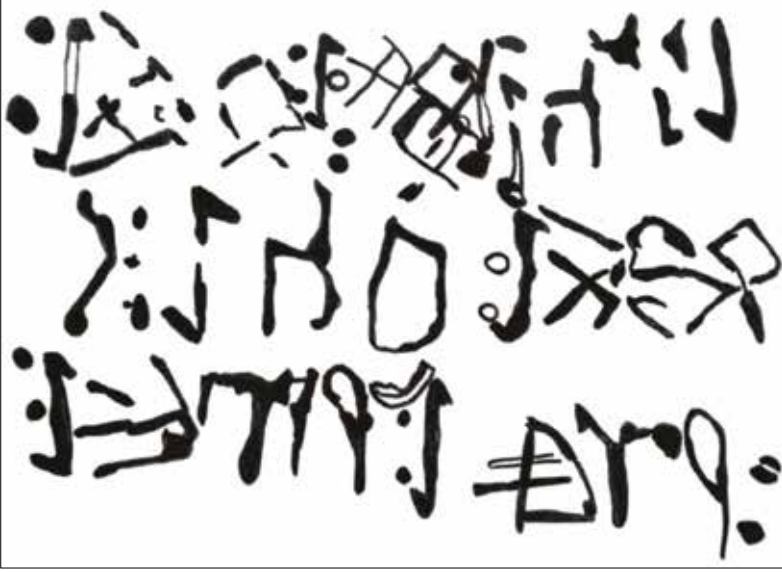


Çiçek motifleri (Tsogbaatar, s. 40)

Yazıt alanının planı (Tsogbaatar, s. 36)



Yazıt alanının ilk halini tasvir eden bir çizim (çizen: B. Battsoj; Tsogbaatar, s. 41)



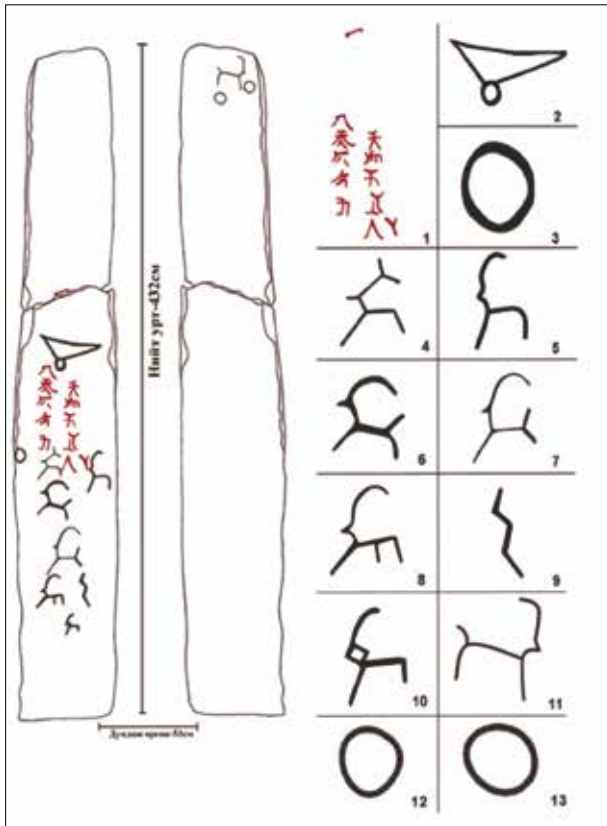
Yazıların ve tamgaların yakından görünüşü (Tsogbaatar, s. 138)
Asahi Şimbun (朝日新聞) ile Moğolistan haber sitesindeki yazılardan (2013)



Tamgaların yakından görünüşü (Tsogbaatar, s. 138)



Estampajı alınmış tamgalar; soldaki damga Tunyukuk'taki damgayı, sağdaki yılan eğrisi ise Çöyr yazıtındaki damgayı andırır (Tsogbaatar, s. 137)



426s. Viell. ist auch „LYNK (ManErz[m] 2732), das oben S. 94a als *alıy* mit der Bedeutung „schwach, Schwacher“ angeführt ist, eine Var. unseres Wortes und als *alıy* zu interpretieren? Während Hyperplene-Schreibung im Anlaut nicht ungewöhnlich ist, bleibt die Vokalisierung der zweiten Silbe aber problematisch. Viell. gehört dazu auch *ālinčük* usw. „Urgroßvater, Urahn“ im sino-ug. Vokabular usw. (LigetiVoc 133; TMEN Nr. 29)?

Nom.: Kosewort für Verwandte und nahe-stehende Personen: *ä.+lär tört m(a)harančlara* „o ihr Lieben, ihr Himmelskönige!“ (u.ä.) Suv 426s, 514, 41712.

KAYNAKÇA

Asahi Şimbun 朝日新聞 *Asahi Shinbun*, 17 Temmuz 2013, Kunihiko IMAI'n haber yazısı.

AYAZLI, Özlem, 2012: *Altun Yaruk Sudur VI. Kitap*, TDK, Ankara.

BOLORBAT, Ts. (Ц.Болорбат) 2013; "Delgerhaan'da bulunan yeni yazıtlarla ilgili, Moğolistan Bilim Araştırma Akademisi Arkeoloji Bölümü Araştırmacısı Dr. Ts. BOLORBAATAR ile Söyleşi", *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, sayı 742, Ekim 2013, Ankara, s. 87-90 (Çeviri: Hayat Aras Toktaş).

BOLORBAT, Ts. 2011: Ц.Болорбат, "Шуламс"-ыг дарсан чулуу эртний Түрэгийн онгон байсан), <http://www.mongolnews.mn/w/43975> (О.Бат-Ундрах / O. Bat-Undrah) Bu sayfa artık ulaşılmaz durumdadır; Türkçesi: → Bolorbat 2013

CLAUSON, Sir Gerard, 1972: *An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish*, Oxford .

ERDAL, Marcel 1991: *Old Turkic word formation. A functional approach to the lexicon*, 1-2. Wiesbaden

ERDAL, Marcel, 2004: *A Grammar of Old Turkic*, Leiden

KALAN, Ekrem, 2013: "Moğolistan'da Yeni Bulunan Dongoin Şireen Anıtları Üzerine Mönhtulga Rinchinhorol ile Söyleşi", *Türkbilig*, 26: 165-171.

KENESBAEW, S. – Sch. SARYBAEW, 1975: "Kasachisch-mongolische lexikalische Vergleiche in der Verwandtschaftsterminologie und in den Namen der Körperteile", *Researches in Altaic Languages*, ed. Louis Ligeti, Budapest: 83-90.

KOÇ, Kenan, (ed.) 2003: Қазақша - Түрікше Сөздік / *Kazak Türkçesi - Türkiye Türkçesi Sözlüğü*, Kenan Koç, Ayabek Bayniyazov, Vehbi Başkapan, Akçağ, Ankara.

- MÖNHTULGA, R., Ts. BOLORBAT, A. ENHTÖR, Ts. BUYANHIŞIG, 2014: *Dongoyın şireen dursgalıg maltan sudalsan n'*, Ulaanbaatar.
- MÖNHTULGA, R. & T. OOSAVA, 2015: "Dongoyın şireen dursgalın gerelt höşөөний бичээсийг анхны удаа уншсан н", *Ertiy Türegiyn tüüh, soyol. Olon ulsın erdem şinjilgeeniy huralın emhetgel*, Ulaanbaatar, 21-55. [Р.Мөнхтулга, Т.Оосава, "Донгойн Ширээн дурсгалын гэрэлт хөшөөний бичээсийг анхны удаа уншсан нь"]
- MÖNHTULGA, Rinçinhorol, 2016: "Dongoyın Şiree Kültür Kompleksi / Dongoin Shiree Complex", *Moğolistan'daki Türk Ayak İzleri / Turkic Footprints in Mongolia*, Ulaanbaatar, 186-191.
- ÖLMEZ, Mehmet, 2010: "Eski Türk Yazıtlarının Yeni Bir yayımı nasıl Olmalıdır?", *I. Uluslararası Uzak Asya'dan Ön Asya'ya Eski Türkçe Bilgi Şöleni, 18-20 Kasım 2009 Afyonkarahisar*, 2010, 211-219.
- ÖLMEZ, Mehmet, 2015: *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları, Metin-Çeviri-Sözlük*, BilgeSu yay., Ankara.
- ÖLMEZ, Mehmet, 2017: *Köktürkçe ve Eski Uygurca Dersleri*, Kesit Yayınları, İstanbul.
- RÖHRBORN, Klaus, 1994: *Uigurisches Wörterbuch, Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien*, Lieferung 5: *ayatıl- – ämgäklig*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden.
- RÖHRBORN, Klaus, 2017: *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien*. Neubearbeitung II: Nomina – Pronomina – Partikeln. Band 2: *aş – äžük*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart.
- TEKİN, Talat, 2016: *Orhon Türkçesi Grameri*, TDK, Ankara.
- TSOGBAATAR, B., N. ERDENE-OCHIR, T. OSAWA, G. L. LKHUNDEV, Sh. SAITO, B. BATDALAI, E. AMARBOLD, G. ANGARAGDULGUUN, 2017: *Arcaelological Study at the Memorial Site of "Dongoin Shiree"*, Ulaanbaatar.
- ZIEME, Peter, 1995: "Uigurisches Wörterbuch. Lieferung 5.", *Orientalistische Literaturzeitung*, 90, 199-201.



Aya Androniko'nun İslami Balbalları: Kıbrıs Yeşilköy'de Bulunan Bazı Mezar Taşları Üzerine Toplum-Dilbilimlik Düşünceler

The Islamic Balbals of Ayyios Andronikos: Sociolinguistic Notes on Some Tombstones Found in Yeşilköy / Cyprus

Gökçe Yükselen Peler¹



¹Yrd. Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyat Bölümü, Kayseri, Türkiye

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Gökçe Yükselen Peler,
Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyat Bölümü, Kayseri, Türkiye
E-mail: gokcepeler@erciyes.edu.tr

Geliş tarihi / Date of receipt: 12.19.2017

Kabul tarihi/Date of acceptance: 17.10.2017

Atıf/Citation:

Peler, Gökçe Yükselen. "Aya Androniko'nun İslami Balbalları: Kıbrıs Yeşilköy'de Bulunan Bazı Mezar Taşları Üzerine Toplum-Dilbilimlik Düşünceler." *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Cilt: 57, Sayı: 57, 2017, s. 179-196. 10.26561/iutded.369161

ÖZ

Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin kuzeydoğu bölgesindeki Karpaz Yarımadası'nda yer alan Yeşilköy'ün Türk nüfusu, 1950'li yılların sonlarında, Rumca konuşmaları sebebiyle, C. F. Beckingham tarafından, ihtida eden Kıbrıslıların ahfadı olarak nitelendirilmiştir. Ancak, köyün Müslüman mezarlığında bulunan mezar taşları tam ters yöne işaret etmektedir. Bilhassa Avrasya coğrafyasındaki balbalları andıran büst benzeri mezar taşları oldukça ilgi çekicidir. Benzer mezar taşları Balalan köyünde ve Poli kasabasının Hristiyan mezarlığında da bulunmaktadır. Yeşilköy mezarlığındaki mezar taşları ile Türkiye'nin çeşitli bölgelerindeki mezarlıklarda bulunan mezar taşları karşılaştırıldığı zaman ortaya ilginç sonuçlar çıkmaktadır. Yeşilköy mezarlığındaki mezar taşları, Türkiye'deki mezarlıklarda bulunan mezar taşları ile çarpıcı benzerlikler göstermektedir. Bu geleneğin köye Osmanlı hâkimiyeti döneminde adaya yerleşen göçmenler tarafından getirildiği gayet açıktır. Dolayısıyla köydeki tarihî dil durumu, din değiştirme sonucunda değil, dil kaybı neticesinde ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yeşilköy / Aya Androniko, mezar taşları, balballar, din değiştirme, dil kaybı

ABSTRACT

The Turkish population of the village of Yeşilköy / Ayyios Andronikos were claimed in late 1950's by C. F. Beckingham to be descendants of Cypriots, who converted to Islam, as they were Greek-speaking at the time. However, some tombstones present in the Muslim cemetery of the village points into the opposite direction. Particularly effigy-like tombstones resembling the balbals of Eurasia, which are also found in the Turkish village of Balalan / Platanissos and the Christian cemetery of Poli / Polis, are mind provoking. Comparison of the tombstones found in the village cemetery with those found in cemeteries located in various parts of modern-day Turkey produces some rather interesting results. The tombstones found in the village of Yeşilköy / Ayyios Andronikos display striking similarities with those found in cemeteries in Turkey. It is clear that this tradition was carried to the village by Turkish settlers, who settled to the island during the Ottoman period. Therefore the historical linguistic situation of the Turkish population of the village was a result of language loss rather than that of religious conversion.

Keywords: Yeşilköy / Ayyios Andronikos, tombstones, balbals, conversion, language loss

EXTENDED ABSTRACT

Ayios Andronikos is a village located in the Carpass Peninsula, which lays to the northeast of the island of Cyprus and the closest town to the village is Yialousa / Yeni Erenköy, located three miles to the northeast. The village was an ethnically and religiously mixed settlement until the incidents of 1974.

The Turkish population constituted slightly more than half of the population in the village with the percentage of 53% in the Ottoman census of 1831. However, the Turkish population displayed a steady decline after the British takeover of the island in 1878. In the census of 1891 they constituted 46% of the village population and 30% in the census of 1946. After the establishment of the Republic of Cyprus in 1960, the Turkish population of the village had recovered to some extent with the return of some of the Turks, who were displaced from the village during the communal clashes of 1958. The Turkish population suffered a second blow in the clashes of 1964. The Greek population of the village also suffered from the same circumstances, causing a migration to the United Kingdom. In fact the population as a whole of the village displayed a continuous decrease until 1974. The Greek Cypriots started fleeing to the south of the island after the operation of the Turkish army in 1974. However 560 Greeks remained in the village until the end of 1975, but the majority of the Greek villagers had left by the end of the following year. Nevertheless the Greeks were still represented in the village in 1980 with the population of ten individuals. The leaving Greek population was replaced by Turkish Cypriot families from the neighboring villages. Additionally settlers from Turkey, mainly from the provinces of Adana, Osmaniye, Ordu, Kars and Muş were settled to the village.

The British professor of Islamic Studies, C. F. Beckingham, who visited the village in 1954, had claimed that the Muslim population of the village together with that of the neighboring villages of Avtepe / Ayios Simeon and Kaleburnu / Galinoporni are descendants of Cypriots, who converted to Islam, rather than ethnic Turks, who settled to the island after the Ottoman conquest. The reason behind this claim is the fact that the Muslims of these three villages were Greek-speaking. Beckingham also put forth that the Muslims of the Greek-speaking villages were taught by Turkish teachers to be Turks and the Turkish language was taught to their children that is to say they were Turkified by the Turkish teachers. Indeed Turkish – Greek bilingualism or monolingualism in the Greek language was a common situation among the Turkish population of the island until the early 1950's, when Turkish teachers were sent to villages. The Turkish language gradually has rooted out the Greek language among the Turkish Cypriot society all over the island by means of education. Greek Cypriot history writing represented by historians like Kyrris and Papadapoulos claim that Greek-speaking Muslims of the island descended from Cypriots, who converted to Islam after the Ottoman conquest.

The Muslim cemetery of the village exposes some rather interesting data regarding the issue. The cemetery contains tombstones, which are in the shape of effigies (see

Figures 1–8). Erecting effigies, which are generally called balbals, had been a long-lived practice among the peoples of Eurasia, particularly Turkic peoples (see Figures 11–19). In fact the statues, which are named balbals in general, consist of two different phenomena; one being human-shaped statues and the other balbals. First of all, they differ in shape from each other. Balbals are sculpted roughly and are in an oval or a foursquare shape, whereas human-shaped statues resemble humans – hence the name. Human-shaped statues symbolize the deceased and are erected in order to eternalize the deceased. On the other hand balbals usually resemble enemies killed by the deceased and are erected in order to serve the deceased in the next world. Additionally human-shaped statues were respected as they were representing the ancestor cult.

It could be easily seen that there is a great resemblance between the tombstones erected in the village cemetery and the Eurasian balbals. Clearly the tombstones found in the village cannot be related to the balbals of Eurasia, which resembles a killed enemy of the deceased. However, the case with the human-shaped statues is rather a different story. An examination of cemetery sites found in Turkey could be enlightening on the question of the origin of effigy-like tombstones found in the village of Yeşilköy / Ayyios Andronikos. Even a quick scan of the literature dealing with cemetery sites in Turkey reveals that effigy-like tombstones are present all of over modern Turkey from the west of the country to the east. Çanakkale (see Figure 21), Denizli (see Figure 20), Tunceli (see Figure 22) and Kars (see Figure 23) are few of provinces, where similar tombstones are found in Turkey. Moreover, all of the mentioned literature chooses to name such tombstones as “balbals”.

The ethnographic specimens present in the cemetery of the village of Yeşilköy / Ayyios Andronikos, seem to disprove that of C. F. Beckingham, who states that the Muslims of the village were descendants of Cypriots, who converted to Islam rather than that of Turks, who were settled to the island after the Ottoman conquest. It is seen that the tombstones found in the village are very similar to the ones found in various corners of modern Turkey, and these tombstones particularly carry Turkic - Eurasian features. In other words it is very clear that the tradition of erecting such tombstones is a one carried to Cyprus by Anatolian settlers. Therefore the historical linguistic situation of the village, which led Professor Beckingham, to the conclusion that Greek-speaking Muslim villagers were descendants of Cypriots, who converted to Islam, seems to be more of a result of sociolinguistic processes, which was effective in the rest of the island throughout the 19th and 20th centuries.

GİRİŞ

Eski ismi Aya Androniko olan Yeşilköy, Kıbrıs adasının kuzeydoğusunda bulunan Karpaz Yarımadası'nda yer almaktadır. Köye en yakın yerleşim birimi yaklaşık 5 km kuzeydoğudaki Yenierenköy'dür (Harita 1'e bkz.). Köyün XI. yüzyılda, Bizans İmparatorluğu tarafından uygulanan geniş savunma hattı kapsamında kurulduğuna dair kayıtlar mevcuttur¹. Köy, 1974 Mutlu Barış Harekâtı'na kadar Türklerle Rumların birlikte yaşadığı karışık bir köy idi. Köyün eski Rumca adı, Kanakarya Manastırı'nın azizi Aziz Andronikos'a nispeten verilmiştir. 1959 yılında, Kıbrıs'taki yerleşim yerlerinin isimlerinin Türkçeleştirilmesi faaliyeti esnasında köye "Yeşilköy" adı verilmiştir². Köyde ana geçim kaynağı tarım olup köy bilhassa göleviz (mahalli söyleyişle "kolokas/gologaz") yetiştiriciliği ile meşhurdur.

Köy Nüfusunun Gelişim Tarihçesi

Günümüzde köye iskân edilen ilk Türk nüfusu ile ilgili herhangi bir kayıt mevcut olmaması sebebiyle iskân esansındaki sayıları veya köyün umumi nüfusu içerisindeki oranları hakkında bir şey söylemek mümkün değildir. Fakat 1831 yılında gerçekleştirilen Osmanlı nüfus sayımında, %53'lük bir oranla köy nüfusunun yarısından biraz fazlasını Türklerin oluşturduğu görülmektedir. Ancak adanın 1878 yılında İngilizlere devredilmesinden sonra, adanın genelinde olduğu gibi, köyün Türk nüfusunda aşamalı olarak istikrarlı bir düşüş olduğu görülmektedir. 1891 yılındaki nüfus sayımında, köy nüfusu içerisindeki Türklerin oranı %46'ya ve 1946 yılındaki sayımda %30'a düşmüştür. 1958 yılında ada genelinde cereyan eden toplumlar arası çatışmalar neticesinde, Türk nüfusun bir kısmı köyden göç etmek zorunda kalmış, 1960 yılında Kıbrıs Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra ise göçenlerin bir kısmı köye geri dönmüştür. Ancak 1964 hadiseleri köyün Türk nüfusuna bir kez daha darbe indirmiştir. Bu toplumlar arası olaylardan sadece köyün Türk nüfusu etkilenmemiş, Rum nüfus da zarar görmüş ve Birleşik Krallığa göç başlamıştır. 1974 yılına kadar genel köy nüfusunda bir düşüş meydana gelmiştir. 1974 Mutlu Barış Harekâtı sonrasında köyün Rumları adanın güneyine kaçmaya başlamışlar ancak 1975 yılının sonuna kadar köyde 560 Rum kalmıştır. Bu 560 Rum'un büyük çoğunluğu ertesi yılın sonuna kadar köyden ayrılmış olmakla birlikte, 1980 yılına kadar Rumlar 10 kişilik bir nüfusla köyde temsil edilmişlerdir. Köyden göç eden Rumların yerine, Balalan, Kaleburnu, Kuruova, Adaçay ve Mehmetçik köylerinden Türk aileler gelip yerleşmişlerdir. İlaveten başta Adana, Osmaniye, Ordu, Kars ve Muş illeri olmak üzere Türkiye'den yerleşimciler gelip köye yerleşmişlerdir³. Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde 2011 yılında gerçekleştirilen nüfus sayımına göre köy nüfusu 799 idi⁴. Resmî kayıtlara göre köyde yaşayan herkes

1 Costas P. Kyrris, *History of Cyprus*, Lampousa Publications, Lefkoşa 1996, s. 205.

2 Kıbrıs'taki yerleşim yerlerinin adlarının Türkçeleştirilmesi esnasında uygulanan yöntemler bakınız: Oğuz Yorgancıoğlu, "Kıbrıs'ta Türkçe Yer adları ve Veriliş Yöntemleri Üzerine Bir Araştırma", *Kıbrıs Araştırmaları Dergisi*, C. 2, Sayı: 3, 1996, s. 267-274.

3 Agios Andronikos, *Internal Displacement in Cyprus, Mapping the Consequences of Civil and Military Strife*. <http://www.prio-cyprus-displacement.net/default.asp?id=542>.

4 *KKTC Nüfus Sayımı*, KKTC Devlet Planlama Örgütü, Lefkoşa 2011, s. 33.

Türk'tür. Yani, köy resmî olarak tek dilli ve tek kültürlü hâle gelmiştir. Ancak köye 1974 sonrasında gelen Türkiyeli yerleşimcilerin geldikleri iller dikkate alındığı zaman, köyde Kürtçe konuşanların da bulunduğu düşünülebilir. Fakat Kürtçenin durumu, toplumluk işlevleri veya genç nüfusa aktarılıp aktarılmadığı hakkında herhangi bir kayıt bulunmadığı için bu konuda yorum yapmak mümkün görünmemektedir.

Köydeki Kıbrıslı Türk Nüfusun Etnik Kökeni ve Dil Durumu

1954 yılında Yeşilköy'ü ziyaret eden İngiliz İslam araştırmacısı C. F. Beckingham, bu köyle birlikte, Avtepe ve Kaleburnu adlı komşu köylerdeki Müslüman nüfusun fetih sonrasında Osmanlı Devleti tarafından adaya yerleştiren Türkler olmadığını, ihtida eden Kıbrıslıların torunları olduklarını ileri sürmüştür. Beckingham'ın bu iddiasının arkasındaki sebep, o tarihlerde her üç köydeki Müslümanların Rumca konuşuyor olmaları idi. Beckingham ayrıca, Türkiye'den gelen öğretmenlerin Rumca konuşan Müslüman köylülere Türk olduklarını, çocuklarına ise Türkçe öğrettiklerini ileri sürmüştür⁵. Bir başka deyişle, Türkiyeli öğretmenler tarafından Türkleştirilmişlerdir. Gerçekten de 1950'li yılların başlarında köylere Türk öğretmenler gönderilene kadar, Türkçe – Rumca iki dillilik veya Rumca tek dillilik ada Türklerinin genelinde yaygın bir olgu idi. Türkçe, bütün adada eğitim sayesinde, tedricen Rumcanın Kıbrıs Türk toplumu üzerindeki etkisini ortadan kaldırmıştır. Sonuç olarak, yaşlı kuşak ve orta yaşlı kuşak hâlâ iki dilli olmakla birlikte, adanın geriye kalan kısımlarında olduğu gibi Yeşilköy'de de Türkçe günlük iletişim dili olarak Rumcanın yerine geçmiştir. Bu durum, tarihçiler arasında ateşli bir tartışma konusu olmuştur. Adanın Rumca konuşan Müslümanlarının adanın fethi sonrasında ihtida eden Kıbrıslıların ahfadı oldukları iddiası, Kyrris⁶ ve Papadopoulos⁷ tarafından temsil edilen Kıbrıs Rum tarihçiliğinin ana tezlerinden birini teşkil etmiştir. Ancak Kıbrıs Türkleri tarafından Rumca konuşulmasının bölgelere göre iktisadi ve içtimai sebepleri bilimlik olarak yakın zamanda açıklanmıştır⁸.

Yeşilköy'ün Müslüman mezarlığı, bu konuyla ilgili olarak oldukça ilgi çekici veriler ortaya koymaktadır. Mezarlıkta büst şeklinde olan mezar taşları (1-8 nu.'lu resimlere bkz.) bulunmaktadır. Bu mezar taşlarının varlığından ilk kez bahseden Kıbrıslı Türk araştırmacı Tuncer Bağışkan⁹ olmuştur. Bağışkan benzer mezar taşlarının Balalan Köyü mezarlığında (9-10 nu.'lu resimlere bkz.) ve Poli Rum mezarlığında da bulunduğu bahseder. Balalan, Yeşilköy'ün beş km kadar güneybatısında olan bir diğer Türk köyüdür. Poli ise günümüzde

5 C. F. Beckingham, "The Turks of Cyprus", *The Journal of Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, C. 87, Sayı: 2, 1957, s. 170-171.

6 C. P. Kyrris, *Peaceful Co-existence in Cyprus under British Rule (1878-1959) and after Independence: An Outline*, Public Information Office, Lefkoşa 1977, s. 32.

7 Theodore Papadopoulos, *Social and Historical Data on Population. (Texts and Studies of the History of Cyprus I)*, Cyprus Research Centre, Lefkoşa 1965, s. 35.

8 Yükselen, Gökçe, Peler, Abdurrazak, *The Tense – Aspect – Mood / Modality System of Turkish spoken in Cyprus: Sociolinguistic Factors in the Formation of the Finite Verbal System of Turkish Dialects of Cyprus*, Scholar's Press, Saarbrücken 2013, s. 210-231.

9 Tuncer Bağışkan, *Kıbrıs Türk Halkbiliminde Ölüm*, KKTC Millî Eğitim, Kültür, Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, Ankara 1997, s. 318-319.

Güney Kıbrıs'ta kalan Baf kazasının sınırları içerisinde. Başışkan ayrıca bu mezar taşlarının "Orhun Türkleri'nin balballarına benzediğini belirtir. Gerçekten mevzubahis mezar taşları ile Avrasya coğrafyasında yer alan balballar arasında büyük bir benzerlik mevcuttur.

Umumiyetle "balbal" denilen heykeller dikmek, Türkler başta olmak üzere, Avrasya halkları arasında uzun bir geçmişe sahip olan bir uygulamadır (11-19 nu.'lu resimlere bkz). Umumi olarak balbal denilen heykeller, biri insan biçimli heykeller ve diğeri balballar olmak üzere, aslında birbirinden bağımsız iki ayrı olguyu içermektedir. Bu iki heykel türü her şeyden evvel şekil bakımından birbirlerinden farklıdır. Balballar kabaca yontulmuşurlar veya yumurta şeklinde ya da dörtgen biçimdedirler. İnsan biçimli heykeller ise adlarından da anlaşılacağı üzere insana benzerler. İnsan biçimli heykeller müteveffayı temsil ederler ve atalar kültünün bir gereği olarak ölüyü ebedileştirmek üzere dikilmişlerdir. Balballar ise umumiyetle müteveffa tarafından öldürülen düşmanları temsil ederler ve öteki dünyada ona hizmet etmek üzere dikilmişlerdir. Ayrıca insan biçimli heykellere, atalar kültünün bir parçası olmaları sebebiyle saygı gösterilirdi¹⁰.

Köy Mezarlığında Bulunan Mezar Taşlarının Taşıdığı Etnik ve Dillik Manalar

Köy mezarlığındaki mezar taşları ile Avrasya coğrafyasında bulunan balballar arasında çok büyük benzerliklerin bulunduğu açık bir şekilde görülmektedir. Bilhassa Resim 1'de gösterilen mezar taşı ile Resim 17'deki Kıpçak balbalı arasındaki yüz benzerliği oldukça çarpıcıdır. Aynı şekilde Resim 3'te gösterilen mezar taşı ile Kırgızistan'ın Tokmok şehrinde bulunan balbal (Resim 18) arasında da çok açık bir benzerlik bulunmaktadır. Şüphesiz köy mezarlığındaki mezar taşlarını müteveffanın öldürdüğü düşmanları temsil eden Avrasya balbalları ile ilişkilendirmek mümkün değildir. Ancak bu mezar taşlarının Avrasya veya Türk insan biçimli heykelleri ile ilişkili olduğu sonucuna da hemen varmak mümkün görünmemektedir. Zira mesele ile alakalı olarak üzerinde durulması gereken birtakım sorunlar mevcuttur. Bir sonuca varabilmek için şu sorulara cevap bulunması gerekmektedir:

- 1- İnsan biçimli mezar taşları dikmek bir Kıbrıs geleneği midir? Eğer öyle ise neden bu kadar az örneği bulunmaktadır? Bir diğer deyişle varlıkları neden sadece üç köy ile sınırlıdır?
- 2- Poli'deki Rum mezarlığında bulunan insan biçimli mezar taşlarının manası nedir?
- 3- Bu mezar taşlarına benzer örnekler Türkiye'de mevcut mudur?
- 4- Yeşilköy mezarlığında başka ipuçları var mı?

Hemen belirtmek gerekir ki insan biçimli mezar taşı örneklerinin sayısındaki azlık ve sınırlı bir alanda bulunmaları, bu uygulamayı bir Kıbrıs geleneği addetmeye engel teşkil etmektedir. Eğer bu uygulama bir Kıbrıs geleneği olsa idi adanın Rum nüfusu arasında çok daha yaygın olması beklenirdi. Oysa karşımıza tek örnek olarak çıkan Poli Ortodoks mezarlığı bir tarafa bırakılacak olursa bu uygulamanın Rum nüfus arasında hiç olmadığı

10 O. Belli, "Türklerde Taş Heykel ve Balballar", *Türkler*, C. 3 (Haz. H. C. Güzel vd.), Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s. 912-913.

görülmektedir. Yine de Bağışkan tarafından kaydedilen Poli mezarlığındaki örnekler bir açıklamaya muhtaçtır. 19. yüzyılın sonunda ve 20. yüzyılın başında Kıbrıs'ta gerçekleştirilen İngiliz nüfus sayımı verilerinde, adada Türkçe konuşan küçük bir Ortodoks Hristiyan topluluğun olduğu görülmektedir¹¹. Osmanlı Devleti'nin adadan çekilmesini müteakip, tanassurun Kıbrıslı Türkler arasında sık rastlanan bir olgu hâline geldiğini belirtmekte fayda var¹². Ancak sayım sonuçlarında görülen Türkçe konuşan Hristiyanların tanassur etmiş Kıbrıslı Türkler mi yoksa Latin devrinde adaya yerleştirilen Türkopollerin ahfadı mı olduklarını tespit etmek mümkün değildir. Her iki durumda da Poli Rum mezarlığındaki örneklerin bu Türkçe konuşan Hristiyanlara ait olduğunu söylemek mümkündür. Diğer taraftan, Kıbrıs Türk mezarlıklarındaki büst benzeri mezar taşlarının az bulunurluğunun da bir açıklamaya ihtiyacı vardır. Evvela, İngiliz devrinde şehirleşme ve Türklerin Osmanlı topraklarına göç etmeleri sebebiyle, mezarlıklar başta olmak üzere, maddi Kıbrıs Türk mirasının büyük bir kısmının ortadan kalkması veya kaldırılması sonucunda, adadaki Kıbrıs Türk mezarlıklarının büyük çoğunluğunun tarihî mezarlıklar olmadığını ifade etmek yanlış olmayacaktır. Şehirlerdeki Kıbrıs Türk mezarlıklarının birçoğu, kentsel gelişmeye yer açmak uğruna ya tamamen ortadan kaldırılmışlar ya da yerleri değiştirilmek suretiyle tarihî kimliklerini kaybetmişlerdir. Diğer taraftan adanın İngilizlere devredilmesinden sonra, Osmanlı topraklarına göçün neticesinde, kırsal bölgelerde birçok Türk yerleşim yeri terk edilmiştir. Terk edilmiş Türk yerleşim yerleri ya harabeye dönmüş ya da buralara Rumlar yerleşmiştir. Her iki durumda da Türk mezarlıkları atıl kalmış ve zamanla ortadan kalkmıştır. Ancak tarihî Kıbrıs Türk mezarlıklarının ortadan kalkmasında en etkili amil 1950'li yıllardan Mutlu Barış Harekâtı sonrasına kadar ada Türkleri ile Rumlarının karşılıklı tedrici yer değişimi olmuştur. İlâveten Balalan mezarlığında olduğu gibi tarihî Kıbrıs Türk mezarlıklarında bile mezar taşları tabiatın insafına terk edilmiştir, yani yok olmaya mahkûm olmuşlardır. Yine de tarihî Kıbrıs Türk mezarlıklarının olduğu yerlerde yapılacak kazılar neticesinde bu tür mezar taşlarının örneklerinin artması mümkündür.

Türkiye'de bulunan mezarlıkların incelenmesi, Yeşilköy'deki büst benzeri mezar taşlarının kökeni sorununa ışık tutabilir. Türkiye'deki mezarlıkları konu alan literatür hızlıca tarandığı takdirde dahi, doğudan batıya Türkiye'nin her tarafında büst benzeri mezar taşlarının mevcut olduğu görülmektedir. Çanakkale (Resim 21), Denizli (Resim 20), Tunceli (Resim 22) ve Kars (Resim 23) Türkiye'de benzer mezar taşlarının bulunduğu

-
- 11 Konur, İsmet, Kıbrıs Türkleri, Bürhaneddin Matbaası, Lefkoşa 1938, s. 33; Papadopoulos, *a.g.e.*, s. 81. Türkçe konuşan Hristiyanların sayısı 1881 yılındaki sayımda 95, 1911'de 139, 1921'de 68 ve 1931'de 146 olarak kaydedilmiştir. Konur, bu topluluğu asimilasyon süreci ilerlemiş Türkler olarak değerlendirmektedir. Ancak, Şükri Efendi ve Hacı Hafız Ziyai Efendi tarafından yazılan mektuplar dikkate alındığında, umumiyetle dil kaybının tanassurdan önce meydana geldiği görülmektedir (Dipnot 12'ye bakınız).
- 12 Aslında Mustafa Şükri Efendi tarafından 1905 yılında ve Hacı Hafız Ziyai Efendi (1880-1896 arasında Lefkoşa Rüştüyesi Müdürü ve 1912'den sonra Kıbrıs Müftüsü) tarafından 1910 yılında yazılan mektuplardan Kıbrıslı Türkler arasında tanassur olaylarının daha Osmanlı devrinde başladığı anlaşılmaktadır. Bu mektuplar Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Milli Arşivi Meşihat Dosyaları Bölümünde muhafaza edilmekte olup "Bab-ı Fetava; Daire-i Meşihat-ı İslamiye Mektubi Kalemi" ve "Bab-ı Fetava; Daire-i Meşihat-ı İslamiye Mektubi Kalemi Aded 84 eki" adları altında kayıtlıdır.

illerin bazılarıdır. Ayrıca bu kaynakların tamamında bu tür mezar taşları için "balbal" andandırmasının tercih edildiğini belirtmekte fayda var.

Yeşilköy mezarlığını Anadolu'daki bazı gelenek veya uygulamalara bağlayan tek şey büst benzeri mezar taşları da değil. Köy mezarlığında bulunan uç başlı mezar taşlarının (Resim 24-25) benzerleri Türkiye'de Adana ilinde de bulunmaktadır (Resim 27). Yeşilköy mezarlığında bulunan bir diğer ilgi çekici numune ise üzerinde güneş veya çiçek figürü bulunan mezar taşıdır (Resim 26). Benzer mezar taşlarının Kars'ta (Resim 28-29) da bulunduğu görülmektedir.

Son olarak köylülerin büst benzeri mezar taşları dikmenin sebebi hakkındaki görüşlerinin ne olduğuna değinmekte de fayda var. Mevzubahis mezarlarda yatanların soyundan gelen birilerini bulmak büyük bir sorun olmuştur. Köy muhtarı, bu mezarlarda yatanların akrabalarının Gazimağusa'ya veya İngiltere'ye göç ettiklerini ifade etmiştir. Ancak yine de Resim 7'de gösterilen mezar taşı ile işaretlenmiş mezarda yatan müteveffa Hurşit Hacıhüseyn'in oğlu olan Ahmet Mavili ile mülakat yapmak mümkün olmuştur. "Büst benzeri mezar taşları dikmenin sebebi neydi?" sorusuna Ahmet Mavili'nin verdiği cevap oldukça ilginçtir. Mavili, bu mezar taşlarını Türk olduklarını göstermek için diktiklerini söylemiştir.

SONUÇ

Sayın Mavili'nin büst benzeri mezar taşları hakkında söylediklerinin Kıbrıs Türk resmî makamlarının ideolojik telkinlerinin bir sonucunun olması ihtimaline rağmen, Yeşilköy mezarlığında mevcut olan etnografik numuneler onu doğrularken köydeki Müslümanların adaya Osmanlı devleti tarafından yerleştirilen Türkler değil de ihtida eden Kıbrıslıların ahfadı olduklarını ileri süren C. F. Beckingham'ı yalanlamaktadır. Köy mezarlığında bulunan mezar taşlarının günümüzde Türkiye'nin farklı köşelerinde bulunan mezar taşlarına çok benzediği ve bu mezar taşlarının bilhassa Avrasya'ya ve Türklere has hususiyetler taşıdıkları görülmektedir. Yani diğer bir ifadeyle, büst benzeri mezar taşları dikmenin Kıbrıs'a Anadolu'dan gelen yerleşimciler tarafından getirilen bir gelenek olduğu gayet açıktır. Binaenaleyh Prof. Beckingham'ı köydeki Rumca konuşan Müslümanların ihtida eden Kıbrıslıların ahfadı oldukları sonucuna götüren köyün tarihî dillik durumu, aslında 19. ve 20. yüzyıllar boyunca adanın geriye kalanında geçerli olan toplum-dilbilimlik gidişatın bir sonucu gibi görünmektedir. Yani 1950'lere kadar köyde var olan durum, din değil dil kaybı sonucunda ortaya çıkmıştır. Poli kasabasının Rum mezarlığında bulunan benzer mezar taşları, bu uygulamanın bir Kıbrıs geleneği olduğunu ispat etmemekte, bilakis muhtemelen İngiliz nüfus sayımlarında sürekli görünen Türkçe konuşan Hristiyanlara aittirler, yani Yeşilköy Türklerinden daha ileri aşamada bir asimilasyon örneğini göstermektedir.

Öyle görünüyor ki Yeşilköy'ün Müslüman nüfusunu mühtedilerin ahfadı olarak tanımlamanın hiçbir etnografik temeli yoktur. Köydeki tarihî dil kullanımı durumuna rağmen, bu mezar taşları, köyün Müslüman Türk nüfusunun Kıbrıs Türk toplumunun geriye kalan kısmı gibi Anadolu ile güçlü kültürel bağlara sahip olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Abdurrazak Peler, Gökçe Yükselen, *The Tense – Aspect – Mood / Modality System of the Turkish Spoken in Cyprus: Sociolinguistic Factors in the Formation of the Finite Verbal System of Turkish Dialects of Cyprus*, Scholar's Press, Saarbrücken 2013.
- Aksoy, Mustafa, "Tunceli'de Koç – Koyun Heykelleri ve Balballar", *2023 Dergisi*, C. 11, Sayı 129, 2012, s. 16–20.
- Altinkaynak, Erdoğan, "Ukrayna'daki Kıpçak Balballarında Eşya ve Motifler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 1, Sayı 3, 2008, s. 72–82.
- Bağışkan, Tuncer, *Kıbrıs Türk Halkbiliminde Ölüm*, Ankara, K.K.T.C. Milli Eğitim, Kültür, Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, Ankara 1997.
- Beckingham, Charles F., "The Turks of Cyprus" *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, C. 87, Sayı 2, 1957, s. 165–174.
- Belli, O., "Türklerde Taş Heykel ve Balballar", *Türkler*, C. 3 (Haz. H. C. Güzel vd.), Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s. 910–914.
- Belli, O., *Kırgızistan'da Taş Balbal ve İnsan Biçimli Heykeller*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2003.
- Güzel, Hasan Celal – Kemal Çiçek – Salim Koca, *Türkler*, C. 3, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2003.
- KKTC Nüfus Sayımı, 2011, KKTC Devlet Planlama Örgütü. Lefkoşa 2011.
- Konur, İsmet, *Kıbrıs Türkleri*, Bürhaneddin Matbaası, Lefkoşa 1938.
- Kyrris, Costas. P., *Peaceful Co-existence in Cyprus under British Rule (1978-1959) and after Independence: An Outline*, Public Information Office, Lefkoşa 1977.
- Kyrris, Costas P., *History of Cyprus*, Lampousa Publications, Lefkoşa 1996.
- Papadopoulos, Theodore, *Social and Historical Data on Population. (Texts and Studies of the History of Cyprus I)*, Cyprus Research Centre, Lefkoşa 1965.
- Yorgancıoğlu, Oğuz, "Kıbrıs'ta Türkçe Yer Adları ve Veriliş Yöntemleri Üzerine Bir Araştırma", *Kıbrıs Araştırmaları Dergisi*, C. 2, Sayı 3, 1996, s. 267–274.

İNTERNET KAYNAKLARI

- Agios Andronikos, Internal Displacement in Cyprus, Mapping the Consequences of Civil and Military Strife. <http://www.prio-cyprus-displacement.net/default.asp?id=542> (11.07 2017).
- Baytok, K. (08. 06. 2015): Adana'da UÇ Başlı Kurgan Taşı Geleneği. <http://onturk.org/2015/08/06/adanada-uc-basli-kurgan-tasi-geleneği/> (11.07.2017).
- Koçköyünde Konuşan Mezarlar (21. 06. 2012): Kars Önder, Günlük Müstakil Siyasi Gazete. <http://www.karshaberler.com/haber/289737/kockoyunde-konusan-mezarlar.html> (01.07. 2017)
- Wikimedia Commons. Kipchak stone baba in Luhansk https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Baba_010.jpg (11.07 2017).
- Tarih ve arkeoloji, Türklerde Taş Heykel ve Balballar. <http://tarihvearkeoloji.blogspot.com.tr/search?q=Balbal> (11.07. 2017).
- Somuncuğlu, Servet, Kazdağı Tahtacı Türkmenleri Zamana Karşı Tanıtım Dergisi. <https://uqusturk.files.wordpress.com/2011/05/zamana-karc59fc4b1-tanc4b1tc4b1m-dergisi.pdf> (11.07.2017).
- Şıracı, Ü. (14. 11. 2012): Orta Asya'da Değil, Denizli'deki Balballar: Özdemirci Mezarlığı. <http://turkbilimi.com/orta-asyada-değil-denizlideki-balballar-ozdemirci-mezarligi.html> (11.07.2017).

HARİTA VE RESİMLER



Harita 1



Resim 1

Resim 2



Resim 3



Resim 4



Resim 5



Resim 6



Resim 7



Resim 8



Resim 9



Resim 10



Resim 11, Tuva'dan bir taş heykel¹³



Resim 12, Taldisu, Kırgızistan¹⁴



Resim 13, Tokmok, Kırgızistan¹⁵



Resim 14, Taraz Tarih Müzesi, Kazakistan¹⁶

13 Resim S. Anadol.

14 O. Belli, *Kırgızistan'da Taş Balbal ve İnsan Biçimli Heykeller*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2003.

15 O. Belli, *Kırgızistan'da Taş Balbal ve İnsan Biçimli Heykeller*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2003.

16 O. Belli, *Kırgızistan'da Taş Balbal ve İnsan Biçimli Heykeller*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2003.



Resim 15, Altay Bölgesi¹⁷



Resim 16, Milat'tan önceki yıllara ait bir Balbal, Kişinev¹⁸

17 Tarih ve arkeoloji, Türklerde Taş Heykel ve Balballar. <http://tarihvearkeoloji.blogspot.com.tr/search?q=Balbal>.

18 Mustafa Aksoy, "Tunceli'de Koç – Koyun Heykelleri ve Balballar", 2023 Dergisi, C. 11, Sayı 129, 2012, s. 16–20.



Resim 17, XII. yüzyıl Kıpçak balbalı, Lugansk, Ukrayna¹⁹



Resim 18, Taş heykel,
Tokmok, Kırgızistan²⁰



Resim 19, M.Ö. VIII-V. yüzyıllara ait İskit taş heykelleri²¹

19 Wikimedia Commons. Kipchak stone baba in Luhansk https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Baba_010.jpg.

20 O. Belli, *Kırgızistan'da Taş Balbal ve İnsan Biçimli Heykeller*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2003.

21 Belli, O., *Kırgızistan'da Taş Balbal ve İnsan Biçimli Heykeller*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2003.



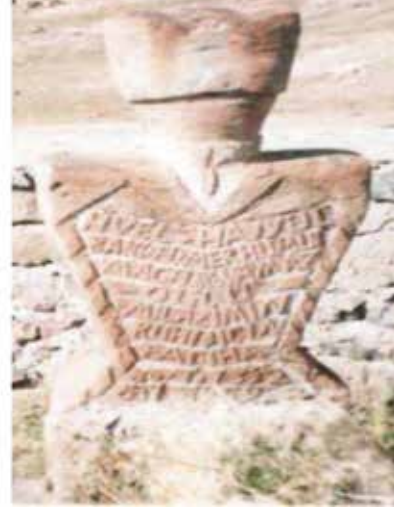
Resim 20, mezar taşı, Denizli, Türkiye²².



Resim 21, mezar taşı, Çanakkale, Türkiye²³.



Resim 22, mezar taşı, Tunceli, Türkiye²⁴



Resim 23, mezar taşı, Arpaçay/Kars, Türkiye²⁵

22 Ü. Şıracı, Orta Asya'da Değil, Denizli'deki Balballar: Özdemirci Mezarlığı, 14.11.2012. <http://turkbilimi.com/orta-asyada-degil-denizlideki-balballar-ozdemirci-mezarligi.html>

23 Servet Somuncuğlu, Kazdağı Tahtacı Türkmenleri Zamana Karşı Tanıtım Dergisi. <https://uqsturk.files.wordpress.com/2011/05/zamana-karc59fc4b1-tanc4b1tc4b1m-dergisi.pdf>.

24 Mustafa Aksoy, "Tunceli'de Koç – Koyun Heykelleri ve Balballar", 2023 Dergisi, C. 11, Sayı 129, 2012, s. 16–20.

25 Erdoğan Altınkaynak, "Ukrayna'daki Kıpçak Balballarında Eşya ve Motifler", Uluslararası Sosyal Araştırmalar



Resim 24



Resim 25



Resim 26



Resim 27, uç başlı mezar taşı, Adana, Türkiye²⁶.



Resim 28, mezar taşı, Arpaçay/Kars, Türkiye²⁷

26 Baytok, K. (08. 06. 2015): Adana'da UÇ Başlı Kurgan Taşı Geleneği. <http://onturk.org/2015/08/06/adanada-uc-basli-kurgan-tasi-gelenegi/>.

27 Erdoğan Altınkaynak, "Ukrayna'daki Kıpçak Balballarında Eşya ve Motifler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 1, Sayı 3, 2008, s. 72–82.



Şemseddin Sami'nin *Besâ Yahud Ahde Vefâ* Adlı Piyesinde Etnosentrik Söylem ya da Vatan Yahud Arnavutluk

Ethnocentric Discourse in Şemseddin Sami's Play Titled as Besâ Yahud Ahde Vefâ, or Homeland or Albania

Nuri Sağlam¹



¹Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Nuri Sağlam,
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye
E-mail: nuri.saglam@hotmail.com,
nsaglam@istanbul.edu.tr

Geliş tarihi / Date of receipt: 22.11.2017

Kabul tarihi/Date of acceptance: 24.11.2017

Atıf/Citation:

Sağlam, Nuri. "Şemseddin Sami'nin *Besâ Yahud Ahde Vefâ* Adlı Piyesinde Etnosentrik Söylem ya da Vatan Yahud Arnavutluk" *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Cilt: 57, Sayı: 57, 2017, s. 197-212.
10.26561/iutded.369081

ÖZ

Türk dili ve Türk kültürüne yaptığı bilimsel katkılarından dolayı kanonik Türkçü söylem tarafından Türk milliyetçisi olduğu iddia edilen Şemseddin Sami'nin *Besâ Yahud Ahde Vefâ* adlı piyesini incelediğimiz bu makalede, metnin Arnavut örfüyle alakalı görünen yüzeyel anlatsının altında, yazarın mensubu bulunduğu Arnavut kavmine millî bir bilinç aşlamak amacıyla kurguladığı metaforik bir anlam katmanı bulunduğunu; bu alt metinde "biz/siz", "dağlı/şehirli" karşıtlığı üzerinden Arnavutlara mahsus bazı konvansiyonel kodlara vurgu yapılarak Osmanlı toplumunun egemen kültürel kodlarından ayrıştırıldığını; bununla beraber "dağ", "çiçek", "yaprak" gibi doğaya ait bazı nesnel adlarla "vatan", "namus", "çoban", "aşk" gibi insana ve topluma ait birtakım soyut adlar arasında kurulan anlamsal korelasyonun esasen Arnavut kavminin kolektif belleğindeki ulus bilincini harekete geçirmek üzere örgütlendiğini ve nihayet bütün bu teknik tasarruf ve etnosentrik söylemin bağımsız bir Arnavutluk düşüncesini somutlaştırmak üzere işlev gördüklerini iddia ediyoruz.

Anahtar Kelimeler: Şemseddin Sami, ulus bilinci, besâ, vatan, Silistre

ABSTRACT

This article examines the play, *Besâ Yahud Ahde Vefâ*, written by Şemseddin Sami, who is considered to be a Turkish nationalist with a firm place in canonical Turkish discourse. We maintain that Sami devised a metaphorical layer of meaning in the text to instill a national consciousness in Albanians. In the subtext of nationalist significance, certain conventional codes, alluding to that of Albanians, is separated from the dominant codes, referring to the Ottoman people. One example emphasizes the contrasts between "we/you" and "mountaineer/townsmen." Another example is the semantic correlation between natural objects, such as "mountain," "flower," and "leaf," as well as concrete nouns like "motherland," "honour," "shepherd," and "love," is meant to arouse a national conscience in the collective consciousness of the Albanian people. Finally, such terms and ethnocentric discourses are employed to concretize the idea of an independent Albania.

Keywords: Şemseddin Sami, national conscience, homeland, Silistre

Edebiyatı ne dediği için okursak, aynı zamanda başka bir şeyi de üstü kapalı olarak söylemekte olduğunu düşünürüz. Bu, edebiyatın önemli bir özelliğidir.

Terry Eagleton

EXTENDED ABSTRACT

In the late nineteenth century, in addition to the scientific works of the Turkish language and the history, written by Ottoman writers, who were not Turks or Muslims in origin, certain strategic works were published. These works include, Şemseddin Sami's *Besâ Yahud Ahde Vefâ* (an ethnocentric play), Wiesenthal's *Asya'da Çernayef ve Türk Kahramanlar*, and a newspaper's columnist *Tercümân-ı Hakikat*. These theatrical texts create a weird "Turkishness consciousness" by sanctifying the concept of "Türk." Those non-Turkish Turkists, whose real aim was to make the nationalistic claims of their own nations and gain legitimacy, continued their ethnocentric activities in the formation of the empire and, acting as if they had only good intentions. However, they were setting the stage for a political movement, which could accelerate the decline of the Ottoman government and endanger the survival of the Turkish nation. Thus, those non-Turkish Turkists kept in check the Turkist movement, which had become a political current since the beginning of the twentieth century. This Turkish movement also steered the cultural and political policies of İttihat ve Terakki Fırkası to a large extent. Therefore, to the Turkish nation whom they had driven through the harrowing wars of Tripoli, the First and Second Balkan, to the threshold of destruction named Common War, at this very threshold-when we were apparently weak in terms of politics, economics, and military strength-, they strived to inculcate the political and utopic ideal called "Turan," which describes the aim to gather all Turks in the world under a common flag. We encounter the first traces of that political and utopic ideal in the article titled as "Lisan-ı Türkî (Osmanî)" by Şemseddin Sami, who is recognized as a Turkish nationalist by the canonical Turkish discourse. Although it is against the laws of nature to describe Şemseddin Sami in terms of his contributions to Turkish language and Turkish culture, it is equally most natural for him to strive and make the Albanian nation to which he belonged both ethnically and culturally as well as gain an independence-oriented national conscience.

In the same way, we encounter an ethnocentric discourse in the play, *Besâ Yahud Ahde Vefâ*, which has been supposed to be related only to the Albanian custom and ethics till date. Although Şemseddin Sami writes in the introduction to the play that the work means to describe "certain ethical features and customs of the Albanian people," he has also constructed, under the superficial meaning of the play, a completely different subtext, aiming to inculcate a national consciousness in the Albanians. Thus, the love between Meruşe and Recep, in the construction of that subtext, transforms into an ideological phenomenon, implying the desire and search for a national independence as a natural

right against the sovereign system. That desire and search, which will be interrupted by barriers both in the fields of theory and activity, will cause the Albanian nation to pay a heavy price. Demir Bey and his men, who represent the government as a social class and who are lazy soldiers in the eyes of Zübeyir, will not refrain from acts of injustice and tyranny to prevent these two lovers from getting married; in other words, the character's actions also function to prevent the independence of Albania. Thus, when he is forced by Demir Bey to let Selfo, one of Demir Bey's men, marry Meruşe, Zübeyir, states that no one could do things by way of threats any more thanks to Tanzimat-ı Hayriyye, and is forced to pay the price of this noncompliance with his life. Reading from the subtext of a national conscience, this individual dramatic rebellion transforms into a common revolt, and the Albanian people, finally, are to gain independence after an immensely dramatic and tragic struggle.

GİRİŞ

On dokuzuncu yüzyıl boyunca gittikçe güçlenen ulusçuluk akımlarına karşı Osmanlı toplumunun dağılmasını önlemek amacıyla bazı Osmanlı aydınları tarafından ittihâd-ı Osmanî ve ittihâd-ı İslâm gibi siyasî fikirler benimsetilmeye çalışılırken, 1870'li yıllardan itibaren çoğu gayr-ı Türk ve gayr-ı müslim Osmanlı yazarlarının kaleme aldıkları Türk dili ve Türk tarihine dair bilimsel eserlerin¹ yanı sıra Şemseddin Sami'nin *Besâ Yahud Ahde Vefâ*² adlı piyesi gibi etnosentrik yahut *Tercümân-ı Hakikat* gazetesi yazarlarından W. Wiesenthal'in *Asya'da Çernayef ve Türk Kahramanlar*³ adlı piyesi gibi "Türk" kavramını kutsallaştırmak⁴ suretiyle tuhaf bir "Türkçülük şuuru" yaratmayı hedefleyen birtakım stratejik çalışmaların da ortaya çıkması başladığini görürüz.

