



ÇÜTAM

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ TÜRKOLOJİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ - 2018



ÇÜTAM

ÇUKUROVA
ÜNİVERSİTESİ
TÜRKOLOJİ
ARAŞTIRMALARI
DERGİSİ

CİLT: 3 - SAYI: 2 - ARALIK 2018
E-ISSN: 2548-0979
ISSN : 2587-1900

ÇÜTAD ÇUKUROVA
ÜNİVERSİTESİ
TÜRKÖLÖJİ
ARAŞTIRMALARI
DERGİSİ

Cilt. 3 Sayı. 2
Aralık 2018

**Çukurova Üniversitesi Basımında çoğaltılmıştır.
Aralık / 2018**

İmtiyaz Sahibi

(ÇÜ Türkoloji Araştırmaları Merkezi Adına)

Prof. Dr. Aşşehan Deniz Abik

Editör

Prof. Dr. Aşşehan Deniz Abik

Editör Yardımcıları

Dr. Öğr. Üyesi B. Tahir
Tahiroğlu

Dr. Öğr. Üyesi B. Erdem
Dağıstanlıoğlu

Yayın Kurulu

Prof. Dr. A. Deniz Abik

Prof. Dr. Aysu Ata

Prof. Dr. Cengiz Alyılmaz

Prof. Dr. Gülşen Seyhan Alışık

Prof. Dr. Mevlüt Gültekin

Prof. Dr. Şükrü Haluk Akalın

Dr. Öğr. Üyesi Bedri Aydoğan

Dr. Öğr. Üyesi B. Tahir Tahiroğlu

Dr. Öğr. Üyesi B. Erdem Dağıstanlıoğlu

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Emine Yılmaz

Prof. Dr. Erdoğan Boz

Prof. Dr. Erhan Aydın

Prof. Dr. Faruk Yıldırım

Prof. Dr. Fatma Açık

Prof. Dr. Filiz Kılıç

Prof. Dr. Halûk Gökâl

Prof. Dr. Hatice Aynur

Prof. Dr. Hatice Sofu

Prof. Dr. Hülya Kasapoğlu

Çengel

Prof. Dr. Işıl Özyıldırım

Prof. Dr. İ. Çetin Derdiyok

Prof. Dr. Kerime Üstünova

Prof. Dr. Leyla Karahan

Prof. Dr. Mehmet Özmen

Prof. Dr. Melek Erdem

Prof. Dr. Mine Mengi

Prof. Dr. Mustafa Öner

Prof. Dr. Naciye Yıldız

Prof. Dr. Nevzat Özkan

Prof. Dr. Nurullah Çetin

Prof. Dr. Osman Horata

Prof. Dr. Osman Mert

Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu

Prof. Dr. Paşaa Yavuzarslan

Prof. Dr. Pervin Çapan

Prof. Dr. Sebahat Deniz

Prof. Dr. Sedat Sever

Prof. Dr. F. Sema Barutçu

Özönder

Prof. Dr. S. Dilek Yalçın Çelik

Prof. Dr. Zühal Ölmez

Doç. Dr. Aziz Merhan

Doç. Dr. Dilek Ergönenc

Akbaba

Doç. Dr. Gülsüm Killi

Doç. Dr. G. Gonca Gökâl

Alpaslan

Dr. Öğr. Üyesi Başak Karakoç

Öztürk

Dr. Öğr. Üyesi Evrim Ölçer

Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi (ÇÜTAD); Türk dili, edebiyatı, dil bilimi, Türk tarihi ve sanatı, Türk tiyatrosu, Türk halkları ve kültürleri ile Türkçenin öğretimi alanlarında özgün çalışmaları, çevirileri ve tanıtma yazılarını içeren, yılda en az iki sayı çıkan hakemli bir dergidir. Dergide yayımlanan yazıların telif hakkı ÇÜTAD'a; düşünsel, bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Kapak ve Logo Tasarımı: Öğr. Gör. Derviş İlker Gül

Dil Danışmanları:

Almanca: Doç. Dr. Munise AKSÖZ

Rusça: Doç. Dr. Çağtegin TURGUNBAYER

Yazışma Adresi: Çukurova Üniversitesi, Su Ürünleri Fakültesi Binası, Türkoloji Araştırmaları Merkezi, 01330, Balcalı, Sarıçam / Adana.

Telefon: 0322-3387118 / 0322-3386084 (2693)

E-posta Adresi: cutam@cu.edu.tr

İnternet Sayfası: <http://dergipark.gov.tr/cutad>

ISSN : 2587-1900

E-ISSN : 2548-0979

Bu Sayının Hakemleri

- Prof. Dr. A. Deniz Abik
Prof. Dr. Faruk Yıldırım
Prof. Dr. Fatih Mehmet Dervişoğlu
Prof. Dr. Gülgün Yazıcı
Prof. Dr. Halûk Gökalp
Prof. Dr. Hasan Yüksel
Prof. Dr. Hatice Sofu
Prof. Dr. Mehmet Özmen
Prof. Dr. Melek Erdem
Prof. Dr. Muna Yüceol Özezen
Prof. Dr. Nadir Engin Uzun
Prof. Dr. Orhan Kemal Tavukçu
Prof. Dr. Ömür Ceylan
Prof. Dr. Paşa Yavuzarslan
Prof. Dr. Şener Demirel
Doç. Dr. Ayhan Karakaş
Doç. Dr. Engin Çetin
Doç. Dr. Ö. Tuğrul Kara
Doç. Dr. Rana Yıldırım
Doç. Dr. Refika Altıkulaç Demirdağ
Doç. Dr. Sema Çetin Baycanlar
Doç. Dr. Yeter Torun Öğretmen
Dr. Öğr. Üyesi B. Erdem Dağıstanlıoğlu
Dr. Öğr. Üyesi B. Tahir Tahiroğlu
Dr. Öğr. Üyesi Başak Karakoç Öztürk
Dr. Öğr. Üyesi Nigâr Oturakçı Orbay
Dr. Öğr. Üyesi Ümit Özgür Demirci

YAYIN İLKELERİ

Amaç

Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi, Türk dili, edebiyatı, dil bilimi, Türk tarihi ve sanatı, Türk tiyatrosu, Türkçenin öğretimi ile Türk halkları ve kültürleri alanlarında yeni ve özgün konularda bilimsel ölçütler içerisinde kültürel, bilimsel birikimi ortaya koymak amacıyla yılda en az iki kez yayımlanmaktadır.

Yazım Dili

Derginin yazım dili Türkiye Türkçesi olmakla birlikte Türkçenin diğer kollarında yazılmış makaleler ve *native speaker* denetimi belgelenmiş olmak kaydıyla farklı dillerden bilimsel çalışmalar da yayımlanabilir.

Makale Yayımlama Şartları

Gönderilecek yazıların daha önce bir kaynaktan yayımlanmamış veya yayına kabul edilmemiş olması gerekmektedir. Gönderilecek yazıların alanda bir boşluğu dolduracak, yeni bir bilimsel yöntem ya da tekniği tanıtacak nitelikte olması gerekmektedir. Çeviri ve tanıtma yazıları da dergide yayımlanabilir.

Makale Değerlendirme Süreci

Dergiye gönderilen yazılar öncelikle yayın kurulunca dergi yazım ve içerik ilkelerine uygunluk açısından değerlendirilir. Uygun görülmeyen yazılar düzeltilmesi amacıyla yazarlarına iade edilir. Değerlendirme için uygun görülen yazılar, intihal sorgulaması için iThenticate programı ile incelenir. Daha sonra yazılar, adları gizli tutulan iki hakeme gönderilir. İki hakemden biri olumlu diğeri olumsuz rapor sunmuşsa üçüncü hakeme başvurulur ve bu hakemin raporu dikkate alınır.

Yazım Kuralları

a) Başlık: İçerikle uyumlu olarak koyu büyük karakterlerle yazılmış olmalıdır. Türkçe ve İngilizce başlık, ayrı ayrı 12 kelimeyi geçmemelidir.

b) Yazar Adları: Yazarların adları ve soyadları koyu yazılmalı, soyadları büyük karakterlerle belirtilmelidir. Yazarlara ait kurum bilgileri ve e-posta adresleri ilk sayfada dipnot olacak şekilde ¹

işaretiyle gösterilmelidir. Yazar adları başlığın altında yazılmalıdır.

c) Özet: En az 100 en fazla 250 kelimedenden oluşmalıdır. Özeti sonunda bir satır altta, en az 3 en fazla 7 kelimedenden oluşan anahtar sözcükler verilmelidir. Makale dilindeki özetten sonra İngilizce özet de verilmelidir. İngilizce ve diğer Türk dillerindeki makalelerde Türkçe özet de istenir. Özet, 7 punto ve tek satır aralığıyla (6nk) yazılmalıdır.

ç) Makale Metni: Ms Word yazılımında 8 punto, tek satır aralığıyla (6nk) Times New Roman (Eğer çeviri yazı vb. nedenlerle farklı bir yazı karakteri kullanıldıysa hem bu yazı karakteri hem de metnin .pdf biçimi sisteme yüklenmelidir.) yazı karakteriyle A4 (21cmx13 cm) boyutunda yazılmalıdır. Dipnotlar 7 punto (0nk) ve iki yana yaslanmış biçimde yazılmalıdır. Giriş, gelişme ve sonuç bölümleri ana hatlar olarak yer almalı, gelişme bölümünde kullanılan yöntem, teknik vb. konular alt başlıklar hâlinde, numaralı biçimde verilmelidir. Makale metni, bütün unsurlarıyla birlikte (özet, tablolar vd.) 9000 kelimeyi geçmemelidir.

d) Makale İçinde Kaynak Gösterimi: Kaynaklar metin içinde parantez arasında gösterilmelidir. Açıklamalar için dipnot kullanılabilir ancak kaynak göstermek için dipnot kullanılmamalıdır. Doğrudan alıntılar tırnak içinde verilmelidir. 2.5 satırdan az alıntılar satır arasında; 2.5 satırdan uzun alıntılar satırın sağından ve solundan 1 cm içeride, blok hâlinde ve 1 satır aralığıyla (0nk), 1 punto küçük yazılmalıdır.

Örnekler:

Tek yazarlı kaynaklar:

(Aksan, 2000, s. 20)

Tek yazarın aynı yıl birden çok kaynağı:

(Aksan, 2000a; Aksan, 2000b ...)

Çok yazarlı kaynaklar:

(Vardar vd. 1988, s. 20)

e) Kaynakça: Makale metninin sonunda yer almalıdır. Soyadı sırasına göre düzenlenmelidir. Kaynağın üçten fazla yazarı varsa ilk yazarın soyadından sonra vd. kısaltması kullanılmalıdır. Kitap ve dergi adları italik yazılmalıdır. Varsa çeviren, derleyen, yayıma

hazırlayan ya da editör adı, eser adından sonra yer almalıdır. Kaynakça yazımında APA biçiminin 6. sürümünden yararlanılabilir.

Örnekler:

Dilçin, Cem (1997). *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Temir, Ahmet (1992). Ural-Altay ve Altay Dilleri. *Türk Dünyası El Kitabı*. 2 (1), 3-58.

Brandist, Craig (2011). *Bahtin ve Çevresi* (Çev. Cem Soydemir). Ankara: Doğubatı.

Akyüz, Kenan vd. (1958). *Fuzulî Türkçe Dîvân*. Ankara: İş Bankası Yayınları.

Yazıların Gönderilmesi

Yayın ilkelerine uygun bir şekilde hazırlanan yazılar dergipark.gov.tr/cutad adresinde sisteme yüklenmelidir. Makaleyle ilgili işlemlerin tamamı bu sistem üzerinden gerçekleştirilmektedir. Hakemler tarafından düzeltme istenen yazılar, düzeltmelerin yapılmasının ardından en geç bir ay içinde aynı adresteki süreç takip bölümüne gönderilir.

Telif Hakkı

Yayımlanan yazıların telif hakkı Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi'ne devredilmiş sayılır. Yazıların düşünsel ve bilimsel, çevirilerin ise hukukî sorumluluğu yazarlarına/çevirmenlerine aittir. İki ve daha fazla yazarlı yazılarda yazının telif sorumluluğu birinci yazara aittir. Dergide yayımlanan yazı ve fotoğraflar kaynak gösterilerek alıntılanabilir.

Değerli okurlar, değerli araştırmacılar,

Sizlerle Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezinin (ÇÜTAM) süreli yayınlarından olan ÇÜTAD'ın 3. cildinin 2. Sayısına ulaşmanın sevincini duyuyoruz. Bu sayıda da Türkiye ve Türkiye dışından bilim insanlarının değerli yazılarıyla dergimizde yer almaları, ÇÜTAD'ın tanınırlığının artması, bize Türkoloji alanına katkı sağlamanın heyecanını yaşatmaktadır.

Önceki sayılarımızda olduğu gibi, bu sayıda da özgün makalelerin yanı sıra çeviri makale de bulunmaktadır. ÇÜTAD e-dergi ve basılı dergi olarak iki kolda yayıma devam etmektedir. ÇÜTAD'da yayımlanan tüm makaleler C.2(2)-2017 sayısından itibaren DOI (Digital Object Identifier) numarası taşımaktadır. Ulakbim TR Dizin'de yer almaya dönük işlemler sürmektedir.

Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi Kültür Evi etkinlikleri kapsamında hem akademi dünyasına hem de genel izleyiciye yönelik sunulan konuşmaların tam metinlerini içeren ÇÜTAM-KEK, turkoloji.cu.edu.tr adresinden yılda iki sayı hâlinde e-dergi olarak yayımlanmaya devam etmektedir. Merkezimizin Çukurova Üniversitesi Türkoloji-Makale Bilgi Sistemi, makale veri tabanı hizmetini, veri tabanını genişleterek sürdürmektedir.