Burada "Türkçülük şuuru" ibaresini özellikle kullandığımı belirtmek isterim. Çünkü başlangıcından itibaren Türkçülük cereyanının merkez kadrosunu ve beyin takımını niçin daima gayr-ı Türklerin oluşturduğu sorusu, genellikle ya "ilginç" bulunmakta yahut bu şahsiyetlere belirsiz bir "çoklu ulusal kimlik" giydirilmek suretiyle cevaplanmaya çalışılmaktadır.⁵ Oysa asıl amaçları, mensubu buldukları kavimlerin ulusçuluk iddialarına meşruiyet kazandırmak⁶ olan bu gayr-ı Türk Türkçüler, imparatorluk bünyesi içinde bir yandan âdetâ "edebî kaçakçılık" denebilecek bir yöntemle etnosentrik faaliyetlerini sürdürürlerken, bir yandan da suretâ haktan görünerek Osmanlı Devleti'nin çöküşünü hızlandırıp⁷ Türk milletinin bekasını tehlikeye düşürecek siyasî bir cereyanın zeminini

1 Bu konuda bk. David Kushner, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, İstanbul: Kesit Yayınları, 2009, s. 24-36; Ziya Gökalp, "Türkçülüğün Tarihi", *Türkçülüğün Esasları*, Ankara: Matbuat ve İstihbarat Matbaası, 1339, s. 5-14 (Bu yazının yeni harfli baskısı için ayrıca bk. Ziya Gökalp, *Bütün Eserleri-1, Kitaplar*, Yayına Hazırlayan: Sabri Koz, İstanbul: YKY, 2007, s. 175-180.)

2 Şemseddin Sami, *Besâ Yahud Ahde Vefâ*, İstanbul, 1292.

3 W. Wiesenthal, *Asya'da Çernayef ve Türk Kahramanlar*, İstanbul: Hakikat Matbaası, 1294.

4 Yahudi bir Osmanlı yazarı olan W. Wiesenthal'in kaleme aldığı bu "millî dram"da, Rus komutan Çernayef ile ona esir düşen Türk komutanlardan Atacan arasında geçen şu diyalog oldukça dikkat çekicidir:

"Çernayef: - Gelin bu Türklüğü terk edin..."

"Atacan: -Ta'zim etmek lazım gelen bir sözü ağzına almaya cesaret etme, yoksa..."

"Çernayef: -Ne söylüyorsun? Mukaddes söz nedir? Söyle!..."

"Atacan: Türk ismidir!..." (W. Wiesenthal, *age.*, s. 4-5.)

5 "Arnavut ulusçuluğu örneğinde 'Arnavut olmak' için 'Türk olmamak'ın belirleyici bir unsur olması yüzünden, ulusçuluk paradigması çerçevesinde, aynı zamanda bu iki ulusçuluğa destek olmak ve hatta onlara katkıda bulunmak paradoksal gibi gözükür. Sami'nin bu paradoksunu anlayabilmek için bu tekil örneği açıklayabilecek kapsamlı bir psiko-tarihsel çalışmanın yapılmasının zorunluluğu ortadadır. Ancak sorunun en temelde pekâlâ 'çoklu-ulusal-kimlik'i bir 'anormallik' olarak gören bizim kendi zihniyetimizden kaynaklanıyor olabileceği de unutulmamalıdır..." (Bk. Bülent Bilmez, "Şemseddin Sami Frasherî'nin Bazı Metinlerinde Arnavut ve Türk 'Biz'inin İnşasına Katkıda Bulunan Otoktonluk ve Köken Mitleri", *Tanzimat ve Edebiyat-Osmanlı İstanbul'unda Modern Edebî Kültür*, (Yayına Hazırlayanlar: Mehmet Fatih Uslu-Fatih Altuğ), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014, s. 385-421.)

6 Nitekim "Yeni milliyetçi yahut ırkçı teorileri uygulamak için Türk millî benliğinin yeniden canlandırılması ve Türk kelimesine itibar kazandırılması gerekiyordu..." David Kushner, *age.*, s. 27.

7 "Millet sisteminin kimlik oluşumu birçok etnik grubu kapsadığı için millî değil dinî bir oluşumdur. Çok etnikli bir varlık olan imparatorluğun kendisi de bağımsız bir devlet kavramıyla çelişiyordu. Gerçekten de Osmanlı İmparatorluğu'nu hâkim etnik grup olan Türklerle bir tutmaya ancak on dokuzuncu yüzyılın

hazırlıyorlardı. Taner Timur'un ifadesiyle "Cahun'da temel ilkeleri bulunan bu Türkçülük, siyasal program hâlini alarak Alman pan-germen hareketinin bir aracı olmuş; Parvus gibi Alman militarizminin ajanları Türkçülere yol göstermişlerdi."⁸ Nitekim İttihat ve Terakki Fırkası'nın kültürel ve siyasal politikalarını da büyük ölçüde yönlendiren bu gayr-i Türk Türkçüler, 1910 yılından itibaren âdeta biri bitmeden diğeri başlayan Trablusgarp, Birinci Balkan, İkinci Balkan Savaşlarıyla hırpalaya hırpalaya Harb-i Umumî denilen büyük yıkımın eşiğine kadar sürükledikleri Türk milletine, bir süredir bütün dünya Türklerini tek bir bayrak altında toplamayı hedefleyen "Turan" adlı siyasî ve ütopyik bir mefkûre aşılama çalışıyorlardı.⁹

1881 yılında *Hafta* mecmuasında tefrika ettiği "Lisanların Ensâb ve Taksimâtı"¹⁰ başlıklı 6 sayılı yazı serisi ile *Kamûsü'l-A'lâm* adlı ansiklopedik lügatındaki "Arnavud"¹¹ maddesinde, Arnavut kavminin kökenlerini ve Arnavut dilinin tarihî gelişimini uzun uzadıya anlatan Şemseddin Sami, Arnavutların Avrupa'nın en kadîm halkı olduğunu ve hemen her bakımdan diğerk bütün Avrupa milletlerine tekaddüm ettiğini ileri sürmektedir. Bu yazı serisine sonradan eklediği "Lisan-ı Türkî (Osmani)" makalesinde ise Türkçenin güzelleşmesi için dilimizdeki Arapça ve Farsça asıllı kelimelerin tasfiye edilip yerlerine eski Türk şair ve yazarlarının eserlerinde mahfuz yahut Anadolu ağızlarında yaşayan öz Türkçe kelimelerin ikame edilmesini telkin eden Şemseddin Sami, yazısını "Bunun iki cihetçe, yani edebî ve siyasî muhasenatı olup edebî cihetçe lisân-ı Türkî daha vâsî ve daha güzel bir lisan olacağı gibi cihet-i siyâsiyyece dahi sekiz on milyondan ziyade olmayan garp Türklerine bu miktardan aşağı olmayan Asyâ-yı vustâ ve Rusya Türkleri dahi munzam olarak ve bunların cümlesi bir lisân-ı vâhidle mütekellim tamamiyle bir ümmet-i vâhide hükmüne geçerek Türk ümmeti yirmi milyon nüfusu câmi' bir ümmet-i azîme olacaktır. Bu ikinci cihet kabil-i

sonlarında başlanmıştı. Azınlıklar pahasına tek bir etniklikle tanımlanan devlet, hem millet sistemini hem de imparatorluğu baltalamış ve en sonunda da yıkılmıştı." Bk. Gregory Jusdanis, *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür*, İstanbul: Metis Yayınları, 1998, s. 56.

8 Taner Timur, *Osmanlı Kimliği*, 3. bs., İstanbul: İmge Yayınları, 1998, s. 161.

9 Birinci Dünya Savaşına sokulduğumuz 1914 yılında "Tekin" müstearıyla yayımlanan *Turan* (Akkurum: Kader Matbaası, 1330) adlı kitapta, tıpkı Şemseddin Sami'nin Asya'da bulunan bütün Türklerin siyasî açıdan birleşmelerini telkin etmesi gibi Türk'ün önüne "asgarî" ve "azamî" olarak nitelenen iki aşamalı bir hedef konulmakta ve birincisi ikincisine ulaşmadaki ilk adım olarak telkin edilmektedir. Buna göre bütün Türkler, Osmanlıların önderliğinde savaşacaklar ve önce İstanbul'dan Baykal Gölü'ne, Kazan'dan Moğolistan'a kadar olan bölgede "Küçük Turan"ı sonra da Japonya sınırından İskandinavya dağlarına, Kuzey Kutbundan Tibet Platosu'na kadar yayılan "Büyük Turan"ı kuracaklardır. 1914 yılı itibariyle Türk milletinin içinde bulunduğu siyasî, iktisadî ve askerî şartlar göz önüne alınırsa böyle bir telkinin ne anlama geldiği kolaylıkla anlaşılabilir. Bununla beraber, Moiz Kohen'in yine aynı yıl "Türk milletinde vicdân-ı millî uyanmış, fakat bu kâfi değil, millete bir mefkûre vermek lâzım. Bu mefkûre bütün dünyadaki Türklerin Türkleştirilip birleştirilmesidir" (Abdullah Cevdet, "Türk-İslâm ve Ahiret-i Medeniyyesi", *İctihad*, nr. 121, 6 Teşrinisani 1330, s. 382-384.) dediğini hatırlamakta da fayda vardır. Nitekim M. Kohen, bu düşüncesini *Türkler Bu Muharebede Ne Kazanabilirler?* (İstanbul: Türk Yurdu Kitaphanesi, 1330.) adlı eserinde geniş bir şekilde anlatmaktadır.

10 Bu yazı serisi için bk. "Lisanların Ensâb ve Taksimâtı 1-6", *Hafta*, nr. 1, 22 Ramazan 1298, s. 11-14; nr. 2, 29 Ramazan 1298, s. 29-31; nr. 4, 13 Şevval 1298, s. 60-62; nr. 5, 20 Şevval 1298, s. 76-78; nr. 7, 5 Zilkade 1298, s. 109-110; nr. 8, 12 Zilkade 1298, s. 122-126. (Bu yazıların yeni harfli yayımları için bk. Yüksel Topaloğlu, *Şemseddin Sami-Sürelî Yayınlarında Çıkmış Dil ve Edebiyat Yazıları*, İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2012, s. 147-164.)

11 Şemseddin Sami, "Arnavud", *Kamûsü'l-A'lâm*, cild: 1, İstanbul: Mihran Matbaası, 1308/1889, s. 143-148.

inkâr olamayacağı gibi birincisi dahi muhakkaktır."¹² ifadesiyle bitirmektedir ki yukarıda dile getirdiğimiz "Turan" ütopyasının ilk izlerini Şemseddin Sami'nin bu cümlelerinde buluruz.

Bu elbette paradoksal bir durum değildi. Tam aksine son derece stratejik bir rota takibi idi. Çünkü nihaî hedeflerine ulaşabilmeleri, öncelikle kendi kontrolleri altında gelişip güçlenecek bir Türkçülük şuurunun teşekkül etmesine bağlıydı. Böyle bir hesapla oluşturulup yönlendirilen Türkçülük cereyanı, başlangıcından itibaren bu akımın daima merkezinde yer alan Yahudi ve Dönmeler'in etkisiyle İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin siyasal politikalarını da büyük ölçüde yönlendirecek, II. Meşrutiyet'in ilânında son derece etkin bir rol oynayacak¹³ ve nihayet 1912 yılı başlarından itibaren hem öteden beri Türk'ün vicdanından söküp atmayı hedeflediği dinin yerine "Türklük"e imanı yerleştirmeyi¹⁴ hem de Osmanlı Devleti'ne bağlı çeşitli milletlerin bağımsızlıklarını makul ve meşru göstermeyi açıkça dillendirebilecek bir kıvama erecektir.¹⁵

Bu cümleden olarak bu yazımızda Osmanlı modernleşmesinin önde gelen aktörlerinden ve Türk dili ve kültürüne yaptığı bilimsel katkılarından dolayı kanonik Türkçü söylem tarafından Türk milliyetçisi ilan edilen Şemseddin Sami'nin, 1874 yılında yayımladığı ve ilk bakışta sadece Arnavut örfüyle alâkalıymış gibi görünen *Besâ Yahud Ahde Vefâ* adlı tiyatro

12 *Hafta*, nr. 12, 10 Zilhicce 1298, [3 Kasım 1881] s. 177-181.

13 İki Fransız yazar Jean Brunhes ve Camille Vallaux'nun 1921 yılında yayımladıkları *Tarihin Coğrafyası* adlı kitaptan *Mihrab* mecmuası tarafından yapılan tercümede, Yahudilerin ve Dönmelerin II. Meşrutiyet inkilâbındaki rollerine dair şu bilgilere yer verilmektedir: "İttihat komitesine büyük mikyasta intisap etmişlerdir. Genç Türk inkilâbının kısm-ı a'zamını idare etmişlerdir. Bu inkilâp esas itibarıyla Dönme yani haricen İslâmiyete iltihak etmiş fakat hakikatte İslâmiyetle mücadele eden ve İslâmla münasebetleri ancak ef'âl-i zâhiriyyeye inhisar eden Yahudiler tarafından yapılmıştır. An kasdın hakikî Türk kisve-i riyâkâranesine bürünmüş olan ve aslen Yahudi olup Türklük iddiasında bulunan bu kimselerin Türklerin bugünkü mukadderatlarının vücudunda gelmesinde büyük mikyasta dahil ve tesirleri olmuştur." (*Mihrab*, nr. 5, 15 Kânunisanı 1339, s. 150-154.)

14 Ziya Gökalp, 1911 yılında Selanik'te yayımlanan *Genç Kalemler* dergisinde "Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler" başlıklı bir yazı yayımlamıştı. Yine aynı yıl ve aynı yerde sırf Ziya Gökalp'in bu yazısındaki görüşlerini yaymak üzere Nebizade Ahmet Hamdi (Ülkümen) ile M. Zekeriya (Sertel) tarafından *Yeni Felsefe* adıyla bir dergi daha yayımlanmaya başlanmıştır. Toplam 17 sayı çıkan ve bütün sayılarında Ziya Gökalp'in "yeni hayat" anlayışını şerh eden bu derginin son bir önceki sayısında "Düne kadar beşeriyeti dinî mefkûrelere idare ediyordu. Bugün hiçbir mütemeddin fert mefkûresini diniyatta aramıyor. Evet. Herkes artık anlamıştır ki Türkler için yegâne mefkûre 'Türklük'tür. Bizim asıl istediğimiz 'Türklük'ün büyük ve mukaddes bir 'iman' hâline inkilâbidir. Biz gençlerimizin 'Türklük'ün mukaddes ve ulvî bir mefkûre ve iman olduğunu takdir ettiklerini görmek istiyoruz." demek suretiyle bütün hedeflerinin "Türklük"e iman edecek yeni bir nesil yetiştirmek olduğunu açıkça belirtmektedirler. (Tahrir Heyeti, "Yeni Hayat", *Yeni Felsefe*, nr. 16, 30 Mart 1912, s. 1-6.)

15 Bu durumdan oldukça rahatsızlık duyan Ömer Seyfeddin 1918 yılında yayımladığı bir yazısında şunları söylemektedir: "Türkçülerin 'filiyat' sahasına hiçbir an geçemedikleri için yalnız nazariye halinde kalan siyasî fikirleri, siyasî mefkûreleri şunlardı: 1. Türkiye'yi iki kısma ayırmak! Türklerle meskûn cihete yani Anadolu'ya 'Türk Yurdu' demek, Araplarla meskûn kısımlarına muhtariyet -hatta bazı müfritlerce- istiklal vererek 'Arap Yurdu' diye ayırmak! 2. Türk Yurdunda Türklerin arasında ekalliyette kalan Rum, Ermeni, Yahudi gibi milletlere de 'harsî bir muhtariyet vermek', serbest inkişaflarını temin etmek, Türklerle noktasi noktasına her hakça müsavi tutmak. Memleketimizin 'fikir sahası' da hürriyet nimetinden mahrum olduğu için bu umdeler, bu gayeler böyle vâzıh surette ortaya atılmıyor, bin türlü dolambaçlı yollarla, âdeti edebî bir kaçakçılık halinde ilmi makalelere sıkıştırılıyor." (Ömer Seyfeddin, "Türkçüler ve Muharebe", *Akşam*, nr. 31, 20 Teşrinievvel 1334/13 Muharrem 1337.)

eserini bu defa¹⁶ bağımsızlık odaklı bir Arnavut ulus bilinci yaratma düşüncesine dayalı etnosentrik söylem açısından incelemeye çalışacağız. Bunun için evvela piyesin kısa bir özetini vermemiz gerekir:

Amca çocukları olan Meruşe ile Recep birbirlerini sevmektedirler. Fakat Meruşe ile anne ve babasını küçük yaşta kaybetmiş olan Recep âdeta kardeş gibi büyütüldükleri için duygularını birbirlerine açmaya cesaret edemezler. Nihayet birgün başkalarıyla evlendirilecekleri endişesine kapılan iki sevgili karşılıklı olarak ilân-ı aşk ederler. O sırada bunları gizlice dinleyen Meruşe'nin babası Zübeyr, iki sevgiliyi birbirlerine nişanlar. Bu arada Fettah Ağa'nın oğlu ve Tepedelen hanedanından Demir Bey'in adamlarından biri olan Selfo da Meruşe'yi sevmektedir. Haber göndererek kızı ister. Ancak Meruşe'nin nişanlandığını ve yakında evleneceğini öğrenince durumu Demir Bey'e aksettirir. Demir Bey, kendi oğlu gibi sevdiği Selfo'nun bir çobanın kızıyla evlenmesine önce razı olmazsa da Selfo'nun, Meruşe'yi çok sevdiğini anlayınca Zübeyr'i çağırır ve kızını Selfo'ya vermesini ister. Zübeyr, Meruşe'yi Recep'le nişanlamış olduğundan Demir Bey'in isteğini geri çevirir. Fakat bir çoban tarafından reddedilmeyi hazmedemeyen Demir Bey, Zübeyr'in hapse atılmasını ve Meruşe'nin de kaçırılmasını emreder. Bunun üzerine arkadaşlarıyla birlikte Meruşe'yi kaçırmağa giden Selfo, kendisini engellemeye çalışan Zübeyr'i öldürür, Meruşe'yi de kaçıır. Zübeyr henüz ölmeden önce karısı Vahide'nin mutlaka kendi intikamını almasını ve Meruşe'yi, Selfo'nun elinden kurtarıp Recep'le evlendirmesini vasiyet eder. Vahide, bu vasiyet icabı kocasını henüz toprağa vermeden silâhlarını kuşanarak yola çıkar. Bu arada yirmi yıl boyunca cepheden cepheye dolaştıktan sonra köyüne dönmekte olan Fettah Ağa, köyün yakınlarında bir yerde eski hasımlarından Salman Ağa tarafından pusuya düşürülür. Bu sırada kocası Zübeyr'i öldürüp kızı Meruşe'yi de kaçıran Selfo'nun peşine düşen Vahide, tesadüfen olayı görür ve Salman Ağa'yı öldürerek Fettah Ağa'yı kurtarır. Fettah Ağa, Vahide'nin sergüzeştini dinler ve Zübeyr'in intikamını bizzat kendisinin alacağına dair yemin tahtında "besâ" verir. Fakat bu arada katilin bizzat kendi oğlu Selfo olduğunu da öğrenir. Şefkat ve merhamet duygusuyla verdiği sözden caymak ya da yerine getirmek arasında hayli bocalasa da birtakım mülhazalarla "besâ"nın gereğini yerine getirmeye karar verir. Nihayet öz oğlu Selfo'yu öldürür. Sonra da oğlunun intikamını almak için intihar eder.

I. Bağımsızlık odaklı etnosentrik söylem

Şemseddin Sami, *Besâ Yahud Ahde Vefâ*'nın mukaddimesine, "Efrâdından olduğum için değil, belki hubb-i vatan, fedakârlık, vefâ-yı ahd, istihfâf-ı hayât gibi sahneye layık evsâf-ı hamiyetmendâneleri meşhûdum olduğu için Arnavut kavminin bazı ahlâk ve âdâtını musavver olmak üzere bir risâle-i edebiyenin tahrîri hayli vakitten beri kuvve-i hayâliyyemi işgal edip dururdu." cümlesiyle başlar ve devamında daha tesirli olacağı düşüncesiyle hikâye yerine bir "tiyatro risâlesi" yazmaya karar verdiğini belirtir.¹⁷ Bu

16 Daha önce bu eseri salt Arnavut örfü ve millî tiyatro anlayışı bağlamında incelediğim bir başka yazı için bk. Nuri Sağlam, "Tanzimat Sonrası Türk Edebiyatında Millî Tiyatro Anlayışı ve *Besâ Yahud Ahde Vefâ* Adlı Piyes", *İlmî Araştırmalar*, S. 8, İstanbul 1999, s. 199-207.

17 Şemseddin Sami'nin *Besâ Yahud Ahde Vefâ* piyesindeki etnosentrik söylemini analiz etmeye başladığımız

mukaddime, -her ne kadar "Efradından olduğum için değil" ifadesiyle hafifletilmiş olsa da- daha ilk cümlesinden itibaren bazı millî vasıf ve değerlerle her Arnavut ferdinin kolektif belleğini uyararak ulusal bir kimlik üretmeyi hedefleyen etnosentrik bir düşünceyi yansıtmaktadır.¹⁸ Zira bu cümle, Osmanlı vatanına değil doğrudan doğruya Osmanlı coğrafyası içinde Arnavutlara ait bir vatanın varlığına gönderme yapmakta ve vatan sevgisinin bu kavmin diğer üstün vasıflarına tekaddüm ettiği anlamını üretmektedir. Kaldı ki piyesin olay örgüsünü, herhangi bir etnisiteye münhasır olmayan "fedakârlık, vefâ-yı ahd, istihfâf-ı hayât" gibi birtakım genel insanî hususiyetleri sadece Arnavutlara mahsus birer ulvî hasletmiş gibi öne çıkaracak şekilde kurgulayan yazar, on bir sahneden oluşan birinci faslın başlangıcına, anlatının bütünüyle doğrudan ilişkilendiremediği zorlama bir "vatan sevgisi" epizodu yerleştirir ki bu epizot, âdeta yazarın bağımsızlık odaklı bir ulus bilinci yaratmak amacıyla inşa edeceği ideolojik bir alt metne giriş işlevi görmektedir.

Piyenin henüz ilk sahnesi, çocuk yaşlarından itibaren kardeş gibi büyümüş olan Meruşe ile Recep arasında bir süredir karşılıklı olarak yekdiğerine itiraf etmekten çekindikleri gizli bir aşkın başladığını gösteren bir monologdan ibarettir. Bu monologda Meruşe, koyunlardan birinin doğurmasıyla ilgilendiği için buluşma yerine iki saat geç gelen Recep ile aralarında başlayan aşkın ahval ve istikbaline dair çeşitli endişelerini dile getirir. Recep, Meruşe'nin yanına geldiğinde gecikme sebebini söyler fakat bir çoban için son derece makul ve mazur görülmesi hatta Meruşe'yi de sevindirmesi gereken bu mazeret, yazar tarafından kızın can sıkıntısını gidermek için yeterli görülmez! Dolayısıyla Recep'e, Meruşe'nin gönlünü almak için birlikte bir şarkı söylemeyi teklif ettirir. Fakat onlara, gizli sevdalarına tercüman olacak bir aşk şarkısı söylettirmek yerine -ki mantıklı olan budur ve bir başka sahnede bunu yapacaktır-¹⁹ kahramanlarının o andaki ruh hâllerine hiç de uygun düşmeyen fakat Arnavut kültüründeki kolektif bellek ile bireysel bilinç arasında âdeta bir eşik işlevi görececek bambaşka bir şarkı söylettirir! Çünkü metnin ilk semiyotik dönüşümünü bu eşikte gerçekleştirecek olan yazar, Recep ile Meruşe'ye âdeta bir marş havasıyla tekrarlattığı "dağ, mekân, kan, can, ferace, yaşmak, urba, uşak, saray, Karun, kral, hazine, ziyet, minnet, hürriyet, çiçek, yaprak, tabiat vb." kelimelerin metaforik anlam²⁰ ufuklarına doğru açılan ideolojik bir alt metin inşa etmeye başlayacaktır. Nitekim

bu noktada, Terry Eagleton'un "Edebiyatı ne dediği için okursak, aynı zamanda başka bir şeyi de üstü kapalı olarak söylemekte olduğunu düşünürüz. Bu edebiyatın önemli bir özelliğidir. Eğer bu iki düzeyi birbirinden ayırmak güçse bunun sebebi 'başka bir şey' dediğimiz aslında bütünüyle başka bir gizli anlamlar dizisi değil, bize sunulan anlamları özgün bir şekilde ele almaktır ki buna dilbilimciler edimsel çıkarım derler." ifadesini nakletmekte yarar vardır. (Bk. Terry Eagleton, *Edebiyat Olayı*, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2012, s. 92.)

- 18 Çünkü bir yazarın muhatabıyla kuracağı iletişim, onunla belli bir ortak belleğin varlığı söz konusuysa ancak mümkün olabilmektedir. (Bk. Yuri Lotman, *Düşünen Dünyaların İçinde*, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2012, s. 86.)
- 19 Nitekim yazar, birkaç sayfa sonra, Meruşe'ye aşık olan ve sürekli kızın ardında dolanan Selfo ile arkadaşları arasında şöyle bir muhavere kuracaktır: "Selfo: Dikkatini celp etmek için burada bir hora tepelim olmaz mı? Cafo: Lakin bizim memleketin şarkılarından söylememeliyiz. Şimdi -bana kalsa- aşka dair bir şarkı daha münasıptır." (Şemseddin Sami, *age.*, s. 32-33.)
- 20 Özü itibarıyla "bir tür şeyi başka bir tür şeye göre anlamak ve tecrübe etmek" anlamına gelen (George Lakoff-Mark Johnson, *Metaforlar*, İstanbul: İthaki Yayınları, 2015, s. 30.) "metafor, birbirlerinden farklılık gösterdikleri de görülebilen öğeler arasındaki akrabalığı belirtir." (Terry Eagleton, *Şiir Nasıl Okunur?*, İstanbul: Agora Kitaplığı Yay., 2011, s. 85-86.)

*Biz şehri
Değiliz,
Dağdır bizim mekânımız,
Dağın maslûlü kanımız,
Ayrılmaz dağdan canımız.*

dizeleriyle başlayan bu şarkı, baştan sona kadar bilinçli bir şekilde dağlı-şehirli/biz-siz (Arnavut-Osmanlı) karşıtlığı üzerine kurgulanmıştır. Şarkının henüz ilk dizelerinde coğrafi bir varlık olan “dağ” ile etnik bir aidiyeti yahut kimliği sembolize eden “kan” kelimeleri, “mekân-mahsul” zemininde birbirlerine sıkıca bağlanmışlardır. Bütün bu kelimeler arasında kurulan anlamsal korelasyonda, evvelâ üç defa tekrarlanan “dağ” kelimesinin etkisiyle siyasal bir mekân olan “vatan” mefhumu çağrıştırılmakta²¹ ve hemen ardından hayat anlamına gelen “can” kelimesinin katkısıyla da ilkin doğal bir coğrafi olgudan “vatan” mefhumuna açılmış olan metaforik anlam hâlesi, hem bir Arnavut ulus bilinci yaratacak hem de bu ulusun siyasî ve kültürel kodlarını Osmanlı toplumundan ayırıştırarak bir anlam katmanı çerçevesinde örgütlenecektir. Nitekim şarkının devamında yer alan

*Cismimiz,
Yüzümüz
Görmemiş ferace yaşamak.
Yok bizde urba uşak,
Geziyoruz yalın ayak.*

dizelerinde, dağlı ile şehirli arasında yapılan ayırım ve mukayesenin “şehir” kelimesiyle imlenen Osmanlı Devleti’ne ve Osmanlı medeniyetinin egemen Sünnî itikadına açık bir reddiye olduğu anlaşılmaktadır. Yeri gelmişken bu itikadî yahut daha özel anlamda Alevî-Bektaşî eksenli kültürel kodların, yazarın Gâve adlı piyesinde de bir başka biçimde karşımıza çıktığını²² fakat bu piyeslerde itikadî ve kültürel ayırım açısından dile getirilen “ferace” ve “yaşmak” meselesinin, o tarihlerden itibaren hem tesettürün inançsal temelini sorunsallaştırmak hem de genel bir çağdaşlık algısı yaratmak amacıyla bazı dergi ve gazetelerde bahis konusu edilmeye başlandığını da hatırlamak gerekir.²³

21 Bir edebî metinde sık sık tekrarlanan manzara metaforu ile ulusal kimlik arasında ilgi bulunduğunu belirten Homi K. Bhabha, bu metaforun “ulusal bağlılık retoriğini ve bu bağlılığın kolektif ifade edilmiş biçimlerini doğallaştırma gücünü” vurguladığını söyler. (Homi K. Bhabha, *Kültürel Konumlanış* (Çev. Tahir Uluç), İstanbul: İnsan Yayınları, 2017, s. 270.)

22 Nitekim bu piyeste Cemşid’in tahtını ele geçiren Dahhak’ın Cemşidilerin cem ayinlerini yasakladığı, onları kendi inançlarından vazgeçirtip yılanlara tapmaya zorladığı, inançlarından vazgeçmeyen Cemşidilerin çocuklarını yılanlara yedirdiği, fakat bütün bu zulme karşı cem ayinlerini dağlarda gizli gizli icra etmeyi sürdüren köylü çobanların, zalim Dahhak’a karşı nasıl bir mücadele verdikleri ve işin sonunda nasıl zafere ulaştıkları anlatılmaktadır. Bk. Şemseddin Sami, *Gâve*, İstanbul: Tasvîr-i Efkâr Matbaası, 1293. Eserin yeni harfli çevirisi için bk. *Şemseddin Sâmî’nin Tiyatroları*, (Hazırlayan: Enver Töre), İstanbul: Assos Yayınları, 2008.

23 1873 yılında Teodor Kasap’ın çıkardığı *Hayal* gazetesinde yayımlanan bir karikatürde, sadece gözleri ve burnunun üst kısmı görünen modern kıyafetli ecnebi bir kadınla yine onun gibi modern kıyafetli, fakat yüzü

Meruşe ile Receb'in birlikte söyledikleri şarkıyı, kendisini onlara göstermeksizin dinleyen Zübeyr, şarkı biter bitmez birdenbire ortaya çıkar ve onları kucaklayarak en kısa zamanda her ikisinin de ayrı ayrı mürüvvetlerini görmek temennisiyle dua eder. Bu temenni karşısında babasının onu başkasıyla evlendireceği kaygısına düşen Meruşe, "Babacığım! Beni sizden ayırmayın! Evimizden çıkarmayın! Bu dağları bırakmam!" diye serzenişte bulununca Zübeyr "Sen merak etme kızım, aferin! Vatanına olan muhabbetini pek beğeniyorum... İnşallah seni bu dağlardan ayırmam, sana çoban bir koca bulurum, değil mi kızım? Çobanlığı seviyor musun? Kocanın çoban olduğunu ister misin? Yoksa şu tembel cenkçilerin fistanlarına mı gözün kalmış?" der. Zübeyr'in burada sözünü ettiği "vatan", yazarın *Kamus-ı Türki*'sindeki anlamıyla "Bir adamın doğup büyüdüğü veya yaşadığı memleket." demektir ki bu vatan hiç kuşkusuz gerek şarkıda²⁴ gerekse söz konusu diyalogda çeşitli bağlamlarla sık sık tekrarlanan "dağ" kelimesinin imlediği Arnavutluk'tur.

Osmanlı hakimiyeti sırasında Balkan coğrafyasının büyük bir bölümü, özellikle de dağlık bir araziye sahip olan Arnavutlar hayvancılıkla geçindikleri için çobanlık âdeta Arnavut ulusunun siyasal ve sosyo-kültürel kimliğine işaret etmektedir. Nitekim Zübeyr'in "Daima çoban olun, evlatlarım, daima çoban!... Vatanınızı sevin, şu dağların muhabbetini birbirinizin muhabbetiyle beraber gönlünüzde saklayın..."²⁵ sözleri de bunu açıkça göstermektedir. "Özerk düzen sistemi olarak bu bölgelerde sosyal davranışları yönlendiren ve denetleyen bir özgül kurallar sistemi, yani töreler ortaya çıktı." diyen Reinkowski'nin "Bu bağlamda dağ çobanlarının 'şerefi', âdeta daimî rekabette güvencesi olmayan mülklerini tayin etmek, savunmak veya genişletmek isteyenlerin ideolojisi olarak görülebilir."²⁶ sözü dikkate alındığında bu piyeste de sık sık vugulandığı gibi yazarın "namus" kavramına literal anlamının yanı sıra bir de ideolojik bir anlam yüklediği anlaşılmaktadır. Nitekim anlatının ilerleyen bölümlerinde Zübeyr'in, Osmanlı Devleti'ni temsil eden Demir Bey'in buyruğuna itiraz ederken yine "siz-biz" mukayesesi ile "Sizin saraylarınız var, çiftlikleriniz var, atlarınız var, tazılarınız var, uşaklarınız var, gümüş, altın silahlarınız var, azametiniz var, hâsılı her şeyiniz var!... Bizim ise bir kulübemiz, birkaç koyunumuz, bir de namusumuz var. Sizde insaf yoksa, gelin kulübelerimizi yıkın, koyunlarımızı alın, ses çıkarmayız. Lâkin

peçeli Müslüman bir kadın şöyle konuşturulur: "-Hanımefendi, daima böyle ferace ve yaşmakla kapalı mı gezersiniz? -Evet madam. Bizde sizin gibi açık gezmek günahtır!" (*Hayal*, nr. 15, 16 Kânunievvel 1289.) Bu tarihten iki yıl sonra yine aynı gazetede, bu sefer biri sadece gözleri görünen alaturka kıyafetli, diğeri ise gözleriyle beraber burnu da görünen alafranga kıyafetli iki Müslüman kadın şöyle konuşturulur: "-Kız bu nasıl kıyafet? Utanmaz mısın? -Bu asr-ı terakide sen utan kıyafetinden!" (*Hayal*, nr. 157, 5 Haziran 1291.) Bu ikinci karikatürdeki diyalogu merkeze alarak kadınların kıyafeti ile çağdaşlık ve medenileşme projesi arasındaki özdeşliğe odaklanan bir yorum için bk. M. Şükrü Hanioglu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2006, s. 53-56.

24 "Eğer bir şiirin içindeki yalnızca tek bir ögeye –diyelim ki tek başına bir sözcüğe veya uyağa veya imgeye- bakarsak, bunun farklı sistemlerin sunuculuğunda bir yer işgal ettiğini görmek kolaydır. Bu ögenin hiçbir zaman yalnızca tek bir bağlamı yoktur. Bağlamların yarattığı bir durumun içinde var olur. Belirli bir sözcüğü, şiirin anlambilimsel sistemiyle bağlantılı olarak inceleyebiliriz, bu da onu bütünsel bir anlam akışının içinden görmektedir." Bk. Terry Eagleton, *Şiir Nasıl Okunur?*, İstanbul: Agora Kitaplığı Yay., 2011, s. 83-84.

25 *Besâ Yahud Ahde Vefâ*, s. 53.

26 Maurus Reinkowski, *Düzenin Şeyleri, Tanzimat'ın Kelimeleri*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017, s. 77.

sakın zannetme ki namusumuza da dokunabilirsiniz! Yok Yok! Biz ölürüz de namusumuzu pây-mâl etmeyiz! Biz namus için ve yalnız namus için can verimiz.” deyişi bu yüzdendir. Dolayısıyla “namus”, “vatan” ve buna bağlı olarak “aşk” kavramları, piyesin alt metninde, Arnavutların bağımsızlık arzusunun en belirgin kodları olarak işlev görmektedirler. Nitekim Zübeyr’in biraz önce naklettiğimiz cümlesindeki “Vatanınızı sevin, şu dağların muhabbetini birbirinizin muhabbetiyle beraber gönlünüzde saklayın...” ifadesi, Meruşe ile Recep arasındaki “aşk”ın doğal bir hak olarak egemen sisteme karşı ulusal bağımsızlık arzu ve arayışını imleyen ideolojik bir fenomen olduğunu da göstermektedir.

Gel gelelim piyesin anlatısı, anlamı belirleyen form bakımından da çok açık vermektedir. Nitekim piyeste, Recep ile Meruşe’nin söyledikleri şarkıya gelinceye kadar şehre ve şehirli olana dair tek bir kelimenin bile geçmemiş olması yahut bir başka deyişle tiyatro kişilerinin henüz herhangi bir şehirliyle herhangi bir münasebet içine girmemiş olmaları, metnin kurgusunda somut bir olgu yahut gerekçeye dayanmayan bu ayrımcı mukayeseyi, etnosentrik söylem bakımından formel bir kanıtla dönüştürmektedir. Zübeyr’in yukarıda naklettiğimiz “Vatanına olan muhabbetini pek beğeniyorum...” cümlesinin sonundaki üç nokta, okuyucuyu “vatan” ve “vatan sevgisi” üzerine düşünmeye sevk eden formel bir unsurdur.²⁷ Dahası “Babacığım! Beni sizden ayırmayın! Evimizden çıkarmayın! Bu dağları bırakamam!” diye âdeta feryat eden Meruşe’ye önce okkalı bir “aferin” çekip “vatanına olan muhabbetini pek beğen”diğini söyledikten ve hatta “İnşallah seni bu dağlardan ayırmam, sana çoban bir koca bulurum!” dedikten sonra “Yoksa şu tembел cenkçilerin fistanlarına mı gözün kalmış?” gibi öncesiyle hiçbir anlamsal bağı olmayan gereksiz bir ifade kullanması da bu formel açıklardandır.

II. Vatan Yahud Arnavutluk

Giriş’te belirttiğimiz gibi 1870’li yıllarda güçlenerek gelişen ulusçuluk cereyanlarına karşı Osmanlı Devleti’ni ayakta tutmak için bazı Osmanlı aydınları halka ittihâd-ı Osmanî fikrini benimsetmeye çalışmakta ve çeşitli edebî eserlerinde de bu fikri işlemekteydiler. Hatırlanacağı üzere Namık Kemal, *Vatan Yahud Silistre* adlı piyesini bu fikir muvacehesinde kaleme almıştı. Piyese, 1 Nisan 1873 tarihinde Gedikpaşa’daki Osmanlı Tiyatrosu’nda sahnelenince vatan duyguları galeyana gelen seyirciler gerek oyun sırasında gerekse dışarda “Yaşasın vatan!”, “Yaşasın Kemal!” nidalarıyla büyük bir nümâyış göstermişler ve bu umumî rağbet ve istek üzerine piyese 3 Nisan tarihinde tekrar oynanmıştı. *Vatan Yahud Silistre* piyesinin, sahnelendikten hemen sonra birtakım siyasî ve sosyal olaylara yol açtığı bilinmektedir.²⁸ Bununla beraber *Vatan Yahud Silistre*’den tam bir yıl sonra yine Osmanlı Tiyatrosu’nda sahnelenen *Besâ Yahud Ahde Vefâ*²⁹ arasındaki bazı dikkat çekici kurgusal

27 Bir edebî anlatıdaki ses tonu, sözdizimi, dilbilgisi, noktalama işaretleri ve benzeri formel unsurlar, anlamın taşıyıcıları olmaktan ziyade onu üretme işlevi görürler. (Bk. Terry Eagleton, *age.*, s. 106-107.)

28 *Vatan Yahud Silistre*’nin Gedik Paşa Tiyatrosu’nda sahnelenişi ve devamında gelişen olaylar için bk. Nuri Sağlam, *Hürriyetçi Söyleme Karşı Hür Olmanın Ağır Bedeli-Ahmed Midhat Efendi ve Yeryüzünde Bir Melek Romanına Yönelik Eleştiriler*, İstanbul: Erdem Yayınları, 2017, s. 42-44.

29 *Vatan Yahud Silistre* piyesi Gedikpaşa Tiyatrosu’nda ilk defa 1 Nisan 1873 tarihinde sahnelenmiştir. *Besâ Yahud*

benzerlikler ve her iki yazarın "vatan" kavramı karşısında takındıkları farklı siyasî tutumlar, Şemseddin Sami'nin bu piyesi kurgularken *Vatan Yahud Silistre*'deki umumî vatan anlayışına karşı Arnavut ulusuna ait hususî bir vatan bilinci geliştirme amacı taşıdığını göstermektedir.

Nitekim *Vatan Yahud Silistre* piyesinin ilk sahnesi, yine bir Arnavut kızı olan Zekiye'nin İslâm Bey'e duyduğu aşk yüzünden "Yüreğim ne kadar çarpıyor! Sanki göğsümü yerinden koparacak da dışarı fırlayacak... Beynim ne kadar sıkılıyor! Sanki başımı paralayacak da etrafa dağılacak... Nineciğim! Nineciğim! Daima babamı düşünmek için açtığın hazırladığın fikirde başkası geziyor! Daima seni sevmek için terbiye ettiğin, büyüttüğün gönülde başkası hüküm ediyor! Seni babam okutmuş. Onun yoluna öldün. Beni sen okuttun. Yoluna ölmek değil öldüğüne ağlamak bile hatırıma gelmiyor! Ah!... Daima o! Gözümde o! Hayalimde o! Aklımda o! O! O! O!... Bir kere sokakta gördüm. Keşke yüzüne baktığım zaman gönlüme düşen ateş gözlerimi eriteydi..." şeklinde devam eden monoloğuyla başladığı gibi *Besâ Yahud Ahde Vefâ*'nın ilk sahnesi de Meruşe'nin Recep'e duyduğu aşk yüzünden "Lâkin bana da ne oldu? Ben evvel... koyunlarımdan, kuzularımdan başka bir şey düşünmezdim. Koyunlarımdan biri bir güzel kuzu doğurduğu vakit dünya benim olurdu. Akşam köye giderken eteğimde yeni doğmuş bir kuzucağız götürdüğüm günü bir mübarek gün addederdim. Kuzularımın biri hasta olduğu yahut bir misafir gelip de peder kuzuların birini kesmek istediği vakit, yalnız o vakit mükedder olurdum. Sâir vakitlerde daima memnun, mesrur bulunurdum. Şimdi ise -Bilmem neden?- koyunların muhabbeti bütün bütün gönlümden çıktı. Koyunlara angarya gibi bakıyorum. Gönlüm hep onunla meşgul! Yanımda olduğu vakit, kendimi kaybeder ne yaptığımı ne söylediğimi bilmem! Olmadığı vakit, zihnimde hep o gezer. Başka hiçbir şey gözüme girmez, sabrım kalmaz, ne vakit gelir diye bir saat bir yıl görünür! Aman Yarabbi! Bu hâl neye varacak?..." şeklinde devam eden monoloğuyla başlamaktadır. Görüldüğü üzere her iki piyesin daha ilk sahnelerindeki kurgusal benzerlik çok açıktır.

Bununla beraber *Vatan Yahud Silistre* piyesinde Zekiye'nin bir subay olan babası Ahmed Sıdkı Bey, on beş yıl evvel çıktığı evine bir daha dönmemiştir. Akıbetinin ne olduğu bilinmediği gibi refikası da onun gidişinden üç sene sonra vefat etmiştir. Ahmed Sıdkı Bey'in hayat hikâyesi ile *Besâ yahud Ahde Vefâ* piyesindeki Selfo'nun babası Fettah Ağa'nın ilkin Zübeyr tarafından "Bir kere bana sor, şu dediğin Selfo'nun pederi nerededir? On beş sene evvel evinden çıkmış, o vakitten beri haberi alınmamış, nereye gitti? Nerededir? Yaşıyor mu? Öldü mü? Belli değil. Zavallı refikası onun azîmetinden, üç sene sonra hasretinden, kahrından telef oldu gitti!" şeklinde özetlenen hayat hikâyesi arasındaki benzerlik –neredeyse aynılık da denilebilir- oldukça dikkat çekicidir. Ayrıca piyesin ilerleyen bölümlerinde Fettah Ağa'nın evinden "yirmi yıl" önce ayrılmış olduğunu

Ahde Vefâ ise aynı tiyatro sahnesinde bu tarihten tam bir yıl sonra 6 Nisan 1874 tarihinde temsil edilmiştir. Bu itibarla *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nin "Şemseddin Sami" maddesinde (Abdullah Uçman, "Şemseddin Sâmî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, cilt: 38, İstanbul: 2010, s. 519-523.) "Tiyatro eserleri arasında, Arnavutluk'taki yemin (besa) âdetinin konu edildiği *Besa yahud Ahde Vefâ*, Nâmık Kemal'in *Vatan yahud Silistre* piyesinden önce Gedikpaşa'daki Osmanlı Tiyatrosu'nda temsil edilmiş olması bakımından önem taşır." şeklinde verilen bilgi tashih edilmelidir.

birkaç defa tekrarlayacak olan Şemseddin Sami'nin, daha önce bu süreyi "on beş yıl" olarak kaydettiğini her nasılsa gözden kaçırmış olduğunu da belirtelim.

Bununla birlikte yine yazarın *Kamus-ı Türki* adlı lügatında "Arnavud ahd ü peymâni. Besâ vermek: Taahhüd etmek."³⁰ şeklinde verdiği karşılığa göre sadece Arnavutlara mahsus konvensiyonel bir kod olduğu anlaşılan "besâ" kelimesinin, daha önce *Vatan Yahud Silistre* piyesinde etrafına topladığı gönüllü askerlere "vatan" hakkında etkili bir nutuk çektikten sonra "Vatanınız için ölmeye hazır mısınız? ... İçinizde ölümden korkmayan kimdir? Arkamdan ayrılmamağa Allah'la ahd eder misiniz?" diye soran İslâm Bey'e, gönüllülerin "Allah'a ahd ederiz. Besâ. Besâ. Besâ."³¹ şeklinde verdikleri cevapta geçmiş olması da dikkat çekicidir. Gerek bu söz verme biçimi gerekse piyesin baş kişilerinden Zekiye'yi ve dolayısıyla onun babası Ahmed Sıdkı Bey'i Arnavutlar arasından seçmesi, Namık Kemal'in muhtemelen bazı ulusçu ve ayrılıkçı temayüller gördüğü Arnavut kavminde "vatan" kavramı üzerinden bir Osmanlılık bilinci yaratma düşüncesinden kaynaklanmış olmalıdır. Çünkü özellikle piyesin baş kişisi İslâm Bey'in lisanından telkin etmeye çalıştığı "Allah vatana muhabbeti emrediyor. Bizim vatanımız Tuna demektir. Çünkü Tuna elden gidince vatan kalmıyor. Tuna kenarının neresini gezerseniz her karış içinde babanızın ya kardaşınızın bir kemiği bulunur... Osmanlı namı işitileli Tuna birkaç kere geçildi.... Birçok kere geçildi... Fakat bir vakit alınmadı... Osmanlılar durdukça yine bir vakit alınmaz. Hele Osmanlılar, Osmanlılığın ne demek olduğunu bilirse hiçbir vakit alınamaz..." yollu ifadeleri, gerek Arnavutlar gerekse bütün bir Müslüman tebaa arasında Osmanlılık bilinci yaratma düşüncesiyle doğrudan bağlantılı görünmektedir. Buna mukabil Şemseddin Sami'nin *Besâ Yahud Ahde Vefâ* piyesinde, yine "vatan" fakat bu sefer Arnavutlara mahsus bir vatan kavramı üzerinden bağımsızlık odaklı bir Arnavut ulus bilinci yaratmayı hedeflediğini tekrar belirtelim. Nitekim Namık Kemal'in, İslâm Bey vasıtasıyla dile getirdiği "vatan" anlayışına karşı Şemseddin Sami'nin vatan anlayışı Fettah Ağa'nın lisanından özetle şöyle dillendirilmektedir:

"Oh ya Rabbi şükür! Yirmi senelik gurbetten sonra âkıbet bugün vatanımı görüyorum... Yirmi sene, ne çok zaman, bir ömür! Ah! Vatan, mukaddes vatan! Seni bir daha görmeye muvaffak oluyorum! Ne kadar göreceğim gelmişti çok defa vatani rüyamda görmüştüm, uyandığım vakit gerçekten vatanımda bulunmadığıma pek çok müteessif olurdum. Âkıbet bugün gerçekten vatanımda bulunmaya muvaffak oldum! ... Artık vatanımdayım! Şimdiden sonra vatanımı bırakmayacağım, kemiklerim vatanımda kalsın!... Ne garip haldir ki insan doğduğu, büyüdüğü yerden ayrılır, gider, pek uzağa gider, lâkin gönül -imkânı yok- ayrılmaz! Gönül daima vatanına merbûttur! Vâkıa ben bu yirmi seneyi de vatanımın haricinde geçirmedim, her nerede bulundumsa, vatanım idi. Evet, Trablus da vatanımızdır, Tuna da vatanımızdır! Vatanımız olmaya idi, muhafazası için kan dökmezdik. Bununla beraber insanın maskat-ı re'sine doğduğu, büyüdüğü mekâna, sabavetini, gençliğini geçirdiği o güzel yerlere başka türlü bir muhabbeti vardır!..."³²

30 Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türki*, Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1317, s. 292.

31 (Namık) Kemal, *Vatan Yahud Silistre*, [İstanbul]: 1289, s. 36-39.

32 *Besâ Yahud Ahde Vefâ*, s. 128-132.

Fettah Ağa'nın bu monoloğunda öne çıkarılan "vatan" anlayışının, piyesin başından beri dile getirilen Arnavutlara ait hususî bir vatani vurguladığı çok belirgindir.

Bütün bunlardan dolayı yazımızın girişinde de ifade ettiğimiz üzere, *Besâ yahud Ahde Vefâ* piyesinden itibaren öncelikle ittihâd-ı Osmanî fikrine pek de sıcak bakmadığı anlaşılın Şemseddin Sami'nin, ilerleyen zaman içinde farklı dinî ve etnik unsurların Osmanlı toplumundan kopmasını önlemeye matuf ittihâd-ı Osmanî ve ittihâd-ı İslâm gibi siyasal düşünce akımlarına karşı siyasal bir Türkçülük şuurunun doğmasına katkıda bulunması, onun Türk milliyetçisi yahut "çoklu ulusal kimlik" sahibi olduğuna bizi ikna edemediği gibi *Besâ Yahud Ahde Vefâ*'nın temsilinden üç dört yıl sonra *Tercüman-ı Hakikat* gazetesinde yayımlanan ve Arnavutların bağımsızlık peşinde olduklarını iddia eden imzasız bir mektuba³³ verdiği cevapla³⁴ gerek mektubun yazarı, gerekse Ahmed Midhat Efendi ile söz konusu bahis etrafında giriştiği tartışmada,³⁵ Arnavutların bağımsızlık peşinde olmadıklarına dair ileri sürdüğü mütalaaların da Ahmed Midhat Efendiyi ikna edememiş olduğunu belirtelim. Nitekim bu tartışma çerçevesinde kaleme aldığı son yazısında, gerek Arnavutluk'un gerekse devletin selameti için "Osmanlılık" fikrine sarılmak gerektiğini savunan Ahmed Midhat Efendi, "İnsan kısmını manen dahi zehirlemek mümkün olup bir kere o zehr-i manevîyi yediği gibi artık babasına kurşun atar da hiç baba yuvasını berbat etmiş olacağını düşünmez bile."³⁶ cümlesinde görüleceği üzere Şemseddin Sami'yi yazılarındaki ulusçu ve ayrılıkçı söyleme karşı açıkça uyarmaktadır.

SONUÇ

Şemseddin Sami, *Besâ Yahud Ahde Vefâ* piyesinin mukaddimesinde bu piyesi her ne kadar "Arnavud kavminin bazı ahlak ve âdatını" tasvir etmek için yazdığını söylemiş olsa da piyesin yüzeysel anlamının altında, Arnavutlara ulus bilinci aşılama amaçlayan bambaşka bir alt metin inşa etmiştir. Nitekim Meruşe ile Recep arasındaki aşk, bu alt metnin kurgusunda egemen sisteme karşı doğal bir hak olarak ulusal bağımsızlık arzu ve arayışını imleyen ideolojik bir fenomene dönüşmektedir. Hem düşünsel hem de eylemsel alanda birçok engelle karşılaşacak olan bu arzu ve arayış, son derece trajik olaylara yol açacak ve Arnavut ulusuna ağır bedeller ödetecektir. Politik bakımdan sınıfsal olarak devleti temsil eden Demir Bey ile adamları -ki Zübeyir'in nazarında bunlar tembel cenkçilerdir- bu iki âşğın evlenmesine diğer bir deyişle Arnavutluk'un bağımsızlığına engel olmak için bütün haksızlık ve zorbalıkları irtikâp etmekten geri durmayacaktır. Nitekim Demir Bey'in Meruşe'yi kendi adamlarından biri olan Selfo'ya vermesi için Zübeyr'i tehdit etmesine

33 "Arnavutluk", *Tercüman-ı Hakikat*, nr. 144, 5/17 Kânunievvel 1878/22 Zilhicce 1295. (Bu mektubun yol açtığı münakaşa sırasında mektubu *Tercüman-ı Hakikat* gazetesine teslim eden ve yayımlanmasını sağlayan şahsın "Anadolu Sadareti Tezkirecisi Âsım" olduğu anlaşılmaktadır.)

34 Ş. Sami, "Muharrir Efendiye", *Tercüman-ı Hakikat*, nr. 150, 24 Kanunievvel 1878/29 Zilhicce 1295.

35 Bu tartışma çerçevesinde *Tercüman-ı Hakikat* gazetesinin 144 ile 313. sayıları arasında toplam 14 yazı yayımlandığını ve bunlardan 5 tanesinin Şemseddin Sami'ye ait olduğunu belirtelim.

36 Ahmed Midhat, "Arnavutluk ve Osmanlılık", *Tercüman-ı Hakikat*, nr. 313, 21 Haziran-3 Temmuz 1879/14 Receb 1296.

rağmen Tanzimat-ı Hayriyye sayesinde böyle tehditlerle iş görme vaktinin çoktan geçmiş olduğunu belirterek Demir Bey'in buyruğuna boyun eğmeyen Zübeyr, bu başkaldırısını hayatıyla ödeyecektir. Bu bireysel başkaldırı, piyesin alt metninde ulus bilincinden doğan toplumsal bir başkaldırıya dönüşecek ve nihayet Arnavut kavmi son derece dramatik ve trajik bir mücadele sürecinden sonra bağımsızlığına kavuşacaktır.