ÇÜTAD'ın bu sayısında makaleleriyle Prof. Dr. F. Sema Barutçu Özönder, Prof. Dr. Fatma Açık, Prof. Dr. Mehmet Özmen, Prof. Dr. Mesut Şen, Prof. Dr. Muna Yüceol Özezen, Prof. Dr. Nuran Öztürk, Prof. Dr. Pervin Çapan, Doç. Dr. Safiye Akdeniz, Doç. Dr. Nebahat Göçeri, Doç. Dr. Youssef Azemoun, Arş. Gör. Aybüke Betül Doğan, Arş. Gör. Hatice Vargelen Akcin; Otto Blehr'den çevirisiyle Ahmet Tacetdin Hallaç yer alıyorlar. Bu sayıdaki emekleri için yazarlarımıza ve değerli katkıları dolayısıyla hakemlerimize teşekkürlerimizi sunarız.

Ayşehan Deniz Abik

İÇİNDEKİLER

<i>Şinasi'nin Şair Evlenmesi Adlı Tiyatro Eseriyle Rezaizade Mehmet Celâl'in Hayal-i Celâl Adlı Romanının Karşılaştırılması</i> Safiye AKDENİZ	11-35
<i>What We Learn From Turkmen Carpets</i> Youssef AZEMOUN	36-53
<i>Recâf-zâde İbrâhim Şefk Dîvânı Örnekleminde Tarihe Edebiyattan Bakmak</i> Pervin ÇAPAN	54-73
<i>Eski Türkçede Yıyak, Sınar, Buluş Kelimeleri Üzerine Bir İnceleme</i> Aybüke Betül DOĞAN	74-94
<i>Kozan Mutasarrıf-ı Esbakı Musa Kazım'ın Kitapları-I</i> Nebahat GÖÇERİ	95-119
<i>Kozan Mutasarrıf-ı Esbakı Musa Kazım'ın Makaleleri-II</i> Nebahat GÖÇERİ	120-130
<i>Türklerde Kışlag ve Yaylag Kavramları Üzerine Düşünceler</i> Mesut ŞEN	131-148
<i>Dil Karşılaşmalarında Trajik Bir Son: Dil Ölümü</i> Muna YÜCEOL ÖZEZEN	149-157
<i>İsim-fiillerin Sözlük Birimi Olarak Tanımları Üzerine</i> Mehmet ÖZMEN	158-178
<i>Kutadgu Bilig II - Kutadgu Bilig'in Metin Türü ve Tarihsel Diyalektoloji İçin Değeri</i> F. Sema BARUTÇU ÖZÖNDER	179-253
<i>Farklı İki Mesnevîde Hz. Muhammed'in Veysel Karanî Övgüsü</i> Nuran ÖZTÜRK	254-280
<i>Türk Cumhuriyetlerinde Ana Diline İlişkin Dil Tutumu Ölçeğinin Geliştirilmesi</i> Hatice VARGELEN AKCİN, Fatma AÇIK	281-301
Çeviri	
<i>Halk İnanıcı Hikâyelerinin Analizi ve Bunun Halk Nesri ve Halk İnanıcı Araştırmaları Üzerindeki Etkileri</i> Otto Blehr (Çev. Ahmet Tacetdin HALLAÇ)	302-308

ŞİNASI'NİN ŞAİR EVLENMESİ ADLI TİYATRO
ESERİYLE RECAİZADE MEHMET CELÂL'İN
HAYAL-İ CELÂL ADLI ROMANININ
KARŞILAŞTIRILMASI

Safiye AKDENİZ¹

ÖZET

İnsan zihninin temel özelliklerinden biri olan karşılaştırma, düşünme, bilgi üretme ve sınıflandırmanın da vazgeçilmez vasıtalarındandır. Bu haliyle pozitif bilimlerin sıkça başvurduğu bir yöntem olan karşılaştırma on dokuzuncu yüzyılda bağımsızlığını ilan eden bir çok sosyal bilimin de kullandığı yöntemlerden biri olarak öne çıkar. Edebiyat bilimi çoğu kez teori, eleştiri ve tarih çerçevesinde ele alınırken edebiyat eğitimi, edebiyat sosyolojisi ve karşılaştırmalı edebiyat da edebiyat biliminin alt dalları olarak incelenmeye ve araştırılmaya başlanır. Karşılaştırmalı edebiyatın bir sistematığe ulaşması on dokuzuncu yüzyılın sonlarında gerçekleşir. Avrupa'da ortaya çıktığı için öncelikle bu coğrafyada yer alan milli edebiyatların karşılaştırılması şeklinde gerçekleşen karşılaştırmalı edebiyat çalışmaları daha sonra Amerika'da ve dünyanın diğer ülkelerinde de kendini bir alt disiplin olarak gösterir. Başlangıçta farklı iki edebiyata ait metinlerin karşılaştırılması bir kural olarak benimsenmişken günümüzde aynı edebiyat içerisinde yer alan eserler de karşılaştırılabilmektedir. Bu durum söz konusu sahanın sınırlarını bir hayli genişletmiştir.

Bu çalışmada Batı etkisinde gelişen Türk edebiyatının ilk evresi olan Tanzimat edebiyatı döneminde eser vermiş Şinasi'nin *Şair Evlenmesi* adlı tiyatro metni ile Rezaizade Mehmet Celâl'in *Hayal-i Celâl* isimli romanı karşılaştırılacaktır. Öncelikle her iki yazarın biyografisi ve söz konusu eserleri hakkında bilgi verilecek ardından anlatının temel unsurları (olay örgüsü, anlatıcı, bakış açısı vb) esas alınarak eserler değerlendirilip benzer ve farklı yönleri tespit edilmeye çalışılacaktır. Her iki eserde dikkat çeken ilk benzerlik konudur. Evlilik kurumu Batılılaşmayla birlikte değişmeye başlayan kadın erkek ilişkisi çerçevesinde ele alınmakta ve bazı eleştiriler getirilmektedir. Eserde ortak olan bir diğer husus entrikanın kadın hilesi üzerine inşa edilmiş olmasıdır. *Hayal-i Celâl*, yazarı tarafından roman olarak nitelense de diyalogların fazlalığı sebebiyle daha çok tiyatroya yaklaşmakta ve bu haliyle *Şair Evlenmesi*'ni hatırlatmaktadır. Baş kahramanlar alafranga züppe tipinin ilk örnekleri olmakla birlikte *Hayal-i Celâl*'in başkahramanı Şeyda Bey, şehvet

¹ Ege Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı, Doç. Dr. akdeniz_safiye@hotmail.com

düşkünüyle Müştak Bey'den ayrılmaktadır. Eserlerin bir diğer ortak noktası halk anlatı geleneğinden faydalanmaları ve Batılı anlamda türlerinin ilk örneklerinden biri olma gayesiyle yazılmalarıdır. Anılan benzerliklerin dışında metinlerin gerisinde yatan zihniyet ve ait oldukları türü ne derece temsil ettikleri ve Batılılaşmanın metinler üzerindeki etkisi de araştırılan diğer hususlardır.

Anahtar kelimeler: Recaizade Mehmet Celâl, Şinasi, Şair Evlenmesi, Hayal-i Celâl, karşılaştırmalı edebiyat.

A COMPARISON OF ŞİNASİ'S ŞAİR EVLENMESİ AND RECAİZADE MEHMET CELÂL'S HAYAL-İ CELÂL

ABSTRACT

The ability of making comparisons, in addition to being one of the fundamental facilities of the human mind, is an essential tool for thinking, producing and categorising knowledge. Being a very popular method for positive sciences in this regard, comparison became prominent as one of the methods used by many social sciences, which claimed independence in the nineteenth century. While the literary science is discussed oftentimes in terms of theory, criticism and history, literary education, sociology of literature and literary comparison began to be viewed as sub branches. The achievement of the methodology of literary comparison occurred towards the end of nineteenth century. Its development in Europe determined that the primary comparisons were of literary works native to this region; later it has been established as a sub branch in America and other countries. At first, comparing two texts from different literatures has been accepted as a rule, however in recent times, comparing works of the same literature is also seen as viable. This has vastly extended the research area of the comparison studies.

In this study, the works of the writers from Tanzimat Era literature, which was the first stage of the Turkish literature developing under the influence of the Western one, Şinasi's play *Şair Evlenmesi* and Recaizade Mehmet Celâl's novel *Hayal-i Celâl* will be compared. Initially the respective biographies and some information about the aforementioned works will be given; subsequently the key elements of the narratives will be evaluated, similarities and differences will be determined. The resemblance in subject is the first point of remark for these works. The concept of marriage is discussed in regards to the changing relationships between men and women in conjunction of Westernisation and some criticisms are given. Another mutual aspect is relating the ploy, on women's trickery. Although the writer has classified *Hayal-i Celâl* as a novel, the numerous dialogues push it towards the form of a play and is evocative of *Şair Evlenmesi*. The main characters are the first examples of would-be European snobs, although Şeyda Bey, the main character of *Hayal-i Celâl*,

differs from Müştak Bey, in his lechery. Other commonalities of the works are that their use of traditional narrative styles and their aim to be one of the first examples for Western style writing in their respective areas. Other than the similarities that were touched upon, the mentality behind the texts and the relevance of them being written in a transitional era to the differences between purposes of the writers and the outcomes are examined.

Key words: Şinasi, Recaizade Mehmet Celâl, Şair Evlenmesi, Hayal-i Celâl, comparative literature.

GİRİŞ

Tanzimat edebiyatı, Batı etkisinde gelişen Türk edebiyatının ilk safhasını oluşturmaktadır. Batılılaşma mevcut yönetim tarafından belirlenmiş siyasi bir hedef olsa da etkileri toplumun her kesimi ve kurumunda olduğu gibi edebiyatta da görülür. Edebiyat Batılılaşmanın yaşanma biçimini yansıtan, tartışan, olması gereken biçimi hakkında modeller sunan, yanlış örnekler üzerine eleştiri getiren ve nihayetinde her durumda Batılılaşmanın yaygınlaşmasına da hizmet eden önemli kurumlardan biri olarak karşımıza çıkar. Bu dönemden itibaren Türk edebiyatı Batılı olarak nitelediği türlerde Batılı bir tarzı benimseyerek ilk örnekleri vermeye çalışır. Örneğin Batılı anlamda ilk tiyatro metni veya roman gibi tanımlamalar bu amaçla yapılırlar. Bu durum Türk edebiyatının kendini Batıyı esas alarak konumlandırma ve onun ölçülerine göre değerlendirmeye başladığının bir işaretidir. Ancak bilindiği üzere bizim kendimize ait bir tiyatro ve hikâye geleneğimiz mevcuttur. Hacivat-Karagöz, orta oyunu ve meddahlık diğer taraftan halk hikâyeleri, mesneviler ve on dokuzuncu yüzyılda kendini gösteren Tıflı hikâyeleri bunun örnekleridir. Tanzimat döneminde eser veren yazarlar yüzlerini Batıya dönmüş olsalar da aslında bir taraftan kendi kökleriyle olan bağlarını da korurlar ve buradan da etki almaya devam ederler. Edebi ürünlerin bir geleneğin parçası olduğu düşünülürse eserlerin kendinden önce yaratılmış eserlerle olan bağımlı bir şekilde koruması ve onları dönüştürüp değiştirerek gelişimine devam etmesi beklenen doğal bir süreçtir. Ancak ülkemizde bu süreç doğal seyirine bırakılmadığı, türlü müdahalelerle kesintiye uğratıldığı ve geçmiş terk edilmesi, unutulması gereken bir unsur, yeninin tesisini geciktiren bir engel gibi algılandığından geçmiş veya yerli olan başarılı bir biçimde dönüştürülemez. Metinlerarasılığın sanatçılar tarafından sıkça kullanıldığı ve araştırmacılar tarafından da dikkatle irdelendiği günümüzde metinler arasındaki diyalogun ve dönüştürme faaliyetinin önemi daha iyi anlaşılmaktadır. Küreselleşme ve teknolojik gelişmelerle birlikte dünyamızın gittikçe küçülmesi ve her türlü sanat eserine ulaşımın kolaylaşması ve beraberinde tercüme faaliyetlerinin de hız kazanması bir metot olarak metinlerarasılığın ve

bir araştırma sahası olarak karşılaştırmalı edebiyatın önemini arttırmaktadır. Tanzimat, eskiyi reddederek yeniyi kurmak gibi bir amacı benimsemiş olmasına rağmen eskiyle olan bağın henüz kopmadığı ve etkilerin kendini hissettirdiği bir dönemdir ve Batılı türlerin ilk örnekleri kaleme alınırken bu etkiler kendini açık bir biçimde gösterir.

Şair Evlenmesi ve *Hayal-i Celâl*'in karşılaştırıldığı bu çalışmada öncelikle yazarların biyografileri ve eserleri hakkında bilgi verilecek ardından metinlerde görülen benzerlikler ve farklılıklar anlatının temel özellikleri (olay, örgüsü, anlatıcı, bakış açısı vd.) esas alınarak değerlendirilecektir. Böylece metinlerin birbirleriyle ve geçmişle olan bağları ve benzerlikleri tespit edilip açıklanmaya çalışılacaktır.