KAYNAKÇA

- ABDULLAH CEVDET, "Türk-İslâm ve Ahiret-i Medeniyyesi", *İctihad*, nr. 121, 6 Teşrinisani 1330, s. 382-384.
- AHMED MİDHAT, "Arnavutluk ve Osmanlılık", *Tercüman-ı Hakikat*, nr. 313, 21 Haziran-3 Temmuz 1879/14 Receb 1296.
- BHABHA, Homi K., *Kültürel Konumlanış*, (Çev. Tahir Uluç), İnsan Yayınları, İstanbul 2017.
- BİLMEZ, Bülent, "Şemseddin Sami Frasherî'nin Bazı Metinlerinde Arnavut ve Türk 'Biz'inin İnşasına Katkıda Bulunan Otoktonluk ve Köken Mitleri", *Tanzimat ve Edebiyat-Osmanlı İstanbul'unda Modern Edebî Kültür*, (Yayına Hazırlayanlar: Mehmet Fatih Uslu-Fatih Altuğ), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2014, s. 385-421.
- EAGLETON, Terry, *Edebiyat Olayı*, (Çev. Başak Yüce), Sel Yayıncılık, İstanbul 2012.
- EAGLETON, Terry, *Şiir Nasıl Okunur?*, (Çev. Kaya Genç), Agora Kitaplığı Yay., İstanbul 2011.
- HANİOĞLU, M. Şükrü, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, Bağlam Yayınları, İstanbul 2006.
- JUSDANİS, Gregory, *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür*, (Çev. Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul 1998.
- KOHEN, M., *Türkler Bu Muharebede Ne Kazanabilirler?*, Türk Yurdu Kitaphanesi, İstanbul 1330.
- KUSHNER, David, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, (Çevirenler: Şevket Serdar Türek, Rekin Ertem, Fahri Erdem), Kesit Yayınları, İstanbul 2009.
- LAKOFF, George-JOHNSON, Mark, *Metaforlar*, (Çev. Gökhan Yavuz Demir), İthaki Yayınları, İstanbul 2015.
- LOTMAN, Yuri, *Düşünen Dünyaların İçinde*, (Çev. Sabri Gürses), Bilgesu Yayınları, Ankara 2012.
- (Namık) Kemal, *Vatan Yahud Silistre*, [İstanbul]: 1289.
- ÖMER SEYFEDDİN, "Türkçüler ve Muharebe", *Akşam*, nr. 31, 20 Teşrinievvel 1334/13 Muharrem 1337.
- REINKOWSKI, Maurus, *Düzenin Şeyleri, Tanzimat'ın Kelimeleri*, (Çev. Çiğdem Canan Dikmen), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2017.
- SAĞLAM, Nuri, "Tanzimat Sonrası Türk Edebiyatında Milli Tiyatro Anlayışı ve *Besâ Yahud Ahde Vefâ* Adlı Piyes", *İlmî Araştırmalar*, S. 8, İstanbul 1999, s. 199-207.
- SAĞLAM, Nuri, *Hürriyetçi Söyleme Karşı Hür Olmanın Ağır Bedeli-Ahmed Midhat Efendi ve Yeryüzünde Bir Melek Romanına Yönelik Eleştiriler*, Erdem Yayınları, İstanbul 2017.
- ŞEMSEDDİN SAMİ, "Lisân-ı Türkî (Osmanî)", *Hafta*, nr. 12, 10 Zilhicce 1298.
- ŞEMSEDDİN SAMİ, *Besâ Yahud Ahde Vefâ*, İstanbul 1292.
- ŞEMSEDDİN SAMİ, *Gâve*, Tasvîr-i Efkâr Matbaası, İstanbul 1293.
- ŞEMSEDDİN SAMİ, "Arnavud", *Kamûsü'l-A'lâm*, cild: 1, İstanbul: Mihran Matbaası, 1308/1889.
- ŞEMSEDDİN SAMİ, *Kamus-ı Türkî*, İkdam Matbaası, Dersaadet 1317.

Şemseddin Sâmî'nin Tiyatroları, (Hazırlayan: Enver Töre), Assos Yayınları, İstanbul 2008.

TAHRİR HEYETİ, "Yeni Hayat", *Yeni Felsefe*, nr. 16, 30 Mart 1912, s. 1-6.

"Tarihin Coğrafyası", *Mihrab*, nr. 5, 15 Kânunisani 1339, s. 150-154.

TEKİN, *Turan*, Kader Matbaası, Akkurum 1330.

TİMUR, Taner, *Osmanlı Kimliği*, 3. bs., İmge Yayınları, İstanbul 1998.

TOPALOĞLU, Yüksel, Şemseddin Sami-Sürelî Yayınlarında Çıkmış Dil ve Edebiyat Yazıları, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2012.

UÇMAN, Abdullah, "Şemseddin Sâmî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: 38, İstanbul: 2010, s. 519-523.

WIESENTHAL, W., *Asya'da Çernayef ve Türk Kahramanlar*, İstanbul 1294.

ZİYA GÖKALAP, *Türkçülüğün Esasları*, Matbuat ve İstihbarat Matbaası, İstanbul 1339.

Ziya Gökalp, Bütün Eserleri-1, Kitaplar (Yayıma Hazırlayan: Sabri Koz), YKY, İstanbul 2007.



“Ne Müsâvâtı Ne Hürriyeti Ver” Yahya Kemal ve İktidar

“Grant Neither Equality Nor Freedom” Yahya Kemal and Power

Mehmet Samsakçı¹



¹Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Mehmet Samsakçı,
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye
E-mail: samsakci@istanbul.edu.tr

Geliş tarihi / Date of receipt: 24.08.2017

Kabul tarihi/Date of acceptance: 20.09.2017

Atıf/Citation:

Samsakçı, Mehmet. “Ne Müsâvâtı Ne Hürriyeti Ver” Yahya Kemal ve İktidar. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Cilt: 57, Sayı: 57, 2017, s. 213-236. 10.26561/iutded.369192

Öz

Güzel sanatların diğer şubeleri gibi edebiyatın da iktidarla daima dirsek temasları olmuştur. Yüzyıllar içerisinde Türk şairleri de iktidarla yani padişah ve yüksek dereceli devlet adamları ile poetik ilişkiler kurmuşlar, çok defa övgü bazen de yergi şiirleri kaleme almışlardır. Batılılaşma döneminin başından beri, yani merkezî otoritenin derece derece azalmasından, imparatorluğun yıkılıp ulus-devletin kurulmasından sonra ise bu ilişkiler bambaşka boyutlar kazanır. II. Abdülhamid devrinde doğan, Meşrutiyet ve Milli Mücadele süreçlerinin bizzat içinde olan, Cumhuriyet'in kurulmasına şahitlik eden Yahya Kemal'in de iktidarla ve devletle münasebetleri tartışma konusu olmuş, bazı şairler, araştırmacılar ve edebiyat tarihçileri Yahya Kemal'in siyasal iktidar karşısındaki tutumları hakkında oldukça spekülatif satırlar kaleme almışlardır. Bu çalışmada önce bu yorum ve değerlendirmelerin bir eleştirisi yapılacak ve tarafsız şekilde şairin devlet ve politika karşısındaki duruşu üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yahya Kemal, şiir, devlet, iktidar, siyasal iktidar

ABSTRACT

Like other branches of fine arts, literature, and power have always had elbow contact. Over the centuries, Turkish poets established poetic relations with the then-rulers, the sultans, and high-ranking statesmen. They often wrote poems of praise, and sometimes they wrote critical poetry. However, since the beginning of the westernization period, that is, from the gradual decline of central authority, after the demise of the empire and the establishment of the nation-state, these relations gained a completely different dimension. The relation with the power of Yahya Kemal, who was born during the period of Abdülhamid, and who witnessed the Constitutional and National Struggles and the establishment of the Republic, became a matter of debate. Some poets, researchers, and literary historians have heard quite speculative opinions about Yahya Kemal's attitude over political power. In this study, we critique these comments and evaluations, and we emphasize the neutral position of the poet in relation to the state and its policies.

Keywords: Yahya Kemal, poetry, state, power, political power

EXTENDED ABSTRACT

As in other fields of fine arts, literature has always been associated with power. Over centuries, Turkish poets established poetical relations with the then-rulers, the sultans, and the high-ranking statesmen, many times in praise of them and occasionally in creating satire about them. Since the beginning of the westernization period, that is, since the gradual decline of the central authority, after the demise of the empire and the establishment of the nation-state, these relations acquired completely new and different dimensions. Yahya Kemal was born during the reign of Abdulhamid II, and lived through the Constitution and the National Struggle. An important subject of current debate is the relationship of power and state with Yahya Kemal, who witnessed the establishment of the Republic. Some poets, researchers, and literary historians have heard quite speculative opinions about Yahya Kemal's attitudes toward political power. In this article, we critique previous comments and evaluations, and we impartially examine the poet's position in relation to state and politics.

By Ece Ayhan's description, Yahya Kemal "stood like a stone." After the declaration of the Republic, he embraced the language he had blessed as "mother's milk in my mouth." He encouraged the adoption of the civilization's language without submitting to any modalism, singularity, or insistence. Yahya Kemal neither supported the Constitutional Revolution nor the National Literature, especially that of Ziya Gökalp, in the language. He did not force Turks in Central Asia to use it, nor did he insist on the simplification which is a consequence of the Turkish language's natural structure. He noticed that the words are not etymologically derived from the root, but rather an expression and product of the nation, and of civilization.

To be objective, let us emphasize that Yahya Kemal lived in fear of being called conservative. In fact, he did not publish his gazel "Söz Meydanı" for Hz. Muhammad with this title. That is, he did not show a hard, radical opposition during the years when very serious changes and transformations took place in Turkey. But it should not be forgotten that Yahya Kemal's thought and aesthetics were never involved in actual politics; he preferred to dissolve his ideas and acceptances within the mood of his art.

Secondly, the appointment of Yahya Kemal as deputy and ambassador should be seen as an honorable state obligation. It is obvious that it is not appropriate for a poet to describe himself as a "poet of the state" in a negative way because of his duty to the state. In addition, the concept of the state was very difficult to communicate. Ece Ayhan, a graduate of the Faculty of Political Sciences, always criticizes the state in a negative way, and is regarded as the guardian of the order. This has never been applied in a negative sense about the works of Yahya Kemal, because he understands the state and knows that to lose it would mean disaster.

Yahya Kemal, who accuses some poets and critics of being “Ottoman lovers,” “enemies of the Republic,” and even some of them “poets of the republican regime,” represents neither the epicenter of Ottoman history nor the Republican enemy. Yahya Kemal is a neo-classical person who knows that it is not possible to understand today and the future by denying history. He is trying to seek the correct sources of Turkish nationality and civilization on the verge of the 20th century. The works of Yahya Kemal are not related to the current policy of Turkey, which has experienced very rapid changes during the first half of the 20th century. These artifacts are the aesthetic interpretation of the foundations of a civilization that has dominated various parts of the world since 1071, and that has left deep traces in science, art, and culture.

In fact, as with many intellectuals of the time, and necessarily in various units of the state, Yahya Kemal did not give his art or his thought to the emancipation of politics or politicians. He did not contribute poetry of straight and hard political ideas or philosophies. Moreover, Yahya Kemal opposed his understanding of art being expressed in the work as if it is concrete reality. Yahya Kemal’s poems are based on an aesthetic interpretation of reality, not concrete reality. It may contain words or concepts used by Yahya Kemal’s art, politics, or government, but these words and concepts lose their everyday and political meanings in his poetry. These words and concepts are a matter of history of civilization and culture. In light of all these comments and information, we have tried to evaluate Yahya Kemal’s interpretations of relation to “power” and reveal the aspects of the subject that have not been discussed before.

GİRİŞ

İktidar ve sanat / edebiyat ilişkileri, iktidarların ve sanatın ilk ortaya çıkışından bu yana tartışılmalı bir problemdir. Zira politik veya apolitik her güç odağı, kendi varlığını temellendirmek, benimsetmek, kabul ettirmek için sanatı ve sanatçıyı yanında istemiş, kimi zaman açıkça kimi zaman dolaylı yollardan, bazen maddî güç vaadiyle bazen de korkutma, yıldırma, caydırma şekillerinde sanatçıyı denetimi altına almaya çalışmıştır. Tarihin bazı devirlerinde maddî anlamda güçlü kişiler takdir ettikleri sanatkarları koruyup kollamışlar, himaye etmişler bu sayede kendilerine entelektüel prestij sağlamışlardır. Çünkü özellikle ortaçağda varlık ve makam sahibi birisinin göreceği takdir biraz da kendisinin veya desteklediği sanatçıların ortaya koyacağı sanat eserleriyle ilgili idi. Bu Batı dünyasında da Doğu’da da böyle olmuş, bu durumu bilen şairler de devirlerinin hükümdarları üzerinde “poetik iktidarlar” kurmaya çalışmışlardır.¹

Dokuz yıllık bir Paris ve genel olarak Avrupa tecrübesinden sonra 1912’de, yani Balkan bozgununun, milletin maneviyâtını iyiden iyiye bozduğu bir süreçte İstanbul’a gelen Yahya Kemal, kısa süreli Nev-Yunânîlik arayışı / fantezîsinden sonra, annesinin verdiği dinî terbiyenin, Üsküp’ün ezanlarının, Albert Sorel’in dersleri ve Jules Michelet’in eserlerinin açtığı ufukla Türk medeniyetini tarih ve vatan toprakları üzerinde aramaya, anlamaya, yorumlamaya çalışmış; dönemin sıcaklığını koruyan Turan ülküsünün neferleri tarafından da eleştirilmişti. Yahya Kemal’in gerçekçi, hayatta ve millette karşılığı bulunan, ayağı yere basan tarih ve milliyet teorileri, İttihat ve Terakki Fırkası’nın âteşin sempatanlarınca küçük görülmüş fakat birkaç yıl içinde Yahya Kemal’in tefekküründeki isabet ortaya çıkmıştı. Panislâmizm ya da Pantürkizm gibi mefkûre veya nazariyeleri kabul ve takip etmek, fıtraten ufka, enginliğe, genişliğe, vizyona eğilimli olan şair Yahya Kemal için hiç de zor değildi. Sadece şartlar, gerçekçi, tutarlı, mantıklı olmayı gerektiriyordu. Zira en temel vazife, mevcudu muhafaza idi. Bu yüzden Avrupa’ya garplı gidip oradan şarklı dönen, Paris gibi bir Avrupa başkentinde kendi tarih, medeniyet ve milliyetine uyanan Yahya Kemal, dönemin iktidarıyla aynı rüyayı görmüyor, dolayısıyla aynı dili konuşmuyordu. Esasen Yahya Kemal, çok sonraları İkinci Yeni şairlerinin “resmî şair, devlet şairi, Osmanlı şairi” gibi pejoratif ifadelerine maruz kalacak olsa da hiçbir zaman şiirini, dilini, tefekkürünü “zamane”ye uydurmaya çalışmayacak, “ağzında annesinin sütü gibi” beyaz, mukaddes ve besleyici gördüğü Türkçeye ihanet etmeyecek, en ciddî ret ve dışlama zamanlarında bile dilinden taviz vermeyecektir. İşte bu makalede şiiri ve nesriyle Yahya Kemal’in iktidar(lar) karşısındaki kararlı ve istikrarlı duruşuna odaklanacağız. Fakat önce iktidar kavramı üzerinde durmak gerekmektedir.

1 Dursun Ali Tökel, “Osmanlı Dönemi: İktidarın Edebiyatı Değil Edebiyatın İktidarı”, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, nr. 156, Aralık 2009.
https://www.academia.edu/30913777/Osmanli%20D%20nemi_%20B0KT%20DARIN_EDEB%20YATI_DE%20E%20L_EDEB%20YATIN_%20B0KT%20DARI
Erişim Tarihi: 10.07.2017.

Misalli Büyük Türkçe Sözlük, “kudret” kökünden getirdiği “iktidar” kelimesine “*Bir şeyi yapabilmeye gücü yetme durumu, muktedir olma; kuvvet, kudret, güç*” karşılığını vermektedir.² Doğal olarak, telaffuz edildiğinde bugün daha çok “siyasî iktidar” olarak algılanan bu kelime elbette, aslında bir kişi, grup, kitle hatta tüm insanlık üzerinde bir güç sahibi olan, istediğini çeşitli vasıtalarla doğrudan ya da dolaylı şekilde yaptıran kişi ve kurumlar ya da hükümetler / devletleri işaret eder. Fakat daha bireysel plânda meselâ baba’nın ya da töre’nin ayrıcalıklar tanıdığı aile büyüklerinin o aileye mensup kişiler üzerindeki yaptırım güçlerini de iktidardan saymak imkânsız değildir.³ Doğrudan doğruya “iktidar” kavramı ve biçimlerine odaklandığı ve sırasıyla “İktidar Güdüsü”, “Önderler ve Önderleri İzleyenler”, “İktidarın Biçimleri”, “Ruhban Sınıfı İktidarı”, “Kral İktidarı”, “Yalın İktidar”, “Devrim İktidarı”, “İktisadî İktidar”, “Düşünce Üzerindeki İktidar”, “İktidar Kaynakları Olarak Akideler”, “Örgütlerin Biyolojisi”, Yönetimlerin Yetkeleri ve Biçimleri”, “Örgütler ve Birey”, “Rekabet”, “İktidar ve Töre Kuralları”, “İktidar Felsefeleri”, “İktidar Törebilimi” bölümlerinden sonra “İktidarın Yola Getirilmesi” bölümüyle sonlandırdığı - 1950’de Nobel Ödülü’ne lâyık görülen - eserinde Bertrant Russell, iktidar’ı temelde “geleneksel” ve “kazanılmış” olarak iki ayırır.⁴ Elbette geleneksel iktidardan kastı kral ya da padişahın Tanrı tarafından tespit ve teyit edildiğine inanılan ortaçağ devlet iktidarlarıdır. Bu iktidarı alışkanlıklar ve inançlar destekler ve yaşatır. Eserinde zaman zaman “yalın” olarak da nitelediği kazanılmış iktidarlar ise kılıç, silah ya da jopla elde edilmiş ve sürdürülmüştür yazara göre. İktidarı enerjiye benzeten Russel’e göre “*enerji, nasıl çeşitli biçimler alırsa iktidarın da aynı şekilde servet, silâh gücü, sivil makamlar, düşünceye söz geçirme gibi biçimleri*” söz konusudur.⁵ Michel Foucault da iktidarı “devlet”ten ayrı düşünmemekle birlikte, devletten öte ve geniş bir kavram olarak ele almış, onu daha çok “bilgi, özne, eylem” kavramları etrafında incelemeyi tercih etmiştir:

*“Bir toplumun içinde işlemekte olan ve bu toplumda bir sınıfın, seçkin bir zümrenin ya da bir kastın hegemonyasını sağlayan iktidarlar bütünü’nün, tümüyle devlet sisteminde ifade bulunduğunu sanmıyorum. Adli, askerî ve diğer kurumlarıyla birlikte devlet, yalnızca bu temel yollardan farklı başka kanallardan geçen tüm iktidar ağının garantisini temsil eder. Benim sorunum, toplum içindeki farklı iktidar düzeylerinin ayrımsal bir analizini gerçekleştirmektir.”*⁶

İktidar kavramıyla ilgi başka tanımlama denemeleri; iktidarların birey ve toplumlar üzerindeki şekillendirici ve belirleyici güçleri ya da bunu nasıl yaptıklarına dair farklı bilim dallarında yapılmış çeşitli etütler mevcuttur. Bizim bu çalışmadaki amacımız ise “bir iktidar biçimi olan siyasî iktidar”ın ve birtakım iktidar süreçlerinin Yahya Kemal üzerindeki etkilerini, etki dozlarını ya da etkisizliklerini tartışmak, son olarak da Yahya Kemal’in, şiiri ve şiir diliyle, iktidarın beklentisinden uzak nasıl bir poetik muhalefete imza attığını tartışmak, ortaya çıkarmaktır.⁷ Görülecektir ki Yahya Kemal hükümet - devlet ayrımını çok önce yapmış,

2 İlhan Ayverdi, *Misali Büyük Türkçe Sözlük*, C. 2, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2006, s. 1378.

3 Münci Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1992, s.46.

4 Bertrand Russell, *İktidar*, (Çev: Mete Ergin), Cem Yayınevi, İstanbul 2002, s. 36.

5 *a.g.e.*, s. 12.

6 *İktidarın Gözü*, (Çev: Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, s. 70.

7 Diğer bir iktidar biçimi ya da öznesi olan “Baba”nın da Yahya Kemal’in şahsiyeti ve eseri üzerindeki etkileri de

devlet mefhumuna daima saygı duymuş, bu kavramı daima müspet manalarda kullanmış fakat hükümetler şairin çeşitli tenkitlerine uğramıştır. Bu anlamda makale boyunca iktidarı “siyasî iktidar” anlamında kullanacağımızı “siyasî iktidar” derken de devleti değil, devleti belirli süreliğine yöneten hükümet, kadro ya da şahsiyetleri kastettiğimizi peşinen belirtmek durumundayız. Şairin şiirine akseden siyasal iktidar olarak karşımıza sırasıyla II. Abdülhamid ve İttihat ve Terakki dönemleri; Mütareke yıllarındaki İşgal Kuvvetleri iktidarı ve nihayet 1958, yani şairin vefatına kadarki Cumhuriyet yılları çıkmaktadır. Daha önce farklı etütlerde söz konusu edildiği için klâsik Osmanlı asırlarını bu çalışmaya dâhil etmediğimizi de şimdiden vurgulayalım.

Şu kadar var ki Yıldırım Beyazıt yâdigârı Üsküp’ü anlattığı “Kaybolan Şehir”iyle kuruluş asırlarına uzanan, “İstanbul’u Fetheden Yeniçeriye Gazel”, “Ok”, “Mihriyar” gibi fetih şiirlerini yazan, “Selimname”si ile Yavuz zaferlerini Yavuz’a yakışır şiddetli imajlarla ölümsüz kılan, “Mohaç Türküsü”, “Akıncılar” gibi zirve zamanları yoklayan, nihayet Lâle Devri’nin şuh edasını takip ederek “Şerefâbâd”, “Bir Sâki”, “Mükerrer Gazel” gibi Lâle Devri gazelleri yazan Yahya Kemal, bu Osmanlı ilgisi dolayısıyla çeşitli zamanlarda, çeşitli nesillere mensup isimler tarafından, kompleks ürünü olduğu çok belli ve çok acımasız şiir ve yazılarla eleştirilmiştir. Bazı şair ya da eleştirilenler de Yahya Kemal’i Cumhuriyet hükümetlerine ve politikalarına râm olmuş bir “Devlet Şairi” görmek ve göstermek istemişlerdir. Bu eleştiri ve ithamlardan bazılarını verip yorumladıktan sonra çeşitli siyasal iktidar süreçlerinin Yahya Kemal külliyatında nasıl ve ne kadar yer aldığını, daha doğru bir ifade ile Yahya Kemal’in iktidarlar karşısındaki tutumunu tartışacağız.

Yahya Kemal Mâziperest ya da Devlet Şairi midir?

Dünya Gazetesinin 2 Mayıs 1965’teki nüshasında neşredilen “Pazar Konuşması”nda “Yahya Kemal, Osmanlı Emperyalizminin destancısı idi. Yeni Türkiye’yi doğuşundan bu yana hiçbir tarafı ile benimsememiştir. Ne Türkçü, ne Türkçeci ne de Cumhuriyetçi idi” cümlelerini sarf eden Falih Rifki; meselâ “*Dayanıp köhne Nedim artığı üç beş satıra*” mısraı ve daha da kötülerini içeren dörtlülüğü ile İbrahim Alâaddin gibi şahıslar; vaktiyle “*Kökü mâzide olan âtiyim*” demiş olan; evet, istediği zaman mâziye dönebilen fakat asıl amacı mazide yaşamak değil, maziye bizde yaşatmak olan⁸ şairi maziperestlikle suçlamışlardır. “*Osmanlıların en usta şairi Yahya Kemal gelir aklıma*” ya da “*Ve Yahya Kemal Bey’i asrileştir biraz*” gibi mısralarla *Eğil Dağlar* yazarı ve İstiklâl Madalyası sahibi Yahya Kemal’i “Osmanlı” diye Millî Mücadeleden dışlayan Nazım Hikmet, bütün bir poetikasını ve dilini Ahmet Haşim - Yahya Kemal nesline protesto mantığıyla oluşturan Orhan Veli ve arkadan gelen II. Yeniciler, kısacası bütün nesiller Yahya Kemal’i ve şiirini mâzide kalmışlıkla suçlamışlar, Yahya Kemal’in tarih sevgisini bir saldırı vesilesi saymışlardır.

tartışmaya değer bir meseledir. (M.S.)

8 Tabir Sabahattin Eyüboğlu’nundur: “Yaşayan Mazi”, İnsan, Birinci Teşrin 1938, s. 381.

Kaynak dergisi, 1950 yılında çıkan 29-33. sayılarında bir “Yahya Kemal Anketi” düzenlemiş, Yahya Kemal’in “Tanrı” olup olmadığını tartışmaya açmıştır. (Bu ilginç sorunsalın kökeninde Mustafa Şekip Tunç’un 9 Ekim 1938 tarihli *Cumhuriyet*’te neşredilen “Tanrı Şair” başlıklı bir yazısı yatıyor olmalıdır.)⁹ Dönemin önemli şair ve yazarlarının katıldığı ankette genel kanı Yahya Kemal’in bir Osmanlı şairi olduğu ve inkılâpla, Cumhuriyet’le ilgisinin bulunmadığıdır. Bu ankette Attilâ İlhan, “*Yahya Kemal eski usul alaturka bir şairimizdir. Tanrı manrı değildir.*”, Nahit Ulvi Akgün, “*O bir Osmanlı şairidir. Saltanatı aksettirmektedir.*”, İlhan Berk, “*Yahya Kemal’i bugün için savunmak, Osmanlı imparatorluğuna özenmek, onun dirilişine yardım etmek demektir*” demiştir.¹⁰

Turgut Uyar’sa Yahya Kemal’i Osmanlı kabul etmekle beraber Osmanlılığı olumsuz şekilde algılamaz. Uyar, Batı’dan sağlam bir şiir eğitimi ve anlayışı ile döndüğünü söylediği Yahya Kemal’in, bir “*tarihin, daha doğrusu bir zamanların parlak bir uygarlığının, yerleşmiş, incelmış manevî değerlerine bağlan*”dığını düşünür.¹¹ Bununla beraber o da “*... Bununla birlikte Yahya Kemal’e, şiirimizin genel çizgisinde bir yer aramak, bir yer vermek gerekirse O’nu büyük bir çağın, bir büyük kuşağın ve bir büyük ekinin son büyük ozanı saymak gerekir. Bugünkü şiirimize başlangıç değildir Y. Kemal. O, şiir yazmaya başladığı ilk günden sonuna kadar oldukça Osmanlı ve biraz Parnasse bir ozan kalmakta direktmiştir.*”¹² cümleleriyle esasında Yahya Kemal’i “yeni” saymamak, bilâkis Osmanlı kabul etmek gerektiği inancındadır:

Yahya Kemal’in Osmanlı tarihine ve medeniyetine bağlılığı gibi, Cumhuriyet ve özellikle Mustafa Kemal Atatürk’le olan ilişkisi de daima tartışma konusu olmuştur. Cumhuriyet’in ilânından sonraki süreçte çeşitli sebeplerle özellikle Osmanlı’ya bir antipati besleyenler, bu medeniyete ve estetiğine bağlı olan Yahya Kemal’e saldırma ya da satışma yolunu tutmuşlardır. Bu itham ve iftiralardan birisini Bâki Süha Ediboğlu şöyle nakleder:

“Bir gün, içimizden biri, içki sofrasında cesaretlenerek:

- *Vallahi üstadım, sizin için “imparatorluk şairi, fazla Osmanlı diyorlar” diyecek oldu. Bir baktım, Yahya Kemal’in yüzü evvelâ kızardı, sonra sarardı. Neşesi bir balon gibi söndü, esnemeye başladı.*

Bir anda esen bu soğuk havayı düzeltmek üzere rahmetli Ahmet Hamdi:

- *İçimizde Yahya Kemal Bey kadar Gazi’yi seven az insan vardır. Kendisi Cumhuriyet’i kuranlarla birlikte çalışmıştır. Sonra Millî Mücadele yıllarında yazdıklarını okumayan cahiller hep böyle konuşurlar. Bereket versin ki Üstad’a komünist diyemiyorlar.”*

9 Bu yazı, *Yahya Kemal İçin Yazılanlar 2* (Haz: Kâzım Yetiş), İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul 2000), s. 126-129’da neşredilmiştir.

10 Bu anket ve ankete verilen cevaplar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. *Leyla Kapan Ay, Kaynak Dergisi Üzerine Bir İnceleme*, (Danışman: Yard. Doç. Dr. Zeki Taştan), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Van 2007, s. 18.

11 Bkz. “Esir Jeminüs ve Altör Şehri”, *Korkulu Ustalık*, (Haz: Alaattin Karaca), Yapı Kredi Yay., İstanbul 2012, s. 223.

12 “Önce Aruz Öldü”, *a.g.e.*, s. 219.

deyince Yahya Kemal ağlamakla gülmek arası garip kahkahalarından birini koyuverdi. Ve arkasından uzun uzun öksürdü.”¹³

Yahya Kemal’in bir devlet şairi olup olmadığı, devletten destek alıp almadığı da meselenin bir başka tarafıdır. Şairin, “devlet” mefhumuna olan saygısı, daha doğru bir ifadeyle devlet terbiyesi nosyonuna sahibi olması, “sivil şairleri” rahatsız etmiş, çok defa gençliğin verdiği bir âteşinlik ve kimi zaman da komplekslerle Yahya Kemal ve şiiri küçümsenmeye çalışılmıştır. İkinci Yeni şairlerinin tenkit ve yorumlarına geçmeden önce Necip Fazıl ve Ahmet Muhip’e bir bakalım:

Necip Fazıl külliyyatında Yahya Kemal’e dair ifadeler hemen tamamen olumsuzdur. Bu negatif tavrın arkasında çok çeşitli psikolojik, sosyolojik ve poetik sebepler söz konusudur. Kısakürek, tümünü bu makalede tartışmanın imkânsız olduğu yazılarında, Heybeliada Bahriye Mektebi’nde tarih hocası olan Yahya Kemal’i sürekli eleştirmiştir. *Edebiyat Mahkemeleri*’nin “Yahya Kemal Celsesi”nde Yahya Kemal’i “*Tekirdağı Milletvekili iken son seçimlerde açıkta kaldım. Şimdi Parti (estetik) müşaviriyim*”¹⁴ şeklinde konuştuğunu ve Hâkim’in “*Mesleğiniziz?*” sorusuna “*Siyaset*” cevabını verdirmesinde şüphesiz ince îmâ ve manalar vardır.

19 Nisan 1948 tarihli *Vatan* gazetesinde, Unesco’nun faaliyetleri ve o yıllarda Unesco Genel Direktörü olan Julian Huxley’in Türkiye’ye gelişinin sebeplerini anlattığı “Yahya Kemal’li Makale” başlıklı yazısında Ahmet Muhip Dıranas, sözü birden Türkiye’de, sanat eserlerine verilen Teşvik Armağanlarına getirir (İnönü Sanat Mükâfatı) ve 1948 yılı için ödül sahiplerinin Yahya Kemal’le kompozitör Adnan Saygun olduğunu haber verir.¹⁵

Müstehzî bir dille bu iki sanatkârı kutlayan, kutlamak zorunda kalan Dıranas sözü şöyle bağlar:

“Zavallı Yahya Kemal, seni devlet teşvik eder, İnönü Mükâfatı teşvik eder, Ahmet Hamdi Tanpınar teşvik eder, hatta Aile adındaki dergi bütün reklâm vasıtalarıyla teşvik eder, bir biz mi kaldık vazifemizi yapmayan...”¹⁶

Garip Önsözü’nde ortaya koyduğu fikirlerin ve poetikasının hemen tamamen Yahya Kemal’e karşı olduğu görülen Orhan Veli esasen Yahya Kemal’i devlet şairi olmakla suçlayanlardan değildir. Bilâkis *Ülkü* dergisinin Mayıs 1946 tarihli nüshasında yer alan “Bir Sayfa Üstüne” ana başlıklı ve “Şiir Meclis”te alt başlıklı yazısında, 1946 yılında, kıran kırana geçen bir yarıştan sonra İstanbul milletvekili seçilen Yahya Kemal namına değil, milletvekilliği namına sevinmiştir Orhan Veli. Zira ona göre Yahya Kemal için mevkilerin

13 Bâki Süha Ediboğlu, *Bizim Kuşak ve Ötekiler*, Varlık Yay., İstanbul 1968, s. 11.

14 Büyük Doğu Yay., İstanbul 2003, s. 39-40.

15 Gerçekten 1948 armağanları 10 Ocak tarihinde verilmiş, Yahya Kemal “Hayal Şehir” başlıklı şiiri dolayısıyla “şiir” dalında ödüle lâyık görülmüştür. Bu ödül Çemberlitaş’taki Yahya Kemal Müzesi’nin ikinci katında teşhir edilmektedir. Devletin veya Cumhuriyet Halk Partisi’nin verdiği armağanlar hakkında ayrıntılı bir çalışma için bkz. Selçuk Çıkla, “1940’lı Yıllarda Düzenlenen Sanat Yarışmaları ve İnönü Sanat Armağanları”, İlmî Araştırmalar, Sayı 23, 2007, s. 29-46.

16 Ahmet Muhip Dıranas, “Yahya Kemal’li Makale”, *Yazılar*, (Haz: Münire Dıranas), Yapı Kredi Yay., İstanbul 2000, s. 57.

en büyüğü Yahya Kemal’lidir.¹⁷ Bununla beraber Orhan Veli’nin, çok açıktır ki ayağındaki nasırıyla Süleyman Efendi’yi anlattığı *Kitabe-i Seng-i Mezar I-II* başlıklı şiirleri, “*Sandım ki güzelliğin cihanda / Bir saltanatın güzelliğiydi*” mısralarının ve “*Süleymaniye’de Bayram Sabahı*” gibi saltanatlı şiirlerin şairi Yahya Kemal’in estetiğine karşı yazılmış eserlerdir.

Mülkiye tahsil etmesine ve hayatı boyunca devlet görevinde bulunmasına, hatta son günlerini devletin kendisine sağladığı imkânlarla geçirmesine rağmen her vesile ile devleti ve düzeni lânetleyen Ece Ayhan ise Yahya Kemal’e “Devlet Şairi” ya da “Sarışın Şair”¹⁸ demekle ısrar etmiştir. O’nun lügatinde - aslında Karakoç hâriç tüm II. Yeni’de - devlet, düzenin, otoritenin, babanın, esas duruşun yani baskının adı ve koruyucusudur. Bu aşırı bireyci, sadece protest değil, aynı zamanda anarşist duruş, elbette Türk devlet geleneğine bağlı kalan Yahya Kemal’den hazzetmeyecekti. Ece Ayhan, çeşitli şekillerde, çeşitli yerlerde Yahya Kemal’e saldırmıştır. Fakat bu saldırıların en bariz ve sert olanı 1987 yılında kaleme aldığını bildiğimiz “Bir Devlet Şairi Olarak Yahya Kemal” başlıklı yazısıdır. Yahya Kemal’e “devlet şairi” ve hatta “yalnızca bir devlet şairi değil, aynı zamanda dört dörtlük bir iktidar şairiydi de” diyen Ayhan, “yeniyetmeliklerinde” hocaları çok sevip okuttukları için Yahya Kemal’i pek sevmediklerini söyler ve ekler: *Yahya Kemal’in şiirinde çağdaşlık adına ve için herhangi bir açılış, açılma yoktu*” (s. 55) Bu ciddi ve spekülâtif önermeye de şöyle bir izah getirir:

“Kendisinin bütün ömrünce umran görmesine”¹⁹; İmparatorluk ve Cumhuriyet gibi (iki gümüş kaşık gibi iç içe) iki cihanda da el üstünde tutulmasına, devlet ve “firka” katlarında hiç gülmeyen, badem bıyıklı ve saçları alabros traşlı adamların söz birliği etmişçesine Yahya Kemal’i hem övmelerine bakarak söylemiyorum, hayır.”²⁰

Yahya Kemal’e devlet töreni yapılmasını hiç de şaşırtıcı bulmayan zira hem Osmanlı hem de Cumhuriyet dönemlerinde O’nu Jön Türk kabul eden Ayhan, şairin “başlangıcından bu yana hiçbir yere ve yana kıpırdamadığını, taş gibi yatağında dur”duğunu söyler. (s. 56) Fakat bu ısrarlı “duruş”un, büyük bir estetik, sanat ve değerler sistemini benimseme manasına geldiğini düşünmez. Bizim de “iktidar-Yahya Kemal” merkezli bu makalede tartışmak istediğimiz tam da budur. Yahya Kemal’in duruşu... Bu “duruş”a dair hükümlerimizi çalışmamızın ‘Sonuç’ kısmına bırakarak şimdi Yahya Kemal’in çeşitli dönemlerdeki siyasal ve askerî iktidarlara muktedirler karşısındaki tutumlarını tartışalım.

1. Abdülhamid, İttihatçılar ve Hanedan Mensupları

Yahya Kemal’in Abdülhamid’le doğrudan bir teması olmamıştır. Fakat 1884’te doğduğu ve Abdülhamid hal’ edildiğinde 25 yaşında olduğu hesaba katılırsa onun ilk tahsili, şiire başlayışı kimilerince büyük bir siyasî deha kimilerince de “müstebit” olarak görülen

17 “Bir Sayfa Üstüne - Şiir Mecliste”, Şairin İşi: Yazılar-Öyküler-Konuşmalar, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2006, s. 93.

18 Ece Ayhan dilinde “sarışın”, “söz dinleyen” demektir. Bu yüzden kendi şiirine daima “karaşın” der.

19 Ece Ayhan herhalde “umur görmesine” demek istemiştir. “Umur görmek” ise Türkçede olumlu anlamlar içeren bir deyimdir. (M. S.)

20 *Bir Şiirin Bakır Çağı: Dipyazılar* (Yapı Kredi Yay., İstanbul 2013, s. 55)’da da yayımlanmıştır.

Abdülhamid zamanında olmuş, devrin pek çok genci gibi o da Sultan’a medhiyeler kaleme almıştır. Bugün *Bitmemiş Şiirler*’de yer alan ve ilk defa “Üsküp’ten Âgâh Kemal” imzasıyla neşredilen

*Ey şehriyâr-ı âtîfet-âsâr-ı muhterem
Ey tâc-dâr-ı ma’delet-efkâr-ı zül’-kerem
Sensin o pâdişah-ı dil-âgâh-ı pür-himem
Kim vâsf-ı hazretinde senin her ne söylesem
Ahrâdır ey halife-i pür-lûtf-ı ma’delet²¹*

gibi mısralar, biraz da geleneksel “ulü’l-emre itaat”, ya da “halifeye hürmet” anlayışının tabîi bir sonucudur. Esasen Abdülhamid devrinde muhalif ya da liberal düşüncelere sahip oldukları düşünölen şair-yazarların yazdıkları veya çıkardıkları mecmuaların pek çoğu, biraz da zorunluluk icabı cülûs yıldönömlerinde bir anlamda “cülûs özel sayıları” olarak neşredilmiş; süslü, saltanatlı kapaklarla çıkan bu sayılarda hararetili cülûsiyeler yayımlanmıştır.

İleriki yaşlarında Yahya Kemal’in Abdülhamid’e veya saltanatına bakışı nasıl olmuştur?

Daha Üsküp ve Selânik’teyken İttihatçı fikirlerle tanışan; babasının, arkadaşlarıyla yaptığı şifreli ihtilal diyaloglarını anlamaya çalışan bu yüzden de babasından kimi zaman azar da işiten Yahya Kemal, ilk İstanbul tecrübesinde yani 1902 yılındaki kısa İstanbul ikametinde de İttihatçılara yaklaşmış, bu yüzden çok geçmeden kaçak olarak Paris’e gitmiş, Paris yıllarında, o sıralar orada firari ya da sürgün olarak yaşayan İttihatçılarla düşüp kalkmıştır. İttihatçılık, biraz da Abdülhamid aleyhtarlığı demek olduğuna göre²² bu ilk gençlik yıllarında, kendisine bir ufuk arayan Yahya Kemal’in Abdülhamid’i sevmemesi normal karşılanmalıdır. Zira özellikle 1895’ten sonra Jön Türklerin kamuoyu üzerinde etkileri artmış, ülke içerisindeki gizli faaliyetleri bir yana Paris ve Kahire’deki yapılanmaları, neşir faaliyetleri ile “hürriyet idealini” her gence benimsetmiştir. Yahya Kemal de önceleri bu gençlerden birisidir. Farkı ise İttihatçıların tarih ve milliyet konularındaki aşırılık, tutuculuk, hayalperestlik ve insicamsızlıklarıyla devlet yönetmekteki beceriksizliklerini çabuk görmesi, daha sonraları da Abdülhamid sürgünlerini aratan, siyasî cinayetlere kadar varan zulümlerini reddedişidir.

Yahya Kemal, siyasetten en çok bahseden ve anı-portre diyebileceğimiz türde yazılardan oluşan *Siyasî ve Edebî Portreler*’inin Ali Kemal, Mizancı Murad, Dr. Nâzım gibi önemli isimlere ayırdığı satırlarında Abdülhamid’den de yer yer bahsetmiştir. Fakat bu bahsedişlerde net bir Abdülhamid portresi çıkmaz. Yahya Kemal, padişah hakkında “dolayısıyla” ve bahsettiği

21 “Sultan Hamid’e Cülûsiye”, *Bitmemiş Şiirler*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul 1997, s. 80.

22 “O (Ali Kemal) buhran içinde epeyce entrikalı bir rol oynamış, mamafih Jön-Türk addedilmemişti; çünkü hiçbir zaman sarahatle Sultan Abdülhamid aleyhtarı olmamıştı.” Yahya Kemal, “Ali Kemal”, *Siyasî ve Edebî Portreler*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul 1986, s. 78.

kişinin siyasetteki durumuyla ilgili olarak konuşur. Dr. Nâzım'a ait kısımda yer alan "Murat Bey ve etrafı Ahmet Celâlettin Paşa'ya iltica ederek Sultan Abdülhamid'e teslim olunca Nâzım, Ahmet Rıza Bey'le ve Meşveret'le beraber seciye meydanının kahramanı gibi kalmış"²³ gibi satırlarda görüldüğü gibi bazı cümlelerinden, Yahya Kemal'in hem ne düşündüğünü hem de devrinde Abdülhamid'e nasıl bakıldığını çıkarmak mümkün olabilmektedir.

Fikir verici diğer bir anekdot Yahya Kemal'in bazı mektup ve makalelerinin beraber neşredildiği *Mektuplar-Makaleler* kitabındadır. 1844-1923 yılları arasında yaşayan ve devrinde dünya ölçeğinde meşhur olan Sarah Bernhardt'ın İstanbul'a gelişi ve Sultan Abdülhamid'in sarayında oynayışi hakkında Yahya Kemal, "Sarah'ının ziyareti İstanbul için o zaman hakikaten mühim, pek mühim bir hadise idi. Fakat ahâlinin bu kadirşinaslığına ne hükümet ne de hükümdar iştirak etti; vereceği oyunlar mütemadiyen sansür edildi. En muvaffak olduğu eserlerin gösterilmesi men' olundu. Ve nihayet her tarafta, her vakit yalnız hürmet görmeğe alışmış olan Sarah bir gün Yıldız'da adeta tahkir edildi. Bundan pek müteessir olan sanatkâr, misaferiyetine derhal nihayet verdi ve vatanına avdet etti." demektedir. Tabii Abdülhamid'in özellikle "bir kadının mükemmel bir biçimde ölü rolü yapmasına tanık olmayı istemediğini söyleyerek Sarah Bernhardt'ı izlemeyi kesinlikle reddettiği"ni bildiğimizden,²⁵ Bernhardt'a sıcak bakmaması insanî plânda makul karşılanabilir. Bizim için önemli olan, Yahya Kemal'in Abdülhamid'in tavrı ve tarzı, özellikle "sansür" uygulamaları hakkındaki kanaatidir. Bu kanaat de şüphesiz olumsuzdur.

Yukarıda belirtildiği gibi, Yahya Kemal'in doğrudan Sultan Abdülhamid'i anlatan bir portresi, hatırası ya da şiiri yoktur. Bununla beraber, İstiklâl Harbi yazılarının toplandığı *Eğil Dağlar*'da, o da çok çok kısa temaslardan bir Abdülhamid silueti belirir ve bu, çok müspet bir padişah silueti değildir.²⁶ Aziz dostu ve doktoru, İttihatçılardan Nihat Reşad Belger'e bakılırsa Yahya Kemal de Belger gibi "Sultan Hamid'in kurduğu istibdat idaresinden şikâyetçi idi."²⁷

Çocukluğum, Gençliğim, Siyasî ve Edebî Hatıralarım'ın yaklaşık 50 sayfasını Paris'te

23 "Dr. Nâzım", a.g.e., İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul 1986, s. 11.

24 "Hâdisat-ı İçtimaiyye", *Mektuplar-Makaleler*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul 1990, s. 213. Fakat daha güncel yayınlar, hatta arşiv belgeleri Bernhardt'ın aslında Sultan tarafından tahkir değil, bilâkis belki de takdir ve taltif edildiğini göstermektedir: "Sultan Hamid tiyatroyu severdi. Ekseriya çok çalıştığı ve zihnen yorulduğu günlerde tiyatro emrederdi. Sarayda bir tiyatro heyeti vardı. Bunlar İtalyan artistlerinden müteşekkil idi. Bu artistler garp piyeslerini oynarlardı. Maamafih alaturka oyunlar için de Muzika-yı Hümayun denilen kadroya dâhil sanatkârlar vardı. Son Komik Abdürrezzak Efendi de bunlar meyhanına alınmıştı.

Şimdi olduğu gibi o zamanlarda da Avrupa'dan meşhur artistlerin şehrimize geldikleri vâki idi. Tiyatro işleri Esvapçıbaşı İlyas Bey'e mevdü olduğundan böyle meşhur artistler geldiği zaman, Zât-ı Şahane'den istizan olunarak Saray tiyatrosunda bunlara oyun verdirilirdi. Mounet-Sully, Sarah Bernhardt, Ermete Novelli bu suretle oynamışlardı. Bunlara kâh nişan veya madalya, kâh bol miktarda bahşiş veriliridi." Ayrıntılı bilgi için bkz. *Sultan Abdülhamid: Tahsin Paşa'nın Yıldız Hatıraları*, (Haz: Ali Ergenekon), Boğaziçi Yay., İstanbul 1990, s. 17-18.

25 Semra Daşçı, "Merikalı Prima Donna Laura Schirmer Sultan II. Abdülhamid'in Haremde Öldürüldü Mü?", *Sanat Tarihi Dergisi*, Cilt/Volume: XXV, Sayı/Number:1 Nisan/April 2016, s. 80.

26 *Eğil Dağlar*'da, Sultan Hamid'den bahsolunan yazılar şunlardır: "Asıl Siyaset", "Hatıraların Kuvveti", "Eğil Dağlar", "İlimle Amel", "Yine Böyle Bahardı", Yapı Kredi Yay., İstanbul 2005.

27 "XIV: Anlatan: Nihat Reşad Belger", *Yahya Kemal için Yazılanlar II*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul 2000, s.

bir dönem içlerinde bulunduğu, görüşlerini nispeten paylaştığı Jön Türklere ve 1909-1918 arası İttihat ve Terakki Fırkası yönetici ve mensuplarına ayırırsa da Yahya Kemal, asla tam bir İttihatçı olmamıştır. Yahya Kemal, 1912-1918 arası devreyi derinlemesine tahlil ettiği “Altı Senenin Düşünceleri” başlıklı siyasî hatırasında “*Bu altı sene içinde ben hadiselerin ne başında ne ilk safında buldum. Hükümetle zerre kadar alâkam bile olmadı. Hatta gözlerimden önünden geçen faciaları sevk edenlerin harîmine bir dost gibi bile girmiş değildim*” demektedir.²⁸ Yahya Kemal’in o zamanki muhitini gayet iyi bilen Yakup Kadri, 1 Kasım 1936 tarihinde Prag’dan yazdığı mektupta, bir yıl sonra neşredeceği *Bir Sürgün* romanı için Yahya Kemal’den, 1904-1908 yılları Paris’ine, özellikle Jön Türklere dair bilgi istemiştir.²⁹ Yahya Kemal de hemen 13 gün sonra “Aziz Yakup” hitabı ve “*Romanına dâir istediğin malûmatı, çizdiğin çerçeve dâhilinde, arz edeyim*” girizgâhıyla, 1904-1908 arasında Paris’te faaliyet gösteren Jön Türkleri, çeşitli fraksiyonlarıyla ve çok ince detaylarıyla anlatmıştır. Fakat daima dışarıdan ve tarafsız bir gözle...³⁰

Yahya Kemal’in İttihatçılarla olan ilişkileri, başlı başına bir araştırma mevzuudur. Yukarıda ismini andığımız Dr. Nihat Reşat, 1904 yılında, Yahya Kemal’le - çok sık olmasa da - görüştüğünü bildirmekte ve şu bilgileri vermektedir:

*“... Sonra ben, memleketten kaçmış bir Jön Türk’tüm. Yahya Kemal Bey ise Jön Türk hareketlerine karışmamıştı. İttihatçılardan Dr. Nâzım’la ara sıra görüşür idiyse de bu mülâkatların Jön Türklükle ilgisi yoktu.”*³¹

Kendi yazdıklarından, meselâ hatıralarından da biliyoruz ki Yahya Kemal’in İttihatçılarla hem Paris’te hem de İstanbul’da çeşitli şekillerde temasları olmuştur. Paris’te millet, tarih, vatan ve medeniyeti nerede araması gerektiğini öğrenen ve milliyet bahislerinde daima hassas olan Yahya Kemal’in farkı, İttihatçılar gibi arkaik ve ütöpik fikirlere sahip olmamasıdır. Onun bu taze, ayakları yere basan, gücünü yaşayan hayattan, sokaktan, ama aynı zamanda tarihten alan, en kısa ifadesiyle halkta karşılığı olan canlı tarih-millet-vatan düşünceleri İttihatçı zümrenin fikir ve zevkleriyle uyum sağlamış, Fırka’nın genel sekreteri ve ideoloğu Ziya Gökalp’le dostluğuna rağmen bu mutedil ve soğukkanlı duruşu, muhalefetten asla hoşlanmayan İttihatçıları kimi zaman üzmüş, çok defa da kızdırmıştır. İttihat ve Terakki Genel Sekreteri Ziya Gökalp’le tanışmasını ve kendisinin milliyetçiliğinin İttihatçılarıinkiyle nasıl farklı olduğunu şöyle anlatır Yahya Kemal:

“Doktor Nâzım Bey beni O’na tanıttı: “Sana Paris’ten gelmiş eski bir Türkçü takdim edeyim, konuşunuz ve anlaşınız!” dedi. Ziya Bey pek ziyade sevindi. Çağaloğlu’na doğru hem yürüyor

184.

28 Çocukluğum, Gençliğim, Siyasî ve Edebî Hatıralarım, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul 1999, s. 127.

29 “Yahya Kemal’e Gelen Mektuplar”, *Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası III*, s. 247.

30 *Mektuplar-Makaleler*, s. 87.

31 Belger, *a.g.m.*, s. 184.

hem konuşuyorduk. Lâkin ben artık Doktor Nâzım Bey'in, Abdülhamid devrinde, Paris'teki muhitimizde tanıdığı müfrit Türkçü değildim, hayalini Türkçülüğe ilk kaptıran her Türk'ün gördüğü Turan rüyasından uyanmışım, ırk birliği gibi ve saf menşelerimize rücu gibi ilk şedit arzularımız bahsinde uslanmışım, kendi vatanımızın o zamanki siyasî hudutları içinde bir Türklüğe razı olmuşum, bin yıl evvelini kable't-târih sayarak, bin yıldan beri kökleştığımız Anadolu ve Rumeli topraklarında, daha küçük mikyasta bir Türkçülüğe meyletmışim, o vakitki tabiri ile bir Osmanlı Türklüğü arzu ediyordum. Ziya Bey'e benim uslanmış düşüncelerim dar ve tatsız göründü.³²

Şairin İttihatçılar karşısındaki duruşuna, İttihatçıların da Yahya Kemal hakkındaki tutumlarına dair bir nüktesini de Âgâh Oktay Güner nakletmektedir:

"İttihatçıların, muhaliflerini sokak ortasında öldürtüp, muhalif gazeteleri kapattıkları, memleketi korkunç bir zulümle idareye koydukları yıllarda Yahya Kemal otuz yaşlarındadır. Fevkalâde verimli sohbetlerde yaptığı nükteler dilden dile dolaşmakta ve devrin iktidarını çok kızdırmaktadır. Bir gün Talat Paşa ile Bâbîâli çıkışında karşılaşılır. Talat Paşa, "Yahya Bey, gazetelerin bazılarını kapatabiliyoruz. Fakat sizin gazeteyi nasıl kapatacağız diye düşünüp duruyoruz" deyince, "Kolayı var Paşam! Tabancanız yanınızda değil mi?" der ve topyekûn bir siyasî değerlendirmeyi Talat Paşa'nın yüzüne ifade etmiş olur."³³

Tam bu noktada, Yahya Kemal'in İttihatçılarcasına nasıl algılandığını ve şairin şiiri, politikaya nasıl tercih ettiğini gösteren bir başka hatırayı nakletmek zorundayız. Yahya Kemal bir gün, Kuruçeşme'deki yalisinde Jön Türklerin fikrî kanadının iki büyük temsilcisinden birisi olan fakat askerî kanatça "şüpheli adam" olarak görülen Prens Sabahaddin'i ziyaret etmiş, bu yüzden tutuklanmış, nihayet İstanbul Muhafızı Cemâl Bey'in (bilâhare Paşa) karşısına çıkarılmıştır. Cemal Bey, şaire iltifatta bulunarak *"Biz bu inkılâbı, artık bu zavallı vatani sizin gibi münevver insanların eline teslim etmek için ve bir gün istirahat-ı maneviye sahibi olarak kenara çekilmek için yaptık. Bu vatanın başına sizler geçeceksiniz. Artık onu sizler idare edeceksiniz, sizler ileriye götüreceksiniz. Bize maddeten değilse mânen müzahir olmanızı sizin gibi münevver bir insandan rica ederim. Çünkü bugünkü zahmetlerimiz sizin zümreniz içindi"* deyince *"Zât-ı âlinizi temin ederim ki ben vatanımı idare etmeye harîs değilim. Vatanımın başına geçirilmek tehlikesine mâruz kalsam bile bu şerefi uhdeme almaktan istinkâf ederim. Yeryüzünde yegâne ihtirasım milletimin lisanında istediğim gibi birkaç manzume vücuda getirmektir"* demiştir.³⁴ Kısacası Yahya Kemal, kendisini muhalif ya da tehlikeli gören İttihat ve Terakki iktidarına daima politikayla hiçbir ilgisinin olmadığını, hayatta hamlesini şiirle yapmak istediğini söylemek zorunda bırakılmıştır. Bu ifadelerin en güzel ve vezir olanı ise Yahya Kemal'in Ses başlıklı rubaisidir:

Yâ Rab ne müsâvâtı ne hürriyeti ver

32 "Ziya Gökalp", *Siyasî ve Edebî Portreler*, s. 12.

33 "Yahya Kemal'in Nükteleri", *Yeni Türk Nesri Antolojisi*, (Haz: Prof. Dr. Şükrü Elçin - Dr. Muhtar Tefvikoğlu), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1987, s. 712.

34 Yahya Kemal, "Cemal Paşa", *Siyasî ve Edebî Portreler*, s. 136-137.

*Hattâ ne o yoldan gelecek şöhreti ver
Hep neşve veren aşkı terennüm dilerim
Yâ Rab bana bir ses yaratan kudreti ver*

Nitekim İttihat ve Terakki liderleri, özellikle Dâhiliye Nâzırı Talât Bey de Yahya Kemal’in bir siyasî aktör ya da polemikçi olmadığını, “şair” olduğunu zamanla kabul etmiş, 1. Dünya Savaşı yıllarında, müstear isimle, Boğazlarla ilgili çok ciddi ve hükümeti müthiş telâşa düşüren bir makale kaleme alanın Yahya Kemal olduğunu öğrenince “*Hangi Yahya Kemal? Şu bizim şair Kemal mi? Bırakın yakasını Allah aşkına*” demiştir.³⁵

Önceki çalışmalarda daha çok, doğal olarak Yahya Kemal’in poetikasıyla ilişkilendirilen (Zira Yahya Kemal’in şiiri sese, sözün bir mısra hâlinde besteleşmesine, musikiye dönüşmesine dayanır.) bu rubai, bize göre, iktidar ve politika kavramlarıyla birlikte alınmalıdır. Çünkü Yahya Kemal henüz ilk mısradaki eşitliği ve hürriyeti reddetmekte, bu sloganik kavramları ötelemektedir. Bilindiği gibi İttihat ve Terakki Cemiyeti (sonra Fırkası), Fransız İhtilâlî’nden muktebes “müsâvât, hürriyet, adalet” parolasıyla ortaya çıkmış fakat iktidara gelir gelmez bu üç kavramı da unutmmuş, çok kısa zamanda korkunç bir baskı ve terör ortamı kurmuştur. Yahya Kemal de ironik bir şekilde bunları ve bunlar yoluyla gelecek şöhreti istememekte, Allah’tan, neşve veren aşkı terennüm edebileceği bir “ses” niyaz etmektedir. Yukarıda temas ettiğimiz gibi Yahya Kemal, özellikle Paris’te, Paris’teki ilk yıllarında, belki yeni olmanın da verdiği bir ürkeklikle Jön Türklere yaklaşmış fakat kısa zaman sonra kendi yolunu kendisi çizmeye başlamıştır.