İbrahim Şinasi

1826 yılında İstanbul'da doğar². Tophane Müşirliği Kalemî'ne devam ederken Mustafa Reşit Paşa'nın aracılığıyla devlet tarafından Fransa'ya maliye öğrenimi görmek üzere gönderilir. Şinasi, Paris'te bulunduğu süre içerisinde Doğu bilimci De Sacy ailesi, Ernest Renan ve Litre ile tanışır ve eski Türk Dili ve edebiyatıyla ilgili araştırmalar yapar. 1854'de İstanbul'a döner. Fransızcadan yaptığı şiir çevirilerini *Tercüme-i Manzume* başlığıyla 1859'da yayımlar. Yine aynı yıl *Şair Evlenmesi*'ni kaleme alır. 1860'da Agah Efendi ile birlikte ilk özel Türkçe gazete olan *Tercüman-ı Ahval*'i çıkarır. 1862'de bu kez tek başına *Tasvir-i Efkar* gazetesini yayımlar. Kendi şiirlerinden yaptığı bir seçkiyi *Müntehabat-ı Eşarım*, atasözleri ve deyimlerden yaptığı bir derlemeyi ise *Durub-i Emsal-i Osmaniye* adıyla kitaplaştırır. Litre ile birlikte hazırladıkları sözlüğü ise günümüze kadar bulunamamıştır. *Tasvir-i Efkar* matbaasında kendi kitapları dışında başka eserleri de basar. 1865'de gazeteyi Namık Kemal'e bırakarak tekrar Paris'e gider. Kendi çağdaşlarından farklı olarak siyasetten uzak durup bilimsel ve edebi çalışmalarına ağırlık verir. İstanbul'a 1869'da döner ve 1871'de hayatını kaybeder.

Şinasi'nin en önemli özelliği faaliyette bulunduğu her alanda öncü rolü oynamasıdır. Yazdığı eserler ve çıkardığı gazetelerle Türk kültür ve basın hayatına önemli katkılar sağlar. Türk şiir ve yazı dilinin sadeleşmesinde ve gelişmesinde büyük rol oynar. Gazetede

² Şinasi'nin biyografisine ait bilgiler için aşağıda künyesi verilen kaynaktan faydalanılmıştır. Tanpınar, A. H. (1985). *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Çağlayan Kitabevi.

kaleme aldığı yazılarla halkın bilinçlenmesine, şiirde ele aldığı yeni kavramlarla şiirin içeriğinin genişlemesine katkı sağlar. Tüm bu özellikleriyle çağdaşı birçok edebiyatçıyı etkiler.

Recaizâde Mehmet Celâl

Mehmet Celâl, 1838 de İstanbul'da doğar³. Babası dönemin ediplerinden Recâi Efendi, kardeşi ise Tanzimat edebiyatının önemli isimlerinden Recaizade Mahmut Ekrem'dir. Eğitimiyle babasının yakından ilgilendiği Mehmet Celâl, Bayezid ve Valide Rüşdiyesi'ne devam eder. Devletin değişik kademelerinde memur olarak görev yapar. Bab-ı Ali Tercüme Odası ve Hariciye Mektûbi Kalemî'nde çalışır. 1279 (1862-63) da Petersburg Sefareti Baş-kitabetine tayin olur. Cevdet Paşa'nın 1282 (1865-1866) Halep valiliği sırasında mektûbî muavini olur. Altı yıl kaldığı bu görevde kendisine mütemayız rütbesi verilir. Ardından Kastamonu ve Aydın vilayeti mektupçuluğu görevlerinde bulunur ve 6 Haziran 1881'de azledilir. 1882 yılında henüz 44 yaşındayken vefat eder. Karaca Ahmet'ten Selimiye'ye giden yolda Divardibi Caddesi'nde defnedilir.

İyi derecede Farsça bilen şair bu dilde şiirler de yazar. Kardeşi Recaizade Mahmut Ekrem tarafından muhafaza edilen şiirleri basılmamıştır. Eğlenceli ve hiciv içerikli şiirlerinin bir kısmının müstehcen oluşu basılmamasının en önemli sebebidir. *Son Asır Türk Şairleri* adlı eserde gazellerinden örnekler ve *Dibace* başlıklı tamamlanmamış bir makalesi bulunmakta ve *Hayal-i Celâl*'den musavver hikâye olarak söz edilmektedir. Tanzimat dönemine ait ilk metinlerden olan ve yazarı tarafından roman olarak nitelendirilen eser evlilik kurumunu konu edinmekte ve eleştirel bir tutum sergilemektedir.

Şair Evlenmesi ve Hayal-i Celâl

Şinasi'nin tek perdelik komedisi *Şair Evlenmesi*⁴ 1859'da kaleme alınır ve 1860'da (hicri 1277) basılır. Bu baskının önsözünde yazar oyunun 1275 tarihinde tiyatro için iki fasıl olarak tertiplendiğini daha sonra ise bu fasılın kaldırıldığını belirtir. Böylece eser Türk

³ Recaizade Mehmet Celâl'in biyografisine ait bilgiler için aşağıda künyesi verilen kaynaktan faydalanılmıştır.

İnal, İbnülemin Mahmud Kemal. (1999). *Son Asır Türk Şairleri*, (Haz: Müjgan Cunbur), Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

⁴ Çalışmada metnin aşağıda künyesi verilen baskısı kullanılmıştır. Şinasi.(1989). *Şair Evlenmesi*, (Haz: Şemsettin Kutlu), İstanbul: Remzi Kitabevi.

edebiyatının ilk basılı tiyatro metni olarak kayıtlara geçer. Bilindiği üzere bu tarih aynı zamanda Yeni Türk edebiyatının da başlangıç tarihi kabul edilir. Dokuz fasıldan oluşan eserde evlilik konusu ele alınmakta evlilik kurumuna ve gerçekleşme biçimine dair bazı eleştiriler getirilerek yeni bir model önerisi sunulmaktadır.

Eserde Müştak Bey'in sevgilisi Kumru yerine, Müştak Bey için hayli yaşlı olan Kumru'nun ablası Sakine Hanım ile zorla evlendirilmeye çalışılması konu edilmektedir. Kılavuz kadın Ziba Dudu ve yenge kadın Habbe'nin kurduğu bu tuzak Müştak Bey'in arkadaşı Hikmet Bey'in mahalle imamı Ebulaklaka'ya rüşvet vermesiyle çözümlenir. Eserde birbirini görmeden evlenmenin sakıncaları üzerinde durulur.

Hayal-i Celâl 1873-74 (hicri 1290) yılında İstanbul'da basılır⁵. Kitabın ilk sayfasında yazarın adı Celalettin olarak geçmektedir. Ancak kitabı yayına hazırlayan Engin kılıç Türk okuyucusu için yeni bir isim olan yazarı, muhtemelen, ağabeyi Recaizade Mahmut Ekrem'le olan bağını vurgulamak amacıyla kitabın kapağına Recaizade Mehmet Celâl olarak kaydeder. Eser, tefrika edilmeden basılması ve yazarı tarafından roman olarak nitelenmesi bakımından dikkat çekicidir. Çağdaşı olarak kabul edeceğimiz metin 1872-1873 yıllarında Hadika gazetesinde tefrika edilen ve 1875 yılında basılan Şemsettin Sami'ye ait *Taaşuk-ı Talat ve Fitnat*'tır. Bu haliyle eser Şair Evlenmesi'nden on üç yıl sonra, kardeşinin ünlü romanı *Araba Sevdası*'ndan ise yirmi küsur yıl önce basılmıştır. Yazarın bilinen bu tek romanı maalesef tıpkı yazarı ve diğer eserleri gibi unutulmuş, okuyucuyla buluşması ise ancak günümüzde mümkün olabilmektedir. Metnin orijinal ve sadeleştirilmiş hali Engin Kılıç tarafından Mart 2017'de yayına hazırlanmış ve bastırılmıştır.

Eserde Şeyda adlı genç ve bekar bir erkeğin bir türlü evlenememesi konu edilmektedir. Bir kaleme devam eden Şeyda Bey, bebekken annesini, on yedi yaşında ise babasını kaybeder. En yakın dostları, birlikte çalıştıkları hepsi yaşça kendinden büyük, evli barklı beş erektir. Şeyda kendisini evine kabul eden, güvenip yatılı misafir olarak da ağırlayan dostlarının yakınlarına, çalışanlarına sarkıntılık ederek hepsinin nefretini kazanır. Bunun üzerine grubun en yaşlı ve sözü dinlenir kişisi Muttali Efendi ona bir ders vermek ister. Bu amaçla bir çalışanını kadın kılığına sokar. Erkeği kadın sanıp evin

⁵ Recaizade Mehmet Celâl. (2017). *Hayal-i Celâl*, (Haz:Engin Kılıç), İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

çalışanını taciz etmeye çalışan Şeyda tüm dostlarının önünde rezil olur. Ancak bu durum Şeyda Bey üzerinde umulan etkiyi yaratmaz. Muttali Efendi'nin ona yeni bir tuzak kurup aklını başına getirmesi beklenirken olaylar bu şekilde cereyan etmez. Muttali Efendi, eşini kaybetmiş, tek çocuğuyla birlikte evinde kiracı olarak bulunan Akile Hanım'ın henüz on üç on dört yaşlarındaki kızıyla Şeyda Bey'i evlendirmeye karar verir. Akile Hanım Şeyda Bey'i kızı için uygun bulmaz. Bu aşamada olayların seyri tekrar değişir. Aynı mahallede yaşayan ve sokakta Şeyda Bey'in sözlü tacizlerine maruz kalan Zekavet Hanım Şeyda'nın şerrinden korunmak ve ondan kurtulmak amacıyla bir plan yapar. Muttali'nin yanına giderek Şeyda'nın bir yakını olduğunu ve Şeyda Bey'in kızı değil aslında annesini yani Akile Hanım'ı istediğini söyler. Muttali Bey kadına inanır ve mahalle muhtarını Akile Hanım'a görücü olarak gönderir. Bu istek karşısında şaşkına dönen ancak zorla da olsa ikna olan Akile Hanım, Şeyda Bey ile evlendirilir. Durumun farkına varan Şeyda Bey evliliği reddeder ve Üsküdar'a taşınır. Kendini Akil Bey olarak tanıtıp yeniden kız aramaya başlar. Bir hamam tellalı vasıtasıyla bulunduğu genç kız, utancından mahalleyi terk edip Üsküdar'a taşınan Akile Hanım'ın kızıdan başkası değildir. Düğün gecesi Şeyda Bey'i tanıyan gelin, annesine haber verince yeni damat hanımların saldırısına uğrar.

Şair Evlenmesi ve Hayal-i Celâl'de Ortak Özellikler

Tanzimat dönemi Türk edebiyatının öncü ismi Şinasi, Mehmet Celâl'den on iki yaş büyüktür. Mehmet Celâl'den farklı olarak faaliyetleri ve eserleriyle edebiyat tarihinde önemli bir yere ve beraberinde dönemin diğer şahsiyetleri üzerinde büyük bir etkiye sahiptir. Tüm bunların dışında *Şair Evlenmesi*, *Hayal-i Celâl*'den yaklaşık on dört yıl önce kaleme alınmıştır. Bu durum başta konu olmak üzere diğer benzerliklerin *Şair Evlenmesi* kaynaklı olduğu görüşünü öne çıkarmaktadır. Bu sebeple metinler bu ön kabulden yola çıkılarak değerlendirilecektir. Ancak belirtmek gerekir ki iki eser arasındaki türlü benzerlikler sadece Mehmet Celâl'in Şinasi'den etkilendiği şekliyle açıklanamaz. Her iki yazarın beslenmiş olduğu geleneksel edebiyat metinlerindeki benzerliklerin temel kaynağıdır. Karagöz-Hacivat, meddah ve ortaoyunu gibi halk anlatı geleneğine ait seyirlik sanatlar ile Tıflı hikâyeleri yazarların faydalandıkları veya beslendikleri asıl kaynak gibi görünmektedir. Ayrıca ülkede bir süredir yaşanan Batılılaşma⁶ süreci ve bunun toplum üzerindeki

⁶ *Şair Evlenmesi* söz konusu olduğunda bir diğer beslenme kaynağı olarak Fransız edebiyatı öne çıkmaktadır. Kenan Akyüz, *Modern Türk Edebiyatı'nın Ana Çizgileri* adlı eserinde bu konuyu şu cümleyle dile getirir: "Böylece, vaka

etkileri de bir diğer beslenme zemini olarak öne çıkmaktadır. Batılılaşmanın sosyal hayatta kendini hissettirdiği ilk alanlardan biri kadın ve erkek arasındaki ilişkidir. Evlilik kurumu ve onun tesisi sırasında kullanılan geleneksel yöntemlerin sorgulanmaya başlanması da aynı etkinin bir başka yüzü olarak kendini gösterir. Dolayısıyla yazarların bu dönemde üzerinde durduğu başlıca problemlerden biri kadın erkek ilişkisi üst başlığı altında bu konudur. Tarafların görüşü alınmaksızın özellikle genç kızların tanımadıkları kişilerle evlenmeye zorlanmaları yazarlar tarafından eleştirilir. Konu ettiğimiz eserler dışında *Taaşuk-ı Talat ve Fitnat*, *Zavallı Çocuk*, *Vuslat*, *Sabr u Sebat*, *Macera-yı Aşk*, *İçli Kız* gibi metinlerde de⁷ görüldüğü üzere evlenmenin sakıncaları üzerinde durulmaktadır. Her iki yazar halk anlatı geleneğinden faydalanmakla birlikte modern anlamda bir tiyatro metni ve yine Batı edebiyatına ait bir tür olan roman biçiminde bir eser kaleme almaya çalışır. Dolayısıyla tür ve zihniyet, etkisi altına girdiğimiz Batının kendini hissettirdiği iki önemli husus olarak karşımıza çıkar.

Eserler kurguya dayalı metinler oluşları sebebiyle incelenmeleri sırasında anlatımın temel unsurları (olay örgüsü, anlatıcı, bakış açısı, mekân, zaman, kahramanlar vb.) aşağıdaki şekilde alt başlıklar olarak belirlenmiştir.

Konu

Yukarıda da ifade edildiği üzere her iki eserin konusu evlilik kurumudur. Kadın ve erkek arasındaki ilişki, bunun gerçekleşme biçimi ve dolayısıyla evliliğin ne şartlarda oluştuğu, tarafların bu olaya bakış açısı, toplumun bu durumdan nasıl etkilendiği ve değişen şartlarla birlikte tarafların evlilik kurumunu algılama ve yaşama

ve karakterlerindeki değişmezliğin ve belli bir metne tam olarak bağlı bulunmayışının dışında bir tiyatro eserinin bütün vasıflarını taşıyan orta oyunu ile Moliere komedilerinin tesirleri eserde yan yana yer alırlar" (s.59). Fransız edebiyatı ve özellikle Moliere etkisi Abdülhalim Aydın'ın "Şinasi'nin Şair Evlenmesi'nde Fransız Etkisi" başlıklı yazısında da dile getirilir. Molierin Zor Nikah adlı eserinin Şinasi için ilham kaynağı olabileceğinden söz edilir. Ayrıca toplumsal eleştiri Fransız klasik tiyatrosuyla, din adamına getirilen eleştiri ise Voltaire'in *Candide* adlı eseriyle ilişkilendirilir. Daha fazla bilgi için bkz: Aydın, Abdülhalim.(2001).Şinasi'nin Şair Evlenmesi'nde Fransız Etkisi. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,11(1), 137-150.

⁷ Aynı konu bir avukatın evlilik hikayesinin konu edildiği Cenap Şahabettin'e ait 1917 yılında yayımlanan *Körece* adlı oyunda da ele alınır. Daha fazla bilgi için bkz: Donbay, Ali.(2002). "Cenap Şahabettin'in Bir Oyunu: Körece", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S:11, 151-160.

biçimlerinde ne gibi değişimler olduğu bu çerçevede ele alınan hususlardır.

Her iki eserde de evlenme konusunda istekli iki genç erkek ve kendileri için eş olarak belirledikleri iki genç kız bulunmaktadır. Farklı sebeplerle başka kadınlar tarafından bu genç erkeklerle tuzaklar kurulur ve isteklerinin dışında daha yaşlı kadınlarla evlendirilmeye çalışılırlar. Bu *Şair Evlenmesi*'nde Kumru'nun kırklı yaşlarına ulaşmış ve artık saçları beyazlamaya başlamış ablası Sakine Hanım, *Hayal-i Celâl*'de ise genç kızın annesi Akile Hanım'dır. Şeyda Bey, ahlaksız tavırlarıyla bu durumu hak etmekle birlikte Müştak Bey, gençliğinin ve acemiliğinin kurbanı olur. *Şair Evlenmesi*'nde olay tatlıya bağlanır ve Müştak Bey, sevgilisi Kumru'ya kavuşur. Ancak aynı mutlu son Şeyda Bey için geçerli değildir. *Şair Evlenmesi*'nde olayların tatlıya bağlanması çiftin birbirlerini sevmeleri ile yakından ilişkilidir. Şinasi sevgiye dayalı bu evliliği ödüllendirerek yeni nesil için model olarak sunar. Ancak ahlaksız tavırlarıyla etrafında büyük bir nefret uyandıran ve bir ilişkinin temelini oluşturan görme, tanıma, sevmeye, gönülden isteme vb. gibi önemli kriterleri hiçe sayan Şeyda, Mehmet Celâl tarafından türlü trajikomik durumlara düşürülerek cezalandırılır.

Sonları farklı olmakla birlikte her iki eserde de verilmiş istenen mesaj aynıdır. Yazarlar evliliğin karşılıklı sevgi ve rıza temelinde gerçekleşmesi gerektiğini savunurlar. Şinasi'nin yaklaşımı eserin komedi olması sebebiyle daha yumuşaktır. Mehmet Celâl'in tarzı biraz daha serttir. Diğer taraftan yazar, eserinde olumlu bir evlilik örneğini öne çıkarmayarak adeta bu kurumu tümüyle olumsuzlamaya çalışır. Nitekim eşlerini bir şekilde kaybetmiş olan erkekler ve kadınlar yeniden evlenmeyi düşünmezler. Erkekler için net bir sebep belirtilmemekle birlikte kadınlar evliliği erkeğin boyunduruğu altına girmek olarak algıladıklarından bekar kalmayı tercih etmektedirler. Ayrıca yazar bu tavrıyla kadın ile erkek arasındaki ilişkinin yaşanma biçimine de eleştiri getirir. Şeyda'nın içine düştüğü durum onun şehvet düşkünlüğünün yanı sıra evlenmesi için gerekli şartları taşımamasıyla da ilgilidir. Bir ailesinin olmayışı, babanın maddi ve manevi desteğinden mahrum olması, görücüye gidecek, ona yol yordam öğretecek annenin yokluğu Şeyda Bey'in içine düştüğü çözümsüzlüğün bir diğer sebebidir. Yazar aynı zamanda bu duruma da dikkat çekerek toplumsal veya sosyolojik bir eleştiriye de gider. Kadın ve erkeğin bir aracı olmaksızın veya arada nikah bulunmaksızın bir araya gelememesi aradaki ilişkinin kurulmasını zorlaştırmakta ve türlü trajedilere yol açmaktadır.

Olay Örgüsü

Eserler, olayları zaman sırasına uygun olarak sunmaları, kronolojik olay örgüsüne yer vermeleri bakımından paralellik taşırlar. Halk hikâyelerinde ve halk tiyatrosunda da sıklıkla kullanılan bu olay örgüsü karmaşık bir yapıya sahip olmamasıyla okuyucunun olaylar arasında sebep sonuç ilişkisi kurmasını kolaylaştırır ve metnin anlaşılabilirliğine olumlu yönde bir katkı sağlar. Roman okuyucusunun ve modern tiyatronun henüz yeni oluşturulmaya çalışıldığı bu dönemde tanıdık yaklaşımlar okuyucuyu bu yeni türlere alıştıranın zorunlu bir vasıtası olmanın yanı sıra henüz acemi olan yazarlar için de kaçınılmaz bir durum gibi görünmektedir.

Şair Evlenmesi'nde kronolojik sıraya tamamen uyulurken *Hayal-i Celâl*'de zaman zaman geriye dönüşler yaşanır. Bunlardan en belirgin olanı Şeyda Bey'in durumunu gözden geçirmek üzere beş arkadaşın bir araya geldiği kısımdır. Her biri geçmişte Şeyda Bey'in kendi evlerinde yaptığı türlü rezillikleri hikâye ederek geriye dönüşe sebep olurlar. Diyalogların hakim olduğu bu bölümler Şeyda'nın şehvet düşkünliğünün farklı biçimlerini aydınlatması bakımından dikkat çekicidir. Ayrıca Muttali Bey'in Şeyda ile ilgili yaptığı plan ile Zekavet Hanım'ın kurduğu tuzağın sebebi de bir geriye dönüşle aktarılır. Ancak geriye dönüşler olayların kronolojik devam ettiği algısını bozacak sıklıkta gerçekleşmez.

Anlatıcı

Hayal-i Celâl'de anlatıcı olayları dışardan gözlemleyen bir üçüncü şahıstır. Anlatıcı Ahmet Mithat'ın eserlerinde olduğu gibi sık sık olaya dahil olup okuyucusuyla sohbet etmeye de zaman zaman varlığıyla kendini hissettirir ve okuyucusuyla konuşur.⁸ Ancak daha önce de belirtildiği üzere eser büyük oranda kahramanlar arasındaki diyaloglardan oluşmaktadır. Hatta bu diyaloglar sırasında anlatıcı tıpkı tiyatro metinlerinde olduğu gibi kahramanın olaya tepkisini,

⁸Okuyucuyla diyaloga girme, soru sorup cevaplama meddah anlatı geleneğinden gelme bir özellik olarak metinde yerini alır. “Şimdi bir soru akla gelir ki bu beyimiz yalnız Fatim Efendi'nin evine gittikçe mi böyle acayip ve garip hareketlerde bulunurdu? Hayır. Biz yukarıda “mesela” demiştik ya! Şeyda Bey bu efendilerin hangisinin evine gitseydi oralarda da (Aç tavuk kendini arpa ambarında zannedermiş.) daha nice nice insanlığın ve dostluğun temizliğine yakışmaz, uygunsuz vaziyetlerde bulunurdu” (s.31). Yukarıdaki ahıntıya benzer bir çok örnek metinde yer alır.

davranışlarını parantez içinde aktarır⁹. Bu kısımlarda anlatıcı yerini kahramana bıraktığından anlatım üçüncü şahıs anlatıcıdan, birinci şahısa geçmiş olur. Dolayısıyla metinde üçüncü ve birinci şahıs ağzından anlatım dönüşümlü olarak kendini gösterir. Bu, metni tiyatroya yaklaştıranın yanı sıra anlatımın çeşitlenmesine de imkan sağlar. Metnin üçüncü şahıs ağzından aktarıldığı kısımlarında olaylar çok daha hızlı bir biçimde ilerlerken diyalogların bulunduğu yerlerde doğal olarak bir yavaşlama yaşanır. Anlatım açısından diyaloglar ön planda olduğu için olayın hikâye edildiği veya hikâye etme tekniğinin kullanıldığı kısımlar daha geri planda kalır. Kahramanların ait olduğu sınıfa uygun olarak konuşturulduğu metinde şivelerdeki farklılıklar kişilerle birlikte bir tarz mozaiğine de yol açar¹⁰. *Şair Evlenmesi*, tiyatro metni olması sebebiyle diyaloglara dayanır ve olaylar bu sebeple birinci şahıs ağzından aktarılır. Bu açıdan dolaysız bir anlatım söz konusudur ve biz yazarın tutumunu kahramanların davranışlarından ve sözlerinden çıkarırız. *Hayal-i Celâl*'de olayların üçüncü şahıs ağzından veya yazar-anlatıcı tarafından aktarılması yazarın tutumunun veya niyetinin daha açık bir biçimde hissedilmesine imkan verir. Anlatıcı zaman zaman yaptığı tasvirlerle, kullandığı sıfatlarla veya olay aktarımlarıyla kahramanı alay ettiğini açık bir biçimde gösterir. İki metin arasındaki tür farklılığı bu ayrımı doğuran başlıca etmendir.

Bakış Açısı

Hayal-i Celâl, yazar-anlatıcı tarafından anlatıldığı için eserde yaygın olarak kullanılan bakış açısı sıfır odaklayım veya hakim bakış açısıdır. Ancak daha önce de belirtildiği üzere metinde karşılıklı konuşmalar yoğunluktadır ve bu sebeple kahramanların bakış açıları

⁹“Hamamcı kadın-(Maşallah beyim, tu tu nazar değmesin!” diyerek ve beyefendinin yüzüne birkaç ağız balgam yapıstırarak) Pekiye beyim. Bana güvünürsen gideyim, bir kere daha göreyim. Hem de cariyelerinizin birini beraber götürüyüm.”(s.103). Yukarıdaki alıntıda da görüleceği üzere anlatıcı, kahramanların davranışlarını belirttiği bu kısımları farklı amaçlarla kullanır. Çoğu kez halk tiyatrosunda komikliği besleyen bu durumlar, eserde eleştiri ve alay amaçlı kullanılmıştır.

¹⁰ Erol Köroğlu bu durumu kitabın sunuş yazısında Mihaıl Bahtin'in karnaval ve diyalog kavramlarıyla ilişkilendirir. Farklı kesimlerden insanların konuşmalarını aynı zamanda farklı zihniyetlerin temsili ve birlikteliği olarak görür ve diyalogun bundan kaynaklandığını belirtir. *Hayal-i Celâl*'in roman öncesi anlatılarla olan bağıını ise karnavaleskin kaynağı olarak belirler (s.15). Konuyla ilgili daha fazla bilgi için bkz: Bahtin, Mihaıl.(2017). *Karnavaldan Romana Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar*, İstanbul: Ayrıntı Yay.

da işin içine dahil olur. Dolayısıyla söz konusu kısımlarda iç odaklayım veya kahraman bakış açısı kendini gösterir. *Şair Evlenmesi*'nde ise doğrudan doğruya kahramanlar konuştuklarından ve anlatıcı sadece parantez içindeki aktarımlarda kendini belli ettiğinden yaygın bakış açısı iç odaklayım ya da sınırlı bakış açısidir. Sınırlı bakış açısında olaylar kahramanın gözünden aktarıldığından okuyucu kişilerin iç dünyalarını daha dolaysız öğrenme şansı elde eder.

Kahramanlar

Her iki eserde de karşımıza çıkan kahramanlar tip özelliği gösterirler. Bunlardan dikkat çekici olanlar alafranga züppe tipinin ilk temsilcileri arasında yer alan Müştak Bey ve Şeyda Bey'dir. *Şair Evlenmesi* tek perdelik bir metin olduğundan kahramanların fiziksel yapıları, karakter özellikleri hakkında detaylı bilgi yer almaz. Ancak aktarılanlardan Müştak Bey'in evleneceği kızı kendisinin beğenip seçtiğini, aralarında bir diyalog bulunduğunu, şair olduğunu, tiyatroya gittiğini, borçlularının oluşundan ise parayı veya gelirini yönetme konusunda becerikli olmadığını, kendisine tuzak kurulması sebebiyle etrafında işini bilmeyen, çıkarlarını koruma konusunda çok becerikli olmayan biri olarak algılandığını, sevincini abartılı yaşayışından çok hoşkulu, çocuksu, duygularını yönetme konusunda problemler yaşayan biri olduğunu, eşine yüz görümlüğü olarak şiir yazmasıyla içinde yaşadığı toplumun kurallarından haberdar olmadığını veya çıkarları gerektirdiğinde kolaycılığa kaçabildiğini anlarız. Evliliğini aşık evlenmesi olarak nitelemesi, aşksız evlilik olmayacağını söylemesi ise bireyselleşme ve Batılılaşma yolunda olduğunun göstergesidir. Müştak Bey, bu özellikleriyle kendinden sonraki alafranga tipleri çağırır¹¹. Ancak anlatıcı, olayı Hikmet Bey vasıtasıyla olumlu bir sonuca bağlayarak kahramanını Felatun ve

¹¹ Tanpınar, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* adlı eserinde Müştak Bey için aşağıdaki değerlendirmeleri yapar: "...şair Müştak Bey'in bizde o zamana kadar görülmemiş bir karakter olduğunu da söylemeliyiz. Filhakika Müştak Bey'in neşeli bohemi bizdekine hiç benzemez. O, taşkınlıkları, konuşma tarzı, zevcesine yüz görümlüğü olarak şarkı hediyesi, yaşlı baldızını sokak ortasında arkadaşına adeta zorla ve büyük bir kayıtsızlıkla ikram ediş tarzıyla, hatta piyesi bitiren sahnedeki acelesiyle daha ziyade Quartier Latin veya Boulevard tiyatrosudur. Murger'in "Bohem Hayatı Sahneleri" cinsinden bir eserle pekâlâ bağdaşabileceği gibi, Paul de Kock'a da gidebilir. Fakat dışarıdan gelen bu karakter, tamamiyle yerli olan heyet-i umumiyenin arasında insanı rahatsız etmez" (s.207).