İttihat ve Terakki’nin en sıkıntılı, en dehşetli ve en küçük muhalif bir ses ya da duruşa, meselâ, öldürdüklerinin cenaze merasimlerine katılanlara müsamaha göstermeyen iktidar yıllarında Yahya Kemal, Bâbiâli Baskını’nda öldürülen Kıbrıslı zade Tevfik’in mezarının yerini büyük tehlikeleri göze alarak aratıp bulmuştur. (Tevfik, Yahya Kemal’in Paris yıllarında tanıdığı, İstanbul’a dönüşte de zaman zaman yalılarında kaldığı aziz bir arkadaşıdır ve söz konusu baskında yine katledilen Harbiye Nâzırı Nâzım Paşa’nın yaveridir.) “*İttihat ve Terakki Babîâli’yi bastığı gün Tevfik, orada, Meclis-i Hâss-ı Vükelâ kapısının önünde tabancayla öldürüldü, düştü, naaşı ve mezarı uzun bir müddet bir sır kaldı.*”³⁶ diyen Yahya Kemal, ihtilâl hareketi içerisinde bulunan - yine Paris’ten tanıdığı - Ömer Naci’den “*Tevfik’in naaşını hükümetten istemek için muavenetini iste*”miş fakat “*Bu aralık doğru değildir, hükümet bu kaza yüzünden fazla sızıltı vermek istemiyor*” cevabını almıştır. Sonraki günlerde, bir şekilde bu vaadi alan Yahya Kemal’e, o gün yanlarında bulunan Silâhçı Tahsin, Tevfik’in Süleymaniye haziresine gömüldüğü yalanını söylemiş, fakat şairin, aldatıldığını anlaması uzun sürmemiştir. Tevfik’in öldüğü haberini “*iki satırlık gazete haberinden*” bilen, naaşının nerede olduğu konusunda hiçbir fikri olmayan, hatta bir gün kapıdan içeriye girivereceği ümidini taşıyan ailesine üzülen, “*hükümetin sağır bir duvar gibi duruşuna*” sinirlenen ve bu cenazeyi bulmaya ahdedip her gün yeni bir çareye başvuran Yahya Kemal’in aklına,

35 Yakup Kadri Karaosmanoğlu, “Yahya Kemal”, *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları*, Bilgi Yay., İstanbul 1969, s. 161.

36 Yahya Kemal, “Kıbrıslı zade Tevfik”, *Mektuplar-Makaleler*, s. 103.

sonunda, Tevfik'in Mekteb-i Harbiye'den arkadaşları Cafer Tayyar Bey'le kardeşi İsmail Hakkı Bey gelir. İsmail Hakkı Bey, o günlerde Selimiye Kışlası komutanıdır. Yahya Kemal'in yardım ricasını "Tevfik'in mezarı nerededir bilmiyorum, hükümet bu hususta kat'i bir sükût iltizam ediyor. Bu fena günlerde kurcalamasanız iyi olur" türünden bir cevap alıp "Bizi ölüm karşısında bile insanlıktan şüphe ettiriyorsunuz, lâkin Tevfik'in sizin gibi dostlarından başka Loti ve Claude Farer gibi ecnebi dostları vardır. Bu büyük insanlar Türkleri bugünlerde bütün cihana karşı müdafaa ediyorlar, yarın da İstanbul'a gelecekler. Onlar sizin gibi değil, vefakâr dostlardır; Tevfik'in mezarını ararlar, bu tarzda ketmedildiğini haber alırlar, hepimiz hakkında çok çirkin bir fikir edinirler." deyince, muhatabını ikna eder. Kabir, Karacaahmet'tedir. Yahya Kemal, aileye derhal haber verir. Biraz müteselli olunmuştur fakat "elemli şüphelere alışan kalpler kolay kolay" kurtulamamakta, yine şüphe etmektedirler. Gösterilen kabrin Tevfik Bey'e ait olup olmadığı belli değildir. "Bir taraftan kanuna, bir taraftan da o zamanki idarenin tazyikine karşı çok cür'etkârâne olan bu hareketi göze" alıp kabri açtırırlar. Vücudu siyah bir tunca benzeyen Tevfik Bey'i Yahya Kemal değil, fakat kardeşi Şevket tanır.³⁷

1918-1922 arasındaki işgalci iktidarla bunların emirleri altında hareket eden Hürriyet ve İtilâf Fırkası karşısındaki tutumuna geçmeden önce Yahya Kemal'in Sultan V. Mehmed Reşad ve son halife Abdülmecid'le yani diğer hanedan mensuplarıyla olan temaslarına değinelim:

II. Abdülhamid'den sonra tahta çıkan fakat Sultan Hamid'i tahtından indirerek kısa zamanda fikir değil fakat tüfek ve tabanca kuvvetiyle devlet iktidarını eline geçiren İttihat ve Terakki gölgesinde saltanat süren Mehmed Reşad'la yakın bir münasebeti olmayan Yahya Kemal, 1915 Çanakkale Deniz Zaferi'nin ardından padişahın bizzat kaleme alıp neşrettiği veya "padişah nâmına neşredilen bir" gazeli devrin pek çok şairi gibi tahmis etmiş, padişah da "neşesinden genç şaire bir altın saat hediye" etmiştir.³⁸ Şairin, adı geçen padişahla başka herhangi bir temasına dair bir bilgi ya da padişah hakkında olumlu-olumsuz herhangi bir yorumu da yoktur. Zaten de devir daha çok Sultan Reşad devri değil, İttihat ve Terakki, daha net bir ifadeyle Enver Paşa devridir. Son padişah Vahdettin hakkında da Yahya Kemal

37 Alıntılarının tümü Yahya Kemal'in aynı yazısındadır. Bu noktada hatırlayalım ki Yahya Kemal'in buna benzer bir diğer tecrübesi, bir dönem, arkasında istihbarat memurlarının dolaştırıldığı Mehmet Âkif'in cenazesinin defnine iştirakidir. T.C. İstanbul Vilayeti Emniyet Direktörlüğü Birinci Şube antetli ve Yüksek İç Bakanlığı hitaben yazılan "Şair Mehmet Âkif H" özetli bir istihbarat raporunda, "Mısır Apartmanı'ndan, otomobile Beyazıt Camii'ne, oradan el üstünde taşınarak Edirnekapı Mezarlığı'na getirildiği" rapor edilen ve Midhat Cemal'in, hakkında, "Gün oldu ki Akif'i sevmek bile 'cesaret'ti. Dostları bile bazen O'nu gizli sevdiler..." (Mehmet Âkif: *Hayatı-Seciyesi-Sanati*, Sâmih Lutfu Kitabevi, İstanbul 1939, s. 271) dediği Mehmed Âkif'in naaşının defin merasimine katılanlardan bazılarının (mebus Şemsettin (Günaltay), Tahirülmevlevî, Fuad Şemsi gibi) isimleri verilir. Bu kişilerden birisi de Yahya Kemal'dir. Bkz. Muharrem Coşkun, "Vatandaş Cüda İstiklâl Şairi", *Kod Adı İrtica: 906*, Gaziosmanpaşa Belediyesi, İstanbul 2014, s. 125. Bu anekdotların hepsinden çıkan sonuç tektir: Yahya Kemal, konu vefa ve kadirşinaslık olduğunda zamanın ve zeminin şartlarının dışına çıkma cesaretini gösteren, bir bakıma "hesapsız seven" insandır. Kaldı ki aynı dönemin ve aynı milletin şairleri olmalarına rağmen Yahya Kemal'le Âkif'in estetik ve poetik bir yakınlıkları yoktur. Fakat Yahya Kemal, zabıtlara geçmek pahasına cenazesine iştirak etmekle İstiklâl Marşı şairini saydığını cihana göstermiş olmaktadır.

38 İsmail Habib Sevük, "Bâki ve Yahya Kemal", *Yahya Kemal İçin Yazılanlar C. 2*, (Haz: Kâzım Yetiş), İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul 2000, s. 15.

külliyâtında herhangi bir kayıt bulunmaz. Fakat padişah olmamakla beraber uzun yıllar Veliâhd olan, sanat, edebiyat ve ilim muhitleriyle çok yakın münasebetler kurmuş bulunan (esasen kendisi de değerli bir ressam olan) Abdülmecid Efendi'yle Yahya Kemal'in yolları birkaç kez kesişmiştir.

Tarih Musahabeleri'nde “Abdülmecid Efendi'yle Son Mülâkat” isimli bir hatıra vardır. Burada Yahya Kemal, 1922 Eylül'ünün ümit dolu günlerinden birisinde, Abdülmecid'in “karın”ı olan arkadaşı Salih Keramet'ten, Veliâhd'ın, kendisini, Bağlarbaşı'ndaki köşküne davet ettiğini bildiren bir mektup aldığını belirtir. Yahya Kemal, o günlerde Darülfünun gençleriyle beraber zaferi tebriki için Mustafa Kemal'le görüşmeye gitmeye hazırlanmaktadır. (Bu görüşme plânlandığı gibi, İzmir'de değil, Bursa'da olmuştur.) Şair, kararlaştırılan gün köşke gitmiş, çok da güzel karşılanmıştır.³⁹ Veliâhd, sohbetin bir yerinde “*Hânedanımızın vaziyetini nasıl görüyorsunuz?*” diye sormuş Yahya Kemal ise durumu hanedan lehinde görmediğini, “altı yüz yıldan beri Türk ordularının ilk defa olarak “*Padişahım çok yaşa!*” diye bağırmandan savaştığını” söylemiştir.⁴⁰ Haluk Şehsuvaroğlu'ndan öğrendiğimize göre Veliâhd, iki sene evvel Mustafa Kemal'den gelen “Ankara” davetine vaktiyle niçin icabet edemediğini Yahya Kemal'e anlatmış ve durumu Mustafa Kemal Paşa'ya nakletmesini rica etmiştir. Görüşmede Yahya Kemal birkaç defa konuyu açmak istemişse de Mustafa Kemal, “*Peki peki Yahya Kemal Bey, endişesi olmasın, hiçbir küskünlüğüm yoktur.*” cevabını almıştır.⁴¹

Yahya Kemal Arşivi'nde bulunan el yazısı müsveddelerden çıkarılan “Abdülmecid Efendi'yle Son Mülâkat” adlı bu yazının başlığı, doğal olarak Yahya Kemal'in, Veliâhd'la daha önce de mülâki olduğunu düşündürmektedir. Nitekim öyledir de. Yahya Kemal, 23 Ocak 1920 akşamı, Darülfünun Konferans Salonu'nda gerçekleştirilen bir Pierre Loti toplantısında Süleyman Nazif'ten sonra söz almış, ertesi gün metni neşredilen bir konuşma yapmıştır. Bu konferans, Veliâhd Abdülmecid'in sayesinde ve himayesinde gerçekleştirilmiştir.⁴² Zaten Yahya Kemal'in İdare Heyeti üyesi olduğu Pierre Loti Cemiyeti “*her fikri ve vatanî teşebbüse feyz-kâr elini uzatan Veliâhd-ı Saltanat Hazretlerinin Cemiyeti himayeleri'ndedir.*”⁴³ Bu bilgilerden, Yahya Kemal'in Abdülmecid Efendi'yle âşinalığının bulunduğu sonucu çıkarılabilir. Nitekim Taha Toros da Madrid elçiliği yıllarında Yahya Kemal'in, o zamanlar Nice'te ikamet eden “*eski dostluğu bulunan son halife Abdülmecid Efendi*”yi telefonla aradığını bildirmektedir. Fakat bu arayış Ankara'ya faklı türlü yansıtıldığı için şairin canı oldukça sıkılmıştır.⁴⁴ Bu anekdot, aslında Yahya Kemal'in iktidar korkusunu değil, iktidara ve konjonktüre rağmen “vefa” sahibi bir şairin / insanın dostluğa verdiği

39 “Abdülmecid Efendi'yle Son Mülâkat”, *Tarih Musahabeleri*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul 1991, s. 120.

40 Halûk Y. Şehsuvaroğlu, “Yahya Kemal'in Son Osmanlı Veliâhdı İle Bir Mülâkâtı”, *Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası III*, (Haz: Nermin Suner Pekin - Muhtar Tévikoğlu), İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul 1988, s. 161.

41 *a.e.*, s. 162.

42 Ayrıntı için bkz. Mehmet Samsakçı, “İşgal Karanlığında Bir İsyân Alevi: Süleyman Nazif'in Pierre Loti *Hitabe'si*”, *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, nr. 44, Ekim 2012, s. 163-196; Mehmet Samsakçı, “Yahya Kemal'in Pierre Loti'ye Dair Bir Konferansı”, *Türk Edebiyatı*, nr. 462, Nisan 2012, s. 14-17.

43 *Servet-i Fünun*, nr. 1447, 26 Şubat 1336, s. 182.

44 Taha Toros, *Türk Edebiyatından Altı Renkli Portre*, İSİS, İstanbul 1998, s. 139.

değeri göstermektedir. Zira Yahya Kemal, dostluğu, vefayı ve sadakati hiçbir politik konjonktüre değişmemiştir.

Sonuç olarak bir kez daha vurgulamak gerekir ki Abdülhamid idaresinden hoşnut olmadığı anlaşılan Yahya Kemal, fikrî yakınlıklara, çeşitli davet ve ısrarlara rağmen İttihat ve Terakki Fırkası'na dâhil olmadığı gibi⁴⁵, kısa bir süre iktidar olan ve İttihatçıların kaba kuvvetiyle iktidarı bırakmak zorunda kalıp, Mütareke'nin ardından Fırka'nın tasfiyesinden ve liderlerinin ülkeyi terkenden sonra Avrupalı işgalcilerin güdümünde "gölge ve bende bir iktidar olan" Hürriyet ve İtilâf Fırkası'ndan daima öğrenmiştir. Yahya Kemal'in, "*insanoğluna bir şey*" diye nitelediği Mondros'tan sonra ülkeyi terk eden İttihat ve Terakki liderlerinden boş kalan koltukları, işgal kuvvetlerinin gölgesinde dolduran Hürriyet ve İtilâf iktidarına nasıl baktığına odaklanalım.

2. İtilâfçılar ve İşgalci Muktedirler

Yahya Kemal, hayatının hiçbir devresinde günlük politikanın rüzgârına kapılmamış, siyaset, fikir, tarih, felsefe gibi disiplinlere ait problemleri aktüel politikanın tesiriyle yorumlamamıştır. Özellikle "milliyet", daha açık bir ifadeyle Türklük ve Türkçülük konusunda Ziya Gökalp ve O'nun fikrî önderliğini yaptığı İttihatçılarla kısmî bir yakınlığı söz konusu ise de Yahya Kemal esasen ne Gökalp'le ne de Fırka'nın diğer mensuplarıyla anlaşabilmıştır. Yahya Kemal'in ayağı yere basan ve gücünü tarihten, coğrafyadan, hayatın içinde yaşayan kültür unsurlarından alan milliyet ve tarih anlayışının, İttihatçılarca nasıl dar ve ufuksuz görüldüğünü yukarıda bizzat Yahya Kemal'in kaleminden okuyabilmistik. İttihat ve Terakki Fırkası'na küskünlerin ve her milliyetten, her tıynetten insanların derlenerek kurdukları Hürriyet ve İtilâf ise Yahya Kemal'in en küçük bir takdirine mazhar olmaz. Birkaç örnek vermek gerekirse:

Mütareke ve İstiklâl Harbi günlerinde yazdığı yazılar ve milliyet, hürriyet, manda gibi konulardaki fikrî isabetsizlik ve yanlışlarındaki ısrarlar yüzünden halkın büyük tepkisini çeken, nihayet yine halk tarafından linç edilen Ali Kemal'i yakından tanıyan Yahya Kemal, *Siyasî ve Edebî Portreler*'inin Ali Kemal'e ait satırlarında, onun Hürriyet ve İtilâf Fırkası'na yakınlık ve mensubiyetini şiddetle tenkit eder. (Ali Kemal, ikinci devre Hürriyet ve İtilâf'ın Genel Sekreterliğini yapmaktan başka bir ara da Damat Ferit Paşa kabinesinde Maarif Nazırı olmuştur.⁴⁶) Arkadaşına vaktiyle "*milletin civanmert bir davacısı*" olması tavsiyesinde bulunduğunu, İtilâfçılardan bir hayır görmediğini, göremeyeceğini söylediğini belirtir ve bir konuşma esnasında "İtilâfçılığın en rezil numunelerinden" şeklinde nitelediği Süleyman Radi isimli bir adamı nasıl susturduğunu anlatır.⁴⁷ Aynı yazının ilerleyen sayfalarında da Ali

45 Yahya Kemal'in siyasî fikir, şahsiyet ve oluşumlar hakkındaki ilk dikkatleri ve özellikle Meşrutiyet ve Mütareke dönemlerinde iktidarlara muktedirler karşısındaki tavırları hakkında bkz. Ali Şükrü Çoruk, "Aktüel Olaylara Bakışı ve Siyasî Kişiliği İle Yahya Kemal", *Yahya Kemal Beyatlı*, (Editör: Kâzım Yetiş), T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, İstanbul 2008, s. 360-375.

46 Mustafa Uzun, "Ali Kemal", md., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.2, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1989, s. 406.

47 *Siyasî ve Edebî Portreler*, s. 87.

Kemal’in bir dönem sustuğunu, bir kenara çekildiğini fakat siyasî ihtiraslarını yenemeyip tekrar Hürriyet ve İtilâf saflarında gazetesıyla boy göstermeye başladığını, “*nifak ve fesatlarından kesel getir*”en, “*hepsi birer tarafa çekil*”en İtilâfçılara yeniden ümit verdiğini hatta onların yeniden iktidar olmalarına çanak tuttuğunu belirtir. Görüldüğü gibi 1918-1922 arasında, işgal kuvvetlerinin emri ve sultanı altında teslimiyetçi ve millî vicdana ters tutumlarıyla Hürriyet ve İtilâf, Yahya Kemal’in sert eleştirilerine maruz kalır. Zira Türk siyasî tarihinde Ömer Seyfeddin’in *Ashâb-ı Kehfimiz - Bir Ermeni Gencinin Hatıraları* isimli eserinde ironisini yaptığı Hürriyet ve İtilâf Fırkası, 1911-1912 yıllarındaki etkisiz ve ilk kısa faaliyeti bir yana bırakılırsa Mütareke / Millî Mücadele sürecinde işgalcilerin yerli maşası olan, işbirlikçi ve teslimiyetçi bir örgüt demektir.

“Yahya Kemal ve İktidar” probleminin en mühim safhalarından birisi, işte bu işgalci sansürün milliyetperver ve vatanperver aydınlar üzerinde çok ağır baskılar kurduğu Mütareke yıllarına aittir. Zira kendi döneminde ve sonrasında bu konuda, yani Millî Mücadele devrindeki tavır ve yazıp yazmadıkları noktasında Yahya Kemal çeşitli tenkit, iddia, itham ve iftiralara maruz kalmıştır. Bugün “İstiklâl Harbi Yazıları” alt başlığıyla yayımlanan *Eğil Dağlar* isimli kitabı oluşturan yazılar, Millî Mücadele yıllarına aittir ve hepsi derin politika ve tarih felsefeleri barındıran, aktüel meseleleri tarihî perspektiflerden fakat günün şartlarını göz ardı etmeksizin yorumlayan, başından beri Kuva-yı Milliye’yi, millî direnişi desteklemiş, cesaretlendirmiş metinlerdir. Yahya Kemal’in, bir kısmını sağlığında sakladığı, çoğunu Nihad Sami Banarlı ve öğrencilerinin, devrin gazetelerini taramak suretiyle tespit ettiği, birkaçını da günümüz akademisyenlerinin ortaya çıkardığı bu yazıların bazılarının imzasız ya da tek veya üç yıldız rumuzuyla neşredilmiş olması, tespiti güçleştirdiği kadar devrin şartları hakkında da fikir vermektedir. Bu yazılara ait sütunların bazen tamamen bazen de kısmen boş olması ise sansür kurumunun o yıllarda nasıl çalıştığı ve yazarın neleri göze alarak bu kalem faaliyetini sürdürdüğünü açıkça gösterir. Zihinlerin karmakarışık olduğu, en mücadeleciler ve milliyetçi aydın ve askerlerin bile zaman zaman ümidi kesip “manda” sözleri ettikleri bir devirde sadece yazdıklarıyla değil, Darülfünun’nda, Türk Ocağı’nda, şehrin başka kültür ve irfan mahfillerinde, Sultanahmet ve Beyazıt kiraathanelerinde yaptığı ders ve sohbetleriyle Yahya Kemal, etrafındaki herkesi millî ve manevî bir ruh etrafında toplamıştır. O yıllarda genç bir Darülfünun talebesi olan Ahmet Hamdi Tanpınar, henüz ilk derste Yahya Kemal’in, Alfred de Vigny’nin *Dişi Kurt* isimli poemini, o sıralarda başlayan Millî Mücadele ile ilişkilendirerek tahlil edişini hiç unutmaz⁴⁸ ve bu derse ait çarpıcı gözlem ve hatıralarını “*Sanki o derslere çıplak geliyor ve O konuştuğuca giyiniyorduk*” cümlesiyle taçlandırır.⁴⁹ Gerçekten bu yıllarda, millet, vatan, hürriyet gibi konularda çok hassas olan, yeri geldiğinde müderrislerini boykot eden heyecanlı ve imanlı bir gençlik söz konusudur. Nurullah Ataç gibi sonradan Yahya Kemal’in aleyhine dönecek bir Darülfünun talebesi, bu yıllarda Yahya Kemal hakkında olumsuz ve yakışsız sözler eden bir başka talebeye “*Yahya Kemal gençliğin timsalidir. O’na taarruz edemezsin.*

48 Yahya Kemal bu derse ait dikkatleri / notlarını çok geçmeden İleri gazetesinde (nr. 1173, 4 Mayıs 1921) yayımlamıştır: “Kurdun Dişisi ve Yavruları”, *Eğil Dağlar*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2005, s. 98-100.

49 *Yahya Kemal*, Dergâh Yay., İstanbul 2001, s. 32.

Biz gençler, bütün nesil O'na inanıyoruz ve seviyoruz. Sen bizden değilsin." diye bağırmıştır.⁵⁰ İşgal ve tehditler altındaki bir şehirde, üniversitenin, teslimiyetçi bir hükümetin tayin ve tavzif ettiği hocalarla dolu olduğu bir dönemde, yeni başlayan ve sonu çok belirsiz olan bir millî direnişi bütün yollarla desteklemesi Yahya Kemal'in iktidar ve muktedirler karşısındaki konumu için çok fikir vericidir.

3. Cumhuriyet

Yahya Kemal'in, önce Varşova, ardından Madrid en son olarak da Karaçi elçiliği yapması, Urfa'dan, Tekirdağ ve İstanbul'dan milletvekili olması da devletle ilişkiler noktasında şaire eleştiriler yöneltilmesine sebep olmuştur. Fransa'da tarih ve siyaset bilimi tahsil etmiş, Batı ve Doğu tarihlerini, medeniyetlerini çok iyi anlayıp özümsemiş, sadece bir tarih bilgisi değil, tarih şuuru ve felsefesine de sahip olan birisinin politika ve diplomasi alanlarında çalışması herhâlde hiç de tuhaf değildir. Kaldı ki Yahya Kemal'in bu görevleri şöhretinin değil, birikim ve kabiliyetinin, formasyonunun bir sonucudur. Bir röportajda "30 yıldan beri şiir hayatındasınız. Şiirden fayda gördünüz mü? Haz hissettiniz mi? Yoksa zarar mı gördünüz?" sorusunu hazin bir şekilde "Şiirden tabii çok haz duydum. Bu haz ömrümü doldurdu. Fakat fâide görmedim. Bilâkis zarar gördüm" şeklinde cevaplamış ve ardından "Lâkin umumî görüşle diyebilirim ki insanın yaratılışına ve hayatına şiirin karışması büyük bir zarardır. Hiç bir insan gerçek bir şair kadar talihsiz doğmaz." demiştir.⁵¹

Makalenin başında da belirttiğimiz gibi, Yahya Kemal'in Millî Mücadele / Mütareke ve Cumhuriyet dönemlerindeki tavrı, yazıp yazmadıkları daima tartışma konusu olmuş; benimsediği, savunduğu, yazı ve şiirleriyle işlediği "değerler sistemini" eleştirenler, bu duruşu şaire saldırmak için vesile ittihaz etmişlerdir. Yukarıda örnekleriyle kısmen izah ettiğimiz gibi, hâlbuki Yahya Kemal hiçbir siyasî, tarihî, ideolojik bilgi veya doneyi şiirine, kurduğu poetik dünyaya "ideolojik" bir tarzda sokmamıştır. O, hiçbir zaman politik davranmamış, gücünü asırlardan, milletin ve medeniyetin hafızasından almayan hiçbir gündelik bilgiyi, "estetik biçime sokmadan" kullanmamıştır. Türkiye ve Türk edebiyatı, Yeni Türk Edebiyatı sırasıyla Mutlakiyet, Meşrutiyet ve Cumhuriyet devirlerinde çok fazla politikleşmiş, sanat ve edebiyat da maalesef politikanın bir arenası, ortamı hâline getirilmişse de Yahya Kemal, bu devirlerin hiçbirinde sanatını günün ve iktidarın emrine vermemiştir. Cumhuriyet devrinde de şairin tavrı aynı olmuştur.

Çalışmanın ilgili bölümlerinde de yeri geldikçe belirttiğimiz gibi Yahya Kemal, 1919-1923 arasında gücünü millettten alan, milletin her manada namus ve hürriyet kavgası demek olan Millî Mücadeleye inanmış, etrafını da bu inanç ve iradeye davet etmiştir. Bu mücadelenin sonunda ilân edilen Cumhuriyet'le de Yahya Kemal'in hiçbir meselesi olmamıştır. Cumhuriyet idaresinin aldığı kararların, uygulamaların hatta inkılâpların tümünün Yahya Kemal tarafından benimsenip savunulması veya reddi başka bir husustur.

50 a.g.e., s. 33

51 Hikmet Feridun, "Yahya Kemal İle Konuştum", (Yedigün, 10 Temmuz 1935'ten naklen), *Edebiyata Dair*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul 1997, s. 252.

Kaldı ki düşünen, hakikati arayan ve savunan entelektüel bir şahsiyetten de ne kişiliksiz bir itaat ne de şuursuz bir kuru muhalefet beklenir.

Cumhuriyet dönemi iktidarı veya iktidar sahipleriyle Yahya Kemal’in ilişkisi nasıl olmuştur?

Bu sorunun sağlıklı ve objektif bir şekilde cevaplanması için evvelâ Cumhuriyet’i kuran ve şekillendiren Mustafa Kemal Atatürk’le Yahya Kemal ilişkilerine bakmak gerekmektedir ki bu, çok çeşitli spekülasyonlara boğulan bir konudur. *Eğil Dağlar*’daki makaleler dikkatle okunursa görülür ki Yahya Kemal, henüz Millî Mücadele yıllarında Mustafa Kemal’i - vaktiyle Abdülhâk Hâmid’in Yavuz’u gördüğü gibi - “millî timsal” olarak kabul ve zikretmiş ve onun askerî, siyasî hamlelerini desteklemiştir.⁵² Bugün Yahya Kemal Müzesi’nde muhafaza ve teşhir edilen iki resmini “*Yahya Kemal Bey biraderimize*” notuyla imzalamış olan Mustafa Kemal’in de Yahya Kemal’e ayrı bir dikkat ve teveccühü olduğu bilinmektedir. Mustafa Kemal - Yahya Kemal münasebetlerine dair oldukça yanlı, maksatlı ve spekülatif sözleri “üvey babam Faliş Rıfkı’nın yalancısıyım” girizgâhıyla nakleden *Bir Dinazorun Anıları* yazarına cevapsa Prof. Dr. Kâzım Yetiş’ten gelmiştir.⁵³ Şu kadar var ki Yahya Kemal, Mustafa Kemal’in en güçlü hatta meşhur tabirle “Tek Adam” olduğu zamanlarda, büyük bir Atatürk Edebiyatı tesis edildiği yıllarda bir Atatürk şiiri yazmamıştır. Bilâkis Osmanlı tarihinin, şiirinin, musikisinin, mimarîsinin yani medeniyetinin ret ve inkâr edildiği bu yıllarda bu saydığımız değer ve kavramları muhafaza ve zikreden bir şairdir.

Paris’te siyasî ilimler okuyan, 1903-1912 arasında, Fransız akademya ve intelijansiyasının çok önemli mensuplarıyla birlikte olan, uzun günlerini Fransız Millî Kütüphanesi’nde Doğu ve Batı medeniyetlerini okuyup anlamaya çalışarak geçiren, Osmanlı tarihini padişah padişah değil, sadrazam sadrazam bilen, dahası tarih bilgisinin ötesinde bir tarih bilinci ve felsefesiyle konuşup yazan Yahya Kemal’i, yetişmiş pek çok genç aydınını cephelerde yitirmiş Türkiye’nin, diğer pek çok şair-yazar gibi devlet hizmetinde istihdam etmesi hiç şaşırtıcı değildir. Önce Urfa, ardından Yozgat, Tekirdağ ve İstanbul milletvekili olan, Varşova ve Madrid’de (bu süreçte aynı zamanda Lizbon’da) orta elçilik, son olarak Pakistan Karaçi’de büyükelçilik yapan Yahya Kemal’in bu resmî görevleri, devrinde de devrinden çok sonraları da bir eleştiri ve yaftalama sebebi olacak, Yahya Kemal, parti ve devlet şairi olarak etiketlenmeye çalışılacaktır.

Türkiye Cumhuriyeti, çok değişik iç ve dış siyasî sebeplerle 1923-1950 arasında tek parti ile yönetilmiş, 1924 ve 1930 yıllarında iki kez çok partili hayat denemeleri olmuş, bu hamleler akamete uğramış fakat 1945’te kurulan, 1946’da ilk seçim tecrübesini yaşayıp (açık oy, gizli sayım usulü yüzünden bu seçimi kaybeden) 1950’de ezici bir çoğunlukla iktidara gelen Demokrat Parti’yle tam manasıyla çok partili demokratik sisteme geçmiştir.

52 Mustafa Kemal’in “millî timsal” olarak zikredildiği bu yazılar şunlardır: “Eser”, “O’nun Sesi”, “Hatıraların Kuvveti”, “Bir Resimden Mülhem”.

53 “Yahya Kemal ve Atatürk”, *Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası IV*, (Haz: Kâzım Yetiş), İstanbul Fetih Cemiyeti Yahya Kemal Enstitüsü Yay., İstanbul 2001, s. 285-296.

Dolayısıyla bu tek parti yıllarında Yahya Kemal'in, diğer pek çok edebiyatçı gibi Cumhuriyet Halk Fırkası'ndan milletvekili olması, (başka herhangi bir parti siyasî faaliyette olmadığı için) şaşırtıcı değildir. Burada önemli olan, Yahya Kemal'in, şiirini ve sanatını, tefekkürünü en önemlisi sadece estetik değil ontolojik bir mesele olan "dili"ni hiçbir politik rüzgâra kaptırmamış olmasıdır. Yahya Kemal, Arapça veya Farsça kökenlidir diye, dilimizin asırlardır en asıl ve tabii unsurları olan, milletin üzerinde ittifak ederek benimsediği kelimeleri kullanmakta inat ve ısrar etmiş; o kelimelerin hiçbir siyasî tercih, yöneliş ve moda fedaya edilemeyecek millî varlıklar olduğunu unutmamıştır. Harf İnkılâbı ve tasfiyecilik süreçlerinde hiçbir şekilde dilden, dolayısıyla millî tarih ve şahsiyetten ödün vermeyen Yahya Kemal, zaman zaman ilk Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal ve İsmet İnönü ile karşı karşıya da gelmiş, neticede haklılığını kabul ettirmiştir.⁵⁴ Hatta şair, idare emriyle hareket eden, vaktiyle kendisine büyük övgüler düzen, bir anlamda kendisinin yetiştirdiği kimseler tarafından yıpratılmaya çalışılmıştır. Bunlardan birisi, İsmet Paşa'nın emriyle, çok sevip sanatına hayran olduğu Yahya Kemal aleyhinde yazı yazmak zorunda kalan Nurullah Ataç'tır.⁵⁵ Fakat aynı iktidar, Yahya Kemal'in millet nezdindeki değer ve prestijini bildiği için onu zaman zaman taltif etmekten geri durmamıştır. *Hayal Şehir* şiiri dolayısıyla verilen "Özendirme Armağanı" bu şekilde yorumlanmalıdır. Yani her zaman olduğu gibi sanatkar ödülle değil, burada ödül sanatkarla prestij bulmuştur.

Bir partiye mensup olarak yıllarını Ankara'da ve pek çok günlerini Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde geçirmiş olan Yahya Kemal, yazı ve söylemleriyle Türk siyaset tarihine değil, edebiyat tarihine geçmiştir. Zira milletine asıl hizmetinin edebiyat yoluyla olacağını bilen şair, 1958 Kasım'ına kadar yaşamış, yani millî-manevî konularda çok yakın olduğu Demokrat Parti iktidarını da görmüş fakat bu partinin de siyasî rüzgârına kapılmamış, poetik faaliyetini aynı asalet ve mükemmeliyet anlayışıyla devam ettirmiştir.

SONUÇ

Yahya Kemal, evet Ece Ayhan'ın sureta yergi fakat aslen övgü içeren ifadeleriyle "taş gibi yerinde durmuş", Cumhuriyet'in ilânından sonraki büyük tasfiye ve ret yıllarında da "ağızımda annemin sütüdür" diyerek kutsadığı diline sarılmış; hiçbir moda, teklife veya ısrara boyun eğmeyerek diline, yani düşüncesine ve medeniyetine sahip çıkmış, dahası sahip çıkmak isteyenleri cesaretlendirmiştir. Dikkatle okunduğunda hemen fark edilecektir Yahya Kemal, ne İttihat ve Terakki devrinin ve Yeni Lisancılar'ın, özellikle Ziya Gökalp'in (Ömer Seyfettin bu konuda yani tasfiyecilik konusunda daha mutedildir) Türklerin Orta Asya'da kullandıkları dili, zorlama şekilde kullanmalarını desteklemiş, ne de Türkçenin tabii gidişinin bir neticesi olan sadeleşmeye direnmiştir. Onun şiir lügatinin oluşmasında kelimelerin etimolojik olarak hangi kökten geldiği değil, milletin, medeniyetin bir ifadesi ve ürünü olup olmadığı belirleyici olmuştur.

54 Çok değerli bazı anekdotlar için bkz. Ayhan Songar, *Dil ve Düşünce*, Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Psikiyatri Vakfı Yay., İstanbul 1986.

55 Nihad Sami Banarlı, "Siyasî Nükteler", Bir Dağdan Bir Dağa, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1984, s. 365.

Objektif olmak için vurgulayalım ki Yahya Kemal, kendisine yobaz denileceği korkusuyla aslında bir na'at olan “Söz Meydanı” gazelinesi “na'at” olarak neşretmemiş⁵⁶, yani Türkiye’de çok ciddi değişim ve dönüşümlerin yaşandığı yıllarda sert, radikal bir muhalefete imza atmamıştır. Fakat unutulmamalıdır ki Yahya Kemal’in tefekkür ve estetiği hiçbir zaman aktüel politikaya karışmamış, o düşüncesini ve kabullerini sanatın potasında eritmeyi tercih etmiştir. Politik manada muvafıklık ya da muhaliflik başka bir meseledir.

İkinci olarak Yahya Kemal’in milletvekilliği ve büyükelçilik görevlerinde bulunması şerefli birer devlet vazifesi olarak görülmelidir. Devlette görev alması dolayısıyla bir şairin olumsuz bir şekilde “Devlet Şairi” olarak nitelendirilmesinin doğru olmadığı açıktır. Kaldı ki Mülkiye mezunu Ece Ayhan’ın daima olumsuz şekilde andığı, çok sert ve pervasız şekilde eleştirdiği, düzenin koruyucusu olarak gördüğü devlet mefhumu, Yahya Kemal’in lügatinde hiçbir zaman olumsuz bir manaya bürünmemiştir. Zira Yahya Kemal devlet terbiyesine sahip olan, devletsizliğin nasıl bir felâket olduğunu bilen birisiydi.

Kimi şair ve eleştirmenin, “Osmanlı” ve Cumhuriyet muhalifi”, kimilerinin de “Cumhuriyet rejiminin şairi” diye itham ve tahfif ettikleri Yahya Kemal, ne Osmanlı tarihinin destancısıdır ne de Cumhuriyet düşmanıdır. Yahya Kemal, tarihi ret veya inkâr ederek bugünün idrak ve geleceğin inşa edilemeyeceğini bilen, 20. asrın eşliğinde Türki milliyetini ve medeniyetini doğru kaynaklarda aramaya çalışmış bir neo-klâsiktir.⁵⁷

KAYNAKÇA

- AKÜN, Ömer Faruk, “Osmanlı Tarihi Karşısında Yahya Kemal’in Şiiri”, *Kubbealtı Akademisi Mecmuası*, Yıl 5, Sayı 2, 1976.
- AY, Leyla Kapan, “Kaynak Dergisi Üzerine Bir İnceleme”, (Danışman: Yard. Doç. Dr. Zeki Taştan), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Van 2007.
- AYVERDİ, İlhan, *Misali Büyük Türkçe Sözlük*, C. 2, İstanbul Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2006.
- BANARLI, Nihad Sami, *Bir Dağdan Bir Dağa: Nihad Sami Banarlı’nın Kaleminden Yahya Kemal*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1984.
- BEYATLI, Yahya Kemal, *Siyasî ve Edebî Portreler*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul 1986.
- BEYATLI, Yahya Kemal, *Mektuplar-Makaleler*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul 1990.
- BEYATLI, Yahya Kemal, *Tarih Musahabeleri*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul 1991.
- BEYATLI, Yahya Kemal, *Bitmemiş Şiirler*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul 1997.

56 M. A. Yekta Saraç, “Klâsik Edebiyatımız Açısından Eski Şiirin Rüzgârıyla”, *Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası IV*, (Haz: Kâzım Yetiş) İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul 2001, s. 255.

57 Yahya Kemal’in Osmanlı İmparatorluğu veya Osmanlı tarihi karşısındaki tutumu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Faruk Akün, “Osmanlı Tarihi Karşısında Yahya Kemal’in Şiiri”, *Kubbealtı Akademisi Mecmuası*, Yıl 5, Sayı 2, Nisan 1976, s. 13-34; Ömer Çakır, “Yahya Kemal’de Tarih ve Şiir”, Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 2 (2), 2012, s. 125-150.

- BEYATLI, Yahya Kemal, *Çocukluğum, Gençliğim, Siyasî ve Edebî Hatıralarım*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul 1999.
- BEYATLI, Yahya Kemal, *Eğil Dağlar*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2005.
- COŞKUN, Muharrem, *“Vatandan Cüda İstiklâl Şairi”*, Kod Adı İrtica: 906, Gaziosmanpaşa Belediyesi Yay., İstanbul 2014.
- ÇAĞLAR, Ece Ayhan, *Bir Şiirin Bakır Çağı: Dipyazılar*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2013.
- ÇAKIR, Ömer, “Yahya Kemal’de Tarih ve Şiir”, Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 2 (2), Çankırı 2012.
- ÇIKLA, Selçuk, “1940’lı Yıllarda Düzenlenen Sanat Yarışmaları ve İnönü Sanat Armağanları”, İlmî Araştırmalar, Nr. 23, 2007.
- ÇORUK, Ali Şükrü, “Aktüel Olaylara Bakışı ve Siyasî Kişiliği İle Yahya Kemal”, *Yahya Kemal Beyatlı*, (Editör: Kâzım Yetiş), T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., İstanbul 2008.
- DAŞÇI, Semra, “Amerikalı Prima Donna Laura Schirmer Sultan II. Abdülhamid’in Haremindedir Öldürüldü Mü?”, *Sanat Tarihi Dergisi*, Cilt/Volume: XXV, Sayı/Number:1, 2016.
- DRANAS, Ahmet Muhip, *Yazılar*, (Haz: Münire Dranas), Yapı Kredi Yay., İstanbul 2000.
- EDİBOĞLU, Bâki Süha, *Bizim Kuşak ve Ötekiler*, Varlık Yay., İstanbul 1968.
- ELÇİN, Prof. Dr. Şükrü - Tefvikoğlu, Dr. Muhtar, *Yeni Türk Nesri Antolojisi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1987.
- ERGENEKON, Ali, *Sultan Abdülhamid: Tahsin Paşa’nın Yıldız Hatıraları*, Boğaziçi Yay., İstanbul 1990.
- ES, Hikmet Feridun, “Yahya Kemal İle Konuştum”, (*Yedigün*, 10 Temmuz 1935’ten naklen), *Edebiyata Dair*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul 1997.
- EYÜBOĞLU, Sabahattin, “Yaşayan Mazi”, *İnsan*, Birinci Teşrin, 1938.
- FOUCAULT, Michel, *İktidarın Gözü*, (Çev: Işık Ergüden), Ayrıntı Yay., İstanbul 2012.
- KANIK, Orhan Veli, *Şairin İş: Yazılar-Öyküler-Konuşmalar*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2006.
- KAPANİ, Münci, *Politika Bilimine Giriş*, Bilgi Yay., Ankara 1992.
- KARAOŞMANOĞLU, Yakup Kadri, “Yahya Kemal”, *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları*, Bilgi Yay., İstanbul 1969.
- KISAKÜREK, Necip Fazıl, *Edebiyat Mahkemeleri*, Büyük Doğu Yay., İstanbul 2003.
- KUNTAY, Midhat Cemal, Mehmet Âkif: *Hayatı-Seciyesi-Sanatı*, Semih Lütfi Kitabevi, İstanbul 1939.
- RUSSELL, Bertrand, *İktidar*, (Çev: Mete Ergin), Cem Yayınevi., İstanbul 2002.
- SAMSAKÇI, Mehmet, “İşgal Karanlığında Bir İsyân Alevi: Süleyman Nazif’in Pierre Loti Hitabe’si”, *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, nr. 44., 2012.
- SAMSAKÇI, Mehmet, “Yahya Kemal’in Pierre Loti’ye Dair Bir Konferansı”, *Türk Edebiyatı*, nr. 462, 2012.
- SARAÇ, Prof. Dr. M. A. Yekta, “Klâsik Edebiyatımız Açısından Eski Şiirin Rüzgârıyla”, *Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası IV*, (Haz: Kâzım Yetiş), İstanbul Fetih Cemiyeti Yay. *Servet-i Fünun*, nr. 1447, 26 Şubat 1336, İstanbul 2001, s. 182.
- SONGAR, Ayhan, *Dil ve Düşünce*, Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Psikiyatri Vakfı Yay., İstanbul

1986.

ŞEHİSUVAROĞLU, Halûk Y., “Yahya Kemal’in Son Osmanlı Veliahdı İle Bir Mülâkâtı”, *Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası III*, (Haz: Nermin Suner Pekin - Muhtar Tefvikoğlu), Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul 1988.

TANPINAR, Ahmet Hamdi, *Yahya Kemal*, Dergâh Yay., İstanbul 2001,

TOROS, Taha, *Türk Edebiyatından Altı Renkli Portre*, İSİS Yay., İstanbul 1998.

TÖKEL, Dursun Ali, “Osmanlı Dönemi: İktidarın Edebiyatı Değil Edebiyatın İktidarı”, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, nr. 156, Aralık 2009.

https://www.academia.edu/30913777/Osmanl%C4%B1_D%C3%B6nemi_%C4%B0KT%C4%B0DARIN_EDEB%C4%B0YATI_DE%C4%9E%C4%B0L_EDEB%C4%B0YATIN_%C4%B0KT%C4%B0DARI

UYAR, Turgut, *Korkulu Uсталık*, (Haz: Alaattin Karaca), Yapı Kredi Yay., İstanbul 2012.

UZUN, Mustafa, “Ali Kemal”, md., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.2,

Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1989.

YETİŞ, Kâzım (Haz:), *Yahya Kemal İçin Yazılanlar 2*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul 2000.

YETİŞ, Kâzım, “Yahya Kemal ve Atatürk”, *Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası IV*, (Haz: Kâzım Yetiş), İstanbul Fetih Cemiyeti Yahya Kemal Enstitüsü Yay., İstanbul 2001.



Çağatayca Mevahib-i Aliyye (Tefsir-i Hüseyinî) Tercümesi*

Translation of Mavahib-i Aliyya in Chagatai (Tafsir-i Husayni)

Özcan Tabaklar¹, Saidbek Boltabayev²



¹Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye

²Dr., İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Özcan Tabaklar,
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye
E-mail: tabaklar@istanbul.edu.tr,
saidbekboltabayev@gmail.com

Geliş tarihi / Date of receipt: 02.10.2017

Kabul tarihi/Date of acceptance: 19.10.2017

Atıf/Citation:

Tabaklar, Özcan ve Boltabayev, Saidbek.
"Çağatayca Mevahib-i Aliyye (Tefsir-i Hüseyinî)
Tercümesi." *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Cilt: 57,
Sayı: 57, 2017, s. 237-258.
10.26561/iutded.369198

ÖZ

Türkler her zaman mensup oldukları dinin kutsal kitaplarına çok ayrı önem vermişlerdir. Mensubu olunan dinin kutsal kitapları, Türk diline tercüme edilmiştir. Türkler, İslam'ı kabul ettikten sonra Kur'an-ı Kerim'in birçok Türkçe tercüme ve tefsirini yapmışlardır. Bu tercümelelerin bazıları kelime kelime diye adlandırılan satır-arası tercüme, bazıları ise daha tafsilatlı ve şerhe dayalı olan tefsirli tercümelelerdir. Bahsi geçen tefsirli tercümelelerden biri de Çağatay Türkçesi ile yazılmış Kur'an tefsirlerinden Tefsir-i Hüseyinî adı ile meşhur olan Mevahib-i Aliyye tefsirinin XVI. yüzyılda Farsçadan Çağataycaya yapılan tercümesidir.

Makalede, doktora tezi çalışmasından hareketle, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesinin III. Ahmet Bölümü'nde 16 numarada ve Konya Yusuf Ağa Kütüphanesinde 42 YU 6624 numarada muhafaza edilen ve Çağatayca Kur'an Tefsiri olarak bilinen eserin Hüseyin Vaiz Kaşifi tarafından Fars dilinde kaleme alınan Mevahib-i Aliyye adlı eserin birebir çevirisi olduğu kanıtlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'anı Kerim, Türkçe Kur'an Tercümeleleri, Tefsir, Çağatayca, Tefsir-i Hüseyinî

ABSTRACT

As the Turkish people have always paid special attention to the sacred books of the religions they accepted, they translated them to their native language and tried to spread the religions. Even after the adoption of Islam, the Turkish people translated and interpreted the Qur'an several times. Some of them are interlinear translations of the Qur'an, and some others are considered as the translations with interpretation (called tafsir). One such interpretation is "Mavahib-i Aliyya," which became famous as "Tafsir-i Husayni." It was translated from Persian into Turkic in the XVIth century.

In this article, it was demonstrated based on a doctoral thesis "Chaghatay Tafsir" in the Topkapı and Konya libraries is the Turkic translation of "Mavahib-i Aliyya."

Keywords: Quran al-Karim, Turkic commentaries of Quran, Tafsir, Chaghatay, Tefsir-i Hüseyinî

EXTENDED ABSTRACT

This work, the full name of which is *Al-Mavahibu'l-Aliyya Fi Tafsiri'l-Kalami'r-Rabbaniyya*, is also well-known with the names of *Mavahib-i Aliyya* and *Tafsir-i Husayni*. It was written in Persian by Husayn Vaiz Kashifi in the late XVth century. Husayn Vaiz Kashifi, as he did with some of his other works, dedicated the tafsir of *Mavahib-i Aliyya* to Ali Shir Navai, one of the most important personalities of the Eastern literature.

After the acceptance of Islam by Turks, the need for translations and tafsir of the Qur'an increased so that the Turkish works of this kind multiplied. Some of the Qur'an translations and tafsirs of Turkish are copyrighted works while some others are translated works. Translated works are generally translated from Persian to Turkic. *Mavahib-i Aliyya* also was translated from Persian into Chagatai Turkic in the middle of the XVIth century by an unknown translator.

This article has been prepared from the doctoral thesis. Firstly it was detected in the doctoral thesis, the work, which is well known as the *Chagatai Koran Tafsir*, and has two copies in Topkapi Palace Museum and Konya Karatay Yusuf Aga Library, is actually a translation of the work *Mavahib-i Aliyya*, written in Persian. Moreover, the Chagatai and Persian tafsir were compared with each other, and the third copy of *Mavahib-i Aliyya* was identified in Tashkent after the research that was conducted in the copies of *Mavahib-i Aliyya*.

It is known in history that the first translation of the Qur'an was made into Persian. In some sources, it is stated that some of the surahs were translated to Persian while Prophet Muhammad was alive. According to many historical sources, the first Persian translation was made in the late Xth century. At the time of Abu Salih Mansur bin Nuh (961–976), who was the Samanid ruler, it was translated into Persian by taking the example of Tabari's tafsir.

The translations of the Qur'an in Turkish also date back to history. According to historians, the first Turkish translation was made in the X–XIth century.

Eleven translations of the Qur'an into Eastern Turkic written in XII–XVIth centuries are known. These translations are structured in two ways. Translations made in the form of word–word translation are called interlinear Qur'anic translations. If there are examples from other works, examples from hadiths and exegetical explanations of the translated part after the Turkish translation, these types of works are called tafsirs. The eleven Eastern Turkic translations are as follows:

1. Turkish and Islamic Arts Museum Copy
2. Suleymaniye Copy written in Khwarazm Turkic
3. Suleymaniye Copy with mixed language translation

4. Rylands Copy
5. Uzbekistan Copy
6. Anonymous Tafsir
7. Interpretive Mashhad Copy
8. Interliner Mashhad Copy
9. Bilingual Interliner Mashhad Copy
10. Translation of Tafsir-i Yakub Charhi
11. Translation of Mavahib-i Aliyya

The work, which we studied as a doctoral thesis, is called the Anonymous Tafsir in Chagatai. However, it was determined in the doctoral thesis, that the work is the Chagatai translation of Mevahib-i Aliyya, also called Tafsir-i Husayni, is written in Persian. The oldest known copy of the translation of tafsir is in Topkapi Palace Museum Library, Ahmet III Section at number 16. The second copy of the work is preserved in Konya Karatay Yusuf Aga Library (Archive number 42 YU 6624).

Articles were written by scientists at various times on the work, and the doctoral thesis and master's theses were prepared. On the 184a page of the work there is translation of Surah Tawba. While translating the phrase "مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ" it is written as: مشركلاركا (nesezed ve revā bolmağay müşrikin müşriklerge). Afterwords the word "نَسَزْد" was corrected as اوخشاماس (oļşamas). The word "نَسَزْد" is a negative conjugation of the Persian verb "سزیدن" (3rd person singular). Except for this, the characteristics of the Persian language are clearly identified in the work. Therefore, it is highly probable that the work has been translated from Persian. It has been proved that the work is a translation of Mavahib-i Aliyya by showing the comparison of Surah al-Fatihah, the comparison of the story in Surah Yusuf, and the comparison of personal names and poems in the work.

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim'in tarihte, ilk tercümesinin Farsça olarak yapıldığı bilinmektedir. Birtakım kaynaklarda daha Hz. Muhammed hayatta iken bazı surelerin Farsçaya çevrildiği belirtilmektedir. İmam Serahsî'nin Kitabü'l-Mebcut adlı eserinde sahabe Selman-ı Farisî'nin Fatiha suresini Farsçaya tercüme ettiği, bunu da Hz. Peygamber'in izniyle yaptığı zikredilmektedir. Rivayete göre bir kısım İranlılar, Selman-ı Farisî'den Fatiha suresini Farsça olarak yazmasını isterler. Selman'ın Besmele ile Fatiha suresini Farsçaya çevirdikten sonra Hz. Peygamber'e takdim ettiği, tasvibi alındıktan sonra yapılan tercümenin İranlılara gönderildiği kaynaklarda zikredilmektedir.

Birçok tarihî kaynağa göre ise ilk Farsça tercüme X. yüzyılın sonlarında yapılmıştır. Yedinci Samanî hükümdarı Ebu Salih Mansur bin Nuh (961-976) 40 ciltli Taberi tefsirini okuyup anlayamadığından Buhara, Belh, Semerkant, İspicab ve Fergana'dan önde gelen âlimleri huzuruna davet etmiş ve Kur'an'ın Farsçaya çevrilip çevrilemeyeceği hususunda istişare etmiştir. Din ulemasının tercüme yapılabileceği hususunda fetva vermesinden sonra Taberî'nin tefsiri örnek alınarak, muhtasar bir şekilde tercüme yapılmıştır.¹

Ancak Ebu Ali Muhammed bin Abdülvahhab Cebbaî Huzistanî Mutezilî (849-915) tarafından kaleme alınan Tefsir-i Kur'an adlı eser günümüze dek ulaşan en eski Farsça Kur'an tefsiridir. Eser hakkında bilgi veren Gulam Hüseyin Sadikî, Mansur bin Nuh zamanında verilen Kur'an'ın çevrilebilirliği konusundaki fetvadan önce yazılan işbu eserden muhtemelen Maveraünnehir ulemasının haberinin olmadığını belirtir.²

Kur'an-ı Kerim'in Türkçe tercümeleri de çok eskilere dayanır. Zeki Velidi Togan'a göre ilk Türkçe tercüme de Farsça tercüme ile aynı dönemde, X. yüzyılda yapılmıştır. Mansur bin Nuh'un emriyle toplanan tercüme heyeti arasında yer alan İspicablı Türk bunun delili olarak gösterilmektedir.³

Abdülkadir İnan'a göre ise Kur'an'ın ilk Türkçe tercümesi XI. yüzyılın ilk yarısında yapılmıştır.⁴

XII-XVI. yüzyıllar arasında Kur'an-ı Kerim'in Doğu Türkçesiyle yapılmış 11 adet tercümesi bilinmektedir.⁵ Bu tercümeler iki şekilde karşımıza çıkmaktadır. Kelime kelime çeviri şeklinde yapılan tercümeler satır-arası veya satır-altı Kur'an tercümeleri olarak adlandırılır. Arapça kelime veya kelime grubunun Türkçe tercümesinden sonra çevrilen kısım ile ilgili

1 Charles Ambrose Storey, *Persian Literature*, İngilizceden Rusçaya Çeviren: Y.E. Bregel. 1. C. Moskova 1972, s. 99-100.

2 Gulam Hüseyin Sadikî, "Ba'zı Ez Kühenterin-i Âsâr-i Nesr-i Farsi", *Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, IV, 1345/1966, s. 84-85.

3 Zeki Velidi, Togan, "Londra ve Tahran'daki İslâmî Yazmalardan Bazılarına Dair", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* III, İstanbul 1959-1960, s. 135.

4 Abdülkadir İnan, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercemeleri Üzerinde Bir İnceleme*, Ankara 1961, s. 8.

5 Saidbek, Boltabayev, *Çağatayca Mevahib-i Aliyye (Tefsir-i Hüseyinî) Tercümesi (183b – 308b Giriş-Gramer-Metin-Dizin)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, s.2.

tefsirli açıklamalar, diğer tefsirlerden örnekler, kıraat şekillerinden misaller, hadisler, hikâyeler içeren tercüme ise Kur'an-ı Kerim'in tefsirli tercümeleridir. Bu devirde yapılan tercüme şunlardır:

1. Türk İslam Eserleri Müzesi Nüshası

Türk İslam Eserleri Müzesinde 73 numarada muhafaza edilen eser Şiraz'da Muhammed bin Hacı Devletşah tarafından hicri 734 (m. 1333-1334) yılında satır-arası tercüme şeklinde istinsah edilmiştir. Bu eser bilim adamları tarafından bilinen Türkçe Kur'an tercüme arasında en eskisi olarak kabul edilmektedir. Eser ilk olarak Abdülkadir Erdoğan tarafından tanıtılmıştır.⁶ Sayfa sayısı 902 olan eserin her sayfasında 9 satır bulunmaktadır. Arapça kelimeler siyah mürekkep ile, Türkçe karşılıkları ise kırmızı mürekkep ile yazılmıştır. Eserin dili XII.-XIII. yüzyıllar müşterek Orta Asya Türk edebî dilinin özelliklerini yansıtmakta, yer yer Oğuz-Kıpçak unsurlar taşımaktadır.⁷ TIEM nüshası üzerinde Suat Ünlü ve Abdullah Kök doktora çalışması yapmıştır.⁸

2. Harezmi Türkçesiyle yazılmış Süleymaniye Nüshası

Hicri 764 (m. 1363) yılında istinsah edilen eser satır-arası tercüme şeklinde Harezmi Türkçesiyle yazılmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi Hekimoğlu Ali Paşa Camii 2 numarada kayıtlıdır. Tam bir tercüme nüshası olan eser 583 varaktan ibarettir. 196 varakta ise tercüme yapılmamıştır. Her sayfada 9 satır bulunmaktadır. Ayetler ve Türkçe karşılıkları siyah mürekkep ile yazılmıştır. Bu eser, metin, sözlük ve tıpkıbasım olmak üzere Gülden Sağol Yüksekaya tarafında dört cilt halinde yayımlanmıştır.⁹

3. Karışık Dilli Süleymaniye Nüshası

Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Başlıklar Bölümü'nde 3966 numarasıyla muhafaza edilen eser 222 varaktan oluşmaktadır. Satır sayısı altı ile on altı arasında değişmektedir. Arapça metin, koyu ve büyük harflerle yazılmış, Türkçe karşılıkları ise Arapça metnin satır aralarına daha küçük ve yukarıdan aşağıya doğru eğimli bir yazıyla yazılmıştır. Çeviri, genel olarak kelime kelime yapılmış, bazen Arapça kelimelerin daha geniş açıklaması verilmiştir. Eserin müstensihisi, istinsah tarihi ve yeri bilinmemektedir. Eser ilk olarak Nuri

6 Abdülkadir Erdoğan, "Kur'an Tercemelerinin Dil Bakımından Değerleri", *Vakıflar Dergisi*, I, 1938.

7 Gülten Sağol, *An Inter-Linear Translation of The Qur'an into Khwarazm Turkish, Part I. Introduction and Text*, Harvard University 1993, s. xxv.

8 Suat Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi TIEM 73, Giriş-Metin-İnceleme-Analitik Dizin*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2004, 813 s. Abdullah Kök, *Karahanlı Türkçesi Satır-arası Kur'an Tercümesi (TIEM 73 1v-235v/2) Giriş-İnceleme-Metin-Dizin*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004, 763 s.

9 Gülten Sağol, *An Inter-Linear Translation of The Qur'an into Khwarazm Turkish, Introduction, Text, Glossary and Facsimile, I. Introduction and Text*, Harvard University 1993; *II. Glossary*, Harvard University 1995; *III. Facsimile of the MS Süleymaniye Library, Hekimoğlu Ali Paşa No 2, Section One: 1b-300b*, Harvard University, 1996; *III. Facsimile of the MS Süleymaniye Library, Hekimoğlu Ali Paşa No 2, Section Two: 301a-587b*, Harvard University 1999.

Yüce tarafından tanıtılmıştır.¹⁰ Daha sonra Nuri Yüce danışmanlığında yüksek lisans tezleri halinde eserin tamamı çalışılmıştır.¹¹

4. İngiltere Rylands Nüshası

İngiltere'nin Manchester şehrinde bulunan John Rylands Kütüphanesinin Arapça Yazmalar 25-3821 numarada muhafaza edilen işbu nüsha toplam 1145 varak ve 14 ciltten oluşmaktadır. Tercüme iki dilli olup, Arapça ayetler sülüs, Farsça ve Türkçe karşılıkları ise küçük ve ince nesihle yazılmıştır. Her sayfada 3 satır bulunmaktadır. Bilim dünyasına ilk olarak Alphonse Mingana tanıtmış¹², daha sonra János Eckmann eserin sözlüğünü Türkçe, Arapça, Farsça ve İngilizce karşılıklarıyla birlikte yayımlamıştır.¹³ Aysu Ata ise eser üzerinde doktora çalışması yapmış ve eseri giriş, metin, notlar ve dizin halinde yayımlamıştır.¹⁴

5. Özbekistan Nüshası

Özbekistan İlimler Akademisi Ebu Reyhan Birunî adlı Şarkşinaslık Enstitüsü Yazma Eserler Kütüphanesinde 2008 numara ile muhafaza edilmektedir. Eser satır-arası tercüme özelliğine sahiptir ve eserde Arapça kelimelerin hem Türkçe hem de Farsça karşılıkları verilmiştir. Farsça karşılıklar yukarıdan aşağıya doğru, Türkçe karşılıklar ise aşağıdan yukarıya doğru yazılmıştır. Toplam 273 varaktan ibaret olan eserin her sayfasında 5 satır bulunmaktadır. Arapça ayetler kalın ve sülüs, Türkçe ve Farsça karşılıklar ise Arapça kelimelere nazaran ince bir hatla yazılmıştır. Yazma Eserler Merkezinde bulunan eserlerin kataloğunu hazırlayan Aleksandr Semenov, Farsça ve Türkçe metinleri dikkate alarak eserin büyük ihtimalle XIII. yüzyılda yazıldığını ileri sürmekte ve eseri Karahanlı-Kıpçak sahasına dahil etmektedir.¹⁵ Eser üzerinde Emek Üşenmez doktora çalışması yapmış, daha sonra yayımlamıştır.¹⁶

10 Nuri Yüce, "Eine neu entdeckte Handschrift des Mitteltürkischen", *Sprach - und Kulturkontakte der Türkischen Völker*. (Materialien der zweiten Deutschen Turkologen-Konferenz Rauschholzhausen, 13.-16. Juli 1990, herausgegeben von Jens Peter Laut und Klaus Röhrborn. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1993. Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica Band 37). s. 221-227.

11 Cengiz Müfettişoğlu, *Karışık Dilli Bir Kur'an Çevirisi Yazmanın 037a-072a Yaprakları Üzerinde Dil İncelemesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2006.; Recep Yılmaz, *Karışık Dilli Kur'an Tercümesi (yaprak no: 183b-222a)*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2007; Ayşe Uyansoy Hillhouse, *Karışık Dilli Kur'an Çevirisi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2006.; Aslı Uygun, *Karışık Dilli Bir Kur'an Çevirisi Yazmanın 114b-183a Yaprakları Üzerinde Dil İncelemesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2007.

12 Alphonse Mingana, "An Old Turki Manuscript of the Koran", *The Muslim World*, V., 1915, s. 391-398.

13 János Eckmann, *Middle Turkic Glosses of the Rylands Interlinear Koran Translation*, Akademia Kiado, Budapest 1976.

14 Aysu Ata, *Türkçe İlk Kur'an Tercümesi, Karahanlı Türkçesi, Giriş-Metin-Notlar-Dizin*, TDK Yayınları, Ankara 2004.

15 Aleksandr Aleksandroviç Semenov vd., *Sobranie Vostoçnih Rukopisey*, Akademi Nauk Uzbekskoy, SSSR, C. IV, Taşkent 1957, s. 45-46.

16 Emek Üşenmez, *Türkçe İlk Kur'an Tercümelelerinden Özbekistan Nüshası Satır Arası Türkçe-Farsça Tercümesi (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük-Ekler-Dizin-Tıpkıbasım)*, Türk Dünyası Vakfı, 2016.

6. Anonim Tefsir

1914 yılında Zeki Velidi Togan tarafından Özbekistan'ın Karşı şehrinde bulunan eser Orta Asya Tefsiri olarak da adlandırılmaktadır. Rusya'nın St. Petersburg şehrinde bulunan Asya Halkları Enstitüsü Yazma Eserler Kütüphanesinde 332 numarada kayıtlıdır. Bazı bölümlerde ayetler kelime kelime tercüme edilmiş, birçok yerde ise ayetlerden sonra hikayelerle, hadislerle tefsirli açıklamalar yapılmıştır. Tam olmayan bu tefsir 147 varaktan ibarettir. Eksik olduğu için eserin kim tarafından, ne zaman ve nerede yazıldığı bilinmemektedir. Kelime kelime tercüme olan kısımların dilinin Karahanlı Türkçesi özellikleri, tefsirli kısmın dilinin ise yer yer Oğuz, Kıpçak, Çağatay Türkçesi özellikleri göstermesi dolayısıyla Harezmi Türkçesi ile yazıldığı düşünülmektedir. Eckmann, Çağatayca unsurların bulunduğunu göz önüne alarak yazmanın XV. yüzyıldan önce yazılmadığını ileri sürmüştür.¹⁷

1963 yılında Borovkov söz varlığı üzerinde çalışarak eserin sözlüğünü yayımlamıştır.¹⁸ Bu sözlük daha sonra Halil İbrahim Usta ve Ebülfez Amanoğlu tarafından Türkçeye çevrilmiştir.¹⁹ Eser üzerinde yüksek lisans çalışması yapan Halil İbrahim Usta bu çalışmasını yayımlamıştır.²⁰

7. Tefsirli Meşhed Nüshası

İran'ın Meşhed şehrinde bulunan Astan-i Kuds-i Rizavî Kütüphanesinde 293 numarada kayıtlı olan eser Muhammed bin Şeyh Yusuf Ebariy tarafından hicri 737 (m. 1337) yılında kaleme alınmıştır. Ayetlerin satır-arası tercümesinden sonra kimi zaman geniş açıklamalar, hikâyeler ve hadisler bulunduran tefsir, tam olmayıp 360 varaktan ibarettir. Sad suresinden itibaren Kur'an-ı Kerim'in sonuna kadardır. Arapça kısımlar muhakkik hattı ile, Türkçe tercüme ve tefsirli kısımlar nesih ve nestalik hatları ile yazılmıştır. Eserin tefsir kısımları 12 veya 13 satır, satır-arası tercüme kısımları ise 14 (7 Arapça metin + 7 tercüme) satırdır. Kelime kelime tercüme kısımlarında bazen satırların alt alta toplandığı görülmektedir. Bunun sebebi bazen Türkçe karşılıkların tek satıra sığmaması bazen de Arapça kelimelerin eserin yazıldığı döneme ait çeşitli Türk şivelerine göre karşılıklarının verilmesi olmalıdır.

Eser hakkında ilk bilgiyi veren İranlı araştırmacı Seyyid Muhammed Rıza Fazıl Haşimî eserin dilinin Çağatayca olduğunu söylemektedir.²¹ Eser hakkında araştırma yapan Osman Fikri Sertkaya ve Yaşar Şimşek, tefsir dilinin Geç dönem Karahanlı - Erken dönem Harezmi Türkçesi olduğunu belirtmektedir.²²

17 János Eckmann, "Eastern Turkic Translations of the Koran", *Studia Turcica*, Budapest 1971, s. 149-157. (çeviren: Ekrem Ural, "Kur'an'ın Doğu Türkçesine Tercümelei", *İstanbul Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XXI, 1973, s.21

18 Aleksandr Konstantinoviç Borovkov, *Leksika Sredneaziatskogo Tefsira XII-XIII vv.*, Moskva 1963.

19 Halil İbrahim Usta, Ebülfez Amanoğlu, *Orta Asyada Bulunmuş Kur'an Tefsirinin Söz Varlığı (XII-XIII. Yüzyıllar)*, TDK Yayınları, Ankara 2002.

20 Halil İbrahim Usta, *Orta Asya Kur'an Tefsiri (Metin-Tıpkıbasım)*, Türk Dilinin Tarihi Kaynakları, Ankara 2011.

21 Seyyid Muhammed Rıza Fazıl Haşimî, "Muarrefi ve Berresi-ye Vijegiha-yi Se Kur'an-i Hattı Tercüme Be Zeban-i Türkî Mevcud Der Ketabhane-yi Astan-i Kuds-i Razavî", *Naşriyeyi Elektronikî-yi Şemse*, 2010.

22 Yaşar Şimşek, Osman Fikri Sertkaya, "Horezm Türkçesi İle Yapılan Kur'an Tercümelelerinden Meşhed Nüshası

8. Satır-arası Meşhed Nüshası

Meşhed'in Astan-i Kuds-i Rizavî Kütüphanesinde bulunan bir diğer eser 1007 numara ile muhafaza edilmektedir. Satır-arası tercüme özelliğine sahip olan eserde Fatıha suresi Farsçaya tercüme edilmiştir. Diğer kısımların tercümesi ise Türkçedir. Eserin başında bazı sayfaların, sonunda ise bazı surelerin tercümesi bulunmamaktadır. Bazı kısımlarda ayetlerin hareketleri ile Türkçe karşılıklarının noktalama işaretleri de yazılmamıştır. Nohut renkli aharlı kağıda yazılan eser 343 varaktan oluşmaktadır. Arapça kısım muhakkik hattı ile, Türkçe kısımlar bazen nesih bazen de reyhan hattıyla yazılmıştır. Her sayfada genel olarak 11 satır bulunmaktadır. Eserin başından ve sonundan iki varağının yazı tarzından ve tercümesi eksik olduğundan daha sonra eklendikleri anlaşılmaktadır. Yazmada Kur'an'ın son 13 suresi dışında bütün sureler mevcuttur.

Eserin kim tarafından, ne zaman ve nerede kaleme alındığına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Eser hakkında ilk çalışmayı yapan İranlı bilim adamı Recaî el-Buharayî Türkçe tercümenin dilinin Maveraünnehir Türkçesi olduğunu, kağıt ve dil özelliklerine göre XII. yüzyılın sonu XIII. yüzyılın başlarında yazıldığını ileri sürmektedir.²³ Eser hakkında Türkiye'de ilk yayımı yapan Mehdi Rezaei ise tercüme dilinin Harezm Türkçesi olduğunu belirtmiştir.²⁴

9. İki Dilli Satır-arası Meşhed Nüshası

Meşhed'in Astan-i Kuds-i Rizavî Kütüphanesinde bulunan diğer bir Kur'an tercümesi 2229 numara ile muhafaza edilmektedir. Son derece güzel bir yazıyla yazılmış olup tezhiplidir. Toplam 152 varaktan ibaret olup Kur'an-ı Kerim'in 4. cüzünün satır-arası tercümesidir. Satır-arası Türkçe-Farsça tercüme içeren eser tam tercüme değildir. Eser Al-i İmran Suresi'nin 92. ayetinden Nisa Suresi'nin 24. ayetine kadar olan kısmı içermektedir. Varak boyutu 20 x 29 cm'dir. Genel olarak her sayfada üç satır, bazı sayfalarda iki satır bulunmaktadır. Kur'an ayetleri muhakkik hattı ile yazılmış, Türkçe ve Farsça tercümeleri ise nesih yazısıyla yazılmıştır. Eserde ayetlerin yazımında siyah mürekkep kullanılmış, ancak ayetlerde geçen Allah kelimesi her yerde altın yaldızlı olarak yazılmıştır. Türkçe tercüme siyah, Farsça tercüme ise kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Metnin başladığı 4a/1 sayfasında başlık olarak Arapça الجزء الرابع (Dördüncü Cüz) yazmaktadır. Nüshada eserin müstensihî ve istinsah yeri ile ilgili hiçbir bilgi verilmemiştir. Ancak gerek Türkçe gerekse Farsça tercümenin dil özelliklerine dayanılarak eserin XII. yüzyılın sonu – XIII. yüzyılın başına ait olduğu tahmin edilmektedir.²⁵ Eserin dili büyük ölçüde Özbekistan nüshasına benzerlik göstermektedir. Emek Üşenmez eserin dil ve yazım özellikleriyle birlikte Türkçe ve Farsça metnini yayımlamıştır.²⁶

Üzerine İlk Bilgiler I," *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 2015, 4/4, s. 1382-1412

23 Ahmed Ali Recaî, "Metni-yi Parsî Ez Karn-i Çaharom-i Hicrî? Der Astan-i Kuds-i Razavî," *Sazman-i Omur-i Ferhengi ve Ketabhaneha-yi Astan-i Kuds-i Razavî*, Meşhed 1970, s. 45.

24 Mehdi Rezaei, "Hârezm Türkçesiyle Yazılan Bir Kuran Tercümesi (Meşhed-Âstân-i Quds-i Razavî Nüshası), *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 5(3), 1094-1113.

25 Haşimî, *a.g.e.*, s. 5.

26 Emek Üşenmez, "Türkçe İlk Kur'an Tercümelerinden Meşhed Nüshası Satır Arası Türkçe-Farsça Tercümeli (no:

10. Tefsir-i Yakup Çerhî Tercümesi

Afganistan'ın Çerh köyünde doğan, Herat, Buhara ve Mısır'da fıkıh ve tefsir gibi ilimler öğrenen Mevlana Yakup Çerhî çok sayıda dinî ve tasavvufî eser kaleme almıştır. Fatıha suresi ile 29. ve 30. cüzleri Farsça olarak tefsir etmiştir. Yakup Çerhî'nin vefatından 140 yıl sonra onun tasavvufî tefsiri Hemedanlı Hacı tarafından hicri 993 (m. 1585) yılında Türkçeye çevrilmiştir. Eser, Özbekistan İlimler Akademisi Ebu Reyhan Birünî adlı Şarkşinaslık Enstitüsü Yazma Eserler Kütüphanesinde 7180 numarada kayıtlıdır. Güzel nesih ve yer yer nestalîk hattıyla yazılan eser 200 varaktan oluşmaktadır. Her sayfada 15-16 satır mevcut olup eserin son altı varığında birkaç Arapça hadis ve bunların Farsça tercümeleri bulunmaktadır. Hemedanlı Hacı tefsirde bulunan Farsça şiirleri de büyük ustalıkla Türkçeye çevirmiştir. Türkçe tercümenin dili üzerinde inceleme yapan Emek Üşenmez eserin yazıldığı sahanın bugünkü Türkmenistan'ın İran hududu ve İran-Türkmenistan sınır bölgelerini kapsayan coğrafi alan olduğunu, eser dilinin Çağatayca olmadığını, "16. Yüzyıl Türkistan Türkçesi" tabirini kullanmanın daha doğru olduğunu ileri sürmektedir.²⁷ Eserde baskın olarak Oğuzcanın dil özellikleri bulunmaktadır. Eserin tıpkıbasımı, metin ve sözlüğü İbrohimjon Usmonov ve Gulnoza Saidova tarafından Taşkent'te yayımlanmıştır.²⁸

11. Mevahib-i Aliyye'nin Çağatayca Tercümesi

Üzerinde doktora çalışması yapılan bu eser, Çağatayca Anonim Tefsir olarak adlandırılmaktadır. Ancak incelemeler sonucunda eserin Farsça yazılan ve Tefsir-i Hüseyinî olarak da isimlendirilen Mevahib-i Aliyye'nin Çağatayca tercümesi olduğu tarafımızdan tespit edilmiştir.

Eserin Tavsifi

Hüseyin Baykara tarafından eserlerin Türkçe yazılmasını emreden fermanın çıkarılması ve Ali Şir Nevaî'nin edebî faaliyetleri Çağatay Türkçesinin itibar kazanmasını, bu alanda birçok konuda eserler kaleme alınmasını sağlamıştır. Tiptan mantığa, edebiyattan dini ilimlere, sözlükten kelama birçok alanda Çağatay Türkçesiyle eserler yazılmıştır. Bu eserler Türkçenin ifade şekillerini, kelime kadrosunu, söz varlığını ve gramer kategorilerini göstermesi bakımından son derece önemlidir.

Bu devirde kaleme alınan eserlerden biri de Kur'an tefsiridir. Mezkûr tefsirin bilinen en eski nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesinde III. Ahmet Bölümü numara 16'da muhafaza edilmektedir. Nüsha bilim dünyasına 1967 yılında János Eckmann tarafından tanıtılmıştır. Her cildi 308 varak olan iki ciltlik eserin toplam varak sayısı 616'dır. Genel

2229) (Orta Türkçe)", *Turkish Studies*, Volume 12/3, s. 717-772.

27 Emek Üşenmez, "XVI. Yüzyıl Doğu Türkçesi İle Yazılmış Bir Kuran Tefsiri: Tercüme-i Tefsir-i Yakub-î Çerhî (H. 993/M. 1585)", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 3/1, 2014 s. 180.

28 İbrohimjon Usmonov, Gulnoza Saidova, *Maveraünnehir türkiy tefsirleri tarihinden. Tercüme-i Tefsir-i Yakub Çerhî*, Taşkent 2012.; *Yakub Çerhî Tefsirining Türkiy Tercümesi. Tıpkıbasım*. Haz.: İbrohimjon Usmonov ve Gulnoza Saidova, Taşkent 2010.

olarak her sayfada 27 satır bulunuyorsa da 230b, 273b gibi bazı sayfalarında 26 satır vardır. Her iki cilt 400 mm boyunda olup birinci cildin eni 425 mm ikinci cildin eni ise 460 mm'dir. Aharlı nohut rengi kâğıt üzerine nestalik hattı ile yazılmıştır. Cildi koyu kahverengi deriden yapılmış olup üzerinde miklep, altın yaldızlı şemse ve köşelikler bulunmaktadır. Cildinin üzerinde Vakıa suresi 79. ayeti (لا يمسه الا المطهرون) - Ona, (Kur'an'a) ancak tertemiz olanlar dokunabilir.) yaldızlı harfler ile yazılmıştır.

Yazılar siyah mürekkep ile yazılmış, sırasıyla yazılan ayetlerin üzeri kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Nadiren ayetlerin üzerine çizilmediği görülmektedir. Tefsir açıklamaları ve hikâyeler kısmında yer alan ayetler ve hadislerin üzeri çizilmemiş ve hareketleri konulmamıştır. Sure adları genellikle kırmızı mürekkeple yazılmış, bazı surelerin adı yazıldıktan sonra ayet sayısı Arapça olarak belirtilmiştir. Ayetler kelime veya kelime grupları halinde verildikten sonra bunların Türkçe karşılıkları yazılmıştır. Daha sonra rivayetler, kıssalar, diğer tefsir eserlerinden, tasavvufî eserlerden açıklamalar, kimi zaman şiirler gelmektedir.

Eserin birinci cildi Besmele tercümesi ve Fatıha Suresi'nin tefsiri ile başlayıp Kehf Suresi'nin son ayeti ile bitmektedir. Ancak son sayfada yaklaşık 4 satır eksik olup surenin 110. ayetinde bulunan son 4 kelime ve onun Türkçe karşılığı da bulunmamaktadır.

Yazmanın 1a sayfasında iki adet temellük kaydı, bir mühür ve Ahmet Yesevi'nin "İçide" redifli gazel şeklinde hikmeti bulunmaktadır. Bu gazelin transkripsiyonunu, Arapharflî metni ve fotoğrafı ile birlikte Hamza Zülfikar yayımlamıştır. Temellük kayıtlarından biri Osmanlı Devleti müftüsü Seyid Feyzullah'a ait, ikincisi ise Mahmud ibn Muhammed el-Vanî'ye aittir. Bu temellük kayıtları kitabın kimlerin mülkiyetine girdiğini ve en az üç kere el değiştirdiğini göstermektedir. 1a sayfasının sol üst kısmında bulunan mühür içerisinde Araf suresi 43. ayetinden bir parça yer almaktadır (الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله) - "Hamd, bizi buna eriştiren Allah'a mahsustur. Eğer Allah'ın bizi eriştirmesi olmasaydı biz hidayete ermiş olamazdık."). Ayrıca mührün sağ tarafında نعم الحافظ الله نعم الناصر الله نعم القادر الله (Allah ne güzel koruyandır, Allah ne güzel yardımcıdır, Allah ne güzel her şeye gücü yetendir.) yazısıyla birlikte Murselat suresi 23. ayeti (فقدرونا نعم القادرون) (Sonra da ona ölçülü bir biçim verdik. Biz ne güzel biçim verenleriz.) yer almaktadır. Yazmanın 1b, 308b ve ikinci cildin son sayfasında Vakf-ı Sulţān Aĥmed Ĥān bin Ġāzi Sulţān Meĥmed Ĥān ibaresinin yer aldığı III. Ahmed'in mührü bulunmaktadır. Bu mühürden yazmanın Sultan III. Ahmed zamanında Topkapı Sarayı'na getirildiğini anlamak mümkündür.

Yazmanın 1b sayfasında tezhipli ser-levha vardır. Ser-levhanın içerisinde hiçbir yazı bulunmamaktadır. Ser-levhanın hemen altından Besmele ve onun tercümesi ile tefsir başlamaktadır. Yazılar tezhipli cetvel içerisine yazılmıştır.

Yazmada düzenli olarak "altlık kelime" yazılmıştır. Yani her "b" vараğının sol alt kısmında, "a" vараğının ilk kelimesi yer almaktadır. Bazı kısımlarda cetvelin dışında derkenar yazıları bulunmaktadır. Derkenar yazılarının metin içerisinde eksik olan kısımların doldurulması

veya yanlış yazılan kelimelerin düzeltilmesi için yazıldığı anlaşılmaktadır. Eksik olan kısımların haşiyeye yazıldığı durumlarda ilgili kısmın nerede bulunması gerektiğini gösteren işaret konmuştur. Bunun dışında eser orijinal bir nüsha ile karşılaştırılmış veya müellif tarafından incelenmiş olmalı ki kimi zaman haşiyeye yazılan kısmın doğru olduğunun gösterilmesi için ilgili kısmın sonuna Arapça صح “doğru oldu” kelimesi yazılmıştır. Bu kelime metnin içeriğine dâhil değildir. Haşiyede kırmızı mürekkep ile Kur’an-ı Kerim’in cüz sayıları Arapça olarak yazılmış olsa da cüzlerin belirtilmesi düzenli değildir.

Metinde yanlış yazılan veya gereksiz olan kelimelerin üzeri siyah mürekkep ile çizilmiş, başlangıç varaklarında ise yanlış kelimenin üzerine kâğıt parçası yapıştırılmıştır. Örneğin, 10b sayfasının üç satırının kâğıt parçası ile kapatıldığı görülmektedir. Yanlış yazılan kelimenin üzeri çizildikten sonra yanına veya derkenar kısmına kelimenin doğru yazımı ilave edilmiştir.

Eserin ikinci bir nüshası Konya Karatay Yusuf Ağa Kütüphanesinde 42 YU 6624 numarada korunmaktadır. Konya nüshasını ilk olarak Abdülkadir İnan “Şeybanlı Özbekler Çağına Ait Bir Çağatayca Kuran Tefsiri” adlı makalesi ile tanıtmıştır. Makale eserin kısaca tavsifi ile başlamakta, daha sonra müellif eserin yazıldığı yeri ve dili ile ilgili görüşlerini bildirmektedir. Fatıha suresi ve Bakara suresinin 20. ayetinin çevirisi ve tefsiri ile birlikte Aşhab-ı Kehf kıssasından bir parça verildikten sonra nüshanın iki resmi ilave edilmiştir.

Katalog bilgisinde Türkçe, Uygurca, Çağatay Tefsir olarak belirtilen eser tek cilt halinde 653 varaktan oluşmaktadır. Nesih yazısıyla her sayfada 29 satır olarak yazılmıştır. Sırtı meşin bez kaplı, şirazeli olup 1b başlığı tezhiplidir. Metin yaldızlı cetvel içerisine yazılmıştır. Eser 365 mm boyunda, 248 mm enindedir.

Yazmanın 1a sayfasında Konya Müzesi tarafından yazılan katalog bilgileri ve kitabın nereden geldiği bilgisi Arap harfleri ile yazılmıştır. Buna göre kitap vaktiyle Sadreddin Konevî türbesinde korunmuş, 10 Mart 1926 tarihinde Yusuf Ağa Kütüphanesine getirilmiş, 1 Mart 1931 yılında ise Konya Müzesine naklolunmuştur. Ayrıca 1a ve 653b sayfasında ikişer adet içerisinde Kufi yazısıyla dört kere Konya Müzesi yazılı olan kırmızı renkli yuvarlak mühür vardır. 653a sayfasında yazmanın yazıldığı tarih hicri 20 Rebiülevvel 951 olarak belirtilmiştir. Buna göre Konya nüshasının Topkapı nüshasından bir yıl sonra 11 Haziran 1544 yılında yazıldığını söylemek mümkündür.

Konya nüshasında sure adlarının genellikle haşiyeye yazıldığı, bazen ise hiç yazılmadığı görülmektedir. Ayetler üstüne kırmızı çizilerek metinden ayrılmıştır. Cüz sayısı, cüzün yarısı ve çeyreği kırmızı mürekkep ile haşiyede belirtilmiştir. Yazmada “altlık kelime” hiç kullanılmamıştır, yani her “b” varacağının sol alt kısmında, “a” varacağının ilk kelimesi gösterilmemiştir. Harflerin noktalama işaretlerinin kullanılmadığı yerler Topkapı nüshasından daha fazladır. Ayrıca Konya nüshasında eksik kısımlar, eksik satırlar daha fazla bulunmaktadır.

Eser Üzerinde Yapılan Çalışmalar

Çağatayca Kur'an tefsirinin bilim dünyasının bir hayli ilgisini çektiği görülmektedir. Eserin Konya nüshasını ilk olarak Abdülkadir İnan "Şeybanlı Özbekler Çağına Ait Bir Çağatayca Kuran Tefsiri" adlı makalesi ile tanıtmıştır.²⁹ Makale eserin kısaca tavsifi ile başlamakta, daha sonra müellif eserin yazıldığı yeri ve dili ile ilgili görüşlerini bildirmektedir. Fatıha suresi ve Bakara suresinin 20. ayetinin çevirisi ve tefsiri ile birlikte Ashab-ı Kehf kıssasından bir parça verildikten sonra nüshanın iki resmi ilave edilmiştir.

Tefsirin Topkapı nüshasını ise ilk olarak János Eckmann 1967 yılında bilim dünyasına tanıtmıştır.³⁰ Doğu Türkçesinde yazılan Kur'an tercümeleri ve tefsirleriyle ilgili bilgi veren Eckmann, XVI. yüzyılın ilk yarısında Şeybanîler devrinde kaleme alınan Kur'an çevirisi ve tefsirinin Topkapı Sarayı Müzesi ile Mevlana Müzesi Kitaplıklarında iki yazma nüshasının bulunduğunu kaydetmiştir.

Eser üzerinde Hamza Zülfikar doktora çalışması yapmıştır.³¹ Çalışmada eserin yazım, ses ve yapı bilgisi incelemeleriyle birlikte Fatıha ve Bakara surelerinin Konya ve Topkapı nüshaları esas alınarak tenkitli metni ve dizini yapılmıştır. Hamza Zülfikar 1974 yılında yayımladığı makalesinde Çağatayca Kur'an tefsirinin Konya ve Topkapı nüshalarının tavsifini vermiş, doktora çalışmasından yola çıkarak tefsirin ses ve yazım özellikleri üzerinde ayrıntılı olarak durmuştur.³²

2001 yılında İbrahim Taş Topkapı nüshası üzerinde yüksek lisans çalışması yapmıştır.³³ Çalışma, tefsirin ikinci cildinde bulunan Enbiya ve Hac surelerinin transkripsiyonu ve dizininden oluşmaktadır. Yüksek lisans çalışmasından yola çıkarak söz konusu surelerin tefsir kısmında geçen bazı kelimelerin üzerinde inceleme yapmıştır.³⁴

Konya ve Topkapı nüshalarının tenkitli metni, dil incelemesi ve dizini ile ilgili altı yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Emine Temel, Nur ve Furkan surelerini³⁵, Dursaliye Çağlar, Şuara ve Neml surelerini³⁶, Hülya Şen Uzunoğlu, Kasas, Ankebut ve Rum surelerini³⁷, Kübranur Kurtoğlu,

29 Abdülkadir İnan, "Şeybanlı Özbekler Çağına Ait Bir Kur'an Tefsiri", *TDAY Belleten*, 1962 (1963), s. 61-66.

30 Eckmann, *a.g.e.*, s. 53

31 Hamza Zülfikar, Çağatayca Kur'an Tefsiri, Dilbilgisi İncelemesi-Metin-Dizin, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1970.

32 Hamza Zülfikar, "Çağatayca Bir Kuran Tefsiri", *Türkoloji Dergisi*, C. IV, 1, 1974, s. 153-195.

33 İbrahim Taş, Çağatayca Kur'an Tefsiri 21a-41b (Giriş-Metin-Dizin), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.

34 İbrahim Taş, "Şeybanîler Dönemi Çağatayca Kur'an Tefsiri'nin Sözvarlığı Üzerine Notlar", *International Journal of Central Asian Studies*, Volume 14, 2010, s. 33-71.

35 Emine Temel, *Doğu Türkçesi Kur'an Tefsiri (Nur ve Furkan Sureleri) (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin-Tıpkıbasım)*, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

36 Dursaliye Çağlar, *Doğu Türkçesi Kur'an Tefsiri (Şu'arâ ve Neml Sureleri): İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin-Tıpkıbasım)*, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

37 Hülya Şen Uzunoğlu, *Doğu Türkçesi Kur'an Tefsiri Kasas, Ankebut ve Rüm sureleri (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin-Tıpkıbasım)*, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Lokman, Secde, Ahzab surelerini³⁸, Yurdagül Aydın Üngör, Saffat, Sad, Zümer surelerini³⁹, Gülşen Arslan Pekgöz ise Sebe, Fatır ve Yasin surelerini⁴⁰ yüksek lisans tezi olarak çalışmışlardır.

Ayrıca İslam bilimleri alanında 2013 yılında Mohammad Shakib Asım tarafından yüksek lisans çalışması yapılmıştır. Çalışmada tefsirde geçen peygamber kıssaları ve hikayeler ışığında tefsirin İsrailiyat açısından değerlendirilmesi yapılmıştır.⁴¹

Çağatayca Kur'an Tefsirinin Çeviri Eser Olduğu Hakkında

Çağatayca tefsirin Konya nüshası üzerinde doktora çalışması yapan Hamza Zülfikar eserin büyük ihtimalle Ubeydullah Han'ın veya onun teşviki ile eski dile bağlı biri tarafından ve bir orijinal nüshaya dayanılarak yazıldığını belirtmiştir.⁴² Öte yandan çok iyi dini eğitim aldığı, fıkıha ait bazı risaleler yazdığı, Nam-ı Hakk adlı eserini ve hocası Kemaleddin Yar Muhammed bin Mevlana es-Semerkindî'nin yazdığı Terceme-i Kavaidü'l-Kurban ve Fevaidü'l-Furkan adlı kıraat kitabını Farsçadan Çağataycaya çevirmiş olması bu görüşü kuvvetlendirmektedir. Şiir yazacak derecede Arapça ve Farsça bilen Ubeydullah Han'ın Çağataycaya Farsçadan iki dini eser çevirmesi onun tefsir yazacak veya tercüme edecek derecede bilgili olduğunu göstermektedir.

Eserde görülen Farsça özellikler göz önünde bulundurulursa eserin Fars dilini çok iyi bilen ve bu dilin gramerinin etkisinde olan biri tarafından yazıldığı düşünülebilir. Diğer bir ihtimal ise eserin Farsçadan Türkçeye tercüme edilmiş olabileceğidir.

Eserin 184a sayfasının 5. satırından itibaren Tevbe suresi 17. ayeti başlamaktadır. نَسَزْدُ و رَوَا بَوْلْمَغَايَ مَشْرِكِينَ مَشْرِكَلَارْكَا ifadesinin Türkçe karşılığı verilirken *nesezed ve revā bolmağay müşrikîn müşriklerge* yazılmış daha sonra نَسَزْدُ kelimesinin üzeri çizilerek اوخشاماس *oħşamas* kelimesi onun üstüne yazılmıştır. نَسَزْدُ kelimesi Farsça سزیدن *seziden* "yaraşmak, yakışık olmak, uygun olmak" fiilinin olumsuz geniş zaman teklik III. şahıs çekimidir. Müstensihin *oħşamas* fiilinin yerine Farsçasını yazması da eserin Farsçadan çeviri olabileceği fikrini kanıtlamaktadır.

Bu tahminden yola çıkılarak Farsça Kur'an tefsirleri ve tercümeleri tarafımızdan incelendi. Farsça tefsirler incelenirken Çağatayca tefsirin istinsah edildiği tarih önemli ipucu vermekteydi. Bu nedenle öncelikle eserin yazıldığı XVI. yüzyılda kaleme alınan veya o dönemde meşhur olan Farsça tefsirler listelendi.

38 Kübranur Kurtoğlu, *Doğu Türkçesi Kur'an Tefsiri (Lukmân, Secde ve Ahzâb sureleri) (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin-Tıpkıbasım)*, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

39 Yurdagül Aydın Üngör, *Doğu Türkçesi Kur'an Tefsiri (Sâffât, Sad ve Zümer sureleri) (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin-Tıpkıbasım)*, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

40 Gülşen Arslan Pekgöz, *Doğu Türkçesi Kur'an Tefsiri (Sebe, Fâtır ve Yasin sureleri) (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin-Tıpkıbasım)*, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

41 Mohammad Shakib Asım, *Müellifi Meçhul Bir Çağatayca Tefsir ve İsrailiyat Açısından Değerlendirmesi (Peygamber Kıssaları)*, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

42 Hamza Zülfikar, *Çağatayca Bir Kuran Tefsiri*, s. 179.

Dönemin meşhur Farsça Kur'an tefsirleri şunlardır:

- 1) Tercüme-i Tefsir-i Taberî
- 2) Tefsir-i Zahidî
- 3) Et-Teyisir Fi 'İlmi't-Tefsir (veya Tefsir-i Kuşeyrî)
- 4) Keşfü'l-Esrar
- 5) Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Tevil
- 6) Tefsir-i Neseî
- 7) Tefsir-i Hacı Muhammed Parsa
- 8) Tefsir-i Yakub Çerhî
- 9) Tefsir-i Câmî
- 10) Cevahirü't-Tefsir
- 11) Mevahib-i Aliyye (Tefsir-i Hüseyinî)

Bu tefsirlerin bazı nüshalarının fotoğraflarına erişildikten sonra Çağatayca tefsir ile mukayesesi yapıldı. Mukayeseler sonucunda doktora tezi olarak çalıştığımız eserin Farsça yazılan Mevahib-i Aliyye tefsirinin Çağatayca tercümesi olduğu tarafımızdan tespit edildi.⁴³ Mevahib-i Aliyye (El-Mevahibü'l-'Aliyye Fi Tefsiri'l-Kelami'r-Rabbanîyye), daha yaygın adıyla Tefsir-i Hüseyinî, Hüseyin Vâiz Kaşifî tarafından hicri 897-899 (m. 1492-1494) yılları arasında Farsça yazılmış muhtasar bir tefsirdir.

Çağatayca Tefsir-i Hüseyinî Tercümesinin Mütercimi, Yazılış Tarihi ve Yeri

Hüseyin Vaiz Kaşifî'nin döneminin en önemli şahsiyetlerinden biri olan Ali Şir Nevaî'ye sevgisi ve minneti çok yüksektir. Hüseyin Vaiz gösterdiği ilgi ve yardımlarının dışında ilmine ve kişiliğine hayran olduğu Ali Şir Nevaî'ye birçok eserini ithaf etmiştir. Örneğin, Mevahib-i Aliyye, Cevahirü't-Tefsir, Risaletü'l-'Aliyye Fi Ehadisü'n-Nebeviyye, Mahzenü'l-İnşa' gibi eserleri Ali Şir Nevaî'ye ithaf edilmiştir. Hüseyin Vaiz Kaşifî bu eserleri Fars dilinde kaleme almıştır. Ancak Türkçeye çok önem veren ve eserlerini bu dilde yazan dönemin en önemli ve tanınmış edebî kişiliğine ithafen yazılan Farsça eserlerin Türkçeye çevrilmesi de doğal olarak çok erken başlamıştır.

Hüseyin Vaiz Kaşifî tefsirini Nevaî hayattayken 1494 yılında tamamlamıştır. Tefsir, İslam aleminde büyük ilgi görmüş, Hindistan'dan Altın Orda'ya, Kaşgar'dan Osmanlı devletine kadar yayılan coğrafyada okunmuş, çeşitli dillere tercüme edilmiştir. Bunda Hüseyin Vaiz Kaşifî'nin kişiliğine duyulan güven, eserlerinde bulunan tasavvufî ve ahlakî eğilimlerin yanı sıra faaliyet gösterdiği muhite olan güven önemli rol oynamıştır. Dolayısıyla Çağatayca Mevahib-i Aliyye tercümesinin eserin yazılış tarihinden çok geçmeden XVI. yüzyılın başlarında yapıldığı düşünülebilir. Çağatayca Mevahib-i Aliyye'nin en eski ve kamil nüshası olan Topkapı nüshası hicri 950 (m. 1543) yılında istinsah edilmiştir.

43 Saidbek Boltabayev, *Çağatayca Mevahib-i Aliyye (Tefsir-i Hüseyinî) Tercümesi (183b – 308b Giriş-Gramer-Metin-Dizin)*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2017.

Eserin bilinen üç nüshasında da Çağataycaya çeviren mütercimın adı ve eserin nerede yazıldığına dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.

Eserin yazıldığı XVI. yüzyılda Orta Asya ve Horasan'ın siyasî durumu çok hızlı değişmiştir. Şah İsmail'in Timurlulardan hükümdarlığı ele geçirmesinin üzerinden çok geçmeden iyice güçlenen Şeybanîler birer birer bölgelere hakim olmaya başladılar. Şeybanî hükümdarlarından olan Ubeydullah Han Herat'ı ele geçirdikten sonra başkent Buhara'ya diğer bölgelerden önemli sanatçıları, âlimleri ve ileri gelenleri getirmiş, faaliyetlerini Buhara'da devam ettirmelerini sağlamıştır. Türkçeye çok önem veren Ubeydullah Han, şiir yazmasının yanı sıra birçok önemli eseri Türkçeye çevirmiştir. Örneğin, kendisine Kur'an-ı Kerim kaidelerini öğreten Mevlana Kemaleddin Yar Muhammed bin Mevlana Hudaydad es-Semerkindî'nin Kavaidü'l-Kur'an adlı kitabını Terceme-i Kavaidü'l-Kur'an ve Fevaidü'l-Furkan adıyla Çağataycaya çevirmiştir. Tercüme-yi bilim dünyasına tanıtan Ahmed Ateş, Ubeydullah Han'ın tercümenin giriş kısmında, Türk halkının Fars dilini bilmemesinden dolayı Kavaidü'l-Kur'an'ın Türkçeye çevrilmesinin yararlı olacağını yazdığını belirtmiştir.⁴⁴

Ayrıca tasavvufa olan eğiliminden dolayı tasavvuf cemaati arasında ilgi gören ve bir tasavvufi tefsir olan Mevahib-i Aliyye'nin Türkçeye tercümesinin de Ubeydullah Han tarafından veya onun teşviki ile Kur'an bilgisi olan, Türkçe ve Farsçaya çok iyi vakıf olan bir yakını tarafından başkent Buhara'da yapıldığı düşünülebilir.

Farsça ve Çağatayca Mevahib-i Aliyye'nin Karşılaştırması

Farsça Mevahib-i Aliyye ve Çağatayca tercümesini karşılaştırırken ilk olarak şekil benzerlikleri dikkat çekmektedir. Farsça Mevahib-i Aliyye nüshaları genelde iki ciltli olarak yazılmış olup birinci ciltler Fatiha Suresi'nden başlayıp Kehf Suresi'nin sonuncu ayetiyle biter, ikinci ciltler ise Meryem Suresi'nden başlayıp Kur'an-ı Kerim'in son ayeti Nas Suresi'yle biter. Kur'an ayetlerinin üstü çizilerek metinden ayrılır, sure isimleri siyah veya mavi mürekkeple yazılır. Ayetlerin tamamı veya belirli kısmı tercüme edildikten sonra tefsirli açıklamalar, hadisler, diğer tefsirlerden örnekler, zaman zaman kıraat farklılıkları gösterilir. Bunun gibi durumlar eserin Çağatayca tercümesinde de aynı şekilde görülmektedir. Ancak Farsça nüshaların bazılarında bir sayfalık mukaddime kısmı bulunurken Türkçe nüshalarda söz konusu kısım bulunmamaktadır.

Aşağıda Çağatayca ve Farsça Mevahib-i Aliyye nüshalarının bazı kısımları karşılaştırılarak çalışmamıza konu olan Çağatayca nüshanın Farsça nüshadan birebir tercüme olduğu, bazen mütercimın kendine özgü bir şekilde tercüme ettiği ortaya konulmaktadır. Farsça metin için İran Firdevsi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yazma Eserler Kütüphanesinde 105 numarada korunan ve 1517 yılında istinsah edilen Mevahib-i Aliyye nüshası esas alınmıştır.

44 Ahmed Ateş, "Ubeydullah Han'ın bilinmeyen mensur bir eseri: Tarcama-i Kavâ'id al-Ḳur'ân va favâ'id al-Furḳan", *TDAY-Belleten*, 1964, s. 130.

Çağatayca Tefsir-i Hüseyinî'de Fatıha suresi	Farsça Tefsir-i Hüseyinî'de Fatıha suresi:
(1) 'ibâdet bâsm a+a sezvâr érür rıçmın vücüd ve hayât bile yahşı bağışlağucı halkka rıçım bağışlağucı alarğa hayât bile ve saklamaklıg âfetlerdin	(1) 'ibâdet bâsm Be nâm-i Hudâ-yi seza-yi perestî rıçmî nik bahşende ber halk be vucüd ve hayât rıçım bahşâyende ve mihrîbân be işân be bekâ ve muhâfazat kunende ez âfât.
(2) 'ıçmđ her bolğan ânân ve âferin kim ezeldin ebedğaça mevcüd ve ma'lûm turur ve bar durur ve bolğusu durur anı+ barısı tamâmı ve kemâlî bile allı Hudâyğa durur kim müsemmâ ve mevşûf érür barça kemâllıg ismler ve şıfatlarğa rıçmî rıçmî yaratkuçı ve östürgüçi ve saklağucı ve terbiyyet êtküçi ve kılığucı barça 'âlemlerini+ işini ferişterler ve periler ve âdemiler ve vuhûş ve kuşlar ve sibâ derendeler ve su hayvânları ve andin özgele	(2) 'ıçmđ her ânâyî ve âferini ki ez ezel tâ ebed mevcüd ve ma'lûm bûd ve hest ve h'âhed bûd cumle-yi ân be tamâm ve kemâl allı her Hudâyî râ ki müsemmâ ve mevşûf est be heme-yi esmâ' ve şıfat-i kemâliyye rıçmî rıçmî âferinende ve perverende ve dârende ve terbiyyet kunende ve sâzende-yi kârâ-yi heme-yi 'âlemin ez melâ'ike ve cin u ins ve vuhûş u tıyûr ve sibâ' vu hayvânât-i âbi ve gayr-i ân
(3) rıçmî hayâtka bağışlağucı yana yana katla âhîretde barça neme yok bolğandin so+ra rıçmî bağışlağucı yana katla mihrîbânlıg bile mü'minlerge ve alarını uçmağğa kirgüzmeke	(3) rıçmî bahşende-yi vucüd bâr-i diger der âhîret bâd ez fenâ-yi cihâniyân rıçmî bahşâyende-yi diger bâre be râ'fet ve rahmet ber mu'minân ve der-âverende-yi işân be bihişt
(4) künde her nemeni tilese pâyendeler 'amellerini+ asrağucısı tâ alarını bérmeke ve almağda ya+ılış bolmağay ya hisâb künini+ kâzısı hüküm kılığucısı kim bendelerini+ arasında tüzlûg bile hüküm kılığay ya cezâ bérğücü cezâ künide	(4) künde her nâmenî tilese pâyendeler 'amellerini+ asrağucısı tâ alarını bérmeke ve almağda ya+ılış bolmağay ya hisâb künini+ kâzısı hüküm kılığucısı kim bendelerini+ arasında tüzlûg bile hüküm kılığay ya cezâ bérğücü cezâ künide
(5) 'ibâdetğâ sezvâr yoktur vâlık tıstıçmîn takı hâşşa sêndin yârî tilerbiz sa+a kulluk kılmağda sêni+ 'ibâdatı+da ve andin özge hâcetler ve mühimlerde	(5) 'ibâdetğâ sezvâr yoktur vâlık tıstıçmîn takı hâşşa sêndin yârî tilerbiz sa+a kulluk kılmağda sêni+ 'ibâdatı+da ve andin özge hâcetler ve mühimlerde
(6) bizlerge yol körset vıçmîstıçmîm tüz yolğa sözler ve işler ve kılığlarda kim ol orta bolğay ifrâf ve tafriğ ve ğuluv ve takşir arasında ya bérk kıl bizlerni müstekim yolda kim İslâm dini ve 'âlem seyidi 'aleyhi'-ş-şalavatu ve s-selâm sünneti durur 'âriflerni+ kuçtı ve vâşillarnı+ gavâi nâsıru'l-hağ ve 'd-din hazrat-i H'âce 'Ubeydullah küddise sirruhu'l-'aziz bu ma'nâda bülend nükte ve arcümend kelime ayıtdurlar ve ol budur kim körset bizlerge tüz yol ya'ni özü+nü+ zâtı+nı+ muhabbeti bile müşerref tutkıl tâ özümiş ilifâtın özümiş ve sêndin özgedin ve sêndin özgege âzâd bolup tügel sêni+ bile bolalı+ ve sêndin özgeni körmeli+ ve sêndin özgeni sağış kılmalı+ ya ol kim körsetkil bizge tüz yol ya'ni ol yoli kim sêni+ hazratı+dadur her mevcüdini+ nisbeti bile kim ol mevcüdünü ansız vücüdi yoktur ve öz kemâlini+ gâyetiğâ ansız yétmesdür tâ barçada sêndin özgeni körmeli+ ve sêndin özgege teveccüh kılmağdın âzâd bolalı+	(6) bizlerge yol körset vıçmîstıçmîm tüz yolğa sözler ve işler ve kılığlarda kim ol orta bolğay ifrâf ve tafriğ ve ğuluv ve takşir arasında ya bérk kıl bizlerni müstekim yolda kim İslâm dini ve 'âlem seyidi 'aleyhi'-ş-şalavatu ve s-selâm sünneti durur 'âriflerni+ kuçtı ve vâşillarnı+ gavâi nâsıru'l-hağ ve 'd-din hazrat-i H'âce 'Ubeydullah küddisallâhu sirruhu'l-'aziz der in ma'nâ nükte-yi bulend ve kelime-yi ercümend fermüdeyend ve ân in est ki benemây mâ râ râh-i râst ya'ni be muhabbet-i zâtı-yi hüd muşerref dâr tâ ez ilifât be hüd ve gayr ez tüz âzâd geşte be tamâmi giriftâr-i tû gerdim cuzz-i tû nedânim ve cuzz-i tû nebinim ve ya anki benemây mâ râ râh-i râst ya'ni ân râhi ki hazret-i tûrâst be nisbet-i her mevcüdi ki ân mevcüd bi ân peydâyî nedâre ve begâyet-i kemâl-i hüd bi ân nemireş tâ der heme-yi ahvâl cuzz-i tû nebinim ve ez teveccuh be gayr-i tû âzâd gerdim
(7) vıçmîstıçmîm körgüz bizlerge alarını+ yolını kim öz fazlı+ bile vâlık tıstıçmîn in'âm kılıpsên alarğa nübüvvet ve risâlet ve vilâyet ve şiddikıyyet ve şehâdet ve şalâhiyyet ni'meti bile ya alarını+ yoli kim kurb ehli'dürler ve zâhir ni'metini+ kemâlî bile kim şer'iât kabûlidur ve bâtin ni'metini+ cemâlî bile kim haқиkat esrânğa muhtâlî'dür alarını aziz ve mükerrerem kılıpsên vıçmîstıçmîm né ol kişilerni+ yoli kim gâzab kılıpsên alarğa ya'ni mevcüddin burun sêni+ gâzabı+nı+ mu'arrižğa kiripdürler ve ol sebeb bile kim küfge ayak koyupturlar ya cühûdarnı+ yoli kim temerrüd sebebi bile mu'âne ve mukâbere ve peygamberler öltürmeğde ve kitâblarını tağyirde alarğa gâzab êtipсэн vıçmîstıçmîm né ol kişilerni+ yoli kim ya'ni kişileri kim vücüddin so+ muhtelif yollar ve egrı yollarğa tüşüpdürler ya tersâlarını+ yoli kim ifrâf vâsıtası bile hiç şânıda ve tefriğ-i hâbib şalavâtullıh ve selâmuhu 'aleyhumâ bâbıda azıpdurlar. Âmin, minnu+ dék bolsun.	(7) vıçmîstıçmîm körgüz bizlerge alarını+ yolını kim öz fazlı+ bile vâlık tıstıçmîn in'âm kılıpsên alarğa nübüvvet ve risâlet ve vilâyet ve şiddikıyyet ve şehâdet ve şalâhiyyet ya râh-i ân ki ehl-i kurbend ve be kemâl-i ni'met-i zâhir ki kabûli-şer'iat est ve be cemâl-i ni'met-i bâtin ki itlâ' be dekağıç-i esrâr-i haқиkat est işân râ mukâzzez ve mükerrerem sâhite vıçmîstıçmîm né ol kişilerni+ yoli kim gâzab kılıpsên alarğa ya'ni mevcüddin burun sêni+ gâzabı+nı+ mu'arrižğa kiripdürler ve ol sebeb bile kim küfge ayak koyupturlar ya cühûdarnı+ yoli kim temerrüd sebebi bile mu'âne ve mukâbere ve peygamberler öltürmeğde ve kitâblarını tağyirde alarğa gâzab êtipсэн vıçmîstıçmîm né ol kişilerni+ yoli kim ya'ni kişileri kim vücüddin so+ muhtelif yollar ve egrı yollarğa tüşüpdürler ya tersâlarını+ yoli kim ifrâf vâsıtası bile hiç şânıda ve tefriğ-i hâbib şalavâtullıh ve selâmuhu 'aleyhumâ bâbıda azıpdurlar. Âmin, minnu+ dék bolsun.