Bihruz kadar kimsesiz ve başarısız göstermez¹². Müştak Bey'in öne çıkan özelliklerinden biri şair olmasıdır. Fakat tavırlarında şair olmanın getirdiği incelik, olgunluk veya estetik görülmez. Bu haliyle Müştak Bey, Şinasi tarafından sözde şairlerin veya sanatçıların eleştirisini yapmak amacıyla da kullanılmıştır¹³.

Alafranga züppe tipinin diğer temsilcisi Şeyda Bey ise birçok özelliğiyle Müştak Bey'in karşıtı gibidir. Etrafındaki tüm kadınlara ayırım yapmaksızın sarkıntılık eden ahlak yoksunu, şehvet düşkünü biri olarak tanıtılır. Evliliğin kendisi için fikr-i sabit haline geldiği Şeyda Bey, evliliği kurulacak bir yuva, eşini ise bir hayat arkadaşı olarak görmez. Tanıma, aşık olma, sevme onun için önemli değildir. Evleneceği kişide aradığı tek kriter genç bir kız olmasıdır. Cinsellik temelli bu yaklaşım Müştak Bey'in "aşık evlenmesi" fikriyle tam bir karşıtlık oluşturur. Sergilediği ahlaksız tavırlarıyla Şeyda Bey daha çok *Şık*'daki Şöhret Bey ile *Şıpservedi*'deki Meftun'u hatırlatır.

Alafranga tipler bazı ortak özellikler taşımakla birlikte bazı yönleriyle de birbirlerinden ayrılırlar¹⁴. Babalarını kaybetmiş

¹² Mehmet Selim Ergül aşağıda künyesi verilen çalışmasında bu durumu şu şekilde yorumlar: "Yerlilik yeni ve Batıyı temsil eden tipi tuzağa düşürür. Bundan kurtulması ise, yerli aydının dahiliyle gerçekleşir. Bunu şöyle formüle etmek mümkündür. Müştak Bey de ardılları olan Bihruz, Ali Bey, Felatun Bey gibi hayata müdahil değil, maruzdur. Ancak ardılların aksine bu oyunda Doğu ve Batıyı temsil eden tipler, birbirlerini dışlamaz, tam aksine birbirlerini tamamlarlar. Bunu bir sentez olarak anlamak ve adlandırmak mümkündür. Ergül, M. Selim. (2009). "Türk Şiirinde Taşra: 1859-1959", Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü: Ankara, s.62.

¹³ Burak Armağan aşağıda künyesi verilen yazısında bu konuyu şu şekilde dile getirmektedir: "Duruşu, davranışı, yüz görümlüğü olarak öne sürdüğü şiiri düşündüğünde Müştak Bey için "şair niteliğinin yapılması zor, aşıklığı ise tartışmalıdır. Eser içinde kendisine bu vasıfların atfedilmesi onun vasıtasıyla gerçek hayatta örneğine rastlanır müteşairlere yönelik eleştiriden gelir. Armağan, B. (2017). Şairin İronik Tasviri: Şair Evlenmesi. *Curr Res Sci*, 3(3), 90.

¹⁴ Berna Moran, "Alafranga Züppeden Alafranga Haine" başlıklı, alta künyesi verilen yazısında bu konu üzerinde durarak aşağıdaki görüşlerine yer verir: "İlk züppelerle 1920'lerdekiiler arasındaki farkı toparlayacak olursak, diyebiliriz ki, Felatun ve Bihruz aptal, cahil ve gülünçtürler, sonrakilere okumuş, zeki ve tehlikeli. Birinciler alafrangalık uğruna servetlerini batıran mirasçılardır; ötekiler alafrangalığı servet yapma yolunda kullanırlar. Birinciler alay konusudurlar çünkü "olmak istedikleri" ile "oldukları" arasındaki farktan güldürü doğar; ikinciler ise gülünç değillerdir, çünkü olmak istedikleri gibi olmuşlardır. Bundan ötürü Ahmet Mithat, Recaizade Ekrem ve Hüseyin Rahmi Gürpınar'da anlatım yolu mizahtır ve kahramanlarına gülerek bakar, onlara acırlar. Peyami Safa ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nda mizah yerine acı bir

mirasyediler olmaları, çalışmadan tüketmeleri, Fransızca konuşmaya çalışmaları, Batıya hayranlıkları, Batılı giyim kuşama olan düşkünlükleri, milli ve yerli olan her şeyi küçümsemeleri vb. hemen hemen hepsinde ayrılmaz özelliklerdir. Ancak Bihruz romantik aşık kimliğiyle, Meftun dolandırıcı oluşuyla nasıl diğerlerinden ayrılırsa Şeyda Bey de şehvet düşkünlüğüyle benzerlerinden farklılık gösterir.

Alafranga züppe tipinin prototipleri olarak niteleyeceğimiz bu kahramanların hemen yanında onlarla karşıt özellikler taşıyan ve bu halleriyle onları dengelemeye veya çözüm üretmeye çalışan Hikmet Efendi ile Muttali Efendi yer alır. Bu kahramanların, eserlerde bulunma amaçları benzerlik gösterse de Muttali Efendi planını başarıyla uygulayamadığı, Şeyda Bey'i ıslah edemediği için işlevini yerine getiremez ve bu açıdan bir farklılık gösterir.

Eserlerde kişileştirme yöntemi olarak alegoriden faydalanılır. Bütün kahramanlar karakter özelliklerine uygun biçimde isimler alırlar ve bu onların en baskın özellikleridir. Müştak Bey, Kumru adlı sevgilisiyle evlenme konusunda çok isteklidir. Bu şevkli hali onun en belirgin özelliğidir. Biraz deli dolu ve havai bir karakter sergileyen Müştak Bey'in karşısında daha soğukkanlı, ayakları yere basan ve düğümün çözümünde büyük rol oynayan Hikmet Efendi yer alır. Bu şablon Karagöz ve orta oyununda da mevcuttur. İyi kalpli ancak aklına geldiği şekilde hareket eden Karagöz'ün karşısında bilgili, uyumlu, onu olumlu yönde etkilemeye, derleyip toparlamaya çalışan Hacivat yer alır. Karagöz halktan bir tip Hacivat ise bilgili oluşuyla eğitilmiş kesimi temsil eder. Müştak, Karagöz'le deli dolu, olduğu gibi hareket eden, samimi halleriyle bir kesişim kümesi oluşturur. Hikmet Bey ise bilge ve çözüme yönelik tavırlarıyla Hacivat'ı hatırlatır. Benzer bir biçimde Şeyda Bey, adına uygun bir biçimde çılginca hareketler sergiler ve önüne geçemediği şehvet düşkünlüğüyle türlü rezillikler yaşar. Onu dizginlemeye çalışan Muttali Efendi ise adına uygun olarak bilgili ve olgun bir insandır. Şeyda Bey, eserde mekân değiştirerek hayatını yeniden şekillendirmeye çalışır ve bu amaçla adını değiştirip kendini Akil olarak tanıtır. Yazar, bu kez adlandırma için alegoriyi değil ironiyi tercih eder. İroni anlatıcı tarafından

yeri görürüz; yansıttıkları sömürücü, alafranga, kokuşmuş zümreye tiksinti ve nefretle bakar, onlara değil savaşılan, sömürülen millete acırlar. Bütün züppeler arasında ortak tek nokta Türkleri ve Türklerle ilgili her şeyi hor görmeleridir. "Moran, Berna.(1987). "Alafranga Züppeden Alafranga Haine", *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1*, İstanbul: İletişim Yayınları, 258.

kahramanı hakkındaki düşüncesini dile getirmenin ve alayın bir aracı olarak kullanılır

Bilindiği üzere ad verme kişileştirmenin ilk yoludur (Wellek ve Varren 1993:194). Özellikle alegorik kişileştirmede bu çok daha belirgin bir biçimde kendini hissettirir. Beraberinde ünvanlar, takma adlar vb. de taşıdıkları anlam değeriyle kişileştirmenin bir unsuru olarak işlev görürler. Bey ve efendi ünvanları günlük hayatın yansımaları olarak edebi metinlerde de bir anlam değeri taşırlar. Yazarlar alafraanga tipleri “bey”, daha oturaklı ve kendilerince olumlu buldukları, kendi toplumuyla barışık ve yerli olduğunu düşündükleri kahramanları ise efendi olarak nitelerler. Bu ayırım söz konusu kullanımıyla en dikkat çekici biçimde *Felâtnun Bey ve Rakım Efendi* romanında karşımıza çıkar.

Kadın kahramanlar her iki eserde de entrikayı kurgulayan ve yürürlüğe koyan kişiler olmaları bakımından benzerlik gösterirler. *Şair Evlenmesi*'nde kahramanları halktan ve eğitimli kişiler, *Hayal-i Celâl*'de ise erkek ve kadın kahramanlar olarak sınıflandırmak mümkündür. *Hayal-i Celâl*'de erkek kahramanlar sayıca fazla olmakla birlikte olayın gidişatında kadınlar kadar etkili olamazlar. İçlerinde en bilgili ve olgun kişi olarak gösterilen Muttali Bey, Şeyda Bey'i ıslah etmek için planlar yapsa da arzu edilen sonuca ulaşamaz.

Hayal-i Celâl'in iki önemli kadın kahramanı Akile ve Zekavet Hanım'lardır. Her ikisi de adlarına uygun olarak kavrayışı yüksek, uyanık ve zekidirler. Eşlerini kaybetmiş olmalarına rağmen evlenmeyi düşünmezler. Ancak Akile Hanım varlıklı olmadığı ve bir kız çocuğu olduğu için Zekavet Hanım kadar cesur ve girişken değildir. İki kadını bir araya getiren ortak neden her ikisinin de bir şekilde Şeyda Bey'in tacizlerine maruz kalmış olmalarıdır. *Şair Evlenmesi*'nde Ziba Dudu ve Habbe Kadın, *Hayal-i Celâl*'de ise Zekavet Hanım erkek kahramanı tuzağa düşürüp daha yaşlı kadınlarla evlendirmeye çalışarak entrikayı kurgulayan kişiler olarak görev alırlar. Bu durum *Hayal-i Celâl*'de kadınların mağdur olmalarına rağmen mağdur edenmiş gibi algılanmalarına sebep olur. Her iki eserde de kadınlar erkeklerle tuzak kuran, fetan, tehlikeli ve uzak durulması gereken kişiler olarak görülürler¹⁵.

¹⁵ Erol Köroğlu, *Hayal-i Celâl* için yazdığı sunuş yazısında bu durumu Osmanlı'nın sosyal yapısına bağlayıp dönemi için gerekli veya işlevsel bir tutum olarak görür. “Kadın hilesi, Hayal'i, yine geleneksel bir Osmanlı anlatı türü ya da izleği olan” mekr-i zenan'ın, sözcük anlamıyla “kadın hilesi” anlatılarının alanına sokar. Pek çok ortaoyunu, Karagöz, meddah ve Tıflı anlatısı kadınların

Entrikacı, fattan, acımasız ve tehlikeli kadın tipi meddah, orta oyunu ve karagözün yanı sıra Tıflı hikâyeleri¹⁶ olarak adlandırılan metinlerde de karşımıza çıkmaktadır. Tıflı hikâyelerindeki kadınlar varlıklı ve nüfuzlu oluşlarıyla istedikleri erkeği kendilerine partner olarak seçerler. Ancak ihanete uğradıklarında hiç acımadan hem sevgililerini hem araya giren kadını cezalandırırlar. Tanzimat romanlarından *İntibah*'taki Mehpeyker ile *Esrar-ı Cinayat*'taki Hediye Hanım kaynağını bu hikâyelerden almış gibi görünmektedirler. Şair Evlenmesi ve *Hayal-i Celâl*'deki Ziba Dudu ve Habbe Kadın ile Zekavet Hanım, entrikacı kimlikleriyle bu hikâyelerde yer alan kadınlarla bir kesişim kümesi oluşturlar. Bu haliyle metinleri aynı zamanda konusu kadın hilesine dayalı anlatı biçimi içinde değerlendirmek de mümkündür.

İki eser kadın kahramanlara yüklenen işlevler veya kadınlar hakkında sarf edilen sıfatlarla toplumun kadın algısı hakkında da ipuçları verirler. Kumru Hanım, artık miadı dolmuş bir ürün gibi Müştak Bey'e adeta kakalanmaya çalışılır. Kırk yaşına gelmiş ancak evlenememiş olması, beyaz saçları, kamburuyla bir ucube olarak

ürettiği hileler üzerine kuruludur. Geleneksel anlatı kadını mekkâre, hileci ve tehlikeli olarak resmeder. Bu, toplumsal açıdan işlevsel bir temsildir. Kadınla erkeğin mahremiyet açısından mutlak biçimde ayrıştığı bir toplum söz konusudur. Hayal, bu ayrılışlığı çok başarılı aktarır. Aralarında akrabalık ya da nikâh ilişkisi olmayan bir kadınla erkek bir araya gelemezler. Konuşacaklarsa arada bir kapı, bir duvar olacaktır. Zinanın bir had, sınıır aşımı suçu olarak tanımlandığı bir İslam toplumunda, kadınlarla erkeklerin ayrı tutulmasını sağlamak için, kadınların hileci ve tehlikeli yaratıklar olarak aktarılması işlevseldir" (s.16). Ancak bize göre bu durum aynı zamanda erkek egemen toplumda kadının var olmak ve kendini koruyabilmek için şartlarını zorlamak ve zekasını daha fazla işletmek zorunda kalmasıyla da ilgilidir.

¹⁶ Bilindiği üzere *Şair Evlenmesi* ve *Hayal-i Celâl*, Batılılaşma ile başlayan yeni Türk edebiyatının ilk ürünleridir. Yaygın kanaate göre başta roman olmak üzere birçok edebi tür Batıdan ithal edilmiştir. Yine benzer bir kabule göre Batı tek doğru ve ulaşılması gereken yegane hedeftir ve bu sebeple metinler Batının sınıflamaları ve terminolojileri eşliğinde ele alınmaya çalışılır. Ancak günümüzde bu tavrın yanlışlığı üzerinde durulmakta ve yerel şartların önemine dikkat çekilmektedir. Bu bağlamda olayların İstanbul'da geçtiği, realist özellikler taşıyan ve Sultan IV.Murat'ın nedimi Tıflı'nın her hikâyede yer alması sebebiyle Tıflı hikâyeleri adını alan bu metinlerin önemi büyüktür. Geçmişte meddah hikâyeleri bünyesinde ele alınan bu hikâyeler günümüzde bazı araştırmacılar tarafından müstakil bir tür olarak değerlendirilmekte ve Türk edebiyatında romanın ilk örnekleri olarak görülmektedir. Konuyla ilgili olarak bkz: Tunç, G. (2005). "Yerel ve Özgün Bir Roman: Tıflı Efendi", *Milli Folklor*, yıl 17, sayı 67, 137-144.

Sayers, David Selim (2013). *Tıflı Hikayeleri*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay.

gösterilir. Kumru ablasının bu duruma düşmesinden bir üzüntü duymayıp kendisi için kaygılanır. Bütün bunlar bir kadına ancak bir evlilik içinde yaşam hakkı tanıyan yaygın kabulün göstergeleri olarak eserde yerlerini alırlar. Nitekim Akile Hanım, bir hamam tellalı aracılığıyla kendisi hakkında hiçbir bilgisi olmadığı Akil Bey'e kızını verir. Diğer taraftan Zekavet Hanım evliliği kadının hürriyetini kısıtlayan bir kurum olarak görür ve kendini korumak için hemcinsini zor duruma düşürmekten çekinmez. Tüm bu ayrıntılar kadının toplum içinde var olma konusunda türlü zorluklar yaşadığını, çözüm üretmeye çalışırken bazen kendi cinsine de ihanet eder duruma düştüğünü, diğer taraftan bir uyanma içinde olduğunu da göstermektedir.

Hayal-i Celâl'de dikkat çeken diğer özellik erkek kahraman sayısındaki fazlalıktır. Eşlerini kaybedenlerin çoğunlukta olduğu bu toplulukta harem genellikle yaşlı kadınlardan oluşur. Eserdeki tek genç kız ise henüz çocuk yaştaki Zekavet Hanım'ın kızıdır. Ancak o da güzelliği ve gençliğiyle değil korunmaya muhtaç oluşuyla öne çıkarılır. Eser bu haliyle eksik yuvalar, eşsiz hanımlar, kendini korumak için hilekarlığa başvurmak zorunda kalmış kadınlar topluluğu gibidir. Tüm bu görüntü kadın erkek arasındaki ilişkinin yaşanma biçimini olumsuzlamaya ve eleştirmeye yarar. Kurulu düzen içinde şehvet düşkünlüğüne meşru zeminde bir çözüm üretemeyen Şeyda Bey tüm bu olumsuzlukları arttıran ve pekiştiren bir eleman rolü görür.

Kahramanlar söz konusu olduğunda belirtilmesi gereken hususlardan bir diğeri kendi şiveleriyle konuşan farklı kökenlere veya meslek gruplarına ait halktan tiplerdir. *Şair Evlenmesi*'nde, mahalle imamı Ebullaklaka, mahalle bekçisi Batak Ese, mahalle süprüntücüsü Atak Köse ve esnafın yanı sıra Ziba Dudu ve Habbe kadın bu gruba ait kahramanlardır. Mahalle imamı konumuna yakışmayan hilekarlığı ve rüşvet almasıyla yozlaşmış din adamını temsil eder. Dini şahsi çıkarlarına alet eden veya kötüye kullanan din adamı tipi özellikle cumhuriyet dönemi romanlarında yeniden ele alınır ve bu haliyle söz konusu kahraman bu tipin ilk temsilcilerinden biri olarak görünmektedir¹⁷. Mahalle halkından Batak Ese ve Atak Köse'nin

¹⁷ Okan Koç, Komik Olanın Peşinde:Parodi başlıklı yazısında parodinin farklı kullanımları üzerinde durmaktadır. Parodinin bir yöntem olarak, konu ettiği hususu değersizleştirme gibi bir işlevi de yerine getirdiğini belirttiikten sonra aşağıdaki örneği verir: "Şinasi'nin Şair Evlenmesi isimli tiyatrosundaki Ebullaklaka tiplemesinden başlayarak H.Edip ve H.Rahmi Gürpınar'ın bazı eserleri örneğin *Kadınlar Vaizi*, *Reşat Nuri'nin Yeşil Gece* romanına ve sonrasında toplumsal gerçekçi edebiyatın köy, kasaba merkezli romanlarına oradan günümüz edebiyat metinlerine kadar gelen bir aşındırma gözden

ortak özelliği cehaletleridir. Sorgulamadan her işe karışmaları ve toplulukla birlikte galeyana gelmeleri anlatıcı tarafından alaylı bir biçimde eleştirilir. Benzer bir tavra daha sonra Hüseyin Rahmi'nin eserlerinde de rastlarız. Halkın sağduyusunu dikkate almama, onu daha çok cehaletini öne çıkararak eleştirme ve alay etme *Şair Evlenmesi*'nde de gözlemlediğimiz bir özelliktir. *Hayal-i Celâl*'de ise bu kez Şeyda Bey'in iki Arap halayığı benzer bir muameleye tabi tutulur. Annesi olmadığı için Şeyda Bey, gönül işlerinde elçi olarak bu iki Arap halayığı kullanır. İlk olarak Zekavet Hanım'a Şeyda Bey'den bir mektup götüren halayık evden kovulur. İkinci olarak Akile Hanım'a görücü olarak gönderilen diğer halayık ise beceriksiz olarak gösterilir. Halayıklar sadece başkalarının değil Şeyda Bey'in hakaretlerine ve anlatıcının alaylarına da maruz kalırlar. Halktan eğitimsiz kişiler, geri kalmışlığın ve modası geçmiş bir zihniyetin ifadesine yaramakla birlikte metinlere yerli ve milli bir özellik de verirler. Ancak yazarların alaylı tutumu sadece halktan kişiler için değil başkahramanlar için de geçerlidir. Başkahramanın bu şekilde alay konusu olması çok alışıldık bir yaklaşım olmamakla birlikte bundan sonra sıklıkla başvurulan bir yöntem olarak kendini göstermeye başlar.

Mekân

Eserlerin, değişen toplumsal şartlardan en fazla etkilenen kurum olan evlilik kurumuna ve beraberinde kadın erkek ilişkisine dair bazı eleştiri ve teklifler içerdiği daha önce belirtilmişti. Bu durum her iki yazarın mesaja veya olayın kendisine odaklanmasına ve metinlerin de olay ağırlıklı olmasına yol açar. Özellikle *Şair Evlenmesi* bu açıdan tüm yüklerinden kurtulmuş gibidir. Olayın gerçekleştiği yerle- sahne ve dekora dair ayrıntılar- ilgili her hangi bir bilgi verilmez ve bu durumda tüm iş okuyucunun hayal gücüne kalır. Bir evlilik söz konusu olduğu ve öncesinde nikah kıyıldığı için olayların gerdeğin yaşanacağı evde gerçekleştiği anlaşılmalıdır. Ancak bu evin Müştak Bey'in evi mi olduğu yoksa Müştak Bey'in içgüveysi olarak gelinin evine mi geldiği pek net değildir. Sadece yazar eserin başında olayların gelin odasında gerçekleştiğini belirtir.

düşürme süreci dikkat çekmektedir." (s.236). Koç, Okan.(2015). Komik Olanın Peşinde:Parodi. Türk Dili Dergisi, 236.
www.tdk.gov.tr/images/kasimaraklik2015okankomikolanınpeşindeparodi.pdf
(Erişim tarihi: 18.11.2018)

Eserde kendisini mahalleliyle birlikte en çok hissettiren ve bir mekân olan mahalleden ayrı tutamayacağımız şey, mahalle yaşam biçimi veya mahalle ruhudur. İmamı, bekleşisi, muhtarı, temizlikçisi ile kendisini eserde vazgeçilmez bir aktör olarak hissettiren mahalleli, mahalle hayatının vazgeçilmez unsurudur ve dönem insanının örgütlenme ve yaşama biçimi hakkında önemli ipuçları verirler. İmamın rüşvet alması, kadınların hile ile iş görmeye kalkışmaları mahalle yaşamı etrafında insan ilişkilerine veya kurumlara (din kurumu vb.) getirilen eleştirilerdir.

Mahalle fiziksel bir mekân olarak metinde tasvir edilmiş olmasa da ona işaret eden tüm göstergeleriyle eserde yerini alır. Bunlardan en önemlisi mahallelidir. Birbirlerine türlü kayıtlarla sıkıca bağı olan bu insanların alışkanlıkları, töreleri ve beraberinde değer yargıları herkesin hareket tarzını doğrudan etkiler. Bu haliyle mahalleli güncel tabirle “mahalle baskısının” hem kaynağı hem de en önemli uygulayıcısıdır. Mahalle halkının tavsiyeleri, görüşleri, inançları, eleştirileri kısaca ne diyeceği insanların davranışlarını belirleyen temel unsurdur. *Hayal-i Celâl*'de yaptığı evlilik sonrası terk edilen Akile Hanım mahallelinin kendini kınayacağını düşünüp yaşadığı muhiti değiştirir. *Şair Evlenmesi*'nde ise bir baskı unsuru olarak kullanılır. Müştak Bey Sakine Hanım'ı eş olarak kabul etmek istemeyince kılavuz ve yenge kadınlar mahalle imamıyla birlikte kahvehaneden erkekleri çağırır. İmamla birlikte bekçi, temizlikçi ve esnaf benzer bir işlevi yüklenirler. Ancak mahalle düzeni sadece olumsuz olarak işlemez, dayanışma, yardımlaşma, himaye etme, şahitlik etme gibi türlü olumlu yüzleriyle de günlük hayatın daha badiresiz bir biçimde atlatılmasına hizmet eder. Örneğin Muttali Bey, hayatını kaybeden yakın arkadaşının eşi Akile Hanım ve kızını evinde kira almaksızın oturttukları himaye eder. Hatta sistem o şekilde inşa edilmiştir ki bir insanın tek başına var olabilmesi veya kendini gerçekleştirebilmesi oldukça zordur. Şeyda Bey'in bir türlü evlenememesi evlilik kurumunun kadınlar tarafından inşa edilen bir organizasyon oluşuyla ilgilidir. Kısacası her iki eserde temel mekân İstanbul'dur. *Şair Evlenmesi*'nde mekâna dair hiçbir ize rastlanmazken *Hayal-i Celâl*'de mekânlar ad olarak geçerler. Eserlerde vazgeçilmez unsur olan mahalle ve mahalle hayatı sıradan insanı veya halkı ve beraberinde geleneksel yaşam biçimini temsil etmektedir. Yazarlar toplumsal yaşama veya artık geçerliliğini yitirdiğini düşündükleri alışkanlıklara dair eleştirilerini bu kesim üzerinden verirler.

Hayal-i Celâl'de öne çıkan diğer mekânlar kalem, sokak, kahvehane, dükkan gibi daha çok erkeklere ait olduğu düşünülen

sosyalleşme yerleridir. Şeyda Bey, Zekavet Hanım'a sokak ortasında sarkıntılık eder. Erkek kahramanlar için kalem sadece bir işyeri değil aynı zamanda bir toplanma ve sohbet mekânıdır. Ev bu dönem eserlerinde daha çok hanımlara ait bir mekân olarak geçmekle birlikte bu eserde erkekler için de önemli bir buluşma ve sosyalleşme yeridir. Beş erkek arkadaş sohbet amaçlı olarak akşamları evlerinin selamlık kısmında bir araya gelirler. Olayların birçoğu iç mekânlarda ve çoğunlukla evlerde geçer. Evler entrikaların kurgulandığı ve uygulamaya konulduğu yerlerdir. *Hayal-i Celâl'de* entrikanın geliştirilmesinde işlev gören bir diğer mekân ise hamamdır. Genellikle hanımlarla beraber anılan hamamlar, hem kız hem de erkek anneleri tarafından uygun bir kısmet bulmak amacıyla kullanılırlar. Romanın ikinci kısmında kahramanların yaşadıkları veya buldukları ortak mekânlar olayların gidişatını belirler. Akile Hanım ve Şeyda Bey'in aynı semte taşınmaları ve kısmet bulmak amacıyla aynı hamama haber bırakmaları eserin seyrini ve sonucunu doğrudan etkiler.

Zaman

Şinasi'nin *Şair Evlenmesi*, bir olayı hikâye etmesi, tek bir mekânda geçmesi ve birkaç saatlik bir zamanı kapsamı sebebiyle klasisizmin üç birlik kuralına uygunluk gösterir. Tek bir perdeden oluşan komedide olayın geçtiği takvim zamanına dair ipucu verilirse de kahramanların davranışlarından, eserin yazılma tarihi vb.den yola çıkılarak metnin 19.yy'ın ikinci yarısında, yani Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde cereyan eden olaylardan söz ettiği anlaşılabilir. Benzer bir biçimde *Hayal-i Celâl'de* de aynı dönem konu edilir. Her iki yazar da zaman olarak Osmanlı'nın Batılılaşma sürecini seçerler. Zaten konu seçimi de dönemin kendisiyle yakından ilişkilidir. Evlilik kurumu ve kadın erkek ilişkisinde yaşanan değişimlerin Batılılaşma ile yakından ilgisi bulunmaktadır.