Yusuf Suresi'nde geçen hikâyenin mukayesesi

Bes barça bu işke müttefik boldılar ve ata kaşığa kélip ayttılar: "Bahâr faşlı yétipdür ve yêrdin kökler ünüpdür. Né bolğay kim Yüsufni bizni+ bile tüzge yibergeysén teferrüh ve temâşâ küni ötkerğey?"	Pes heme bedin emr muttefik şudend ve nezd-i peder âmede guftend: "faşlı bahâr reside ve sebzehâ ez zemin demide. Çe şevd ki Yüsuf râ bâ mâ be-şahrâ ferestî, tâ rûzi be-teferüh ve temâşâ be-guzerâned."
Ya'küb 'aleyhi's-selâm kim: "Mên Yüsuf ruhsârını+ bahârıdın başka hâzân körgen bülbül dék bolğumdur, revâ tutma+ızlar kim sizler gülzârda bolğaysızlar ve mên hacr hârığa tutkan bolğay-mên."	Ya'küb fermüde ki "Men be-bahâr-i ruhsâr-i Yüsuf çün bulbul-i hâzân dide h'âhem bûd. Revâ medârid ki şumâ der gulzâr bâşid ve men der hâne hâr-i hicrân giriftâr bâşem."
Yüsuf 'aleyhi's-selâm temâşâ ânını eşitip anı+ mübârek hâtîri müteveccih boldı. Ve ağaları bile atasını+ alığa kélip icâzet iltimâsın körsetip Ya'küb 'aleyhi's-selâm uzun uzak fikre tüşti.	Yüsuf nâm-i temâşâ şenide hâtîri- mübârekeş muteveccih şud ve bâ birâderâneş piş-i peder âmede iltimâs-ı icâze nemüde be-mazmûn-i in makâle zebân-i hâl be-arz resânid.
Bes çün Ya'küb 'aleyhi's-selâm alarını+ mübâlegasını eşitti ve Yüsuf 'aleyhi's-selâm kö+lini+ meylini tüz seyriye ve tağ ve şahrâ temâşâsığa kördi, kö+ül hicrân elemiğa koyup ve rabbâni kazâsığa rızâ bérıp buyurdi tâ Yüsufni+ başı ve bedenini yudılar ve saçını tarap ya+ı tonlar kiydürdiler.	Pes çün Ya'küb mübâlağa-yi ferzendân şenid ve meyl-i dil-i Yüsuf be-geşt-i deşt ve temâşâ-yi küh ve şahrâ did dil ber elem-i hicrân nehâde ve be-każâ-yi rabbâni rızâ dâde be-fermüd tâ serv-i ten-i Yüsuf râ be-şustend ve müyeş şâne zedend câmehâ-yi neves be-püşânidend
Ve İbrâhim 'aleyhi's-selâm kö+lekini kim Cibril uçmahdın keltürüp édi Namrûdi otığa salur vakti a+a kiydürüp édi ve mirââ bile Ya'küb 'aleyhi's-selâmğa yétip ta'vizî dék anı+ bâzûsığa bağlap édi ve oğlanlarını+ uzatmağığa tâ şeceretü'l-vidâ kim Ken'ân dervâzesini+ eşikide édi çıktı. Ve Yüsuf 'aleyhi's-selâmni koynığa kuçup yığlay ve vidâ kıla başladı.	Ve kâmiş-i İbrâhim 'aleyhi's-selâm ki Cibril ez bihişt âverde bûd vakt-i ilkâ der âteş-i Nemrûdi der-u püşânde bûd ve be-mirâş be-Ya'küb reside çün ta'vizî ber bâzûyeş best ve be muşâyî'a-yi ferzendân tâ be-şeceretü'l-vidâ ki ber der-i dervâze-yi Ken'ân bûd birün âmed. Ve Yüsuf râ der kenâr gerefte kunân âğâz-i vidâ kerd.
Yüsuf 'aleyhi's-selâm kim atasını+ yığlağanını kördi gülâb kaçreleri ruhsâr gül-bergige yağa başladı ve dâne dâne hüşâb merverid müjde elmâsı bile teşe başladı.	Yüsuf ki peder râ girye kunân did kaçrât-i gulâb ber gulberg-i ruhsâr bâriden gereft ve dâne-yi merverid-i hüşâb be elmâs mucde suften âğâz kerd.
Ve ayttı: "Ey ata, yığlamaknı+ sebebi nêdür?" Ayttı: "Ey Yüsuf, bu barmağı+ sêni+ uluğ kayğunı+ isi mênî+ kö+lümnî+ meşâmmiğâ yêter ve bilmesmên kim işni+ ser-encâmî né yérge yêtküsidür." باری لتسائی فانی لا تنساک مەنی unutma kim mên hem sêni unutmasmên." Unutmaklığ döstlarını+ şartı émes.	Ve guft: "Ey peder, girye be-sebeb-i çîst?" "Ey Yüsuf, ez in sefer-i tû râyihe-yi endüh-i âzîm be-meşâmm-i dil-i men miresed ve nemidânem ki ser-encâm-i kâr be kucâ h'âhed keşid. باری لتسائی فانی لا تنساک ferâmüş mekun ki men tû râ ferâmüş neþ'âhñem kerd." Ferâmüş ne şart-i düstân est.
Bes oğlanlarğa Yüsuf 'aleyhi's-selâmni+ saqlamağını+ bâbıda köp mübâlağa kıldı. Ve alar Yüsufni égnige alıp yüz yolğa keltürdiler.	Pes ferzendân râ der bâb-i muhâfizât-i Yüsuf mübâlağa-yi bisyar fermüd ve işân Yüsuf râ ber düş gerefte rüy ber-râh âverdend.
Ya'küb 'aleyhi's-selâm alarğa baķar édi ve ercümend oğlını+ liķâsı şevkıdin yığlar édi. Ve çün oğlanlar anı+ nażarındın ğayıb boldılar yüz Ken'ân-ğa koydı.	Ya'küb der işân minegerist ve ez şevk-i liķâ-yi ferzend-i ercümend migirist. Ve çün ferzendân ez nazar-i vey ğayıb şudend rüy be Ken'ân nehâd.

Eserde kullanılan mecazlar ve benzetmelerin dahi Farsça yazmada geçen mecaz ve benzetmeler ile aynı olduğu eserin Mevahib-i Aliyye'nin tercümesi olduğunu kanıtlamaktadır:

Yüsuf ruhsârını+ bahârıdın başka hâzân körgen bülbül dék - be-bahâr-i ruhsâr-i Yüsuf çün bulbul-i hâzân dide;

sizler gülzârda bolğaysızlar ve mên hacr hârığa tutkan bolğay-mên - şumâ der gulzâr bâşid ve men der hâne hâr-i hicrân giriftâr bâşem;

gülâb kaçreleri ruhsâr gül-bergige yağa başladı ve dâne dâne hüşâb merverid müjde elmâsı

*bile tēşe başladı - kaırrāt-i gulāb ber gulberg-i ruhsār bāriden gereft ve dāne-yi merverid-i hōşāb
be elmās mucde suften āğāz kerd.*

Özel adlar mukayesesi

Eserin tefsir özelliği taşımasından dolayı metinde kaynak olarak birçok eser zikredilmektedir. Metine geçen eser ve kişi adlarının yanı sıra, kavim adları, yer adları Farsça Mevahib-i Aliyye ve Çağatayca tercümesinde aynıdır. Bu da eserin Farsça Mevahib-i Aliyye tefsirinin tercümesi olduğunu kanıtlamaktadır.

<i>Keşfü'l-esrârda</i> aytıpdur kim: "Raĥmet 'āşiler üçündür ve rizvān muıı'ler için ve cennet barça mü'min için. (Tevbe suresi 22. ayet)	Der <i>Keşfu'l-esrār</i> fermüde ki raĥmet berāyi 'āşiyān est ve rizvān berāyi muıı'iyān ve cennet berāyi kāfe-yi mu'minān. (Tevbe suresi 22. ayet)
<i>'Aynu'l-me'ānide</i> aytıpdurlar kim evliyā cemā'atidürler kim alarnı+ lıkāsı Ĥudāy yād kılamak mücibi bolur. Ve <i>Bahrü'l-hakāyıkda</i> keltürüptür kim murād evliyā-ullahın alardurlar kim öz neflerini+ düşmanları bolğay-lar. (Yunus suresi 62. ayet)	Der <i>'Aynu'l-me'āni</i> fermüde ki evliyā' cemā'ati-end ki lıkā-yi işān mücib-i yād kerden-i Ĥudā başed. Ve der <i>Bahrü'l-hakāyık</i> āverde ki murād ez evliyā-ullah ānend ki a'dā-yi nufüs-i ĥöd başend. (Yunus suresi 62. ayet)
<i>Şāhib-i Keşşāf</i> keltürüptür kim müsteĥar ĥayvānlarını+ turar yēridür, yer ve su ve havādın müstevdā' alarnı+ karar yēri istikrārın burun şulb ve raĥm ve kursorak ve yumurtka dēk. (Hud suresi 6. ayet)	<i>Şāhib-i Keşşāf</i> āverde ki mustekar mesken-i ĥayvānān est, ez zemin ve āb u havā ve mustevdā' mevzī' karar-ı işān kabl ez istikrār çün şulb ve raĥm ve beyza. (Hud suresi 6. ayet)
<i>Şeyĥ Ebū 'Abdurraĥman Süleimī, Ebū 'Alī Cürċānī</i> kaddesallāhu rūĥahumādın nakl kılar kim eger şukr kılsa+ızlar İslām nı'metiġa artuĥ kılmırnē anı imān bile. (İbrahim suresi 7. ayet)	<i>Şeyĥ Ebū 'Abdurraĥman Süleimī, ez Ebū 'Alī Cürċānī</i> kaddesallāhu rūĥahumā' nakl mikuned ki eger şukr mikunid ber nı'met-i İslām ziyād kunem ān-rā bā imān. (İbrahim suresi 7. ayet)
Keltürüptürler kim ĥ'āce-y. büzürg-vār, kutbu'l-ahyār <i>Ĥ'āce 'Abdulĥālīĥ Gücdüvānī</i> küddise sirruhu bir kün ma'rifetde söz aytur ērdiler. Nā-gāĥ yigiti kirdi zāhidler şüreti bile, ĥırka boynıda ve seccāde ēgnide. (Hicr suresi, 75. ayet)	Āverde-end ki ĥ'āce-yi buzurg-vār, kutbu'l-ahyār <i>Ĥ'āce 'Abdulĥālīĥ Gücdüvānī</i> küddise sirruhu rüzi der ma'rifet suĥen miguftend. Nā-gāĥ cevānī der-āmed be-şüreti zāhidān ĥırka der ber ve seccāde ber ketif. (Hicr suresi, 75. ayet)
<i>Hakāyık-i Süleimide Zünnün-i Mısrī</i> küddise sirruhudın nakl kılar kim ledunni 'ilm oldur kim ĥüküm kılgaylar ĥalkka tevfiĥ ve ĥizān mevākī'yiġa. (Kehf suresi, 65. ayet)	Der <i>Hakāyık-i Süleimī ez Zünnün-i Mısrī</i> küddise sirruhu nakl mikuned ki 'ilm ledunni ān est ki ĥüküm kunend be ĥalk be mevākī' tevfiĥ ve ĥizān. (Kehf suresi, 65. ayet)
Tā çün yētti <i>Türk</i> yerini+ nihāyetiġa ikki taġ ara kim alarnı+ so+ıdın <i>Ye'cūc ve Me'cūc</i> yeridür, taptı ol ikki taġ alıda gurühini' acib hay'ātlar ve ġarib şekiller bile. (Kehf suresi, 93. ayet)	Çün beresid der mintakā'-yi arz-i <i>Türk</i> miyān-i dü küĥ ki ez pes-i ānhā zemin-i <i>Ye'cūc ve Me'cūc</i> est, yāft der piş-i ān dü küĥ gurühi rā bā hay'āthā-yi' acib ve şeklhā-yi ġarib. (Kehf suresi, 93. ayet)
Muĥakkıĥlar a+adurlar kim eger <i>min</i> tab'iz <i>mine'n-nāsda</i> bolmasa ērdi, <i>Fārs ve Rüm ve Hind ve Türk ve Yahūd ve Naşārā Ĥareme</i> izdiĥām kılar ērdiler. (İbrahim suresi, 37. ayet)	Muĥakkıĥān ber ānend ki eger <i>min</i> tab'iz der <i>mine'n-nās</i> nebüdi <i>Fārs ü Rüm ü Hind ü Türk ü Yahūd ü Naşārā</i> der <i>Ĥarem</i> izdiĥām kerdendi.
Tügel 'ālem ehlini+ nesebi bu üç kişige muntehā boldi. <i>Sām 'Arab ve Fürsnı+ atası ve Yāfeā Türklernı+ atası ve Ĥām Hindülar</i> atası. (Hud suresi, 48. ayet)	Tamām-i neseb-i ehl-i 'ālem bedin se kes muntehā şud. <i>Sām</i> peder-i <i>Arab ve Furs</i> est ve <i>Yāfeā</i> peder-i <i>Etrāk ve Ĥām</i> peder-i <i>Esved</i> . (Hud suresi, 48. ayet)
Ve taĥı yērdē yarattı arıġlar <i>Nil dēk ve Fırāt ve Dicle ve Ceyĥün ve Seyĥün</i> ve anı+ emāāli. (Nahl suresi, 15. ayet)	Ve diġer der zemin bi-āferid cüyhā çün <i>Nil ü Fırāt ü Dicle ve Ceyĥün</i> ve emāāli-ān. (Nahl suresi, 15. ayet)

Mevahib-i Aliyye tefsirinin en önemli özelliklerinden biri eserde tasavvufi tefsirlerde görüldüğü gibi şiirlerin yaygın olarak kullanılmasıdır. Farsça eserde ve Çağatayca tercümesinde şiirlerin de genellikle birebir çeviri şeklinde tercüme edildiğini tespit etmek mümkündür:

<p>Ve şeyh Feridüddin 'Aṭṭār, Şiddik raḫiyallāhu 'anhğa sekine nüzülî bâbıda aytur:</p> <p>Ḥ'āce-yi evvel ki evvel yârî-dür æāni iânayn iz humâ fil-gâr-dur Çün sekine étî menzil a+a Boldi 'âlem müşkilâti ḥâl a+a (Tevbe suresi, 40. ayet)</p>	<p>Ve şeyh Feridüddin 'Aṭṭār der bâb-i nuzül-i sekine ber Şiddik fermüd:</p> <p>Ḥ'āce-yi evvel ki evvel yâr-i ü-st æāni iânayn iz humâ fil-gâr-i ü-st Çün sekine şud zi-Ḥaḫ menzil ber-ü Geşt muşkilâ-yi 'âlem ḥal ber-ü (Tevbe suresi, 40. ayet)</p>
<p>Çerâğni ki Té+ri yarutuptur, Kişi kim pûf kılar, köyer saḫalı (Tevbe suresi, 32. ayet)</p>	<p>Çerâği râ ki ized ber furüzed Kesi keş tuf kuned sebileş be-suzed (Tevbe suresi, 32. ayet)</p>

SONUÇ

Doktora tezi olarak incelemesini yaptığımız eser Çağatay Türkçesiyle yazılmış Kur'an-ı Kerim tefsiridir. Eserin dilinde Çağatay Türkçesiyle yazılmış diğer eserlere göre Farsça dil özelliklerinin daha belirgin olması bizi, eseri dönemin meşhur Farsça tefsirleriyle karşılaştırmaya sevk etti. Tespitlerimize göre bu eserin adı Çağatayca Mevahib-i Aliyye Tercümesi'dir. Tefsir-i Hüseyin ismiyle de tanınan Mevahib-i Aliyye, XV. yüzyılın sonunda Hüseyin Vaiz Kaşifî tarafından Ali Şir Neva'î'ye ithafen Farsça olarak kaleme alınmıştır. Çağatayca Mevahib-i Aliyye tercümesinin umumiyetle Farsçadan birebir çeviri olduğu, zaman zaman mütercimnin eseri kendine özgü bir şekilde tercüme ettiği anlaşılmaktadır. Eser Kur'an-ı Kerim'in muhtasar bir tefsiri olup bütün sureleri içermektedir.

Çağatayca Mevahib-i Aliyye tercümesi, içerdiği Türkçe kelimeler bakımından dönemin dil ve düşünce yapısını, söz varlığını, anlam dünyasını büyük ölçüde bizlere sunmaktadır. Eserde bulunan arkaik özellikler, tercüme edilirken kelimelerin, özellikle dinî terimlerin Türkçe karşılıklarının kullanımına dikkat edilmiş olması eserin Türkoloji dünyasındaki önemini daha da arttırmaktadır.

Bütün bu bilgiler ışığında müellifi meçhul Çağatayca Kur'an tefsiri olarak bilinen eserin Hüseyin Vaiz Kaşifî tarafından yazılan Mevahib-i Aliyye tefsirinin tercümesi olduğu; Müslüman-Türk toplumunda güvenilir bir kaynak olarak bilindiği ve çok ün kazandığı için Çağatay Türkçesine ve Osmanlı Türkçesine çevirilerinin çok erken başladığı; dönemin yazım, ses, dil, söz varlığı, düşünce ve anlam dünyası bakımından eserin son derece önemli bir kaynak olduğu sonuçlarına varılmıştır.

KAYNAKÇA

ARSLAN PEKGÖZ, Gülşen, *Doğu Türkçesi Kur'an Tefsiri (Sebe, Fâtır ve Yasin sureleri) (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin-Tıpkıbasım)*, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

ASIM, Mohamamad Shakib, *Müellifi Meçhul Bir Çağatayca Tefsir ve İsrailiyyat Açısından Değerlendirmesi (Peygamber Kissaları)*, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans

Tezi, 2013.

- AYDIN ÜNGÖR, Yurdagül, *Doğu Türkçesi Kur'an Tefsiri (Sâffât, Sad ve Zümer sureleri): İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin-Tıpkıbasım*, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- ATA, Aysu, *Türkçe İlk Kur'an Tercümesi, Karahanlı Türkçesi, Giriş-Metin-Notlar-Dizin*, TDK Yayınları, Ankara 2004.
- ATEŞ, Ahmed, "Ubeydullah Han'ın bilinmeyen mensur bir eseri: Tarcama-i Kavâ'id al-Çur'an va favâ'id al-Furkan", *TDAY Belleten*, 1964, s. 130.
- BOLTABAYEV, Çağatayca Mevahib-i Aliyye (Tefsir-i Hüseyinî) Tercümesi (183b – 308b *Giriş-Gramer-Metin-Dizin*), Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- BOROVKOV, Aleksandr Konstantinoviç, *Leksika Sredneaziatskogo Tefsira XII-XIII vv.*, Moskva 1963.
- ÇAĞLAR, Dursaliye, *Doğu Türkçesi Kur'an Tefsiri (Şu'arâ ve Neml Sureleri): İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin-Tıpkıbasım*, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- ECKMANN, János, "Eastern Turkic Translations of the Koran", *Studia Turcica*, Budapest 1971, s. 149-157. Çev: Ekrem Ural, "Kur'an'ın Doğu Türkçesine Tercümelere", *İstanbul Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XXI, 1973, s.21
- ECKMANN, János, *Middle Turkic Glosses of the Rylands Interlinear Koran Translation*, Akademia Kiado, Budapest 1976.
- ERDOĞAN, Abdülkadir, "Kur'an Tercemelerinin Dil Bakımından Değerleri", *Vakıflar Dergisi*, I, 1938.
- HAŞİMÎ, Seyyid Muhammed Rıza Fazıl, "Muarrefi ve Berresi-ye Vijegiha-yi Se Kur'an-i Hattî Tercüme Be Zeban-i Türkî Mevcud Der Ketabhane-yi Astan-i Kuds-i Razavî", *Naşriyeyi Elektronikî-yi Şemse*, 2010.
- KÖK, Abdullah, *Karahanlı Türkçesi Satır-arası Kur'an Tercümesi (TİEM 73 1v-235v/2) Giriş-İnceleme-Metin-Dizin*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004, 763 s.
- KURTOĞLU, Kübranur, *Doğu Türkçesi Kur'an Tefsiri (Lukmân, Secde ve Ahzâb sureleri)(İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin-Tıpkıbasım)*, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- İNAN, Abdülkadir, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercemeleri Üzerinde Bir İnceleme*, Ankara 1961.
- İNAN, Abdülkadir, "Şeybanlı Özbekler Çağına Ait Bir Kur'an Tefsiri", *TDAY Belleten*, 1962 (1963), s. 61-66.
- MINGANA, Alphonse, "An Old Turki Manuscript of the Koran", *The Muslim World*, V., 1915, s. 391-398.
- MÜFETTİŞOĞLU, Cengiz, *Kanşık Dilli Bir Kur'an Çevirisi Yazmanın 037a-072a Yaprakları Üzerinde Dil İncelemesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- RECAÎ, Ahmed Ali, "Metni-yi Parsî Ez Karn-i Çaharom-i Hicri? Der Astan-i Kuds-i Razavî", *Sazman-i Omur-i Ferhengi ve Ketabhaneha-yi Astan-i Kuds-i Razavî*, Meşhed 1970.
- REZAEI, Mehdi, "Hârezm Türkçesiyle Yazılan Bir Kur'an Tercümesi (Meşhed-Âstân-i Quds-i Razavî Nüshası), *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 5(3), 1094-1113.
- SADIKÎ, Gulam Hüseyin, "Ba'zı Ez Kühenterin-i Âsâr-i Nesr-i Farsî", *Tahrân Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, IV, 1345/1966, s. 84-85.
- SAĞOL, Gülden, *An Inter-Linear Translation of The Qur'an into Khwarazm Turkish, Introduction, Text, Glossary and Facsimile, I. Introduction and Text*, Harvard University 1993; *II. Glossary*, Harvard University 1995; *III. Facsimile of the MS Süleymaniye Library, Hekimoğlu Ali Paşa No 2, Section One: 1b-300b*, Harvard University, 1996; *III. Facsimile of the MS Süleymaniye Library, Hekimoğlu Ali Paşa No 2, Section Two: 301a-587b*, Harvard University 1999.

- SAĞOL, Gülden, *An Inter-Linear Translation of The Qur'an into Khwarazm Turkish, Part I. Introduction and Text*, Harvard University 1993, s. xxv.
- SEMENOV, Aleksandr Aleksandroviç vd., *Sobranie Vostoçnih Rukopisey*, Akademi Nauk Uzbekskoy, SSSR, C. IV, Taşkent, 1957, s. 45-46.
- STOREY, Charles Ambrose, *Persian Literature*, İngilizceden Rusçaya Çeviren: Y.E. Bregel. 1. C. Moskova, 1972, s. 99-100.
- ŞEN UZUNOĞLU, Hülya, *Doğu Türkçesi Kur'an Tefsiri Kasas, 'Ankebüt ve Rüm sureleri (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin-Tıpkıbasım)*, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- ŞİMŞEK, Yaşar; SERTKAYA, Osman Fikri, "Horezm Türkçesi İle Yapılan Kur'an Tercümelerinden Meşhed Nüshası Üzerine İlk Bilgiler I", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 2015, 4/4, s. 1382-1412.
- TAŞ, İbrahim, *Çağatayca Kur'an Tefsiri 21a-41b (Giriş-Metin-Dizin)*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- TAŞ, İbrahim, "Şeybânîler Dönemi Çağatayca Kur'an Tefsiri'nin Sözvarlığı Üzerine Notlar", *International Journal of Central Asian Studies*, Volume 14, 2010, s. 33-71.
- TEMEL, Emine, *Doğu Türkçesi Kur'an Tefsiri (Nur ve Furkan Sureleri) (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin-Tıpkıbasım)*, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- TOGAN, Zeki Velidi, "Londra ve Tahran'daki İslâmî Yazmalardan Bazılarına Dair", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* III, İstanbul, 1959-1960, s. 135.
- USMONOV, İbrohimjon, SAIDOVA, Gulnoza, *Maveraünnehir türkiy tefsirleri tarihinden. Tercüme-i Tefsir-i Yakub Çerhi*, Taşkent, 2012; *Yakub Çerhi Tefsirining Türkiy Tercümesi. Tıpkıbasım*. Haz.: İbrohimjon Usmonov ve Gulnoza Saidova; Taşkent 2010.
- USTA, Halil İbrahim; AMANOĞLU, Ebülfez, *Orta Asyada Bulunmuş Kur'an Tefsirinin Söz Varlığı (XII-XIII. Yüzyıllar)*, TDK Yayınları, Ankara 2002.
- USTA, Halil İbrahim, *Orta Asya Kur'an Tefsiri (Metin-Tıpkıbasım)*, Türk Dilinin Tarihi Kaynakları, Ankara 2011.
- UYANSOY HILLHOUSE, Ayşe, *Karışık Dilli Kur'an Çevirisi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- UYGUN, Aslı, *Karışık Dilli Bir Kur'an Çevirisi Yazmanın 114b-183a Yaprakları Üzerinde Dil İncelemesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- ÜNLÜ, Suat, *Karahanlı Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi TIEM 73, Giriş-Metin-İnceleme-Analitik Dizin*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004.
- ÜŞENMEZ, Emek, "XVI. Yüzyıl Doğu Türkçesi İle Yazılmış Bir Kuran Tefsiri: Tercüme-i Tefsir-i Yakub-i Çerhî (H. 993/M. 1585)", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 3/1, 2014 s. 180.
- ÜŞENMEZ, Emek, *Türkçe İlk Kur'an Tercümelerinden Özbekistan Nüshası Satır Arası Türkçe-Farsça Tercümeli (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük-Ekler-Dizin-Tıpkıbasım)*, Türk Dünyası Vakfı, 2016.
- ÜŞENMEZ, Emek, "Türkçe İlk Kur'an Tercümelerinden Meşhed Nüshası Satır Arası Türkçe-Farsça Tercümeli (no: 2229) (Orta Türkçe)", *Turkish Studies*, Volume 12/3, s. 717-772.
- YILMAZ, Recep, *Karışık Dilli Kur'an Tercümesi (yaprak no: 183b-222a)*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- YÜCE, Nuri, "Eine neu entdeckte Handschrift des Mitteltürkischen", *Sprach- und Kulturkontakte der Türkischen Völker*. (Materialien der zweiten Deutschen Turkologen-Konferenz Rauschholzhausen, 13.-16. Juli

1990, herausgegeben von Jens Peter Laut und Klaus Röhrborn. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1993. Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica Band 37). s. 221-227.

ZÜLFİKAR, Hamza, "Çağatayca Bir Kuran Tefsiri", *Türkoloji Dergisi*, C. IV, 1, 1974, s. 153-195.

ZÜLFİKAR, Hamza, Çağatayca Kur'ân Tefsiri, *Dilbilgisi İncelemesi-Metin-Dizin*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1970.



Soğd Ses Sistemi ve Uygur Alfabesinin Kökeni*

The Sogdian Sound-System and the Origins of the Uyghur Script

Nicholas Sims-Williams

Çev.: Feryal Korkmaz¹, Berker Keskin²



*Nicholas Sims-Williams, "The Sogdian Sound-System and the Origins of the Uyghur Script", *Journal Asiatique* Cilt 269, 1 ve 2. Sayı, Yıl 1981, s. 347-360.

Çev. Notu (ÇN.): Makalenin Türkiye Türkçesine çevrilmesine nazik bir şekilde müsaade gösteren Nicholas Sims-Williams'a ve *Journal Asiatique* editörlerine teşekkür ederiz.

Makaledeki harf adlandırmaları ve kullanılan özel karakterler yazarın tasarrufu olduğundan olduğu gibi bırakılmış, herhangi bir değişiklik yapılmamıştır.

¹Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye

²Ar. Gör., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Feryal Korkmaz,
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye
E-mail: fkorkmaz@istanbul.edu.tr

Geliş tarihi / Date of receipt: 20.11.2017

Kabul tarihi/Date of acceptance: 23.11.2017

Atıf/Citation:

Korkmaz, Feryal ve Keskin, Berker. "Soğd Ses Sistemi ve Uygur Alfabesinin Kökeni." *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Cilt: 57, Sayı: 57, 2017, s. 259-269. 10.26561/iutded.369178

ÖZ

Eski Uygurlar tarafından Soğd alfabesinden türetilerek oluşturulan on sekiz harfli Eski Uygur alfabesi, yüzyıllar boyunca gerek Türk milleti gerekse Orta Asya'daki bazı komşu kavimler tarafından kullanılmış ve bu alfabe ile pek çok eser kaleme alınmıştır. Nicholas Sims-Williams tarafından yazılan ve *Journal Asiatique*'in 269. cildinde (1981) yayımlanan bu makalede Uygur alfabesinin temelini teşkil eden Soğd alfabesi hakkında bilgi verilmiş, bu alfabe ile Uygur alfabesi arasında hangi farklılıkların bulunduğu açıklanmıştır. Harflerin temsil ettiği sesler detaylı bir şekilde incelenmiş ve Uygurların alfabeyle ilgili hangi şekilde türettiği noktasında bazı fikirler öne sürülmüştür.

Anahar Kelimeler: Sims-Williams, Eski Uygur alfabesi, Soğd, alfabe, ses sistemi

ABSTRACT

The eighteen letter Old Uyghur alphabet, which was derived from the Sogdian alphabet by the Old Uyghurs, was used for centuries by the Turkish nation and some neighbour nations in Central Asia. Many works are written in this alphabet. In this article, originally published in English in the 269th issue of *Journal Asiatique* (1981), Nicholas Sims-Williams provided information about the Sogdian alphabet, which is the basis of the Uyghur alphabet, and explained the differences between the Uyghur and Sogdian alphabets. The sounds represented by the letters are clarified in detail and some ideas are put forward as to the way in which the Uyghurs adapted the alphabet.

Keywords: Sims-Williams, Old Uyghur alphabet, Sogd, alphabet, sound-system

Türk Uygur yazı sisteminin doğrudan Soğd alfabesinin kursive karakterine dayandığı üzerine bir fikir birliği bulunmaktadır (dolayısıyla sonuç olarak Arami kökenlidir). Açıkça görülüyor ki bu sebepten dolayı Uygur harfleriyle yazılmış metinlerin ses bilgisini çözümlemek için başlangıç noktamızın Soğd alfabesiyle yazılmış Soğdca metinlerin ses bilgisi olması gerekmektedir.

Bildiğim kadarıyla, şimdiye kadar Uygur alfabesinin gelişimi ile harflerin Soğd alfabesi vasıtasıyla Arami yazısından Türkçeye geçerken uğradığı değişiklikler üzerindeki tek ayrıntılı muhasebe, -alfabenin sırf paleografik tarihi bizi burada ilgilendirmemektedir- Sir Gerard Clauson tarafından, *Turkish and Mongolian Studies* adlı çalışmada verilmiştir. Temelde Clauson'un meseleye yaklaşımı kesin olarak doğrudur. Ancak uygulamada Soğdca'dan seçilen örneklerin yanlış analiz edilmesinden dolayı bu durum bir yere kadar ortadan kalkmıştır. Hatalar, kısmen teknik İranistik literatürün yanlış yorumlanmasından ve kısmen de Gauthiot ve Benveniste'nin *Grammaire sogdienne*'i gibi güncel olmayan kaynakların kullanılmasından ortaya çıkmıştır.

Bu görüşlerin büyük bir hayranlık duyduğum Clauson'un çalışmasını kötülemek için söylenmediğini açıkça belirtmeliyim. Eğer ben de malzemenin Türkçe yönünü incelemeye çalışmış olsaydım, kesinlikle İrani delilleri ortaya koymak için övgüye değer bir teşebbüste bulunan Clauson'dan çok daha fazla hata yapardım. Ayrıca Uygur alfabesi konusunda çalışan seçkin Türkologların huzurundaki bu cüretkâr girişimimin kesinlikle farkındayım. Eğer haddimi aşır Türkçenin derinliklerine girersem ve herkes tarafından çok iyi bilinen bir konuda cahilliğimi açığa çıkarırsam affınızı diliyorum.

Bu makalede amacım, Soğdcanın ses sistemini ortaya koyarak bu sayede seslerin Soğd yazısında temsil edilmesinin güncel bir taslağını oluşturmak ve Soğd alfabesiyle yazarken seslerin hangi yolla temsil edildiğini ortaya koymaktır. Doğal olarak Uygur yazı sisteminin ses bilgisi ve düzeninin uygun bir şekilde anlaşılmasıyla ilgili noktalara özel bir dikkat göstereceğim. Ancak bunu, Uygur alfabesiyle yazılmış Türkçe metinlerin ses bilgisinin gelişimi noktasında Soğd etkisinin ne kadar olduğunu değerlendiren ve benden daha uzman olan kişilere bırakmak zorundayım.

En uygunu işe Soğd alfabesini inceleyerek başlamamızdır (Şekil I):

<i>Sami kökenli harf isimleri</i>	<i>Transkripsiyonu</i>	<i>Birincil Fonetik Değerleri¹</i>
alef	'	ā, a (ə, i); ayrıca birleşimlerde 'y = ĩ / ě, 'w = ũ / ǒ vb.
bet	β	β, f ²
gimel	γ ³	γ
dalet	d	(Yalnızca ideogramda 'D = 't 'e kadar, -e doğru ⁴)
he	h	Kelime sonunda -ā
vav	w	w, ũ, ǒ
zayn	z ³	z, ž, ⁵
het	x ³	x; ayrıca yabancı h sesini temsil eder
tet	ṭ	(Kullanılmaz)
yod	y	y, ĩ, ě
kaf	k	k (g)
lamed	ō	ō, θ; ayrıca yabancı l sesi
mem	m	m
nun	n ³	n; m̄ (= Önce gelen vokalin nazal uzatması)
sameh	s	s
ayn	'	(Yalnızca ideogramlarda kullanılır 'NYW, ⁶ 'M, ⁷ 'D, ⁴ 'L ⁸
pe	p	p (b), f ²
tzaddi	c	č (j) diğer bir deyişle ṭš (dž)
kof	q	(Yalnızca '100' sayısı için ⁹)
reş	r	r; r̄ (= Vokallerdeki r'leşme işareti) ¹⁰
şin	š	š
tav	t	t (d)
	ō	

Şekil I: Soğd alfabesi

- 1 Parantez içinde gösterilen sesler, önceki fonemlerin alofonlarıdır. Bazen normal İrani kullanıma uyum sağlamak için IPA (=ÇN. Uluslararası Fonetik Alfabe) ile ters düşülen fonetik sembollerin anlamı için bkz. Şekil II ve III.
- 2 Fonetik işaret (Örneğin β ya da p̄) bazen /f/'yi /β/ ve /p/'den ayırt etmek için kullanılmıştır.
- 3 Kelime sonlarında *het* işareti neredeyse her zaman *nun*'un *zayn*'dan ayrılması gibi *gimel*'den ayrılır (Sims-Williams 1975 s. 132-4). Bazı elyazmalarında düzenli olarak bu harf çiftleri *gimel* ve *zayn*'i transkripsiyonda γ- ve z-'ye bağlamayarak ayrılır. *Gimel* ve *het*'i "γ" ile göstermek yersiz ve yanıltıcıdır (Bkz. Sims-Williams, çıkacak olan.).
- 4 Sims-Williams 1975, s. 134-9.
- 5 Bazı elyazmalarında fonetik işaret (z ya da ž) /ž/'den ayırt etmek için kullanılır. Diğerlerinde aynı işaret *zayn*'i *nun*'dan (hem /z/ hem de /ž/ ile temsil edilir) ayırt etmek için kullanılır (Kıyas. Sims-Williams 1978, s. 257-8).
- 6 Henning 1958, s. 34 ile n. 1.
- 7 Sims-Williams 1972.
- 8 Skjærvø 1976, s. 112-16.
- 9 Livshitz 1970, s. 259 ile n. 13.
- 10 *Reş* harfi bazen altsimgesiz işareti ile farklılaşmıştır. Bu aynı zamanda [l] sesini temsil etmek için kullanılırdı. (Bu durum, neredeyse her zaman özel olarak yabancı kelimelerde meydana gelir.)

Soğd alfabesinin düzeni 1965 yılında Pencikent'teki kazılarda ele geçirilen ve V. A. Livshitz tarafından yayını yapılan (Livshitz 1970) üzeri yazılı çömlek parçası sayesinde bilinmektedir. Arkeologların sekizinci yüzyılın başları olarak tarihlendirdiği ve görünüşe göre müstensih çalışması olarak kopyalanan bu çömlek parçası tüm alfabeyle içermektedir. Alfabe, geleneksel düzeni içinde yirmi iki Arami prototipli harf içermektedir. Bunun dışında en sonda *lamed* harfi vardır ki bu da alfabenin on ikinci harfiyle özdeşir.

Livshitz'e göre (age. s. 261-3) *lamed*'in tekrarlanması /δ/ ve /θ/ şeklinde iki ayrı fonemi temsil etmesine bağlı olabilir. Bununla birlikte Soğdlar bu iki sesin birbirinden ayrılmasını hayati bir mesele olarak görmemiş gibi görünmektedir. *Bet*, *zayn* ve *pe*'de yaptıkları gibi onları fonetik işaretlerle ayırmamışlar ve Manihaistler de tartışmaya yer vermeyen açık şekildeki yazılarında /δ/ ve /θ/ ayrımını gerekli görmemişlerdir.¹¹ Fazladan *lamed* için daha muhtemel bir açıklama doğrudan *tav*'in *çengelli reş* olarak bilinen harften sonra geldiği Uygur alfabesinden benzetme yoluyla eklenmesidir (Bkz. Şekil I). *Çengelli reş*, ayırt edici bir alt simge ile Soğd *reş* harfinden türetilmiştir ve paleografik olarak Soğd *lamed* harfiyle bir ilgisi yoktur.¹² Bununla birlikte Soğd *lamed* ve Uygur *çengelli reş* harflerinin her ikisi de yaygın olarak [l] sesini temsil eder. Bu sebeple benim önerim Uygur alfabesinin [l] sesini temsil eden bir harf ile bittiğini bilen bir Soğd müstensihin *lamed* harfini iki alfabe arasında uyum sağlaması için buraya koymuş olmasıdır. Eğer doğruysa bu durum, Soğd ve Uygur yazı sistemlerinin devam eden ortak kullanımına güzel bir örnektir.

Yirmi iki harfli Soğd alfabesinde harflerin dört tanesi hiçbir şekilde fonetik semboller olarak kullanılmamıştır (*dalet*, *tet*, *ayn* ve *kof*, bkz. Şekil I). Ayrıca *alef* harfi tarafından karşılanamayan hiçbir fonetik fonksiyonu olmayan *he* harfi de gereksizdir.¹³ Bu beş gereksiz harf, uygulamada *he* harfi satır doldurucusu olarak görev yapmaya devam etse de Uygur alfabesinden çıkarılmıştır.¹⁴ *Çengelli reş* harfinin eklenmesi dışında bu durum, Uygur alfabesinin Soğd alfabesinden ayrıldığı tek noktadır.

Alfabe ya da yazı sistemi tabii ki yalnızca bir dizi sembollerden oluşmaz, bunlardan başka bu sembollerle temsil edilen söz konusu dilin sesleri vasıtasıyla bağlantılı olan bir dizi uyumlar da işin içindedir. Bu özel durumda, Soğd ve Uygur alfabesi neredeyse özdeş olsa da iki dilin ses sistemi arasındaki uyumsuzluğun bir sonucu olarak önemli ölçüde birbirlerinden ayrılırlar.¹⁵

11 Soğd sembolleriyle yazılan Mani alfabesiyle ilgili bkz. *GMS* §§1-81.

12 Müller-Lentz 1934, s. 507-8.

13 Soğdcada *he*'nin gelişimi genellikle yanlış anlaşıldığı için açıkça ifade edilmelidir. Resmi Arami dilinde *he* hem /h/ konsonantı hem de feminen isimlerde kelime sonunda /-ā/ ile karşılaşılır. /h/'ye sahip olmayan Soğdcada bu ses, yalnızca kelime sonunda ortaya çıkar. Fonksiyonu ise Aramicede, örneğin *m'th* ya da *'MYh* (ideogram *'MY* + Fonetik tamamlama /-ā/) = Proto Soğd. /mātā/ "anne", *wnh* = /wanā/ (f.) "ağaç". Ritmik yasaların bir sonucu olarak Proto-Soğd. kelime sonu vokalleri bazı durumlarda korunsa da genelde kaybolur. Bu sebeple aslında Soğd. *wnh*, /wanā/ için korunur (Henning 1958, s. 34-5, 59, Clauson 1962, s. 102, 104 fn., Livshitz 1970, s. 258'de bu gerçekten bahsedilmez.) ancak *m'th*/*MYh*, /māt/ için korunur. Kelime sonu sessiz *he*'nin özellikle satır sonunda boş bir alanı doldurmak için kullanıldığına dair tarihi herhangi bir gerekçe yoktur.

14 Belirli Süryani harfli Hristiyan Soğdlara ait elyazmalarında (Örneğin C2) Soğd. *he* harfi satır doldurucusu olarak kullanılmıştır. Diğer bazıları (örneğin Müller-Lentz 1934'te 6. metin) aynı amaçla *ZY* ideogramını kullanmıştır.

15 Farklılıktaki diğer büyük bir sebep ise Türklerin Soğd yazı sisteminde belirgin bir özellik olan ideogramları ve tarihsel hecelemeyle kullanmayı terk etmeleridir. (/žaytē/ < /δraytak/ için *δryt'k* vb.)



Resim I: Turfan Bölgesinden Uygur alfabesi (T IV Xusup).

Berlin-Brandenburg Bilimler Akademisi'nin nazik müsaadeleriyle yayınlanmıştır.

Yine de Uygur alfabesinin Soğd harf sisteminin doğal bir gelişimi olarak görülebileceği ve özelliklerinin Soğd alfabesi ile onun ayrılmaz bir parçası olan ses sisteminin değiştirilmesine gerek kalmadan Türk dilini yazma girişimi sonucunda ortaya çıktığına inanıyorum. Burada, iki alfabe arasındaki farklılıkların Uygur yazısının bilinçli olarak Türkçeyi yazmak için tasarlanmış olmasından kaynaklandığını düşünen Sir Gerard Clauson'a katılmama cesaretini göstereceğim (Clauson 1962, s. 106). Görüşümün dayandığı argümanlar Soğdcanın sesleri ve yazılı materyallerini ele alan bu yazının geri kalanında ünsüzlerden başlayarak gösterilecektir (Şekil II).

	<i>Çift dudaksıl</i>	<i>Dişsel</i>	<i>Dişyuvusıl</i>	<i>Damaksıl</i>	<i>Gırtlaksıl</i>
<i>Sessiz patlayıcı / Yarı kapantlı sesli</i>	p (b)	t (d)	(ts) (dz)	ç (j)	k (g)
<i>Sessiz sızıcı</i>	f	θ	s	ş	x
<i>Sesli sızıcı</i>	β	ð	z	ž	γ
<i>Nazal</i>	m		n		
<i>Akıcı</i>	w	(l)	r	y	(h)

Sesler yazıda aşağıdaki şekilde gösterilir:

	p	t	c	c	k
	p	t	c	c	k
	p/ β ¹⁶	ð	s	ş	x
	β	ð	z ¹⁶	z ¹⁶	γ
	m		n		
	v	ð/r ¹⁶	r	y	x

Şekil II: Soğdca konsonantlar ve Soğd alfabesindeki karşılıkları¹⁷

¹⁶ Ayırıcı işaretle ya da değil.

¹⁷ Tablo bazı alofon ve marjinal fonemleri (parantez içinde) içerir. Bazı seslerin fonetik karakteri şüphelidir.

Üç farklı alfabe ile yazılmış Soğd metinlerine sahip olduğumuz için şanslıyız: Mani alfabetesi, Hristiyan Soğdlar tarafından uyarlanarak kullanılan Süryani alfabetesi ve Soğd alfabetesinin kendisi. Üç alfabe ile yazılan Soğdca metinlerin karşılaştırılması, dilin ünsüz yapısının tam anlamıyla açıklanmasını mümkün kılar. Örneğin bu /δ/ ve /θ/ harfleri hem Soğd hem Mani alfabetesinde birbirine benzer şekilde yazıldıkları halde Hristiyan alfabetesinde düzenli olarak ayrılmışlardır.¹⁸ Diğer taraftan yalnızca Mani alfabetesi patlayıcı ünsüzleri [b, d, g] farklı bir dizi harflerle gösterir. Bu harflerin dağılımından normalde ötümlü patlayıcı ünsüzlerin sadece yabancı kelimelerde ve /p, t, k/ alofonları olarak sesli nazal /im/ den sonra kullanıldığı görülmektedir, ancak bazı son dönem Hristiyan elyazmalarında, ötümlü bir harften sonra gelen bütün patlayıcı ünsüzlerin ötümlüleştirilmesi eğiliminin olduğuna dair deliller vardır.¹⁹

Soğd alfabetesinde ötümlü patlayıcı seslerin özel işaretlere sahip olmamasından dolayı, zorunlu olarak birbirinin yerini tutan ötümsüz seslerle yazılmışlardır, yani *pe*, *tav* ve *kaf* ile-ancak asla sızıcı olan *bet*, *lamed* ve *gimel* ile değil.- Bu sebeple, örneğin [aɳd], fonemik olarak /aɳt/, /nδ/ yalnızca /aɳδ/ ya da /aɳθ/'yi temsil etmesine rağmen /nt/ şeklinde yazılmıştır. Bu durumda Uygur alfabetesinin /b/ için *pe* ve /g/ için *kaf* işaretini kullanması doğaldır. Aynı biçimde en azından [nd] birleşiminde [d] için *tav* kullanılması beklenir. Ancak mutad olarak Uygur alfabetesinde [d]'nin *lamed* ile temsil edildiği iddia edilmektedir.²⁰ Zorunlu sorulardan biri Soğdca uygulamadan böyle tutarsız bir sapma varsaymanın gerekli olup olmadığıdır.

1939'da Henning, Proto-Soğdcanın dış sızıcıları olan /δ/ ve /θ/'nın gelişimi ile ilgili geniş ve kapsamlı bir teori ortaya koydu (Henning 1939, s. 97). Henning 1958'den görüleceği üzere bu teoriyi daha sonra değiştirdi.²¹ Henning, Farsçadaki Soğdca alıntı kelimelerin ses bilgisinden ve Soğd yazı sisteminde *lamed*'in kullanılışından /δ/ ve /θ/'nın /l/'ye dönüşmesi ile nitelik kazanmış (karakterize olmuş) bir Soğd lehçesi oluşmuş olması gerektiğini belirtmiş ve bu lehçenin yazmak için kullanılan ilk lehçe olduğu sonucuna varmıştır.²² Başta Henning /δ/ ve /θ/'nın birleşmesinin Soğdca yaygın olduğunu varsaymış ancak ikinci makalesinde Hristiyan Soğd metinleri ve başka deliller ışığında bu iddiasını etkili bir şekilde geri çekmiştir.²³ İlk makaledeki diğer bir öneri, Uygur yazısının [d] için *lamed*'i kullanmasının /δ/ ve /θ/'nın ötümlü bir patlayıcıya dönüştüğü bir Soğd lehçesinin varlığına işaret ettiğidir. Henning, bu teoriyi tekrarlamadı ve muhtemelen vazgeçti. Bana göre de bu görüşe sahip çıkılamaz. Eğer doğru olsaydı en azından çeşitli dışsel patlayıcı ve sızıcı harfler arasında nadir de olsa bir karmaşanın bulunması beklenirdi. Karmaşanın bulunmaması,

18 Burada yine de /θ/ için özellikle zarf ve isimlerde kelime sonunda dile getirilmesi için bir eğilim vardır.

19 Örnekler: /ɾ/'den sonra (Hrist. *mrđxmy*, *nm'nqrgy*) ve diğer vokaller (Hrist. 'b, *xwdw*); /β/'den sonra (Hrist. *γwbdy*), /z/ (Man. *yzdt*, Hrist. *zd'qry*), /ž/ (Hrist. 'wžb) ve /ɣ/ (Hrist. *sɣdy*).

20 Bazı Uyguristler (Clouston olmasa da) bu harfe dalet olarak atıfta bulunarak hata yapmışlardır. Paleografik olarak alfabe *kaf* ve *mem* arasında bulunan konumunun da gösterdiği gibi kesinlikle *lamed*'tir.

21 Henning'in görüşleri Livshitz 1970, s. 262'de özetlenmiştir.

22 Henning 1958, s. 60-61.

23 age., s. 105-6.

söz konusu ses değişmesini tanıklanmamış bir Soğd lehçesine atfetmekle açıklanamaz. Çünkü tarihi gelişim içerisinde Türklerin yazı sistemini bilinen Soğd elyazmalarından ödünç aldığı açıktır.

Lamed'in Soğdcada bir patlayıcıyı temsil edebileceğine dair hiçbir kanıt bulunmadığından Uygurcada *lamed*'in [δ]'yı ve *tav*'ın [t] ile [d]'yi temsil etmeye devam ettiği hipotezi göz önüne alınmaya değerdir.²⁴ Her ne kadar bu hipotez Uygur Türkçesinin ses bilgisi ile ilgili kabul edilmiş fikirlerin ufak tefek gözden geçirmelere ihtiyacı olduğunu gösterse de bilinen doğrulara oldukça düzgün biçimde uyacakmış gibi görünüyor. Örneğin *nun* + *lamed*'in neden (ilk dönemde) [nd] için kabul edilebilir bir imla olmadığını açıklar. Mani harfli Türkçe metinlerinde δ ve t/t Uygur alfabesindeki *lamed* ve *tav* kadar sık kullanıldığı ve *d*'nin (şimdiye kadar gözlemediğim kadarıyla) yalnızca *n*'den sonra gelmesiyle kuvvetli bir biçimde doğrulanmıştır. Bu gerçekler *lamed* /δ'nın [d]'yi temsil ettiği geleneksel görüş ile bağdaştırılamaz. Başka argümanlar ileri sürülebilir ancak daha önce bahsedilen tüm bu sorunların yetkili bir Türkolog tarafından değerlendirilmesinin arzulandığını belirtmenin yeterli olacağını umarım.

Lamed'in [d] yerine farazi kullanımından başka Uygur alfabesinin Soğd alfabesinden ayrılan tek önemli noktası aynı zamanda Soğdcada var olmayan Türkçeye mahsus [ŋ] ve [q] seslerini göstermesidir.

Damaksıl nazal /ŋ/ sesi için Uygur alfabesi *nk* birleşik harfini kullanır. Soğdcada bu birleşim, /ɱk/ ile, muhtemelen [ŋg] şeklinde tahakkuk eden ünlü damaksıl nazal /ŋ/ sesi ile gösterilir.²⁵ Bu işaretin Soğdcada ortaya çıkan tek nazal işaret olması sebebiyle birleşik harf, Türkçedeki bu nazal sesi Soğd yazı sistemiyle gösterebilmenin en iyi yoluydu.

Het tarafından temsil edilen [q] örneği daha karışıktır.²⁶ Soğdcada bu harf sadece sızıcı /x/ (ve bazen /h/)’i gösterirken asla patlayıcı bir harfi göstermez. Yine de Uygur alfabesinde [q]’yu göstermek için kullanılması üç nedenden ötürü kaçınılmazdır. İlk olarak [x] sesi Uygur Türkçesinde nadir olarak kullanılırdı, dolayısıyla *het* harfi yeniden kullanılabilirdi. İkinci olarak /x/ ve /ɣ/'nın Soğdcada yaptığına benzer şekilde bu iki sesin ötümlü ve ötümsüz zıt eşler oluşturmasından dolayı *het*'in [q] için kullanımı *gimel* ile [ɣ]'nın eşitliğine dayalı sistematik bir ilişkiyi korur. Üçüncü olarak Soğdca /x/ ve /ɣ/'nın /k/'ya göre dilin daha art damaksıl bir konumdayken telaffuz edilmiş olması muhtemeldir. Bu, damaksıl sızıcı bir ses

24 Bu durum elbette ki son dönem Uygur metinlerinde *lamed* ve *tav*'ın karıştırıldığını ortaya koymaz. Karışıklık muhtemelen ses bilgisi ve yazı bilgisi arasındaki rasyonel temelli ilişkiyi yok eden fonolojik bir değişimin sonucu olup -belki de [δ]'dan [d]'ye- şeklindedir

25 Man. alfabesinde eşdeğer ortografi *ng* ya da *nng*'dir. Mani alfabesi kullanılarak yazılan tüm İrani dillerde kullanılan hecelemedeki son şekil, Orta Farsça için icat edilmiş olabileceğini gösterir. [ŋŋ] (ŋg'den, Man. Orta Farsçada [nd]'den [nn]'ye olan benzer bir ses değişiminin gelişimi için kıyas. MacKenzie, BSOAS, XXX, 1, 1967, s. 20)

26 Clauson, alışıldığı üzere "*gimel-het*" harfine atıfta bulunur. Ancak *gimel* (= [ɣ]) ve *het* (= Soğd. [x], Uygur. [q]) yalnızca Soğd alfabesi değil (Bkz. 3. dipnot) aynı zamanda Uygur alfabesinde de (bkz. Zieme ile Sims-Williams, çıkacak olan. Kelime sonunda *gimel* ve *het* harflerinin ayırtıcı formları T IV Xusup'da bulunan Uygur alfabesinde güzel bir şekilde resimlenmiştir, bkz. Resim I) sürekli artan bir şekilde birbirinden muazzam ölçüde ayrılmıştır.

tarafından takip edildiğinde ön ünlü /a/'nın arka ünlü olarak, muhtemelen [o]²⁷ şeklinde kullanılması eğiliminden çıkarılabilir.

Şimdi Soğd alfabesinde temsil edilmesi mümkün olanlar ile başlayarak Soğdcanın ünlü seslerine dönüyorum²⁸:

Alef, genel bir sembol olarak ünlülerin başlangıcını ve özellikle açık ünlüleri /a/ (merkez alfonlarıyla [ə ve i]) ve /ā/'yı temsil eder.

vav, kapalı ya da yarı kapalı arka yuvarlak ünlüleri temsil eder.

yod, kapalı ya da yarı kapalı ön düz ünlüleri temsil eder.

nun, nazal ünlüleri ve

reş, r'leşmiş ünlüleri temsil eder.

Alef dışında bütün bunlar aynı zamanda ünsüzleri temsil etmek için kullanılırdı. *Vav*, *yod*, *nun* ya da *reş*'in vokalik fonksiyonu daha az muğlak olarak *alef*'in önek olmasıyla belirlenmiş olabilir. Örneğin 'y = /ĩ, ě/; 'r = /r/. Beş işaretin birleşimleri diftonglar için de ('y = /āi/, 'r = /aṛ/) kullanılır ve her birini bireysel olarak simgelediği karakterleri ifade eder (Örneğin yr = /r/, ön düz + r'leşmiş). Soğd yazı sisteminin ünlüleri gösterme düzeninin genel karakteristiği olarak kelime içindeki kısa ünlüleri yazıda göstermek gerekli değildir.

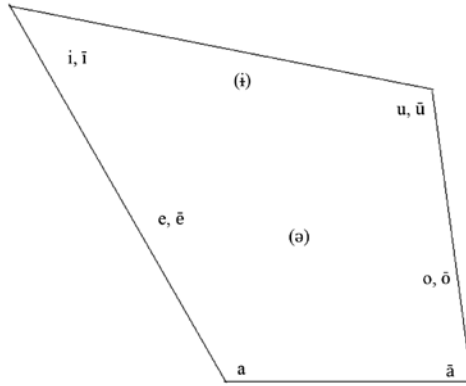
Yukarıda özetlenen sistemin çok sesliliği bazı kısıtlayıcı kurullarla biraz azaltılmıştır: (i) *Alef*, *vav*, *yod* ve *reş* ön konsonantlar her zaman kısa ünlüyü temsil ederler. (ii) Soğdca kelimelerde çift *alef* (") her zaman uzun a'yı /ā/ temsil eder; bu kullanım kelime ortası ve sonunda isteğe bağlı olarak tek *alef* ile gösterilebilirken (= /a/ ya da /ā/) kelime başında çift *alefle* gösterilmesi zorunludur.

Bu kurullara rağmen, birçok alanda özellikle de (')y ve (')w ile temsil edilen ünlülerin nicelik ve niteliğinin hususunda belirsizlik bulunmaktadır. Bununla birlikte nicel ayrımların varlığı ve fonem durumu, en azından /e: ē/, /i: ī/ ve /u: ō/ (ayrıca /a: ā/) için sözcüğün (veya ses biriminin) önceki hecelemleri uzun bir sesli harf içeriyorsa, Proto-Soğdca vokal sonlanmalarının kaybolduğu "ritmik yasalar" olarak bilinen fonolojik ve morfolojik kuralın çalışmasıyla açıklık kazanır.²⁹ Böylece örneğin Proto-Soğdca /nēšti/ "can verir", Soğdca /nēšt/ şeklini alırken /nešti/ "telef" değişmeden aynı kalır. Buna ek olarak, /i, ī/'ye karşı /e, ē/'nin niteliksel zıtlığı bazıları Süryanice ayrıca aksanlar vasıtasıyla mütemadiyen ayırt edilen, örneğin byy. / βayi / "Tanrı" (nom.) ve byy: / βayĕ / (gen.). Hristiyan Soğd metinlerinde tescillenmiştir. Bununla birlikte, w (= /ũ/) ve w̄ (= /ō/) işaretleri çok nadiren kullanıldığından [ū] ve [o] fonem değerleri belirsizdir. Bu itirazla birlikte bu nedenle, Şekil III, Soğdcanın basit sesli fonemlerinin asgari bir tamamlayıcısı olarak kabul edilebilir.

27 Yazıda bazen vav tarafından temsil edilir. Bkz. GMS, § 113.

28 Bu liste vokallerin temsili noktasında tarihi ya da sözde-tarihini dikkate almamaktadır. *he* ve *kaf* etkili biçimde son vokallerin niteliğini ortaya koymaktadır.

29 "Ritmik yasalara" ait bu tanımın gerekçesi başka yerlerde verilecektir.



Şekil III: Soğdca basit vokaller³⁰

Soğdca ses bilgisi ve yapı bilgisinin pek çok yönü açısından kural olan “ritmik yasalar” kısa ve uzun ünlülerin zıtlığına bağlı olduğundan, Soğdca’daki /a/ ve /ā/ arasındaki zıtlığın her şeyden önce nicelik bakımından olduğu açıktır. Bununla birlikte diğer İrani dillerde (Farsça, Osetçe vb.³¹) olduğu gibi /a/’nın IPA [a]’ya ve /ā/’nın da IPA [ɑ]’ya yakın olmasına benzer şekilde iki fonemin nitelik bakımından farklı olması için özü itibarıyla muhtemeldir. Dahası Soğdca’da kısa a [a]’nın kelime başında kullanılmamış olması mümkündür (diftong olarak saydığım /am, ar/ dizileri dışında). Bu (normal olarak ā)’nın yabancı kökenli kelimelerin başında [a] sesini vermek için kullanılmasından çıkarılabilir (Örneğin “t’<Aram. Addā, “s’wr < Skt. asura-, “β’ycy < Skt. avīci-). Bundan dolayı kelime başında *alef*’in (sessiz harflerden önce) /a/ alofonunu temsil ettiği kabul edilebilir, muhtemelen kısa ünlüyü temsil etmek için, çünkü bu durum etimolojik olarak Eski İrani kısa ünlülü harflerden (a, i, u) türeyebileceği gibi hiçbirinden de türememiş olabilir (protez *alef* denilen). Bu ilk *alef* Mani alfabesinde hem *alef* hem *ayn*’a karşılık gelirken ikincisi yalnızca /sp/ ve /st/den önce gelir. İki harf sırasıyla [ə] ve [i] olarak sembolize edilen kelime başında a’nın iki ayırt edilebilen alofonik varyantının varlığını kanıtlamaktadır.³²

Türkçe konuşurlar için ön ve arka vokallerin ayrımı, kısa ve uzun vokallerin arasındaki farktan çok daha önemli olduğu için Soğdca kelime başındaki /a/ ve /ā/’nın arasındaki birincil zıtlığın doğal olarak nitelik bakımından olduğu görünmüştür. Bu sebeple tek kelime başı *alef* (= Soğd. /a/) Uygur alfabesinde ön ünlüyü /ä/ karşılamaktadır. Niceliği ne olursa olsun arka vokal /a/, uzun ya da kısa genel olarak ön pozisyonda “ (= Soğd /ā/) ile gösterilmiştir. Bu noktada Türkçe konuşurlar Soğd yazı sisteminden kendi dilleri için uygun bir ortografi uyarlamaya yaklaştılar. Ancak tutarlılık asla başarısız oldu. Özellikle kelime başı /a/’nın nazal + konsonant veya sürekli + konsonant tarafından takip edildiğinde oldukça sık bir şekilde (hatalı olarak) tek *alef*’le yazıldığı görülmektedir (örneğin “mr’x = /amrak/, ‘rsl’n

30 Parantez içindeki sesler /a/’nın alofonlarıdır.

31 Ayrıca Sanskritçe’de /a/ ve /ā/ arasındaki nitelikli ayrım için bkz. W. S. Allen, *Phonetics in Ancient India*, London, 1953, s. 57-8,

32 Sonuncu fonetik tanımlama yalnızca *ayn*’ın Man. Soğd. normal kullanımıyla ilgilidir. ‘y = /ě, ĩ/.

= /arşlan/, /lp = /alp/). Soğdca kelime başı *alef* = /a/'nın alçak ince ünlü olarak kullanıldığı göz önünde bulundurulduğunda (yani *arın* ve *aş* dizilerinde), bu gibi durumlarda, kalın-ince zıtlığı konusunda belirsizlik bırakma pahasına, Uygur imlasında ünlü, kısa ve geniş olarak nitelendirilmek üzere tasarlanmış gibi görünmektedir.

Şekil III'te gösterilen basit vokallere ek olarak Soğdca /r/ (veya /əʀ/), /iʀ/ ve /uʀ/³³ olmak üzere en az üç r'leşmiş vokal foneme, nazal bir sese /m/³⁴ ve birkaç diftonga sahiptir.³⁵ Bunlarla ilgili bir tartışma, bizi Uygur yazısıyla açık bir ilgisi olmayan birçok karmaşaya sürükleyeceği için sadece bunları zikretmekle yetineceğim.

Yorum gerektirdiği halde henüz bahsedilmeyen tek Soğd sesi **xwisati* ya da *xwyr* "güneş" < **xwarya-* (?) gibi eski İrani kelimelerde görülen ve birleşik harf *wy* ile gösterilen sestir. Ritmik yasaların hükümleri, söz konusu sesin [ō] gibi uzun bir ses veya [oi] gibi bir diftong olduğunu göstermektedir. Her iki durumda da bu Soğdca ses, Uygur imlasında /ö/ ve /ü/'nün *wy* şeklinde yazılmasına -kesin ya da tahmini- bir model oluşturmuştur.

Sonuç olarak genel bir noktayı vurgulamak isterim. Bu makalede tartışılan örneklerin pek çoğunun gösterdiği gibi Soğd alfabesinin bilinçli olarak Türkçe yazmak için uyarlandığını varsaymak gereksizdir. Uygur alfabesini Soğd alfabesine ve onunla ilişkili alfabelere aşına kimseler tarafından Türkçe yazma girişiminin önceden planlanmamış doğal bir sonucu olarak görmek gerekir. Uygur Türkçesi için bir vasıta olan bu alfabenin belirgin eksikliği, Uygur alfabesinin neredeyse tesadüfi bir biçimde, Soğd ve Türkler arasındaki münasebetin günden güne artmasıyla oluşması ve Türkiye Türkçesini yazmak için uyarlanan Latin alfabesinde olduğu gibi bir komisyon tarafından üzerinde düşünülerek hazırlanmamasıdır.

KAYNAKÇA

CLAUSON 1962 = Sir Gerard Clauson, *Turkish and Mongolian studies*, London, 1962.

[ÇN. Bkz. Sir Gerard Clauson, *Türkçe-Moğolca Çalışmaları*, Çev. Fatma Kömürçü, TDK Yayınları, Ankara 2017]

GMS = Ilya Gershevitch, *A grammar of Manichean Sogdian*, Oxford, 1954.

HENNING 1939 = W. B. Henning, "Sogdian loan-words in New Persian", *BSOS*, X, I, 1939, s. 93-106.

HENNING 1958 = id., "Mitteliranisch". *Handbuch der Orientalistik* (ed. B. Spuler), Abt. I, Bd. 4: *Iranistik*. Abschnitt 1: *Linguistik*, Leiden, 1958, s. 20-130.

LIVSHITZ 1970 = V.A. Livshitz, "A Sogdian alphabet From Panjikant", *W.B. Henning memorial volume* (ed. M. Boyce & I. Gershevitch), London, 1970, s. 256-63.

MÜLLER-LENTZ 1934 = F. W. K Müller & W. Lentz, "Soghdische Texte II". *SPAW*, 1934, s. 504-607.

33 Bu vokallerin fonetik durumu için bkz. *GMS*, § 485.

34 Önce gelen vokalin nazal uzatması bundan sonra /urñ/ = [uũ], /āñ/ = [aaã] vb. Nazal seslerin telaffuzu, peşi sıra gelen konsonanta benzeşmesiyle meydana gelir. Bu yüzden yakın bir diğer transkripsiyon /arñk/, [aŋg] olarak yazılabilir. Bu mümkündür, ancak hala /m/'nin konsonantlar arasında [ə] şeklinde meydana geldiği kesin değildir.

35 Bunların arasına yalnızca /āi, āu, ōi, ēu/ değil, aynı zamanda /aş, āř, iş/ vb. ile /arñ, āñ, iñ/'i de ekledim.

- SIMS-WILLIAMS 1972 = Nicholas Sims-Williams, "A Sogdian ideogram", *BSOAS*, XXXV, 3, 1972 s. 614-15.
- SIMS-WILLIAMS 1975 = id., "Notes on Sogdian palaeography". *BSOAS*, XXXVIII, 1, 1975, s. 132-9.
- SIMS-WILLIAMS 1978 = id., Review of D. N. MacKenzie, *The Buddhist Sogdian texts of the British Library*, IIJ, XX, 3-4, 1978, s. 256-60.
- SIMS-WILLIAMS çıkacak olan = id., "Remarks on the Sogdian letters γ and x (with special reference to the orthography of the Sogdian version of the Manichean church-history)", W. Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts* adlı çalışmada bölüm olarak yayımlanacaktır.
- [ÇN. Bkz. W. Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, (Berliner Turfan Texte 11), Brepols Publishers, Berlin 1981]
- SKJÆRVØ 1976 = P.O. Skjærvø, "Sogdian notes", *AO*, XXXVII. 1976, s. 111-16.



Turgay Sebzecioğlu, *Dilbilim Kavramlarıyla Türkçe Dilbilgisi*, Kesit Yayınları, İstanbul 2016, 438 s. ISBN: 978-605- 9408-13-4 (Tanıtma)

Mehmet Gürlek¹



¹Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Dilbilimi Bölümü, İstanbul, Türkiye

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Mehmet Gürlek,
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Dilbilimi Bölümü, İstanbul, Türkiye
E-mail: mehmetgurlek@gmail.com

Geliş tarihi / Date of receipt: 20.11.2017

Kabul tarihi/Date of acceptance: 20.11.2017

Atıf/Citation:

Gürlek, Mehmet. "Kitap tanıtımı: Dilbilim Kavramlarıyla Türkçe Dilbilgisi, Turgay Sebzecioğlu." *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Cilt: 57, Sayı: 57, 2017, s. 271-274.
10.26561/iutded.370919



Türkçe dilbilgisi konusunda Türk ve yabancı çok sayıda araştırmacı dilbilgisi kitabı yazmıştır. Genel olarak kuralcı bir yaklaşımla hazırlanan bu kitapların çoğu tasarımı, sunum, terim kullanımı gibi yönlerden farklı görünseler de öz olarak farklılık göstermez. Batının geleneksel dilbilgisi kitaplarının uyarlanması biçiminde gördüğümüz bu çalışmaların ortak bir özelliği de modern dilbilimi bulgularından yararlanmadan hazırlanmasıdır. Geleneksel dilbilgisi dilin dar bir kesiti üzerinde işlem yaparken dil düzeneğine yabancı, kökeni dil dışında olan katı kurallara buyurucu bir tutumla yaklaşır. Dilbilimi ise dilbilgisinden farklı olarak bilimsellik temelinde dillerin betimlemesini yapmaktan başka hiçbir amacı yoktur. Dilbiliminin dilbilgisi çalışmalarından yavaş yavaş ayrılarak kendine özgü bir inceleme alanı olarak ortaya çıkmasından günümüze kadar büyük ilerleme kaydetti. Ne var ki köklü bir dilcilik geleneğine sahip olmamıza rağmen dilbilgisi çalışmalarının dilbilimindeki gelişmelere yeterince ayak uyduramadığını görmekteyiz. Türkçeyi daha iyi öğrenmek ve öğretmek için modern dilbilimi bulgularından yararlanmak, dilbilgisi çalışmaları için artık bir zorunluluktur.

Hal böyleyken Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü öğretim üyesi Dr. Turgay Sebzecioğlu'nun *Dilbilim Kavramlarıyla Türkçe Dilbilgisi* adlı çalışması Kesit Yayınları tarafından 2016 yılının Ekim ayında yayınlandı.

İnsan dilinin nasıl bir dizge (system) olduğuna ve dil edinime dair kısa bir giriş ile başlayan kitap bunu izleyen yedi temel bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler sırasıyla *I. Sesbilim ve Sesbilgisi, II. Türkçenin Ses Örüntüleri, III. Türkçenin Biçimbilimi, IV. Dilbilgisel Kategoriler, V. Sözcük Türleri ve Sınıflandırma Ölçütleri, VI. Biçim-Sözdizimsel Bazı Konular, VII. Türkçenin Bilgi Yapısı*. Bu bölümlerden sonra *Türkçe-İngilizce Terim Listesi, Kaynaklar, Kavram Dizini ve Ekler* yer almaktadır.

Sesbilim ve Sesbilgisi bölümünde ses, sesbilim, sesbilgisi, temel gösterim ve yüzey gösterim, sesbirim ve sesbirimcik terimleri açıklanmış, sesler uluslararası sesçil alfabe ile verilmiş, konuşma organları şematik olarak gösterilmiştir.

Kitabın ikinci bölümü *Türkçenin Ses Örüntüleri* başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Türkçenin genel ses özellikleri tanıtılmış, *Türkçenin parçalıbirim sesbilgisi* kapsamında ünsüzlerin özellikleri ve ünsüzlerle ilgili ses olayları, ardından ünlülerin özellikleri ve ünlülerle ilgili ses olayları ve ünlü uyumları üzerinde durulmuştur. Bu bölümün son kısmı *Türkçenin parçalarüstü sesbilgisine* ayrılmış, bu başlık altında kavşak, durak, ton, ezgi ve vurgu ana çizgileriyle açıklanmıştır.

Türkçenin Biçimbilimi, çalışmanın üçüncü bölümüdür. Sözcüğün tanımlanmasıyla başlayan bu bölümde sözlükbirim, sözcükbiçim ile atasözü ve deyim gibi kalıplaşmış dil birimleri açıklanmıştır. Biçimbirim kısmında bağımlı ve bağımsız biçimbirimler, sözlüksel ve dilbilgisel biçimbirim ile türetim ve çekim biçimbirimleri üzerinde durulmuştur. Türetim, ekleme, ikileme, kırpma, gerioleşüm ve kısaltma gibi biçimbilimsel süreçler bu bölümde üzerinde durulan diğer biçimbilimi konularıdır.

Kitabın en hacimli bölümünü *Dilbilgisel Kategorilerin* yer aldığı dördüncü bölüm oluşturmaktadır. Geleneksel dilbilgisi kitaplarında ad soylu sözcüklere gelen çekim ekleri ve eylemlere gelen çekim ekleri başlığında verilen konu adsıl ve eylemcil olmak üzere iki kategoride incelenmiştir. Adsıl kategoriler sayı, cinsiyet, durum ve uyum; eylemcil kategoriler ise zaman, görünüş, kip, kutupsallık, olumlu ve olumsuzluk karşıtlığı yönünden incelenmiş, Türkçenin diğer bir zenginliği olan çatı konusu üzerinde durulmuştur.

Çalışmanın beşinci bölümü *Sözcük Türleri ve Sınıflandırma Ölçütlerine* ayrılmıştır. Biçimbilimin önemli bir çalışma alanı olan sözcükleri sınıflandırma üzerine kısa bir literatür bilgisinden sonra sınıflama ölçütlerine değinilmiştir. Sırasıyla adlar, adillar, sıfatlar, belirteçler, ilgeçler, bağlaçlar, ünlemler ve eylemler ele alınmış her bir başlık anlambilimsel, işlevsel, biçimbilimsel ve dağılımsal ölçüt açısından değerlendirilmiştir.

Sözdizimsel Bazı Konular kitabın altıncı bölümünü oluşturur. Ad öbekleri ve adlaştırma ile başlayan bölümün alt başlıklarını iyelikli ad öbeği, iyelik yapısı, belirtili ve belirtilsiz ad öbekleri oluşturmaktadır. Chomskyci dilbilgisinin ilkeler ve değiştirgenler yaklaşımında bir alt kuram olan yönetim kuramı ve minimalist program yaklaşımı içerisinde yer alan özellik denetleme kuramına göre girişik birleşik tümce yapıları konusu üzerinde durulmuştur. Bu yapılar içerisindeki belli başlı adlaştırma ve zarflaştırma yapıları örneklendirilmiştir.

Kitabın yedinci ve son bölümü *Türkçede Bilgi Yapısına* ayrılmıştır. Bu başlık altında bilgi yapısıyla ilgili genel yaklaşımlar ve kavramlardan bahsedilmiş Türkçe örnekler üzerinden bilgi yapısı ve Türkçeye yansımaları konu, odak ve yorum bileşenleriyle incelenmiştir.

Dilbilimi temelli hazırlanan bu kitapta yaygın kullanılan terimler tercih edilmiş işlevci-biçimci ayırımı yapılmadan bazı kuramların ilke ve bulgularından yararlanılarak geleneksel dilbilgisinin betimleme ve açıklamalarındaki karşılaştığı açmazlara ve tartışmalı konulara yeni bakış açıları getirmeye çalışmıştır. Terimler son derece açık ve anlaşılır biçimde tanımlanmış, konular eş zamanlı ve art zamanlı örneklerle desteklenmiş, yer yer dünya dillerinden örneklerle karşılaştırmalar yapılmıştır. Hemen her başlık altında araştırma, araştırma ve tartışma soruları verilmiş, konuların büyük bölümünde ilgili konunun öğretimiyle ilgili öneriler getirilmiştir.

Yukarıda bölümleri ve alt başlıklarını kitaptaki düzenlenişleriyle vermeye çalıştığımız, amaç, içerik ve düzenlenişleriyle başarılı olan *Dilbilim Kavramlarıyla Türkçe Dilbilgisi* ile ilgili birkaç noktaya dikkat çekmek isteriz. Özellikle *Sesbilim ve Sesbilgisi* ile *Türkçenin Ses Örüntüleri* bölümlerinde modern fonoloji kuramlarından (Autosegmental Phonology, Optimality Theory, Government Phonology, Strict CV phonology, Dependency Phonology, Evolutionary Phonology, Substance Free Phonology, Lexical Phonology, Labrotary Phonology vb.) daha fazla faydalanması gerektiği önerilebilir. Zira temel/üst gösterim ve yüzey gösterim arasındaki farkı göstermek amaçlı sunulan bilgilerde (s.40), İngilizcede çoğul eki olan –s sesbilgisi kitaplarında temelini Morris Halle ve Noam Chomsky'nin attığı SPE çalışmasından bu yana (kırk yıldan uzun bir süredir) istisnasız tüm fonoloji

çalışmalarında temel gösterimde /z/ yüzey gösterimde [s], [z], [ız] olarak sunulmaktadır. Yine kitapta yer yer referans alınan “en az çaba yasası” artık hiçbir fonoloji teorisince kabul edilmemektedir. Genellikle fonetik çevrelerinin dillendirdiği yasa bahsedildiği gibi fonetik ile ilgilidir, fonoloji ise seslerin zihindeki kayıtlı halleri ve bunlar arasındaki etkileşimlerin kuralları ile ilgilendiği için böyle bir “yasa” ile son yirmi beş senedir açıklama sunmamaktadır. Ayrıca “... patlamalı ünsüzlerle başlamak Türkçenin sesletim dizgesine ağır gelmektedir.” (s.69), “Türkçe açık hece eğilimlidir” (s.73) gibi ifadelere mesnet teşkil edebilecek derlem istatistikleri gibi bilgiler olmaksızın yapılan yorumlardan kaçınmak faydalı olabilir.

Kategorik bir dilbilgisi kitabı özelliği de taşıyan bu çalışma Türkçe dilbilgisi üzerine çalışan araştırmacılara, Türkçeyi yabancı dil olarak öğreten öğreticilere yönelik kaynak kitabı niteliği taşımaktadır. Ayrıca Türkoloji öğrencileri dilbilgisi çalışmalarında dilbilimi ile desteklenmiş bu dilbilgisi kitabını kullanarak Türkçe üzerinde derinlemesine düşünmesine ve doğru cevapları bulmasına fayda sağlayacaktır.



Uğur Gürsu, *Kazak Atasözleri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2017, 1175 s. ISBN: 978-975-16-3330-9 (Tanıtma)

Ömer Güven¹



¹Ar. Gör., Amasya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Amasya, Türkiye

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Ömer Güven,

Amasya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Amasya, Türkiye

E-mail: omer.guven@live.com

Geliş tarihi / Date of receipt: 15.11.2017

Kabul tarihi/Date of acceptance: 15.11.2017

Atıf/Citation:

Güven, Ömer. "Kitap tanıtımı: Kazak Atasözleri, Uğur Gürsu." *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Cilt: 57, Sayı: 57, 2017, s. 275-277.
10.26561/iutded.370921



Atasözü, atalarımızın uzun denemelerine dayanan yargıların genel kural, bilgece düşünce ya da öğüt olarak düstürlaştırılan ve kalıplaşmış biçimleri bulunan milletçe benimsenmiş özlü sözlerdir.¹ Atasözleri gelişip yaygınlık kazandığı toplumların adeta aynasıdır. Atasözleri sayesinde toplumların pek çok kültürel ve sosyal öğeleri ile yaşam tarzları, gelenekleri, görenekleri, inançları gün yüzüne çıkabilmektedir. Ayrıca derin gözlem ve tecrübeler sonucunda oluşan atasözleri insanlara yol gösterici niteliktedir. Sözlü kültür unsurları olan atasözleri aynı zamanda dil ve edebiyat bakımından da zengin veriler içermektedir. Çoğu zaman da mecaz anlam taşıyan atasözleri ile anlatılmak istenen düşünce ve yargılar etkili bir şekilde ifade edilmiş olur.

Kazak atasözleri ile ilgili Doç. Dr. Uğur GÜRSU tarafından 2017 yılında kapsamlı bir çalışma yapılmıştır. *Kazak Atasözleri* adını taşıyan eser, “*Kısaltmalar*”, “*Çeviri Yazı Sistemi*”, “*Ön Söz*” ve “*Giriş*” ile başlamaktadır. Ön Sözde ilk olarak atasözlerinin özellikleri üzerinde kısaca durulmuş ardından da bu çalışmanın hedefi açıklanmıştır. Yazar bu çalışmayı gerçekleştirmedeki hedefini; “Türkiye Türkçesindeki ve Kazak Türkçesindeki atasözlerini karşılaştırmalı biçimde ele alarak iki lehçenin atasözü zenginliğini ortaya koymak ve bunu yaparken de Kazak Türkçesindeki ve Türkiye Türkçesindeki atasözleri arasındaki ortaklıkları, benzerlikleri ve farklılıkları tespate çalışmaktır²” şeklinde ifade etmektedir. Ön Söz bölümünde son olarak kısaca eserin bölümleri tanıtılmış ve eserin hazırlanışı üzerinde durulmuştur.

Giriş (s. 14-22) bölümünde ise ilk olarak atasözü kavramı ele alınmıştır. İbrahim Şinasi'den başlayarak bu alanda önemli çalışmalar yapmış olan araştırmacıların atasözü tanımları ile çeşitli sözlüklerden alınan tanımlar üzerinde durulmuştur. Türkiye Türkçesindeki atasözleri tanımlamalarından sonra Kazak Türkçesinde atasözü terimi açıklanmıştır. Bunu yazar; “Kazak Türkçesinde atasözlerini ifade etmek için “maqal ve mätel” terimi kullanılmıştır ki, bu terim “maqal ve mätel” adlı iki ayrı sözcükten oluşmaktadır³” şeklinde bir değerlendirme yaptıktan sonra “maqal ve mätel” kavramları tanımlamış ve bu kavramların arasındaki farkları örnekler de vererek açıklamıştır.

Çalışmanın Birinci Bölümü (s. 23-287) *Türkiye Türkçesindeki ve Kazak Türkçesindeki Atasözlerinin Konularına Göre Karşılaştırılması* adını taşımaktadır. Bu bölüm de kendi içinde on dört konu başlığından oluşmaktadır. Bunlar; *Vatan, Millet, Halk ve Yönetim ile İlgili Atasözlerinin Karşılaştırılması, Din ve İnanışlar ile İlgili Atasözlerinin Karşılaştırılması, İnsan İlişkileri ile İlgili Atasözlerinin Karşılaştırılması, Kişilik Özellikleri ile İlgili Atasözlerinin Karşılaştırılması, Toplumsal Statü ile İlgili Atasözlerinin Karşılaştırılması, Eğitim, Bilim ve Sanat ile İlgili Atasözlerinin Karşılaştırılması, İş, Çalışma ve Meslekler ile İlgili Atasözlerinin Karşılaştırılması, Hayat, Ölüm ve Sağlık ile İlgili Atasözlerinin Karşılaştırılması, İnsan Vücudu ile İlgili Atasözlerinin Karşılaştırılması, Özel Günler ve Merasimler ile İlgili Atasözlerinin Karşılaştırılması, Giysiler ve Eşyalar ile İlgili Atasözlerinin Karşılaştırılması, Yiyecek ve İçecekler ile İlgili Atasözlerinin Karşılaştırılması, Hayvanlar ve Avcılık ile İlgili Atasözlerinin Karşılaştırılması, Tabiat ile İlgili Atasözlerinin Karşılaştırılması* şeklindedir. Burada her bir başlık altında

1 Ömer A. Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, İnkılâp Yayınevi, Ankara., 1971, s. 36.

2 Uğur Gürsu, *Kazak Atasözleri*, TDK Yay., Ankara, 2017, s. 17.

3 Gürsu, a.g.e., s. 20.

Türkiye Türkçesindeki ve Kazak Türkçesindeki atasözleri konuları bakımından tasnif edilmiş ve örneklerle desteklenmiştir. Örnekler hem Kazak Türkçesi ile hem de Türkiye Türkçesi ile birlikte verilmiştir. Konuları bakımından atasözlerinin ele alınışında Kazakları ve Kazak kültürünün genel özelliklerini, inanış ve beklentilerini açıkça görebilmekteyiz. Kazaklar, Türk kültürü içerisinde benliklerini muhafaza etme, gelenek ve göreneklerini bağlı kalma noktasında sağlam bir bilince sahiptirler. Ayrıca vatan, millet, devlet, din gibi konularda genel olarak bir olumlu bakış bulunmaktadır. İnsan ilişkileri, zenginlik gibi farklı konularda yer yer olumsuz bakış açılarının da varlığı görülmektedir.

İkinci Bölüm (s. 289-997) *Konularına Göre Kazak Atasözleri* adını taşımaktadır. Bu bölüm de kendi içinde on beş bölüme ayrılmaktadır. Bunlar; *İnsan İlişkileri ile İlgili; Vatan, Millet, Halk ve Yönetim ile İlgili; Toplumsal Statü ile İlgili; Kişilik Özellikleri ile İlgili; Yiyecek ve İçecekler ile İlgili; Özel Günler ile İlgili; İş, Çalışma ve Meslekler ile İlgili; Tabiat ile İlgili; Hayvanlar ve Avcılık ile İlgili; İnsan Vücudu ile İlgili; Giysiler ve Eşyalar ile İlgili; Eğitim, Bilim ve Sanat ile İlgili; Hayat, Ölüm ve Sağlık ile İlgili; Din ve İnanışlar ile İlgili; Diğer Konular ile İlgili Atasözleri* şeklinde sınıflandırılmıştır. Bu bölümde konuları bakımından Kazak atasözlerini ele alan araştırmacı ilk önce Kazak Türkçesinde bulunan atasözünü vermiş ardından o atasözünü Türkiye Türkçesine aktarmıştır. Daha sonra ise Kazak Türkçesindeki atasözünün benzeri Türkiye Türkçesinde varsa onu da ekleyerek karşılaştırmalı bir çalışma yapmıştır. Burada şu örnekleri verebiliriz:

- Kötere almasañ qosa arqala: *Kaldıramazsanız birlikte sırtlayın. Bir elin nesi var iki elin sesi var.*
- Özine qaray qosağı, qonsağına qaray oşağı: *Kendisine göre eşi, eşine göre ailesi. Tencere yuvarlanmış, kapağını bulmuş.*
- Qızıqqanğa qıysıq ayaq ta suluw körinedi: *İlgilenen kişiye çarpık pacaklı bile güzel görünür. Gönül kimi severse güzel odur.*

Kazak Atasözleri kitabının son bölümü ise *Sözlük* (s. 999-1169)'tür. Burada sözlük malzemesi Kazak Türkçesindeki atasözlerinin içerdiği söz varlığından oluşmaktadır. Sözlükte madde başı olarak alınan her kelimenin anlamı açıklanmış daha sonra o kelimenin geçtiği atasözünden örnek verilmiştir.

Eserin sonunda ise yararlanılan kaynaklar bulunmaktadır. Burada yazar eserini ortaya koyarken birçok yerli ve yabancı kaynaktan faydalanmış ve bunları eserin "Kaynaklar" kısmında sıralamıştır.

Doç. Dr. Uğur GÜRSU tarafından yayımlanan Kazak Atasözleri isimli çalışma gerek sistematiği gerekse konulara bakış açısı bakımından atasözleri ile ilgili önemli bir çalışmadır. Türkiye Türkçesindeki ve Kazak Türkçesindeki atasözlerinin karşılaştırılması olarak ele alındığı eser bu alanlarla ilgili çalışanların sıklıkla başvuracağı bir kaynaktır. Doç. Dr. Uğur GÜRSU'yu bu kapsamlı çalışmasından dolayı tebrik ediyoruz.



Ahmet Bican Ercilasun, *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2016, 757 s. ISBN: 978-975-995-781-0 (Tanıtma)

Ümran Yaman¹



¹Ar. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye

Sorumlu yazar/Corresponding author:

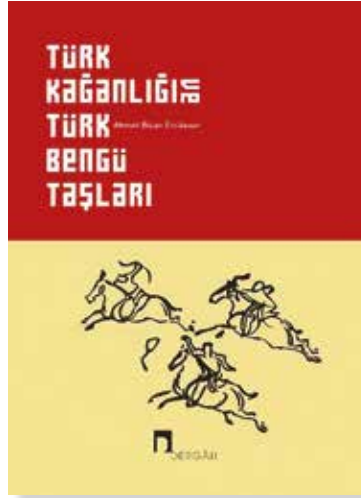
Ümran Yaman,
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye
E-mail: umranyam@istanbul.edu.tr

Geliş tarihi / Date of receipt: 07.11.2017

Kabul tarihi/Date of acceptance: 07.11.2017

Atıf/Citation:

Yaman, Ümran. "Kitap tanıtım: Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları, Ahmet Bican Ercilasun." *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Cilt: 57, Sayı: 57, 2017, s. 279-282. 10.26561/iutded.370922



Köktürk bengü taşları, buldukları tarihten itibaren dünya genelinde çok sayıda araştırmamanın konusu olmuş, özellikle Köktürk alfabesinin çözüldüğü 1893 yılının ardından öncelikle Türk dili olmak üzere birbirinden farklı birçok bilim dalında bu anıtlar üzerine yayınlar yapılmıştır. Ahmet Bican Ercilasun, *Türk Kağanlığı Ve Türk Bengü Taşları* adlı eseriyle; Köktürk tarihi, kültürü, alfabesi, dili, bengü taşlar hakkında yapılan tüm çalışmalar, Köl Tigin, Bilge Kağan ve Tunyukuk bengü taşlarının tahlili gibi çok zengin bir içerikle bu alana eşsiz bir kaynak sunmuştur.

Ahmet Bican Ercilasun, "Sözbaşı" ile bengü taşların Türklük için öneminden, eseri kaleme alış amacından, yararlandığı başlıca kaynaklardan, kullandığı yöntem ve ortaya koyduğu farklı yaklaşımlardan kısaca bahsederek eserin genel çerçevesini çok anlaşılır biçimde okuyucuya aktarmıştır.

Eser, başlıklandırma açısından iki ana bölümden meydana gelmekle beraber bengü taşların bulunduğu kısım da ayrı bir bölüm olarak düşünülebilir. İlk kısım "Türk ve Türk Kağanlığı" adını taşır. Bu bölümde, daha önce bengü taşlar üzerine yapılan yayınlardan farklı olarak ayrıntılı bir biçimde Türk kağanlığının tarihi anlatılır. Aktarılan bilgilerin birçok alt başlık halinde kronolojik sıra gözetilerek verilmesi, olay sırasının sistemli bir biçimde hafızaya alınabilmesini sağlamaktadır. Yazar, öncelikle tarihi kaynaklardaki rivayetleri karşılaştırarak Türklerin efsanevi kökeni hakkında hem konu üzerinde daha önce çalışmış bilim adamlarının hem de kendisinin görüşlerini ortaya koyar. Ardından Köktürklerin yaşadığı coğrafyayı daha iyi anlayabilmek ve tarih içinde sahip oldukları konumu ortaya koyabilmek için genel hatlarıyla 6. yüzyılda mevcut kavimlerin kökenlerinden ve söz konusu zamandaki durumdan bahseder. Daha sonra Köktürklerin birinci dönemi konu edilir. Köktürkler ile ilgili en eski bilgileri nakleden kaynaklar belirtilerek söz konusu zamandan Bumın'ın "il kağan" olarak bağımsızlığını ilan etmesi ve ölümüne kadarki süreç üzerinde durulur. Çin kaynaklarındaki malumata göre Köktürklerin âdetleri ile makam ve rütbeleri hakkındaki bilgiler, Köktürk kağanları, takip ettikleri siyaset, düzenledikleri seferler ve yaptıkları savaşlar; ayrıca özellikle Çin kaynaklarında belirttiği ölçüde fiziki ve karakteristik özellikleri nakledilir.

Köktürklerin ikinci dönemi, özellikle bengü taşların doğrudan tarihi bilgilere kaynaklık etmesi bakımından ayrı bir önem taşımaktadır. Köktürk Hanedanının sona ermesi ve Batı Köktürklerin çocuklarının Türgiş devletini kurmasından bahseden kısım ile bu bölüm noktalanır.

İkinci bölüm "Türk Bengü Taşları" ismini taşımaktadır. Ahmet Bican Ercilasun, anıtları diktirenlerin bu yazılı taşlara "ebedî, ölümsüz taş" anlamında "bengü taş" adını verdiğini, dolayısıyla bu taşlar için "kitabe" terimini kullanmanın doğru olmadığını belirtir. Bundan başka "yazıt" kelimesinin de Cumhuriyet döneminde "kitabe" karşılığında türetilmiş bir kelime olduğu için kullanılmaması gerektiğini ifade eder (s. 340). Bu bölüm, bengü taşlar hakkında yazılış yeri, tarihi vb. gibi klasik bilgilerin verilmesinin yanında, taşların hem dil hem de kültür tarihi bakımından bir bütün halinde incelenmesi sebebiyle büyük önem

arz etmektedir. Bölümde taşların bulunuşu, Köktürk yazısının çözülüşü, Köktürk alfabesi ve bu alfabenin kökeni hakkındaki görüşlerden bahsedilir. Yazar, söz konusu görüşleri maddeleştirerek aktardıktan sonra bu konuda kendi fikirlerini belirtir; ardından Viktor G. Guzev ile Sergey Klyaştornyı'nın 1993'te ortaya koydukları ve Guzev'in 2000'de sunduğu bir bildiri ile geliştirip sistemleştirdiği teorinin konuyu çözdüğünü ve Köktürk alfabesinin Türk icadı olduğunu kesin şekilde ispat ettiğini söyler (s.357). Teoriyi özetleyerek naklettikten sonra bununla ilgili bazı eleştirilerde de bulunur. Daha sonra Köktürk yazısının imla, dil, ses ve biçim özellikleri üzerinde durur. Bu kısımda dikkat çekici bir başka özellik ise, Ercilasun'un, Köktürkçenin ses özelliklerini bugünden geriye doğru bir bakışla göstererek bir Türkiye Türkçesinin bu farklılıklara dikkat etmek suretiyle kelimelerin Köktürkçedeki biçimini tasarlayabileceğini ifade etmesidir. Bundan başka, taşların söz dizimi ve söz varlığı ortaya konular, ardından tarih bilimine yardımcı oluş biçimi ve edebî yönden yapılan değerlendirmeler hakkında bilgi verilir. Günümüze kadar yapılan inceleme ve tespitler ele alındıktan sonra Ahmet Bican Ercilasun, "Bengü Taş Metinlerini Edebî Bakımdan Yeniden Değerlendirme" başlığı altında metinleri kompozisyonları ve üslup özellikleri bakımından tahlil eder.

Bengü taşların modern edebiyattaki yansımaları da işlenerek bu sayede edebiyatımızın ilk ürünleri sadece yazıldıkları çağın içinde incelenmekle bırakılmayıp günümüzün konuyla ilgili edebî his ve fikirleri ile bir köprü kurulur. Ercilasun'a göre Nihal Atsız'ın romanlarının yeni baskıları, 1990'dan itibaren Türk Cumhuriyetlerinin bağımsızlıklarına kavuşması ve yine bu tarihten sonra Köktürkler ile bengü taşlar üzerine yapılan çalışmaların artması, son dönemde konuyla ilgili romanlarda âdeta bir patlama yaşanmasını sağlamıştır.

İkinci bölümde ayrıca bengü taşlara yansıtılan dünya ve devlet görüşü de incelenir. "Bodun", "il", "kagan" kavramları üzerinde etraflıca durulmuş; hanedan üyeleri, beyler, hiyerarşi, ülke sınırları, devlet merkezi ve uluslararası ilişkiler; öncelikle bengü taşlar ve destekleyici olarak Çin kaynakları aracılığıyla ortaya koyulmuştur.

Bengü taşlar üzerinde yapılan çalışmalar, bölümdeki ana kısımlardan biridir. "Belgeleme, Okuma, Aktarma, Çeviri ve Sözlük Çalışmaları", "Metinlerin İçeriği Üzerine Çalışmalar", "Gramer Çalışmaları", "Edebiyat Çalışmaları" kronolojik bir sırayla maddeleştirilerek, birçoğunun da ana hatları çizilerek listeler halinde verilmiştir. Bu çalışmalar Türk dili ve edebiyatı uzmanlık alanı ile sınırlı kalmamış, bunun yanında "Tarih ve Arkeoloji Çalışmaları", "Sosyal ve Ekonomik Hayat, Siyaset, İdeoloji ve Hukukla İlgili Çalışmalar"a da yer verilmiştir. Bengü taşlarla ilgili yapılan bilimsel toplantılar anlatılmıştır. Bunun yanında bakım, onarım, kazı ve koruma çalışmaları nakledilmiştir. Bütün bunlar yine aynı kronolojik listeleme esasları gözetilerek sistemli bir biçimde eserde yer almıştır. Özellikle bu kısımda bulunan fotoğraflar, hem anlatılanları somutlaştırması, hem de Ahmet Bican Ercilasun'un bu alanda gerçekleştirdiği çalışmalarını yansıtması bakımından güzel bir ayrıntı olarak kendini göstermektedir.

Eserde s. 481- 493 arasında yer alan “Kaynaklar” kısmı, her eserde bulunması gereken bibliyografya bölümü olarak değil; konu üzerinde etraflıca çalışmak isteyen araştırmacıların görmesi gereken eserler olarak değerlendirilmelidir.

“Türk Bengü Taşları” adı altında Köl Tigin, Bilge Kagan ve Tunyukuk bengü taşlarının metinleri verilmiştir. Metinlerin önce özgün biçimleri, ardından transkripsiyonları ve Türkiye Türkçesine aktarılmış şekilleri eserde yer almaktadır. Arada bengü taşların fotoğrafları ve yer yer ayrıntılı görüntüleri de eklenmiştir. Metinlerin ardından gerek yazarın, gerekse daha önce bengü taşlar üzerine çalışan bilim adamlarının okuyuş tercihleri ve göz önünde tutulması gereken noktalar, “Notlar” kısmında aktarılmıştır. Son olarak metinlerin sözlük ve dizinine yer verilmiştir.

“Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları” adlı bu eser, hem bu alanda uzun yıllar çalışmış, Köktürk bengü taşları denince akla gelen ilk isimlerden olan Ahmet Bican Ercilasun’un kıymetli bilgi birikimini, tecrübelerini, görüşlerini ortaya koyması, hem de bengü taşların her yönüyle incelenerek okuyucuların zihninde tarihi, kültürel, dilsel, edebi ve arkeolojik bütünlüğü sağlayabilecek yegane eser olması sebebiyle Türk kültürü, Türk tarihini öğrenmek isteyen herkesin, “millî adını ve kimliğini merak eden bütün Türklerin” kütüphanesinde olması gereken bir temel eserdir.



Bir Ömür Türkoloji... Prof. Dr. Semih Tezcan Anısına

Mizan Coşkun Özgür¹



¹Ar. Gör., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Mizan Coşkun Özgür,
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye
E-mail: mizan.coskunozgur@istanbul.edu.tr

Geliş tarihi / Date of receipt: 27.11.2017

Kabul tarihi/Date of acceptance: 27.11.2017

Atıf/Citation:

Coşkun Özgür, Mizan. "Bir Ömür Türkoloji... Prof.
Dr. Semih Tezcan Anısına." *Türk Dili ve Edebiyatı
Dergisi*, Cilt: 57, Sayı: 57, 2017, s. 283-293.
10.26561/iutded.370926



HAYATI

Tarsuslu muhasebeci Mustafa Rifat ve İstanbullu ev hanımı Nezahat Feyziye'nin oğlu olan Semih Tezcan 3 Ocak 1943 yılında Mersin'de doğmuştur. 1960 yılında Mersin Lisesinden mezun olmuş ardından Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünü kazanmıştır. Semih Tezcan'a, fakülteadaki öğrenciliğinden beri desteğini gördüğü Prof. Dr. Saadet Çağatay'ın tavsiyesi üzerine Hamburg'da bulunan Ural-Altay Bilim Araştırmaları Kurumu tarafından burs verilmiş, böylece Semih Tezcan fakülteden mezun olduğu 1964 yılında Almanya'da doktora başlamıştır. Hamburg Üniversitesi Ön Asya Tarihi ve Kültürü Bölümünde (Seminar für Geschichte und Kultur des Vorderen Orients) Prof. Annemarie von Gabain ile iki dönem Eski Uygurca çalışmış, bununla yetinmeyen Semih Tezcan, Yakutça ve Wolfgang Lenz'in Soğdca derslerini de almıştır.

Tezcan, Alman Bilimler Akademisindeki Turfan Koleksiyonu'nda bulunan Eski Uygur Yazmaları üzerinde çalışmıştır. Bu çalışmalarını sürdürürken Semih Tezcan Doerfer'in yanında yıllarca Türkoloji, Mongolistik, Tunguzoloji okumuş, üzerine İnanistik alanla da ilgilenmiş, İran tarihi, Eski ve Orta Farsça, Elamca dersleri görmüş; Arapça, Latince, Rusça, Fransızca kurslarına katılmıştır.

1967 yılında Doerfer, Halaççanın eskiye ait özellikler barındırdığına dair bir görüş öne sürmüş ve bu dilin, Türkoloji ve Altayistik için önemli olduğunu vurgulamıştır. Doerfer ders vermek için Amerika'ya gittiğinden, İran'da Halaççayı araştırma görevi Semih Tezcan'a düşmüştür. 1968'de İran'a giden Tezcan, bu dilin 22.000 kişi tarafından konuşulduğunu tespit etmiştir. 1969'da düzenlenen ikinci geziye Doerfer de katılmış ve Semih Tezcan'ın da bulunduğu ekip ile pek çok dil malzemesi toplamıştır. O tarihlerde Halaççaya dair araştırmalara başlayan Semih Tezcan meslek hayatının sonuna kadar çalışmalarını sürdürmüştür.

Doktorasını 1969-1970 Eğitim-Öğretim Dönemi'nde tamamlayan Semih Tezcan'ın Turfan Koleksiyonu'nda bulunan Eski Uygurca bir yazmayı konu alan *Das uigurische Insadi Sutra* adlı çalışması 1974 yılında Berlin'de yayımlanmıştır.

Askerlikten sonra 1974 yılında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türk Dili Kürsüsünde asistan olarak çalışmaya başlayan Tezcan, 1976'da Eski Uygurca Hsüan Tsang Biyografisi X. Bölüm adlı çalışmasıyla doçentlik unvanını almıştır. 1984 yılına kadar aynı üniversitenin Eski Türk Lehçeleri Kürsüsünde görevine devam eden Tezcan, aynı dönemde Türk Dil Kurumunda da kol başkanlığı, yönetim ve yürütme kurulu üyeliği yapmıştır. 1984 yılında Almanya'nın Bamberg şehrindeki Otto Friedrich Üniversitesi, Diller ve Edebiyatları Fakültesi, Türk Dili, Tarihi ve Kültürü Kürsüsündeki daveti kabul ederek 2008 yılına kadar buradaki öğretim üyeliği görevini sürdürmüştür. 1994'te Berlin-Brandenburg Bilimler Akademisinin Turfan Komisyonuna üye olarak seçilen Semih Tezcan, 2002 yılında ise projenin yöneticisi olmuştur. Bunun yanında 2016 yılına kadar Berlin-Brandenburg

Bilimler Akademisi Eski Dünya Temel Kaynak Araştırmalar Merkezi üyeliği yapmıştır. Prof. Dr. Semih Tezcan 1 Şubat 2008 tarihinden itibaren Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı kadrosunda bulunmuştur. Ayrıca kendisi UNESCO Türkiye Millî Komisyonu, Dünya Belleği İhtisas Komitesi üyeliği yapmıştır.

Türkoloji alanının önde gelen hocalarından olan Semih Tezcan 15 Eylül 2017 tarihinde vefat etmiştir. Hayatının sonuna kadar çalışmaktan ve üretmekten geri kalmayan, Eski Uygurca Metinleri, Halaçça Sözlüğü, Karahanlıca, Harezmi Türkçesi, Eski Anadolu Türkçesi, Azerbaycan Türkçesi üzerine kitap ve makaleleri ile Dede Korkut kitabı, çeşitli filoloji ve etnoloji notları içeren kitaplarıyla Türkoloji alanına unutulmaz, büyük katkılar sağlayan hocamızı saygıyla anıyoruz...

SEMİH TEZCAN'IN YAYINLARI

KİTAPLAR

1. *Khalaj Materials*. (Gerhard Doerfer, Wolfram Hesch, Hartwig Scheinhardt ile birlikte). Indiana University Publications, Uralic and Altaic series, c. 115, Bloomington 1971, 337 s.
2. *Das uigurische Insadi-Sūtra*. Berliner Turfantexte III, Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients 6. Akademie Verlag, Berlin 1974, 107 s. + 69 tıpkıbasım.
3. *Eski Uygurca Hsüan Tsang Biyografisi X. Bölüm*. Ankara 1975, 213 s. (teksir yöntemiyle 100 adet basılmıştır).
4. *Resimli Türkçe Sözlük*. (Kemal Demiray ve TDK Sözlük Kolu uzmanlarıyla birlikte). Türk Dil Kurumu, Ankara 1977, 688 s.
5. *Azerbaycan Halk Yazını Örnekleri*. Derleyip düzenleyen: Ehliman Axundov, Türk çevriyazısına aktaran "Giriş" ve "Sözlük" bölümlerini yazan: S. Tezcan. Türk Dil Kurumu, Ankara 1978, XIV + 554 s. İkinci baskı: Türk Dil Kurumu, Ankara 1994.
6. *Wörterbuch des Chaladsch (Dialekt von Xarrab)*. (Gerhard Doerfer ile birlikte). Akadémiai Kiadó, Budapest 1980, 232 s.
7. *Türkçe Sözlük*. Genişletilmiş 7. baskı, 2 cilt. (Mustafa Canpolat ve TDK Sözlük Kolu uzmanlarıyla birlikte). Türk Dil Kurumu, Ankara 1983, 1354 s.
8. *Nehcül-ferâdis II - Metin*. (Çevriyazı: J. Eckmann, düzeltmeler ve "Önsöz": S. Tezcan.) (Hamza Zülfikar ile birlikte yayınlanmıştır). Türk Dil Kurumu Ankara [1984], XI + 312 s. İkinci baskı: Türk Dil Kurumu, Ankara 1995. (Tıpkıbasımla bir arada). *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Semih TEZCAN'a Armağan, Cilt:13, Yıl:13, 13:1-22*
9. *Tatarisch-Deutsches Wörterbuch*. (Tamurbek Dawletschin ve Irma Dawletschin ile birlikte). Turkologie und Türkeikunde c. 2. Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1989, s. 365.
10. *Folklore-Texte der Chaladsch*. (Gerhard Doerfer ile birlikte). Turcologica c. 19. Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1994, XVI + 398 s.
11. *Süheyl ü Nev-bahâr Üzerine Notlar*. Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi c. 6. Ankara 1994, 81 s.
12. *Rabghūzī - The Stories of the Prophets* – Text. (Hendrik Boeschoten ve Mark Vandamme ile birlikte). E.J. Brill, Leiden, 636 s.

13. *Bir Ziyafet Defteri*. Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi c. 25. İstanbul 1998, 59 s. (Aynı başlıkla Nejat Göyünç armağanında [*Das osmanische Reich in seinen Archivalien und Chroniken*. İstanbul 1997] yayınlanmış olan makalenin yeniden işlenerek genişletilmiş, metnin tıpkıbasımıyla birlikte kitap halinde yayınlanmış biçimi.)
14. *Dede Korkut Oğuznameleri*. (Hendrik Boeschoten ile birlikte). Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001, 315 s. İkinci baskı: 2003, üçüncü baskı: 2006; dördüncü baskı: 2012
15. *Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar*. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001, 424 s.