Şair Evlenmesi'nde Müştak Bey'in gelini beklemesi zamanın gece olduğu veya düğün gecesi olduğu izlenimini uyandırmaktadır. *Hayal-i Celâl*, *Şair Evlenmesi*'ne göre daha hacimli olması sebebiyle uzun bir zaman aralığını konu edinir. Roman eserin başkahramanı Şeyda Bey'in babasının hayatının özetlenmesi ile başlar ve Şeyda Bey'in bir delikanlı oluşuna kadar devam eder. Özetleme, eksilti, duraklama, sahne gibi esere ritim kazandıran unsurlar anlatıcı tarafından kullanılarak önceden gerçekleşmiş (art süremsel) ve yazarın bilgisi dahilinde olan olaylar hikâye edilir. Özetleme kahramanların geçmişleri hakkında bilgi vermek, eksilti ise olaya hız kazandırmak amacıyla kullanılır. Duraklama kahramanların tasvir edildikleri kısımlarda karşımıza çıkar. Ancak bu romanda sıklıkla başvurulan bir yöntem değildir. Romanda olayın hızını kesen ve öyküleme zamanı ile

kurmaca zamanı eşitleyen sahne (Kıran ve Eziler Kıran 2000:208) en çok başvurulan yöntemdir. Kahramanların karşılıklı konuşmalarının bolca yer aldığı romanda okuyucu olaylara anında tanık olur. Zamana ait bir kavram olan sıklık, bir öyküde meydana gelen bir olayın öykülemeye kaç kez aktarıldığını gösterir (Kıran ve Eziler Kıran 2000:210). Genellikle bakış açılarındaki farklılığı hissettirmeye veya vurguya yarayan sıklık Hayal-i Celâl'de çokça başvurulan bir yöntem değildir. En dikkat çekici örnek Şeyda Bey'in Akile Hanım'ın kızıyla değil Akile Hanım'ın kendisiyle evlenmek istediği yalanının tekrarıdır. Şeyda Bey'in bilgisi dışında Zekavet Hanım tarafından kurulan tuzağın bir parçası olarak Muttali Efendi'ye iletilen bu istek, iki farklı ortamda Muttali Efendi tarafından dile getirilmesine rağmen Şeyda Bey ancak nikahtan sonra Muttali Efendi'ye hesap sormaya gittiğinde bir üçüncü kez tekrarlanması durumunda konuyu kavrayıp bir tuzağa düşürüldüğünü anlar. Romanda bir kez yaşanan ancak üç kez dile getirilen bu olayın Şeyda Bey tarafından zamanında anlaşılması kurulan entrikanın sonuca ulaşmasını sağlar.

Şair Evlenmesi'nde olayların aktarılması eş zamanlı bir karakter gösterir. Olayların gerçekleşme zamanıyla bizim olaylara tanık olmamız aynı zamana denk gelir. Her iki yazar da içinde yaşadıkları dönemi hikâye ederler ve bu onların olayları değerlendirme biçimlerini de etkiler. Yazarların Batılılaşma konusunda benzer yaklaşımlara sahip olmaları olayları eleştirel ve alaycı bir biçimde ele almalarına yol açar.

Dil ve Üslup

Bilindiği üzere her sanat dalının ve o dala ait türlerin kendine özgü özellikleri bulunmaktadır. Ancak tarih boyunca bazen bilinçli olarak bir sanat dalını veya bir türü bir diğerine yaklaştırma gayretleri olmuştur. Örneğin şiiri nesre veya nesri resme yaklaştırma eğilimi gibi. Türlerin saflığını büyük ölçüde yitirdiği ve sınırların daha fazla esneklediği günümüzde bu çok daha olağan bir tutum olarak görülmektedir. Bu bilinçli tercihlerin dışında bazen işi tam olarak bilmemenin veya acemiliğin bir sonucu olarak da bu tür davranışların sergilendiğini görmekteyiz. Tanzimat dönemi Batıya ait bazı türlerin henüz keşfedilmiş olması ve kurallarının tam olarak algılanıp uygulanamamış olmasıyla edebiyat tarihinde böyle bir aralığa işaret eder. Terimlerin ve tanımların henüz yerli yerine oturmadığı bu dönemde hikâye ile romanın birbirinin yerine kullanıldığına şahit oluruz.¹⁸ Daha önce de belirtildiği üzere Mehmet Celâl yazdığı eseri

¹⁸ Örneğin Halit Ziya, romanı konu edindiği eserine *Hikâye* başlığını seçer.

roman olarak nitelemektedir¹⁹. Ancak etrafta örnek alacağı Batılı tarzda yazılmış bir roman örneği olmayışı onu el yordamıyla ve halk anlatı geleneğinden gelen özelliklerin etkisinde yazmaya iter. Eser bu haliyle romana giden yolda önemli bir gayreti ifade etmekle birlikte bir deneme veya girişimi çok fazla aşamaz. Eserde halk anlatılarının veya tiyatrosunun etkileri oldukça fazladır. Metnin çok büyük bir bölümü kahramanların karşılıklı diyaloglarından oluşur. Bu sebeple eser bir romandan çok sahnelenmeye müsait bir tiyatro metni gibidir ve birçok özelliğinin yanı sıra bu açıdan da *Şair Evlenmesi*'ne benzer.

Hayal-i Celâl'de üslup bahsi içinde dikkati çeken en önemli özellik anlatıcının entrikayı kurgularken çok titiz bir planlamaya gitmemesidir. Okuyucu Muttali Efendi'den Şeyda'yı hizaya getirecek hamleler beklerken bu konuda istenen başarı sağlanamaz ve okuyucunun beklentileri karşılanamaz. Muzır bir tavır sergileyen anlatıcı Şeyda'yı hanımların insafına terk eder ve o da okuyucusuyla birlikte Şeyda'nın düşüşünü büyük bir zevkle izler. Bu haliyle Mehmet Celâl ne Ahmet Mithat gibi didaktik ve kontrolcü ne de Rezaizade gibi planlı, incelikli ve titizdir. Olaylar akışına bırakılmış gibidir.

Eleştiri her iki eserin de ortak özelliklerinden biridir. Anlatıcılar alay yoluyla eleştirmeyi tercih ederler. Mehmet Celâl bu amaçla ironiden faydalanır. Şeyda Bey'in tasvirinin yapıldığı kısımda bu kendini açık bir biçimde belli eder²⁰. Anlatıcı alay etmek için başka yollara da başvurur. Şeyda, Zekavet Hanım'a duyduğu aşkı ifade etmek üzere bir mektup yazıp Arap cariyesiyle yollar. Ancak Zekavet Hanım mektubu yırtar ve cariyeyi de kapı dışarı eder. Dışarı atılan cariyenin durumu anlatıcı tarafından oldukça süslü bir üslupla

¹⁹ Yazar, eserinin sonuna düştüğü notta kaleme aldığı metnin türü için şu cümleleri yazar: "Ben tasvir ve tahrir edip de tab ve temsili ile enzar-ı umumiyeye arz eylediğim böyle bir "romana" yani hikâye-i musavvereye "*Hayal-i Celâl*" namını verdiğime doğrusu teessüf etmedim desem yalan olur. Halbuki bu teessüfüm kendi efkârımca şu "romanı" fena tasvir etmiş olup da ihtimaldir ki ta'n ve tarize uğrayacağı korkusundan arız oldu zannolunmamalıdır (s.211)".

²⁰ "...hele giydiği kısıcak bir ceketle paçası yırtmaçlı pantolonu ve bunlara benzeyen diğer şahane giysileri gönül okşayan endamına uygun biçilmiş kaftanlar olmalarıyla hayliden hayli yaraşırlardı. Şimdi bu nazlımı şu uyumlu kıyafetle görenler nasıl güzelliğinin hayramı olmazlar bilemeyiz?"(s.29). Yukarıdaki alıntıda da görüleceği üzere anlatıcı ironik bir dil kullanarak kahramanıyla alay eder ve Şeyda'nın pejmürdeliğini bu yolla eleştirir.

anlatılarak²¹ durumun bayağılığı ile üslubun yüksekliği arasındaki karşıtlıktan faydalanılarak Şeyda'nın içine düştüğü traji-komik durum vurgulanır. Bütün bunlar anlatıcının niyetini yani alay ve komediyle birlikte küçümsemeyi belirginleştirir.

Şair Evlenmesi, komedi oluşu ve tek perdeden meydana gelmesiyle anlamın ve beraberinde mesajın öne çıktığı bir metindir. Bilindiği üzere Şinasi yeni nesir dilini inşa ederken anlaşılır olmasını oldukça önemser. Bu metinde de dil devri için oldukça anlaşılır, üslup oldukça zahmetsizdir. Tip özelliği gösteren kahramanlar toplumdaki belli bir kesime karşılık gelip o kesimin diliyle konuşurlar. Belli zihniyetlerin temsilcisi durumundaki bu kahramanlar sayesinde toplumsal eleştiriye de yer verilir. Şinasi her unsuru amaca uygun bir biçimde kullanarak üslupta ekonomikliğe gider. Ayrıntılardan arınmış bu tarz anlaşırılığa da hizmet eder. Şinasi'nin metniyle ilgili tüm eleştirmenlerin birleştiği ortak nokta kaynağını halktan alması, günlük konuşma dilini kullanması ve beraberinde milli bir karakter taşımasıdır.

SONUÇ

Şair Evlenmesi ve *Hayal-i Celâl* Tanzimat dönemine ait ilk ürünlerdir. Farklı türlerde yazılmış olmakla birlikte *Hayal-i Celâl* diyalogu bir anlatım tekniği olarak çok fazla kullanmasıyla *Şair Evlenmesi*'ne ve tiyatro türüne daha çok yaklaşır. Her iki eser ait oldukları türün Batılı anlamdaki ilk örnekleri olmak üzere yazılırlar ve her ikisinin de beslendiği temel kaynak halk anlatı geleneğidir. Şinasi halk tiyatrosundan esinlenmekle ve geleneksel tipleri kullanmakla birlikte türünün özelliklerini üzerinde taşıyan ve nispeten moderne yakın bir metin kaleme almayı başarır. Kısacası Şinasi kendi köklerinden beslenerek yeni bir şey yaratmaya daha yakındır. Rezaizade Mehmet Celâl, Batılı anlamda bir roman örneği vermeye çalışırken ortaya çıkan metin, türünün tüm özelliklerini üzerinde taşımaz. Romana giden yolda önemli bir gayret veya deneme olmaktan öteye geçemez.

²¹ "Arap hazretleri ol veçhile dışarı atılır atılmaz doğru eve giderek görmüş olduğu işbu muamele-i şedide ve barideyi çar-çeşme muntazır-ı iltifat-ı yar olan Şeyda-yı bi-karara nakleylediği gibi Şeyda iğne yutmuş köpeğe dönerek badezin derununda ızmar-ı gayz ü kin ile zavallı hanımcağızın aleyhinde diş bilemeye başlamış.."(s.173) Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere olayın basitliğiyle üslubun yüksekliği arasındaki zıtlıktan faydalanılarak Arap cariyeye ve Şeyda alay edilerek küçümsenir.

Her iki eserin konusu ve beraberinde ortak noktası evlilik kurumu ve Batılılaşmayla birlikte bu kurumun gerçekleşme biçiminde yaşanmaya başlayan değişikliklerdir. Kadın erkek ilişkisi İslamiyet'in belirlediği kurallar çerçevesinde cereyan ederken Batılı hayat biçiminin etkisiyle bazı değişiklikler görülmeye başlanır. Görücü usulüyle evlilik bunlar içerisinde ilk sorgulanan veya eleştirilendir. Bu sorgulama işi her iki eserde de kadın hilesinden hareketle gerçekleştirilir. Şinasi kadın hilesini merkeze alır ve kurguda bütünlüğü sağlarken Mehmet Celâl kadın hilesine eklediği ancak bir sonuca ulaştıramadığı erkek hilesiyle kurguda bir bölünmeye neden olur. Şinasi etkiyi güçlendirmek amacıyla eserini hayli kısa tutar. Hatta iki perde olarak planladığı eserini tek perdeye indirir. Çünkü o bir eser yazmanın yanı sıra bir model oluşturmak veya yeni bir yol açmak gibi önemli bir görevi de yüklenmiştir²². *Şair Evlenmesi*, kısalığı, malzemenin amaca yönelik ve daha ekonomik kullanımı ve mesajı eserin sonunda daha açık iletilmesiyle *Hayal-i Celâl*'den ayrılır. Beslendikleri kaynak ve konu itibarıyla türlü benzerlikler taşıyan eserlerden *Hayal-i Celâl* daha sonra yazılmış olması ve taşıdığı tiyatroya özgü özelliklerle *Şair Evlenmesi*'ne daha çok benzer. Her iki eser halk anlatı geleneğinden gelme unsurları farklı bir bağlamda dönüştürerek yeniyi yaratmak amacıyla kullanmalarıyla metinlerarasılık açısından da önemli miktarda malzeme barındırırlar.