MAKALELER, BİLDİRİLER, RAPORLAR, ELEŞTİRİ MAKALELERİ, ANSİKLOPEDI MADDELERİ

1. Uigurische Brieffragmente. (Peter Zieme ile birlikte). *Studia Turcica*. Yayınlayan: Lajos Ligeti. Budapest 1971, 451-60.
2. Çuvaşça. S. Çağatay, *Türk Lehçeleri Örnekleri II*, Ankara 1972, 233-39 . AIBU Journal of Social Sciences, Semih Tezcan Festschrift, Vol:13, Year:13, 13: 1-22
3. Yakutça, S. Çağatay *Türk Lehçeleri Örnekleri II*, Ankara 1972, 240-52.
4. Halaçça. S. Çağatay, *Türk Lehçeleri Örnekleri II*, Ankara 1972, 255-60 .
5. Horasan Türkçesi. S. Çağatay, *Türk Lehçeleri Örnekleri II*, Ankara 1972, 262-64 .
6. Zum Stand der Chaladsch-Forschung. *Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker*. Protokollband der XII. Tagung der Permanent International Altaistic Conference 1969 in Berlin. Yayınlayanlar: Georg Hazai ve Peter Zieme. Berlin 1974, 613-19.
7. 1283 Numaralı Tibetçe Pelliot Elyazmasında Geçen Türkçe Adlar Üzerine. *Bilimsel Bildiriler* 1972, Türk Dil Kurumu, Ankara 1975, 299-307.
8. Tonyukuk Yazıtında Birkaç Düzeltme. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1975-1976*, 173-81.
9. Köktürk Tarihinin Çok Önemli Bir Belgesi: Sogutça Bugut Yazıtı. (S. Çağatay ile birlikte). *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1975-1976*, 245-52.
10. Eski Türkçe *buyla* ve *başa* Sanları Üzerine. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1977*, 53-69.
11. Marzubân-nâme Tercümesi Üzerine. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1977*, 413-31. (Z. Korkmaz, *Sadru'd-dîn Şeyhoğlu - Marzubân-nâme Tercümesi*, [Ankara 1973] üzerine eleştiri makalesi.)
12. En Eski Türk Dili ve Yazını. *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*. Yayınlayan: Aydın Sayılı. Türk Tarih Kurumu, Ankara 1978, 271-323.
13. Dîvânü lugati't-türk'te Yâzkând. *Türk Tarih Kurumu Belleten 42*, 1978, 421-25. *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Semih TEZCAN'a Armağan, Cilt:13, Yıl:13, 13:1-22*
14. Dede Korkut Kitabında *boy boylamak, soy soylamak*. *Ömer Asım Aksoy Armağanı*. Yayınlayanlar: Mustafa Canpolat, Mustafa Ş. Onaran, S. Tezcan. Türk Dil Kurumu Ankara 1978, 227-36.
15. Marzubân-nâme Tercümesi Üzerine II. *Türk Dili* sayı 342, Mart 1980, 146-50. (Z. Korkmaz, *Sadru'd-dîn Şeyhoğlu - Marzubân-nâme Tercümesi*, [Ankara 1973] üzerine eleştiri makalesi.)
16. Dil Devriminin Özüne ve Uygulamasına Yöneltilen Eleştirilere Yanıt. *Atatürk'ün Yolunda Türk Dil Devrimi*, Türk Dil Kurumu, Ankara 1981, 139-49.
17. Türklerde Yazı Kültürünün Başlangıcı ve Gelişimi. *Harf Devrimi'nin 50. Yılı Sempozyumu*. Türk

- Tarih Kurumu Ankara 1981, 39-43.
18. Kutadgu Bilig Dizini Üzerine. *Türk Tarih Kurumu Belleten* 45, sayı 178, 1981, 23-78, (Reşid Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig III, İndeks*. Yayınlayanlar: Kemal Eraslan, Osman F. Sertkaya, Nuri Yüce. [İstanbul 1979] üzerine eleştiri makalesi.)
 19. Ein in Vorbereitung befindliches alttürkisches Wörterbuch und einige gewagte Etymologien. *Ural-Altäische Jahrbücher, Neue Folge* 2, 1982, 285-90.
 20. Uygur Alfabeti. *Türk Ansiklopedisi* fasikül 264, Ankara 1983, 121-26.
 21. Uygur Edebiyatı. *Türk Ansiklopedisi* fasikül 264/265, Ankara 1983, 126-31.
 22. Uygurca. *Türk Ansiklopedisi* fasikül 265, Ankara 1983, 141-48.
 23. Uygurlar. *Türk Ansiklopedisi* fasikül 265, Ankara 1983, 148-55.
 24. Ölümünün 40. Yılında Sir Aurel Stein. *Türk Dili* sayı 382, Ekim 1983, 355-59. AIBU Journal of Social Sciences, Semih Tezcan Festschrift, Vol:13, Year:13, 13: 1-22
 25. Birinci Uluslararası Türklük Araştırmaları Kongresi [The First International Conference of Turkic Studies]. *Türk Dili* sayı 382, Ekim 1983, 400-3.
 26. İsmet İnönü'nün Öz Türkçe Söylevi. *Türk Dili* sayı 383, Kasım 1983, 477-81.
 27. Von der Chinesischen Mauer bis zur Adria: Die türkische Sprachkarte. *Germano Turcica*, Bamberg 1987, 9-14.
 28. *özkan* - ein verkanntes alttürkisches Wort für 'Regen'. *Altorientalische Forschungen* 16, 1989, 193-95.
 29. Kontinuität und Diskontinuität der Sprachentwicklung in der Türkei. *Die Staaten Südeuropas und die Osmanen*. Yayınlayan: Hans Georg Majer. München 1989, 215-22.
 30. Antiislamische Polemik in einem alttürkischen buddhistschen Gedicht aus Turfan (Peter Zieme ile birlikte). *Altorientalische Forschungen* 17, 1990, 165-70.
 31. Gibt es einen Namen Kök-türk wirklich? *Türkische Sprachen und Literaturen, Materialien der ersten Deutschen Turkologen Konferenz*. Yayınlayanlar: Ingeborg Baldauf, Klaus Kreiser, S. Tezcan. Wiesbaden 1990, 357-76.
 32. Über die Chaladsch-Forschung. *Forschungsforum. Berichte aus der Otto-Friedrich-Universität Bamberg* Heft 2, 1990, 74-6.
 33. Türk Dil Kurumu Yağma Hasan'ın Böreği mi Oldu? *Çağdaş Türk Dili Dergisi* sayı 40, Haziran 1991, 149-56.
 34. Yaygın Bir Gölge Sözcük: *çişek / çişik*. *Türk Dilleri Araştırmaları* 3 (Talât Tekin Armağanı) Ankara 1993, 257-66.
 35. Arap Abecisini Kullanan Türk Topluluklarının Dil ve Yazı Sorunları Üzerine, Ankara 22-26. Eylül 1993). *Sürekli Türk Dili Kurultayı Konuşma Metinleri*. Ankara 1993, 148-59. *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Semih TEZCAN'a Armağan, Cilt:13, Yıl:13, 13:1-22*
 36. Anadolu Türk Yazınının Başlangıç Döneminde Bir Yazar ve *Çarh-nâme*'nin Tarihlendirilmesi Üzerine. *Türk Dilleri Araştırmaları* 4, Ankara 1994, 75-88.
 37. Zu einem Rätsel des Codex Cumanicus (Ingeborg Baldauf ile birlikte). *Rocznik Orientalistyczny* 49/2 (Edward Tryjarski Armağanı), Warszawa 1994, 37-51.
 38. Über Orchon-Türkisch *çuyay*. *Beläk Bitig. Sprachstudien für Gerhard Doerfer zum 75. Geburtstag*,

- (Gerhard Doerfer Armağanı) Wiesbaden 1995, 223-31.
39. Alttürkische Reimsprüche. Ein Neuer Text (Peter Zieme ile birlikte). *Journal of Turkology* 2/2,1994, 259-71.
40. Mes'üd ve XIV. Yüzyıl Türk Edebiyatı Üzerine Yeni Bilgiler. *Türk Dilleri Araştırmaları* 5, Ankara 1995, 65-84.
41. Kitâbu'l-Ğunya. Harezmi Türkçesinden Anadolu Türkçesine Aktarılmış bir İlmihal Kitabı. *Türk Dilleri Araştırmaları* 5, Ankara 1995, 171-210. (Muzaffer Akkuş, *Kitab-ı Gunya*, [TDK Ankara 1995] üzerine eleştiri makalesi).
42. Süheyl ü Nev-Bahâr Üzerine Notlara Birkaç Ekleme. *Türk Dilleri Araştırmaları* 5, Ankara 1995, 239-45.
43. Alttürkisches Wahrsagebuch. *Turfan, Khotan und Dunhuang. Vorträge der Tagung A.v. Gabain und die Turfanforschung, veranstaltet von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in Berlin (9.-12.12.1994)*. Yayınlayanlar: Ronald E. Emmerick, Werner Sundermann, Ingrid Warnke, Peter Zieme. Berichte und Abhandlungen der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Sonderband 1. Berlin 1996, 335-41.
44. Ein *ghostword* von Maḥmūd al-Kāşyārī. *Turcica* 28, 1996, 261-69. AIBU Journal of Social Sciences, Semih Tezcan Festschrift, Vol:13, Year:13, 13: 1-22
45. Manzum Kelîle ve Dimne Üzerine Notlar. *Türk Dilleri Araştırmaları* 6, Ankara 1997, 81-121. (Milan Adamović. *Kelîle ü Dimne* [Hildesheim 1994] üzerine eleştiri makalesi).
46. Bir Ziyafet Defteri. *Das osmanische Reich in seinen Archivalien und Chroniken* (Nejat Göyünç Armağanı). Beirut Texts and Studies: Türkische Welten, c. 1 Yayınlayanlar: Klaus Kreiser, Christoph Klaus Neumann. İstanbul 1997, 261-97. (Bu makale 1998'de aynı başlıkla genişletilmiş olarak, metnin tıpkıbasımı ile birlikte kitap halinde yayınlanmıştır.)
47. Zwei neue Texte aus Chaladschistan (Gerhard Doerfer ile birlikte). *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, 1996.
48. Kitâbu'l-Ğunya'nın Yazarı. *Türk Dilleri Araştırmaları* 7, Ankara 1997, 13-18.
49. Additional Iranian Loanwords in Early Turkic Languages. *Türk Dilleri Araştırmaları* 7, Ankara 1997, 157-64.
50. Seyahat-nâme'den Bir Atasözü (Robert Dankoff ile birlikte). *Türk Dilleri Araştırmaları* 8, İstanbul 1998, 15-28.
51. A Chaghatai Turkic Text on the Life of Mani (Abdurishit Yakup ile birlikte). *Studies on the Inner Asian Languages* XIV, Osaka 1998, 65-72.
52. Halaççanın Önemi ve Halaçça Araştırmalarının Sürdürülmesinin Gerekliliği. *Issues in Turkic Languages: Description and Language Contact*. Yayınlayanlar: Setsu Fujishiro ve Masahiro Shōgaito. Kyoto 1999, s. 203-12.
53. Mes'üd'un Manzum Kelîle ve Dimnesinde Atasözleri ve Özdeyişler. *Türk Dilleri Araştırmaları* 9. İstanbul 1999, s. 29-48.
54. Kimran, alkolsüz bir içki. *De Dunhuang à Istanbul, Hommage à James Russel Hamilton* (James Russel Hamilton Armağanı). Silk Road Studies V. Yayınlayanlar: Louis Bazin ve Peter Zieme. Paris 2001, s. 349-57. *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Semih TEZCAN'a Armağan, Cilt:13, Yıl:13, 13:1-22

55. Geleceğin Büyük Türkçe Sözlüğünde Seyahatnâme'nin Alacağı Yer. *Evliya Çelebi ve Seyahatname*. Yayınlayanlar: Nuran Tezcan ve Kadir Atlansoy, *Gazimağosa 2002*, 245-53.
56. Epsem. *Splitter aus der Gegend von Turfan, Festschrift für Peter Zieme*. (Peter Zieme Armağanı). Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi c. 35. Yayınlayanlar: Mehmet Ölmez ve Simone- Christiane Raschmann. İstanbul - Berlin 2002, 385-94.
57. Über die ursprüngliche Bedeutung von *bodun*. *Turfan Revisited -The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*, yayınlayanlar: Desmond Durkin-Meiserernst, Simone Christiane Raschann, Jens Wilkens, Marianne Yaldiz, Peter Zieme. Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie Band 17. Berlin 2004, s. 349-50.
58. *Dîvân Lugâti't-Türk'te Tek Veriler* (Hapax legomena). *Doğumunun 1000. Yılı Dolayısıyla Uluslararası Kâşgarlı Mahmud Sempozyumu 17-19.1.2008 Rize. Bildiri Metinleri*. Yayınlayan: M. Muhsin Kalkışım. Rize 2008. 298-302.
59. Dağlık Altay'da Türkoloji Sempozyumu. *Kanat* sayı 31, güz 2009, 4-5.
60. Kitâb-î Dedem Korkud. *Kindlers Literaturlexikon*. 3. vöellig neu bearbeitete Auflage. Yayınlayan: Heinz Ludwig Arnold, J.B. Metler'sche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 2009, c. 9, 112-13 (ansiklopedi maddesi, Almanca).
61. Oğuznâme. *Kindlers Literaturlexikon*. 3. vöellig neu bearbeitete Auflage. Yayınlayan: Heinz Ludwig Arnold, J.B. Metler'sche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 2009, c.12, 270-71 (ansiklopedi maddesi, Almanca).
62. Etimoloji Önerileri. *Orhon Yazıtlarının Bulunuşundan 120 Yıl Sonra Türklük Bilimi ve 21. Yüzyıl konulu 3. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu*. Yayınlayan: Ülkü Ç. Şavk. Ankara 2010, 819-29. AIBU Journal of Social Sciences, Semih Tezcan Festschrift, Vol:13, Year:13, 13: 1-22
63. Evliya Çelebi Seyahatnamesi Tümdizini (Concordance). (R. Aslıhan Aksoy Sheridan ve Michael Douglas Sheridan ile birlikte). *Türkiye'de ve Dünya'da Sözlük Yazımı ve Araştırmaları Uluslararası Sempozyumu Bildirileri, 4-6 Kasım 2010*. İstanbul 2010, 314-21.
64. Divan Şiirinde Türkçe Kaygısı. *Bilig* sayı 54, yaz 2010, 255-67.
65. Binbir Gece ve Benzeri Metinlerin İşlevi. *Binbir Gece'ye Bakışlar*. Yayınlayanlar: Mehmet Kalpaklı ve Neslihan Demirkol Sönmez. İstanbul 2010, 33-37.
66. Orhan Gazi'nin Adı Üzerine. *Türkçenin Yükseliş Çağında Bursa'da Dil Kültür ve Edebiyat Bilgi Şöleni 4-5 Haziran 2010*. Yayınlayan: Hatice Şahin. Bursa 2010, 28-36.
67. Yazıtlarda Yeni Okuyuş ve Anlamlandırma Önerileri. I. *Uluslararası Uzak Asya'dan Ön Asya'ya Eski Türkçe Bilgi Şöleni Bildirileri*. Yayınlayanlar: Cengiz Alyılmaz, Özgür Ay, Metin Yılmaz. Afyonkarahisar 2010, 273-80.
68. Klâsik Edebiyat Metinlerinde Arkaik Kelimeler. III. *Klâsik Türk Edebiyatı Sempozyumu (Prof. Dr. Cem Dilçin Adına)*, 13 Şubat 2009, Kayseri -Bildiriler-. Yayına hazırlayanlar: Atabey Kılıç, Abdülkadir Dağlar, Ahmet Tanyıldız. Kayseri 2011. 327-38.
69. Evliya Çelebi'nin Doğum Günü. *Toplumsal Tarih* sayı 207, Mart 2011, 64-67. Eşitbasım: *Evliyâ Çelebi Konuşmaları / Yazılar*. Yayınlayan: Sabri Koz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2011, 283-91.
70. 1915'te Süryani Yazısıyla Yazılmış Osmanlıca Bir Mektup. (Peter Zieme ile birlikte). *Orta Asya'dan Anadolu'ya Alfabeler 29-30 Mayıs 2007, Eskişehir, Bildiriler*. Yayınlayanlar: Mehmet Ölmez ve Fikret Yıldırım. Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi c. 62. İstanbul 2011: 137-51.

71. Vierzig Wesire (Hikâyet-i Qırq Vezîr). *Enzyklopädie des Märchens Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, 14. cilt, Berlin 2011, 195-200. (Ansiklopedi maddesi, Almanca)
72. Kutadgu Bilig'in Söz Varlığı Üzerine Yeni Notlar. *Doğumunun 990. Yılında Yusuf Has Hacib ve Eseri Kutadgu Bilig Bildirileri*. Yayınlayan: Musa Duman. TDK Ankara 2011, 523-34.
73. Türk Dilinin Büyük Ustası Evliyâ Çelebi. *Evliyâ Çelebi Konuşmaları / Yazılar*. Yayınlayan: Sabri Koz. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2011, 275-82.
74. Bir Dâhinin Seyahatnâmesi. *Evliyâ Çelebi*. Yayınlayanlar: Nuran Tezcan ve S. Tezcan. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2011, 13-15. İngilizce çevirisi: The Travel Book of a Genius. *Evliyâ Çelebi – Studies and Essays Commemorating the 400th Anniversary of his Birth*. Republic of Turkey Ministry of Culture and Tourism Publications, Ankara 2012, 17-19.
75. Evliyâ Çelebi'nin Okçuluğu. *Evliyâ Çelebi*. Yayınlayanlar: Nuran Tezcan ve S. Tezcan. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2011, 30-38. İngilizce çevirisi: Evliyâ Çelebi the Archer. *Evliyâ Çelebi – Studies and Essays Commemorating the 400th Anniversary of his Birth*. Republic of Turkey Ministry of Culture and Tourism Publications, Ankara 2012, 33-40
76. Eflatun Çadırı. *Evliyâ Çelebi*. Yayınlayanlar: Nuran Tezcan ve S. Tezcan T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2011, 208-10. İngilizce çevirisi: Plato's Pavilion – Tower of the Winds. *Evliyâ Çelebi – Studies and Essays Commemorating the 400th Anniversary of his Birth*. Republic of Turkey Ministry of Culture and Tourism Publications, Ankara 2012, 210-12. AIBU Journal of Social Sciences, Semih Tezcan Festschrift, Vol:13, Year:13, 13: 1-22
77. Pire Limanındaki Aslan Heykeli. *Evliyâ Çelebi*. Yayınlayanlar: Nuran Tezcan ve S. Tezcan. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2011, 211-13. İngilizce çevirisi: The Piraeus Lion. *Evliyâ Çelebi – Studies and Essays Commemorating the 400th Anniversary of his Birth*. Republic of Turkey Ministry of Culture and Tourism Publications, Ankara 2012, 216-18.
78. Ebû'l-hevl - Korkunun Babası Denen Ucûbe'nin Hikâyesi. *Evliyâ Çelebi*. Yayınlayanlar: Nuran Tezcan ve S. Tezcan. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2011, 218-19. İngilizce çevirisi: Father of Terror: The Story of the Sphinx. *Evliyâ Çelebi – Studies and Essays Commemorating the 400th Anniversary of his Birth*. Republic of Turkey Ministry of Culture and Tourism Publications, Ankara 2012, 220-21.
79. Resim Düşmanı Kadızâdeli. *Evliyâ Çelebi*. Yayınlayanlar: Nuran Tezcan ve S. Tezcan. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2011, 220-222. İngilizce çevirisi: An Enemy of Images. *Evliyâ Çelebi – Studies and Essays Commemorating the 400th Anniversary of his Birth*. Republic of Turkey Ministry of Culture and Tourism Publications, Ankara 2012, 222-23.
80. Evliya Çelebi Kaynakçası. (Robert Dankoff ile birlikte) *Evliyâ Çelebi*. Yayınlayanlar: Nuran Tezcan ve S. Tezcan. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2011 içerisinde CD üzerinde 57 s. Eklemelerle İngilizce çevirisi: Bibliography – Robert Dankoff and Semih Tezcan. *Evliyâ Çelebi – Studies and Essays Commemorating the 400th Anniversary of his Birth*. Republic of Turkey Ministry of Culture and Tourism Publications, Ankara 2012, 412-61 ve CD üzerinde
81. Başka Yüreğin Kanı. *Evliyâ Çelebi'nin Sözlü Kaynakları*. Yayınlayanlar: M. Öcal Oğuz, Yeliz Özay. UNESCO Türkiye Millî Komisyonu. Ankara 2012, 169-78. *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Semih TEZCAN'a Armağan, Cilt:13, Yıl:13, 13:1-22*
82. Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nin Tümdizini (Concordance) Örnekler. *Doğumunun 400. Yılında*

Uluslararası Evliya Çelebi Sempozyumu Bildirileri. Yayınlayan: Yusuf Akçay), İstanbul, Gelişim Üni. Yayınlayan: 2012, 377-405.

83. Fuat Köprülü ve Türkî-yi Basît. *Mehmet Fuat Köprülü*. Yayınlayan: Yahya Kemal Taştan, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı 2012, 79-92.
84. Eski Anadolu Türkçesi ve Yunus Emre'nin Dili Üzerine, *Yunus Emre*. Yayınlayan: Ahmet Yaşar Ocak), T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı 2012, 97-123.
85. Yunus Emre'nin Adı. *Yunus Emre*. Yayınlayan: Ahmet Yaşar Ocak), T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı 2012, 125-38.
86. (Değerlendirme) *Dilleri ve Kültürleri Yok Olma Tehlikesine Maruz Türk Toplulukları, 23-26 Mayıs 2012 Ankara, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 4. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*. Yayınlayanlar: Marcel Erdal, Yunus Koç, Mikail Cengiz. Ankara 2013. Değerlendirme ve Kapanış Oturumu (s. 626- 628).
87. Kızıl elma Viyana: Bir Ümidin Sönüşü. *INALCO - Cahiers Balkaniques (Dossier Evliyâ Çelebi et l'Europe)* Volume 41, 2012 (basılışı: 2013), s. 45-61. (Internet: <http://ceb.revues.org/3934>; DOI: 10.4000/ceb.3934)

TANITMA VE ELEŞTİRİLER

1. Nicholas Poppe. *Introduction to Altaic Linguistics*. Wiesbaden 1965. *Türkoloji Dergisi* 3, 1968, 161-67.
2. David C. Montgomery. *Mongolian Newspaper Reader*, The Hague 1969. *Central Asiatic Journal* 15, 1971, 239-40.
3. Abdülkadir İnan. *Manas Destanı*. İstanbul 1972. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 1973-1974, 359-63. *AIBU Journal of Social Sciences*, Semih Tezcan Festschrift, Vol:13, Year:13, 13: 1-22
4. James Russel Hamilton. *Le Conte bouddhique du Bon et du Mauvais Prince en Version Ouigoure*. Paris 1971. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 1975-1976, 239-43.
5. János Eckmann. *Middle Turkic Glosses of the Rylands Interlinear Koran Translation*. Budapest 1976. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 1978-1979, 279-94.
6. Peter Zieme. *Manichäisch-türkische Texte*. Berlin 1975. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 1978-1979, 295-300.
7. Georg Kara ve Peter Zieme. *Fragmente tantrischer Werke in uigurischer Übersetzung*. Berlin 1976. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 1978-1979, 301-6.
8. Georg Kara ve Peter Zieme. *Die uigurischen Übersetzungen des Guruyogas „Tiefer Weg“ von Sakyas Pandita und der Mañjuśrīnāmasaṃgīti*. Berlin 1977. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 1978-1979, 307-13.

GAZETE VE DERGİ YAZILARI

1. Atatürk, Dil Devrimi ve Tutuculuk. *Milliyet* 18 Ocak 1981.
2. Türk Dil Kurumu 50 Yaşında. *Milliyet* 13 Temmuz 1982.
3. Türkçe, Arapça ve Bir Profesör. *Cumhuriyet* 18 Ocak 1986.
4. Geçti Eser. *Akşam-lık* 9 Ağustos 2002. [Eser Gürson'un ölümü üzerine.]

EDITÖRLÜK ETKİNLİKLERİ

1. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1977*. (Mustafa Canpolat ile birlikte) Türk Dil Kurumu, Ankara 1978, 448 s.
2. *Ömer Asım Aksoy Armağanı*. (Mustafa Canpolat ve Mustafa Ş. Onaran ile birlikte) Türk Dil Kurumu, Ankara 1978, 317 s. *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Semih TEZCAN'a Armağan, Cilt:13, Yıl:13, 13:1-22*
3. *Türkische Sprachen und Literaturen, Materialien der ersten deutschen Turkologen Konferenz*. (I. Baldauf ve Klaus Kreiser ile birlikte) Wiesbaden 1990, X+400 s.
4. *Beläk Bitig. Sprachstudien für Gerhard Doerfer zum 75. Geburts-tag*. (Marcel Erdal ile birlikte) Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1995, XIV+246 s.
5. *Evliyâ Çelebi*. (Nuran Tezcan ile birlikte) T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2011, (büyük boy) 406 s. + 1 CD Küçük boy baskı: *Evliyâ Çelebi*, (Nuran Tezcan ile birlikte) T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2011, 640 s. + 1 CD
6. *Evliyâ Çelebi – Studies and Essays Commemorating the 400th Anniversary of his Birth*. (Nuran Tezcan ve Robert Dankoff ile birlikte) Republic of Turkey Ministry of Culture and Tourism Publications, Ankara 2012, (büyük boy) 461 s. + 1CD
7. Berliner Turfantexte dizisi (1995-2013). Berlin-Brandenburg Bilimler Akademisi Turfan Projesi komisyon üyesi ve proje direktörü olarak.

ÇEVİRİLER

1. Annemarie von Gabain, Renklerin Sembolik Anlamları. *Türkoloji Dergisi 3*, 1968, 107-13 (Almancadan).
2. Gerhard Doerfer, Halaçça, Orta İran'da Arkaik Bir Türk Dili. *Türk Tarih Kurumu Belleten 34*, 1970, 17-58 (Almancadan).
3. Gerhard Doerfer, Eski Türkçe ile Halaçça Arasındaki Şaşırtıcı Bir Koşutluk. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1973-1974*, 1-12 (Almancadan).
4. Gerhard Doerfer, İran'da Bir Dilbilim Araştırma Gezisi Üzerine Rapor. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1973-1974*, 195-98. (Almancadan). AIBU Journal of Social Sciences, Semih Tezcan Festschrift, Vol:13, Year:13, 13: 1-22
5. Byubiyna O. Oruzbaeva, Mahmut Kâşgarî'nin Divanı ve Kırgız Dil Tarihinin Bazı Sorunları. *Bilimsel Bildiriler 1972*, Türk Dil Kurumu, Ankara 1975, 447-53 (Almancadan).
6. Peter Zieme, Kâşgarî ve Türkçe Turfan Metinleri. *Bilimsel Bildiriler 1972*, Türk Dil Kurumu, Ankara 1975, 463-68 (Almancadan).
7. Peter Zieme, Eski Uygurların Burkancılıkla İlgili Alliterasyonlu Koşukları Üzerine. *Milletler Arası Türkoloji Kongresi, Tebliğler 2*, İstanbul 1979, 562-81 (Almancadan).
8. Gerhard Doerfer, Temel Sözcükler ve Altay Dilleri Sorunu. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1980-1981*, 1-16 (Almancadan).
9. Peter Zieme, Uygurların Dindışı Edebiyatı Üzerine Birkaç Not. *Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi, Tebliğler 1*, *Türk Dili*, c. 1, İstanbul 1985, 283-88 (Almancadan).
10. Falk Pingel, Anadili Olarak Türkçe: Seçimlik ya da Tamamlayıcı Dersten Asıl Derse. *Türkisch*

- als Muttersprache in der Bundesrepublik Deutschland, Schulbücher und Unterrichtskonzepte zwischen zwei Kulturen*, Braunschweig 1987, 29-46 (Almancadan).
11. Birgit Kröner, Türkçe - Türkisch. Berlin'de Geliştirilen Öğretim Gereçleri Üzerine Öğretmenlerin Düşünceleri. *Türkisch als Muttersprache in der Bundesrepublik Deutschland*, 117-26 (Almancadan).
 12. Martin Strohmeier, Kültür Çatışmasının Şiddetlenmesi - Türk Tarih Kitaplarının Bir Analizi. *Türkisch als Muttersprache in der Bundesrepublik Deutschland*, 151-57 (Almancadan).
 13. Klaus Kreiser, Türkiye Cumhuriyeti'nin Ders Kitapları Politikası Üzerine. *Türkisch als Muttersprache in der Bundesrepublik Deutschland*, 169-78 (Almancadan). *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Semih TEZCAN'a Armağan, Cilt:13, Yıl:13, 13:1-22*
 14. Ulrich Marzolph, Uluslararası bir Elkitabı Çerçevesinde Türk Halk Hikâyelerinin Dokümantasyonu Üzerine. *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri*, Ankara 1992, 235-40 (Almancadan).
 15. Klaus Kreiser, Evliya Çelebi ve Başka Kaynaklara Göre İslam Aleminin Doğusundaki Büyük Şehirlerde Mevlevihaneler. *Osmanlı Araştırmaları* 14, 1994, 101-15 (Almancadan).
 16. Klaus Kreiser, Seyahatname İçindeki Hamamname. *Evliya Çelebi ve Seyahatname*. Yayınlayanlar: Nuran Tezcan ve Kadir Atlansoy, Gazimağusa 2002, 183-95 (Almancadan).
 17. Robert Dankoff, Evliya Çelebi Seyahatnamesi Okuma Sözlüğü, Seyahatnemedeki Eskicil, Yöresel, Yabancı Kelimeler, Deyimler. Katkılarla İngilizceden Çeviren S. Tezcan. *Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi c. 37. İstanbul 2004*, 336 s. (katkılarla İngilizceden). İkinci baskı (gözden geçirilmiş ve genişletilmiş birinci Yapı Kredi Yayınları baskısı): Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2008, 291 s., üçüncü baskı (gözden geçirilmiş ve genişletilmiş ikinci Yapı Kredi Yayınları baskısı) Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2013, 314 s.
 18. Ingeborg Baldauf, Kuzeydoğu Afganistan Özbek Lehçeleri (Bir Çalışma Raporu) III. *Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu 26-29 Mayıs 2010 Bildiriler Kitabı*, Ankara 2011, 1. cilt 105-20 (Almancadan).
 19. Ali Asgar Cemrâsî, Hoqmaq "Okul" (Halaçça şiir). *Türkçenin Yükseliş Çağında Bursa'da Dil Kültür ve Edebiyat Bilgi Şöleni 4-5 Haziran 2010*. Yayınlayan: Hatice Şahin. Bursa 2010, 178-79 (Halaççadan).
 20. Ali Asgar Cemrâsî, Halaç Türklerinde Dügün Töreni ve Eski Türk İnançlarının İzi. *III. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu 26-29 Mayıs 2010 Bildiriler Kitabı*, Ankara 2011, 1. cilt 209-26 (Halaççadan). *AIBU Journal of Social Sciences, Semih Tezcan Festschrift, Vol:13, Year:13, 13: 1-22*
 21. Marcel Erdal, Ongin Yazıtı. *III. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu 26-29 Mayıs 2010 Bildiriler Kitabı*, Ankara 2011, 1. cilt 363-72 (İngilizceden).
 22. Peter Zieme: Sogdca-Eski Uyurca Bir Kelime Listesinden Artakalmış Bir Parça. *III. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu 26-29 Mayıs 2010 Bildiriler Kitabı*, Ankara 2011, 2. cilt 959-62 (Almancadan).
 23. Ali Asgar Cemrâsî: Halaç Çocuklarının Ana Dillerini Öğrenmeleri Sorunu ve Halaççanın Yok Olma Tehlikesi. *Dilleri ve Kültürleri Yok Olma Tehlikesine Maruz Türk Toplulukları, 23-26 Mayıs 2012 Ankara, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 4. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*. Yayınlayanlar: Marcel Erdal, Yunus Koç, Mikail Cengiz. Ankara 2013. s. 157-62 (Halaççadan).

TANIM

Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (TÜDED): Journal of Turkish Language and Literature, açık erişimli, hakemli, yılda iki kere Haziran ve Aralık aylarında yayınlanan, uluslararası, bilimsel bir dergidir. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nün resmi yayınıdır. 1946 yılından beri yayınlanmaktadır. Dergiye yayınlanması için gönderilen bilimsel makaleler Türkiye Türkçesi ya da İngilizce olmalıdır.

AMAÇ-KAPSAM

Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (TÜDED): Journal of Turkish Language and Literature, Türk dili, edebiyatı ve kültürü konusunda alana katkıda bulunacak araştırma makaleleri yayınlar. Derginin hedef kitlesini akademisyenler, araştırmacılar, profesyoneller, öğrenciler ve ilgili mesleki, akademik kurum ve kuruluşlar oluşturur.

EDİTORYAL POLİTİKALAR VE HAKEM SÜRECİ

Yayın Politikası

Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin içeriği derginin amaç ve kapsamı ile uyumlu olmalıdır. Dergi, orijinal araştırma niteliğindeki yazıları yayınlamaya öncelik vermektedir.

Genel İlkeler

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirilmediği onaylanmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir.

Makalede daha önce yayınlanmış alıntı yazı, tablo, resim vs. mevcut ise makale yazarı, yayın hakkı sahibi ve yazarlarından yazılı izin almak ve bunu makalede belirtmek zorundadır. Gerekli izinlerin alınıp alınmadığından yazar(lar) sorumludur.

Bilimsel toplantılarda sunulan özet bildirimler, makalede belirtilmesi koşulu ile kaynak olarak kabul edilir. Editör, gönderilen makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı yurtiçinden ve/veya yurtdışından iki hakemin değerlendirmesine sunar; editör hakemlerin gerek gördüğü değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra makalenin yayınlanmasına onay verir.

Makale yayınlanmak üzere Dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.

Yayına kabul edilmeyen makale, resim ve fotoğraflar yazarlara geri gönderilmez. Yayınlanan yazı ve resimlerin tüm hakları İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisine aittir.

Yazarların Sorumluluğu

Makalelerin bilimsel ve etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayınlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayınlanmak üzere değerlendirilmediği konusunda teminat sağlamalıdır. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telifle bağlı materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teşekkürle kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanılan kaynaklar uygun biçimde kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Gönderilen makalede tüm yazarların akademik ve bilimsel olarak doğrudan katkısı olmalıdır, bu bağlamda “yazar” yayınlanan bir araştırmanın kavramsallaştırılmasına ve tasarımına, verilerin elde edilmesine, analizine ya da yorumlanmasına belirgin katkı yapan, yazının yazılması ya da bunun içerik açısından eleştirel biçimde gözden geçirilmesinde görev yapan birisi olarak görülür. Yazar olabilmenin diğer koşulları ise makaledeki çalışmayı planlamak veya icra etmek ve / veya revize etmektir. Fon sağlanması, veri toplanması ya da araştırma grubunun genel denetmeni / danışmanı tek başına yazarlık hakkı kazandırmaz. Yazar olarak gösterilen tüm bireyler sayılan tüm ölçütleri karşılamalıdır ve yukarıdaki ölçütleri karşılayan her birey yazar olarak gösterilebilir. Yazarların isim sıralaması ortak verilen bir karar olmalıdır. Tüm yazarlar yazar sıralamasını telif hakkı devri formunda imzalı olarak belirtmek zorundadırlar.

Yazarlık için yeterli ölçütleri karşılamayan ancak çalışmaya katkısı olan tüm bireyler “teşekkür / bilgiler” kısmında sıralanmalıdır. Bunlara örnek olarak ise sadece teknik destek sağlayan, yazıma yardımcı olan ya da sadece genel bir destek sağlayan, finansal ve materyal desteği sunan kişiler verilebilir.

Bütün yazarlar, araştırmanın sonuçlarını ya da bilimsel değerlendirmeyi etkileyebilme potansiyeli olan finansal ilişkiler, çıkar çatışması ve çıkar rekabetini beyan etmelidirler. Bir yazar kendi yayınlanmış yazısında belirgin bir hata ya da yanlışlık tespit ederse, bu yanlışlıklara ilişkin düzeltme ya da geri çekme için editör ile hemen temasa geçme ve işbirliği yapma sorumluluğunu taşır.

Editör ve Hakem Sorumlulukları ve Değerlendirme Süreci

Editörler, makaleleri objektif bir biçimde bilimsel ve etik kurallara uygun olarak değerlendirirler. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlarlar. Gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalacağını garanti ederler. Editörler içerik ve yayının toplam kalitesinden sorumludurlar. Gereğinde hata sayfası yayınlamalı ya da düzeltme yapmalıdır.

Editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Hakem atama konusunda tam yetkiye sahiptir ve Dergide yayınlanacak makalelerle ilgili nihai kararı vermekle yükümlüdür. Yayın etiği konusunda COPE kaynağına bakabilirsiniz:

<https://publicationethics.org/files/u7141/1999pdf13.pdf>

YAZARLARA BİLGİ

Hakemler, makaleleri objektif bir biçimde bilimsel ve etik kurallara uygun olarak değerlendirirler. Araştırmayla ilgili, yazarlarla ve / veya araştırmamanın finansal destekçileriyle çıkar çatışmaları olmamalıdır. Değerlendirmelerinin sonucunda tarafsız bir yargıya varmalıdırlar.

Hakemler yazarların atıfta bulunmadığı konuyla ilgili yayınlanmış çalışmaları tespit etmelidirler. Gönderilmiş yazılara ilişkin tüm bilginin gizli tutulmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdırlar. Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dâhil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin, yazarların özel mülkü olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kendileri için makalelerin kopyalarını çıkarmalarına izin verilmez ve editörün izni olmadan makaleleri başkasına veremezler. Yazarın ve editörün izni olmadan hakemlerin gözden geçirmeleri basılamaz ve açıklanamaz. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir. Bazı durumlarda editörün kararıyla, ilgili hakemlerin makaleye ait yorumları aynı makaleyi yorumlayan diğer hakemlere gönderilerek hakemlerin bu süreçte aydınlatılması sağlanabilir. Değerlendirme süreciyle ilgili olarak COPE kaynağına bakabilirsiniz:

https://publicationethics.org/files/Ethical_Guidelines_For_Peer_Reviewers_2.pdf

AÇIK ERIŞİM İLKESİ

Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (TÜDED): Journal of Turkish Language and Literature, tüm içeriği okura ya da okurun dâhil olduğu kuruma internet ortamında ücretsiz olarak sunar. Okurlar, ticari amaç haricinde, yayıncı ya da yazardan izin almadan dergi makalelerinin tam metnini okuyabilir, indirebilir, kopyalayabilir, arayabilir ve link sağlayabilir. Bu BOAI açık erişim tanımıyla uyumludur.

YAYIN ETİĞİ

İlke ve Standartlar

Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (TÜDED): Journal of Turkish Language and Literature, yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından geliştirilen yayın etiği ilkelerini ve tavsiyelerini gözetir.

Gönderilen tüm makaleler orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide herhangi bir değerlendirme sürecinde olmamalıdır. Her bir makale editörlerden biri ve en az iki hakem tarafından çift kör değerlendirmeden geçirilir. İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkâr edilen yazarlık, araştırma/ veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir.

YAZARLARA BİLGİ

Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dâhildir. Olası bilimsel etik dışı davranışlar ve etik yayın ihlali durumunda, COPE Ethics Flowcharts dikkate alınır:

https://publicationethics.org/files/Full%20set%20of%20English%20flowcharts_9Nov2016.pdf

DİL

Derginin dili Türkiye Türkçesi ve İngilizcedir.

YAZILARIN HAZIRLANMASI

Aksi belirtilmedikçe gönderilen yazılarla ilgili tüm yazışmalar ilk yazarla yapılacaktır. Makale gönderimi çevrimiçi (online) olarak ve <http://dergipark.gov.tr/iutded> üzerinden yapılmalıdır. Gönderilen yazılar, yazının yayınlanmak üzere gönderildiğini ve Derginin hangi bölümü (araştırma, derleme, mektup, çeviri vb.) için başvurulduğunu belirten bir mektup, yazının elektronik formunu içeren Microsoft Word 2003 ve üzerindeki sürümleri ile yazılmış elektronik dosya ile tüm yazarların imzaladığı 'Telif Hakkı Devri Formu' eklenerek gönderilmelidir.

1. Makaleler Times New Roman (özel yazı fontları kısmî olmak kaydıyla kullanılabilir) yazı karakterinde, 11 punto ve tek satır aralığıyla yazılmalıdır.
2. Yazılarda büyük harflerle yazılmış olan Türkçe başlığın (14 punto) hemen altında yine büyük harflerle yazılmış İngilizce başlık (10 punto) yer almalıdır.
3. Makalede başlıktan sonra ve yazının giriş bölümünden önce 180 – 200 kelimelik Türkçe özet ve İngilizce özet ile 600-800 kelimelik İngilizce genişletilmiş özet yer almalıdır. Özetlerde beş adet anahtar kelime verilmelidir.
4. Yazarın adı hemen başlığın altında bulunmalı, "*" dipnotuyla unvanı ve çalıştığı kurum yazılmalıdır. Makaleyi gönderen kişi ayrıca iletişim için adresini, telefon numaralarını ve e-postasını açık olarak yazmalıdır.
5. Gönderilen makaleler 35 sayfayı geçmemelidir (Önemine binaen daha uzun makaleler Yayın Kurulu kararı ile yayımlanır.).
6. Yazılarda ve kısaltmalarda Türk Dil Kurumunun Yazım Kılavuzu'na uyulmalıdır.
7. Çevriyazı metin çalışmalarında Timesefras, Munevver, Oktay New Transkripsiyon veya Timestrans fontlarından biri kullanılmalıdır. Bunlar dışında bir fontla gönderilen çevriyazı çalışmaları kabul edilmeyecektir. Bu fontlar da yalnızca metin kısmında kullanılacaktır. Makalelerin "giriş, inceleme, sonuç vs." bölümlerinde 1 numaralı maddede belirtildiği gibi Times New Roman karakteri kullanılacaktır. Ayrıca üzerinde çalışma yapılan metnin fotokopisi yahut CD'si de -hakemlere iletmek ve metinleri değerlendirmede kullanılmak amacıyla- gönderilmelidir.
8. Çeviri (tercüme) gönderenler, orijinal metnin bir örneğini ve bibliyografik künyesini de dergiye iletmelidir.
9. Yazarın makalesinin yayınlanmasına izin verdiğine dair imzalı bir belgenin makale ile birlikte gönderilmesi gerekmektedir. Gönderilecek belgenin metni şu şekilde olmalıdır:

YAZARLARA BİLGİ

İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü,
Üniversite Yayın Komisyonu Başkanlığı'na,
İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü tarafından basılacak olan İÜ Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi'nin..... sayısında bulunan "....." başlıklı makalemin
Üniversiteler Yayın Yönetmeliği hükümlerine göre basılmasına müsaade ediyorum.

Unvan, Adı/Soyadı

İmza

10. Kurallar dâhilinde dergimize yayınlanmak üzere gönderilen çalışmaların her türlü hukuki, cezai ve bilimsel sorumluluğu yazar/yazarlarına aittir. Dergi ile hiçbir şekilde bağlayıcılığı yoktur. Yazar, burada bulunan tüm ilkeleri peşinen kabul etmiş sayılır.
11. Yayın Kurulu ve hakem raporları doğrultusunda yazarlardan metin üzerinde bazı düzeltmeler yapmaları istenebilir.
12. Dergiye gönderilen çalışmalar yayınlansın veya yayınlanmasın geri gönderilmez.
13. Yayın Kurulu tarafından yayınlanması uygun bulunan makalelerin telif hakkı İstanbul Üniversitesi'ne aittir; başka bir yerde yayınlanamaz. Yazarlara telif ücreti ödenmez.

Kaynaklar

Dergide atıflar dipnot sistemi ile yapılmalıdır. Metin içi yapılan alıntılarda veya atıflarda dipnot sistemi uygulanacaktır. Dipnotlar Times New Roman fontu ve 10 puntuyla yazılacaktır. Örnekler aşağıda belirtilmiştir.

Makaleye atıfta bulunulacak ise;

Yazar ad ve soyadı, "Makale adı", *Makalenin yayımlandığı derginin adı*, Cilt ve sayı numarası, baskı yeri ve tarihi, sayfası.

Örnek:

Faruk Kadri Timurtaş, "Eski Anadolu Türkçesi", *Türk Dünyası El Kitabı*, C. II, 2. bs., Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1992, s. 120-145.

Kitaba atıfta bulunulacak ise;

Yazar ad ve soyadı, *Kitap adı*, yayınevi adı, baskı yeri ve tarihi, sayfa numarası.

Örnek:

Ahmet Caferoğlu, *Türk Dili Tarihi I*, İÜ Edb. Fak. Yay., İstanbul 1970, s. 48.

Aynı eserden örnek vermeye devam edilecekse;

Yazar adı soyadı, *a.g.e.*, s. 48

Örnek:

Ali Şükrü Çoruk, *a.g.e.*, s. 40.

Teze atıfta bulunulacak ise;

Yazar ad ve soyadı, *Tez adı*, Tezin yaptırıldığı üniversite ve enstitü adı (Yayımlanmamış Yüksek Lisans/ Doktora Tezi), Tezin yaptırıldığı ilin adı ve tarihi.

Örnek:

Mertol Tulum, *Sinan Paşa, Maarifname, Metin ve ki'li Birleşik Cümleler Üzerinde Bir İnceleme* (Yayımlanmamış Doçentlik Tezi), İstanbul 1978.

Makale sonunda yer alacak olan Kaynakça bölümünde kaynaklar yukarıda anlatıldığı gibi, fakat tek farkı "Yazar soyadı, adı" şeklinde, alfabetik olarak, 11 puntuyla yazılmalıdır.

Örnek:

CAFEROĞLU, Ahmet, *Türk Dili Tarihi I*, İÜ Edb. Fak. Yay., İstanbul 1970.

KÖPRÜLÜ, M. Fuat, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 2. Baskı, Ötüken Yayınları, İstanbul 1980.

TİMURTAŞ, Faruk Kadri, "Eski Anadolu Türkçesi", *Türk Dünyası El Kitabı*, C. II, 2. bs., Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1992, s. 120-145.

İnternet Alıntıları

Kaynak gösterilen internet adresi, tarih, saat.

SON KONTROL LİSTESİ

Aşağıdaki listede eksik olmadığından emin olun:

- Editöre sunum sayfası
- Makalenin türü
- Başka bir dergiye gönderilmemiş olduğu bilgisi
- Sponsor veya ticari bir firma ile ilişkisi (varsa belirtiniz)
- İstatistik kontrolünün yapıldığı (araştırma makaleleri için)
- İngilizce yönünden kontrolünün yapıldığı
- Makalenin Türkçe ve İngilizce başlığı
- Yazarlar, unvanları ve bağlı oldukları kurumlar (e-posta, posta adresi, telefon ve faks numaraları)
- Tüm yazarların yazışma adresi, iş telefonu, GSM, e-posta adresleri
- Özetler (180-200 Türkçe, 180-200 kelime İngilizce)
- Genişletilmiş Özet (Extended Abstract) (600-800 kelime) (İngilizce)
- Anahtar Kelimeler: Beş adet (Türkçe ve İngilizce)
- Teşekkür (varsa belirtiniz)
- Kaynaklar
- Tablolar-resimler, şekiller (başlık, tanım ve alt yazılarıyla)
- Telif hakları devri formu
- Makale yayını için izin yazısı
- Daha önce basılmış materyal (yazı, resim, tablo vs.) kullanılmış ise izin belgesi

İLETİŞİM

Editör : Ar. Gör. Berker KESKİN

E-mail : edebiyat.tuded@istanbul.edu.tr

Tel : (212) 455 57 00-15851

Faks : (212) 511 24 67

Adres : İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

B Blok III. Kat 18 No.lu Oda

Ordu Caddesi No:6,

34459 Laleli/İstanbul

DESCRIPTION

Journal of Turkish Language and Literature: Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (TUDED) is an open access, peer-reviewed, scholarly and international journal published two times a year in June and December. It has been an official publication of Istanbul University, Faculty of Letters, Department of Turkish Language and Literature. The journal has been published since 1946. The manuscripts submitted for publication in the journal must be scientific and original work in Turkey Turkish or English.

AIM AND SCOPE

Journal of Turkish Language and Literature: Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (TUDED) publishes research articles on Turkish language, literature and culture, contributing to the field. The target group of the journal consists of academicians, researchers, professionals, students, related professional and academic bodies and institutions.

EDITORIAL POLICIES AND PEER REVIEW PROCESS

Publication Policy

The subjects covered in the manuscripts submitted to the Journal for publication must be in accordance with the aim and scope of the journal. The journal gives priority to original research papers submitted for publication.

General Principles

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

For quoted texts, tabulated data and graphics from published papers, author has to obtain permission from the author(s) or the owner of the publishing rights of the source article and indicate the allowance in the paper. Author(s) is responsible to obtain such permissions.

Short presentations that took place in scientific meetings can be referred if indicated in the article.

The editor hands over the papers matching the formal rules to two national/international referees for evaluation and gives green light for publication upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

Changing the name of an author (omission, addition or order) in papers submitted to the Journal requires written permission of all declared authors. Refused manuscripts and graphics are not returned to the author. The copyright of the published articles and pictures belong to the Journal.

Author Responsibilities

It is authors' responsibility to ensure that the article is in accordance with scientific and ethical standards and rules. And authors must ensure that submitted work is original. They must certify that the manuscript has not previously been published elsewhere or is not currently being considered for publication elsewhere, in any language. Applicable copyright laws and conventions must be followed. Copyright material (e.g. tables, figures or extensive quotations) must be reproduced only with appropriate permission and acknowledgement. Any work or words of other authors, contributors, or sources must be appropriately credited and referenced.

All the authors of a submitted manuscript must have direct scientific and academic contribution to the manuscript. The author(s) of the original research articles is defined as a person who is significantly involved in "conceptualization and design of the study", "collecting the data", "analyzing the data", "writing the manuscript", "reviewing the manuscript with a critical perspective" and "planning/conducting the study of the manuscript and/or revising it". Fund raising, data collection or supervision of the research group are not sufficient roles to be accepted as an author. The author(s) must meet all these criteria described above. The order of names in the author list of an article must be a co-decision and it must be indicated in the copyright transfer form.

The individuals who do not meet the authorship criteria but contributed to the study must take place in the acknowledgement section. Individuals providing technical support, assisting writing, providing a general support, providing material or financial support are examples to be indicated in acknowledgement section.

All authors must disclose all issues concerning financial relationship, conflict of interest, and competing interest that may potentially influence the results of the research or scientific judgment. When an author discovers a significant error or inaccuracy in his/her own published paper, it is the author's obligation to promptly cooperate with the Editor to provide retractions or corrections of mistakes.

Responsibility for the Editors, Reviewers and Review Process

Editors evaluate the manuscripts objectively in accordance with scientific and ethical rules. They provide a fair double-blind peer review of the submitted articles for publication. They ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential before publishing. Editors are responsible for the contents and overall quality of the publication. They must publish errata pages or make corrections when needed.

Editor does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers. Only he has the full authority to assign a reviewer and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the Journal. Please review the COPE publication ethics guidelines on: <https://publicationethics.org/files/u7141/1999pdf13.pdf>

INFORMATION FOR AUTHORS

Reviewers evaluate the manuscripts objectively in accordance with scientific and ethical rules. They must have no conflict of interest with respect to the research, the authors and/or the research funders. Their judgments must be objective.

Reviewers should identify the relevant published work that has not been cited by the authors. They must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the Editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side. A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the Editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The reviewers are not allowed to have copies of the manuscripts for personal use and they cannot share manuscripts with others. Unless the authors and editor permit, the reviews of referees cannot be published or disclosed. The anonymity of the referees is important. In particular situations, the editor may share the review of one reviewer with other reviewers to clarify a particular point. Please review the COPE publication ethics guidelines on:

https://publicationethics.org/files/Ethical_Guidelines_For_Peer_Reviewers_2.pdf

OPEN ACCESS STATEMENT

Journal of Turkish Language and Literature: Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (TUDED) is an open access journal which means that all content is freely available without charge to the user or his/her institution. Users are allowed to read, download, copy, print, search, or link to the full texts of the articles in this journal without asking prior permission from the publisher or the author. This is in accordance with the BOAI definition of open access.

PUBLICATION ETHICS AND PUBLICATION MALPRACTICE STATEMENT

Standards and Principles

Journal of Turkish Language and Literature: Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (TUDED) is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to the principles of publication ethics and recommendations developed by the Committee on Publication Ethics (COPE).

All submissions must be original, unpublished (including as full text in conference proceedings), and not under the review of any other publication synchronously. Each manuscript is reviewed by one of the editors and at least two referees under double-blind peer review process. Plagiarism, duplication, fraud authorship/denied authorship, research/data fabrication, salami slicing/salami publication, breaching of copyrights, prevailing conflict of interest are unethical behaviors.

INFORMATION FOR AUTHORS

All manuscripts not in accordance with the accepted ethical standards will be removed from the publication. This also contains any possible malpractice discovered after the publication. For dealing with cases of possible scientific misconduct and breach of publication ethics, COPE Ethics Flowcharts are taken into consideration: https://publicationethics.org/files/Full%20set%20of%20English%20flowcharts_9Nov2016.pdf

LANGUAGE

The language of the journal is Turkey Turkish and English.

MANUSCRIPT ORGANIZATION AND FORMAT

All correspondence will be sent to the first-named author unless otherwise specified. Manuscript is to be submitted online via <http://dergipark.gov.tr/iutded> and it must be accompanied by a cover letter indicating that the paper is intended for publication and specifying for which section of the Journal it is being submitted (i.e., research article, review, letter to the editor, translation etc.). In addition, a copyright transfer form that has to be signed by all authors must be submitted.

1. The manuscripts must be in Times New Roman typeface, 11 font size and have single line spacing (special typefaces can be only used partially).
2. In the manuscript, the title in English must be written with capital letters (10 font size) and the title in Turkish with capital letters (14 font size).
3. In the manuscript, after the titles and before the introduction section, Turkish and English abstracts of 180-200 words and an extended abstract in English comprising 600-800 words must take place. Five keywords must be included in the abstracts.
4. The name of the author has to be below the title of the manuscript and author's title and affiliation have to be written with the footnote "**". Mail address, phone number and e-mail address are to be indicated as well.
5. The articles must not be over 35 pages.
6. The Spelling Dictionary of the Institution of the Turkish Language (TDK) is to be abided in the articles and abbreviations.
7. In the studies of texts with transcription, one of the fonts of Timesefras, Munevver, and Oktay New Transcription or Timestrans is to be used. The transliteration studies with the fonts other than those will not be accepted. Those fonts will only be used in the text part. Times New Roman will be used in the Introduction, Analysis and Conclusion sections as stated in the first topic. Moreover, the photocopy or CD of the text that was studied has to be sent as well. (This is needed in order to send the text to the referees and for the evaluation of the text).
8. When submitting a translation for publication, a sample of the original text and bibliographical info must be attached as well.
9. A document of consent for the publication of the author's article should be signed and sent with the article. The document should be written as the example in below:

INFORMATION FOR AUTHORS

To Istanbul University Presidency,
University Editorial Commission Presidency,

I permit my article titled “.....” included in number of The Journal of Turkish Language and Literature to be published by Istanbul University Presidency according to the Intercollegiate Publishing Statute rules.

Title, First Name/Last Name

Signature

10. The rights of the manuscripts submitted to our Journal for publication, belongs to the author(s). Legal and scientific responsibility of the text which is published in the Journal, it belongs to the author(s) and the Journal is not responsible for it.
11. The author(s) can be asked to make some changes in their articles due to peer reviews.
12. The manuscripts that were sent to the Journal will not be returned whether they are published or not.
13. Publication rights belong to Istanbul University and they cannot be published anywhere else. The authors will not be paid for the rights of their article.

References

The journal uses footnote system for citation and referencing. The footnotes must be written in Times New Roman typeface and 10 font size. The examples are in below.

If an article will be refereed;

The name and surname of the writer, “the name of the article”, *the name of the journal that the article was published in*, the volume and number, the place and date of publication, the page.

Example:

Faruk Kadri Timurtaş, “Eski Anadolu Türkçesi”, *Türk Dünyası El Kitabı*, C. II, 2. Baskı, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1992, s. 120-145.

If a book will be refereed;

The name and surname of the writer, *the name of the book*, the place and date of publication, the page.

Example:

Ahmet Caferoğlu, *Türk Dili Tarihi I*, İstanbul 1970, s. 48.

If a dissertation will be refereed;

The name and surname of the writer, *the name of the dissertation*, the name of institute or university where the dissertation was prepared (Unpublished Graduate/Doctorate Dissertation), the city and date of the dissertation.

Example:

Mertol Tulum, *Sinan Paşa, Maarifname, Metin ve ki'li Birleşik Cümleler Üzerinde Bir İnceleme* (Yayımlanmamış Doçentlik Tezi), İstanbul 1978.

The resources in the bibliography section that will be in the end of the article have to be written as stated above but with the only difference as "the surname, name of the writer", alphabetically and with 11 points.

Example:

CAFEROĞLU, Ahmet, *Türk Dili Tarihi I*, İstanbul 1970.

KÖPRÜLÜ, M. Fuat, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 2. Baskı, Ötüken Yayınları, İstanbul 1980.

TİMURTAŞ, Faruk Kadri, "Eski Anadolu Türkçesi", *Türk Dünyası El Kitabı*, C. II, 2. bs., Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1992, s. 120-145.

Internet Citations

Web address, date, hour.

SUBMISSION CHECKLIST

Ensure that the following items are present:

- Cover letter to the editor
- The category of the manuscript
- Acknowledgement of "the paper is not under consideration for publication in another journal"
- Disclosure of any commercial or financial involvement
- Reviewing the statistical design of the research article
- Last control for fluent English
- The title of the manuscript both in Turkish and in English
- All authors and affiliations (e-mail address, full postal address, telephone and fax numbers)
- Abstracts (180-200 words) both in Turkish and in English
- Key words: Five words in Turkish and five words in English
- Extended abstract (600-800 words) in English
- Acknowledgement
- References
- All tables, illustrations (figures) (including title, description, footnotes)
- Copyright transfer form
- Document of consent for the publication
- Permission of previous published material if used in the present manuscript

CONTACT INFO

Editor : Res. Asst. Berker KESKİN

E-mail : edebiyat.tuded@istanbul.edu.tr

Phone : +90 (212) 455 57 00-15851

Fax : +90 (212) 511 24 67

Address : Istanbul University Faculty of Letters

Department of Turkish and Language and Literature

B Block, IIIrd Floor

Ordu Street No: 6,

34459 Laleli/Istanbul/TURKEY

TELİF HAKKI DEVİR FORMU

Biz aşağıda imzaları bulunan:

(Yazar(lar)ın Adı):

.....

.....

tarafından yazılmış,

(Makale Adı):

.....

.....

başlıklı makale konusunda, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi'nin yazı kendisine ulaşıncaya kadar hiç bir sorumluluk taşımadığını kabul ederiz.

Aşağıda imzaları bulunan yazar(lar) olarak, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi'nin "Yazarlara Bilgi" bölümündeki tüm koşulları kabul ettiğimi(zi) ve sunduğum(uz) makalenin etik kurallara uygun olarak gerçekleştirildiğini, orijinal olduğunu, herhangi bir başka dergiye yayınlanmak üzere verilmediğini; daha önce yayınlanmadığını (eğer tümüyle ya da bir bölümü yayınlandı ise yukarıda adı geçen dergide yayınlanabilmesi için gerekli her türlü iznin alındığını) ve orijinal telif hakkı formu ile birlikte Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi'ne gönderildiğinin garanti edildiğini ve yayınlanacak yazı(lar)da düzeltme yapma hakkının Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi Yayın Kurulu'na devredildiğini ve makalenin yazar(lar)ı olarak: Telif hakkı dışında kalan patent v.b. bütün tescil edilmiş haklarını; yazar(lar)ın gelecekteki kitaplar ve dersler gibi çalışmalarında; makalenin tümü ya da bir bölümünün ücret ödemeksizin kullanmak hakkını ve makaleyi satmamak koşulu ile kendi amaçları için çoğaltma hakkını Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi'ne devredildiğini tasdik eder(ler).

(Yazar(lar) tarafından imzalanmak üzere):

Adı, Soyadı: İmza: tarih:/...../.....

Adı, Soyadı: İmza: tarih:/...../.....

Adı, Soyadı: İmza: tarih:/...../.....

Adı, Soyadı: İmza: tarih:/...../.....

Adı, Soyadı: İmza: tarih:/...../.....

Yazışma Adresi:

.....

.....

Tel: Faks: E-mail:

NOT: Lütfen formu doldurunuz, imzalayınız, tarayınız ve makale ile birlikte sisteme yükleyiniz.

COPYRIGHT TRANSFER FORM

We undersigned:

(Name(s) of author(s)):
.....
.....

Agree and undertake that the Journal of Turkish Language and Literature has no responsibility about the article titled

(Title of the article):
.....
.....

until it is received by them,

I (we), undersigned, agree and undertake that the article submitted by author(s) follow(s) all the ethical designs, is original, is never submitted to another journal to be published, and that cases where a part or the whole of the article is published, necessary permission is guarantied for the article to be published in the above mentioned bulletin and that the article is forwarded to the Advisory Board of the Journal of Turkish Language and Literature with the copyright form filled. Furthermore, we agree and undertake to hand: All the registered rights, except copyright, such as license; the right to use the whole or part of the article for the future books or lessons of the author(s) without any cost and the right to reproduce the article for personal use, except for the purpose of selling it, over to the Journal of Turkish Language and Literature.

Name, Surname: signature: date :/...../.....

Name, Surname: signature: date :/...../.....

Name, Surname: signature: date :/...../.....

Name, Surname: signature: date :/...../.....

Name, Surname: signature: date :/...../.....

Correspondence address:
.....
.....

Phone: Fax: E-mail address:

NOTE: Please fill in this form, then print and sign. Please scan a copy of the signed form and upload to our management system together with your article.