KAYNAKÇA

- Aydın, A. (2001). "Şinasi'nin Şair Evlenmesi'nde Fransız Etkisi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(1),137-150.
- Akyüz, K. (1990). *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri*, İstanbul:İnkılap Kitabevi.
- Armağan, B. (2017). "Şairin İronik Tasviri: Şair Evlenmesi", *Curr Res Sci*,3(3),90.
- Ergül, M. S. (2009). "Türk Şiirinde Taşra:1859-1959, Yüksek Lisans Tezi". Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

²² Bu durumu Tanpınar, edebiyat tarihinde şu şekilde dile getirmektedir: "Şinasi için, herhangi bir garp muharririnin eserini tercüme veya adapte etmek, hatta taklit ederek daha geniş kadroda büyükçe bir sahne eseri vücuda getirmek kabildi. Bunu bırakıp, bu küçük mevzuu ile, ilk bakışta insana manasız görünecek şakayla iktifa etmesi, ihtirasının daha büyük ve derin olduğunu, lâalettayin eserden ziyade, bir çığır açmak istediğini gösterir". (s.207).

- İnal, İ. M. K. (1999). *Son Asır Türk Şairleri*. Haz: Müjgan Cunbur. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Kıran, Z. ve Kıran A. E. (2000). *Yazımsal Okuma Süreçleri*. Ankara:Seçkin Yayınevi.
- Moran, B. (1987). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Recaizade Mehmet Celâl (2017). *Hayal-i Celâl*, (Haz: Engin Kılıç), İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Şinasi (1989). *Şair Evlenmesi*, (Haz: Şemsettin Kutlu), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Tanpınar, A. H. (1985). *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Çağlayan Kitabevi.
- Wellek, R. ve Varren, A. (1993). *Edebiyat Teorisi*, (Çev: Ö.Faruk Huyugüzel), İzmir: Akademi Kitabevi.
- Koç, O. (2015). "Komik Olanın Peşinde:Parodi", *Türk Dili Dergisi*, 236.
- www.tdk.gov.tr/images/kasımaralik2015okankomikolanınpeşindeparodi.pdf (Erişim tarihi: 18.11.2018)

TÜRKMEN HALILARINDAN ÖĞRENDİKLERİMİZ

Youssef AZEMOUN (Yusuf AZMUN)¹

ÖZET

Batı'da Türkmen halısına karşı gittikçe artan ilgiye rağmen bu halının ancak sanatsal ve teknik özellikleri araştırma konusu olmuştur. Bu makale Türkmen halısının bazı özelliklerini dilsel açıdan ele alıyor. Yazıda uzun zamandır tartışma konusu olan *halı* sözcüğünün nasıl türediği açıklanıyor. Halı terminolojisinde 'dokumaya başlamak' anlamındaki *yüğürt-* fiili incelenirken Türkmen ağızlarında Türkmen çadırının, toplandıktan sonra yerde bıraktığı daire biçimli izi için yaygın olarak kullanılan *yüğürt* > *yüwür* sözcüğünün yardımcıyla *yurt* sözcüğünün nasıl türediği ortaya çıkarılıyor. Aynı şekilde Eski Türkçede 'kocanın kardeşi' anlamına gelen *yurç* sözcüğünün etimolojisi de açıklığa kavuşturuluyor. *Nikah kıymak* (Azerbaycan Türkçesinde *kesmek*) birleşik fiili konusunda kimse pek kafa yormamış ve bu söz olduğu gibi kabul edilmiştir. Arapça *nikah* sözcüğünün Eski Türkçedeki karşılığı 'düğüm' anlamındaki *tügün*'dir. Bu yazıda *nikah/ tügün kıymak* deyiminin halıyla ilgili olduğu açıklanıyor. İngilizcede evlenmek için *to tie the not/ düğüm atmak* deyimini kullanılırken bu deyim Türkçe karşılığı *tügünü kıymak/ düğümü kesmek*'tir. Bunun halı ile ilgili olduğunu bir Türkmen evlilik ritüelinden öğreniyoruz: imam nikah kıyarken Türkmen kadın da bir düğümü keser gibi elindeki makası sürekli açıp kapar. Öte yandan Türkmen halısının en önemli desenine *göl* denir; her Türkmen boyunun kendisine özgü *göl*'ü vardır. Bu desen Şamanizm'in *yir sub* kültürü ile ilgilidir. *Yir* kavramı da Şamanizm'de kutsal sayılan *dağ* ile ifade edilir. Dağda yaşayan hayvanlar, meselâ *dağ koçu konurbaş* da kutsaldır. Türkmen halk müziğinde *konurbaş mukamı* vardır. Türkmen halısında *dağ* Kök Türk runik alfabesinde kullanılan *᠘* harfiyle gösterilir. Kutsal olan evi temsil eden *᠘* harfi de Türkmen halısının desenleri arasında yer alır. İran'da, Türkmen Sahra'da Gökçe Dağ eteğinde Halid Nebi mezarı civarında bulunan karpuz biçimli mezar taşlarının üzerinde görülen alfabe ve andran semboller bulunmaktadır. Bunlar Türkmen halısında görülen motiflere benzerler. Halının müzikle ilişkisi hakkında çok şeyler yazılmış, ancak şimdiye kadar somut bir sonuca varılamamıştır. Bu yazıda halının en eski adının Türklerin en eski müzik aleti olan *kopuzdan* türediği açıklanıyor. Zaten Türkmen halı tezgahında bir *eşek* vardır. Türkçede nedense buna *eşik* denir. Halbuki bu sözcük Farsçada da 'küçük eşek' anlamında *harek* şeklinde kullanılır. Tezgahta telli sazın burgusunun da karşılığı vardır. *Argaç* ise sazın tellerini andırır. Farsçada *argaca tar* denir. Bu isim *dutar*, *sitar* gibi müzik aletlerinde vardır. Tezgahın adı

¹ Emekli Öğretim Üyesi, Arizona, Amerika Birleşik Devletleri, Doç. Dr.

Türkmencede *gurama*'dır, çünkü bir müzik aleti gibi kuruluyor, akort ediliyor.

Anahtar kelimeler: Halı, göl, Şamanizm, motif, müzik.

WHAT WE LEARN FROM TURKMEN CARPETS

ABSTRACT

Despite an ever-increasing interest in Turkmen carpets in the West, little information was available about them until recently. Most studies are about the aesthetic and technical aspects of the carpets and rugs. This article looks at these carpets from a linguistic point of view. Initially, the article deals with the etymology of the word *halı* meaning 'carpet' which has been the subject of an ongoing dispute between Turkic and Iranian carpet experts who are not linguists. While studying the Turkmen verb *yügürt-* meaning 'to begin weaving' in carpet terminology, we found the root of the word *yurt* originally meaning 'abandoned tent site' in the word used as *yügürt* > *yüwürit* in Turkmen dialects. This term also helped us find the root of the archaic Türkic word *yurç* meaning 'the husband's brother'. For *getting married* or *tying the knot* in some Turkic languages the term *nikah kıymak* (*nikah kəsmək*) is used. *Nikah* is an Arabic word meaning 'marriage' and Turkic words *kıymak* and *kəsmək* mean 'to cut, to slice'. No one has ever paid attention to this anomaly about *nikah* being cut. The equivalent of *nikah* in Old Turkish is *tügün* which means 'knot'. Therefore, *to get married* in Old Turkish is *to cut the knot*. The fact that the act of cutting the knot is related to carpet weaving, could be observed in Turkmen marriage rituals; when a mullah is conducting the marriage ceremony, a woman constantly opens and closes a pair of scissors as if cutting a knot. The most important pattern of the Turkmen rugs and carpets is called *göl* meaning 'lake'. Every Turkmen tribe has its own *göl*. This pattern is related to the *yir sub* 'earth and water' cult of Shamanism. The concept of earth in Shamanism is expressed by the mountain that is regarded as a sacred place. Animals that live in the mountains are thought to be *awliyas* or *saints*. For example, the mountain ram called *Konurbaş* is an *awliya* and it bears the name of a mode in Turkmen folk music called *konurbaş mukamu*. In Turkmen carpets mountain is used as a pattern in the form of an Old Turkish runic letter *᠘*. For the pattern of *home* which is also a sacred place, the letter *ᠰ* is used. In the Turkmen Sahara region of northern Iran, at the foot of the mountain called *Gökçe Dağ*, near the historic graveyard of Halid Nabi, there were watermelon-shaped tombstones with symbols on them. These symbols are similar to some of the patterns seen on the Turkmen carpets. Many carpet experts have written about the relationship between carpet and music, but no one has reached a concrete conclusion. This article proves that the name of the carpet in the oldest Turkic texts had derived from the word *kopuz*, the oldest musical instrument of the Turkic peoples. The Turkmen carpet loom,

like a stringed musical instrument has a bridge and a stick functions as a peg by keeping the weft tight. The weft resembles strings of a musical instrument and in Persian it is called *tār*, a word that is noticed in the names of musical instruments like *duār*, a two-stringed musical instrument and *sitār* a three-stringed instrument. The name of a carpet loom in Turkmen is *gurama/ kurama* which denotes setting up and tuning.

Key words: Carpet, göl, Shamanism, pattern, music.

INTRODUCTION

The name Turkmen is always associated with rugs and carpets and horses. Carpets woven by nomadic and semi-nomadic Turkmen tribes have been the most admired, studied and collected of all Oriental carpets over the centuries. Despite the interest in Turkmen carpets, little information about them was available until recently in the West because of language barriers. Most studies are about the artistic and technical aspects of carpets and rugs. This paper looks at these carpets from a linguistic point of view.

The art of carpet weaving developed thousands of years ago. Buddhist and Shamanistic elements that have for centuries been widely incorporated in Turkmen carpets have attracted the attention of researchers. The Turkmens have for centuries reflected their feelings, philosophy of life and environment in the beauty of their carpets, and they have created innumerable designs and motifs in their own characteristic style and with their own technique. The symbolism of these designs reveals a typically Turkmen search for beauty and an aesthetic ideal. For example, from the composition of Turkmen carpets, which is based on a strict but complex set of rules, one can deduce the Turkmens' poetic perspective on their environment. The colour red has become well established in the artistic consciousness of the Turkmens. It is the dominant colour in Turkmen art today. The dominant colour of Turkmen carpets is also red. The colour of the oldest Turkmen carpets is closer to orange. This is said to be related to the cult of the sun in Zoroastrianism. Today, carpets that are woven to meet particular needs, or are prepared in various shapes and sizes for ceremonial purposes, display through their patterns a number of typically Turkmen hallmarks.

In the steppes of Central Asia, felt, kilim and rugs and carpets are important in the construction and decoration of tents. On the first page of a Persian manuscript called *Divan-i Sultan Jalayir* written in 1400, there is an ink drawing of a nomadic camp scene where there are decorated Turkmen tents (Mackie, L. W. and Thompson J.: 1980,

14). A miniature painting from the book called *Khamseh* by Nizami written in 1445 in Herat, which shows the presentation of a manuscript to the Samarkand ruler Mirza Barlas, also features a decorated Turkmen tent (ibid, p. 17). In the XIII century, Ibn-i Sa'îd, an Arab geographer, in his book entitled *el-Busuṭu't-Turkmâniyye* ((البسط التركمانية) "Turkmen Carpets," writes that the Turkmen rugs and carpets woven in Anatolia were exported all over the world (ibid, p. 19). Some of the patterns of carpets woven by the thousands of Turkmens who settled in Anatolia were used in carpets produced later in this region. We see an example of these carpets in a XV century Anatolian Turkish rug at the Textile Museum in Washington D. C. (ibid, p. 19). At that time, in paintings in Italy and other European countries, Turkmen carpets were widely represented. These carpets were very valuable assets in the XVI and XVII centuries in Europe – they were recognised works of art. For example, they were well-liked at the palace of Henry VIII and attracted the attention of the rich and the nobility. The picture (below left) shows the 3rd Earl of Dorset, Richard Sackville, posing on a Turkmen carpet brought from Anatolia. The artist has skilfully drawn all the details of the carpet. These carpets, products of the Turkmen "Tent Industry", were exported to Europe. This picture was painted by William Larkin in 1613 (Thompson, J.,1993, London: 32). The second painting (below right), attributed to Juan Pantoja de la Cruz and painted in 1604, is now kept in the National Portrait Gallery in London. It shows the value attached to a Turkmen carpet – it was preferred as a table cover rather than being put on the floor (Bennet, 1985: 6). In the XIX century painting by Kate Hyllar called *Sunflowers and Hollyhocks* we see a Turkmen Ersary carpet on the floor (Thompson, London, 1993: 36).



Today Turkmen carpets are woven in the areas where the Turkmens live in Turkmenistan, Uzbekistan, Iran and Afghanistan. The carpet known as the Turkmen carpet around the world, in Afghanistan is called the *Afghan carpet*. Machine-made Turkmen carpets produced in Pakistan are called *Pakistani Carpets*. Turkmen carpets years ago used to be called *Bukhara carpets* in Europe, because in olden times they were sold in Bukhara. The most popular Turkmen carpets are Teke, Yomut, Ersary, Chowdur, Saryk and Salyr. These carpets are named after the tribes that weave them. They are differentiated from each other by the shape of their main motif called *göl*. Every Turkmen tribe has a *göl* of its own.

About the Word “Halı” (Carpet) Used As “kâli” قالی in Persian and “kâlin/koîin” قالین in Tajik and Dari

There are different views about the etymology of the word “halı.” It is significant that some Turkish dictionaries say that this word is Persian and some Persian dictionaries call *kâli* a Turkish word. For example, a Turkish-Arabic dictionary from the XIV century, explaining an old Turkish word *köwür* meaning ‘carpet’, says: قالی و هو بالترکمانی مأخوذ من الفارسی (It means *kâli* [carpet] which is a Turkmen word taken from Persian) (Houtsma, M. T., 1884: 16). A Persian dictionary called *Farhang-e Amid* (Amid, 1343, H. Sh.: Vol. II, 784) and *Haim Persian-English Dictionary* (Haim, S. 1354, H. Sh.: 620) say that the word *kâli* قالی is Turkish. *Farhang-e Farsi* repeats the etymology given by a XII-XIII century Arab geographer, saying that “*qa:li: = qa:li:n = ha:li: = ga:li:n* is taken from *Kaligula*, the name of a town in Armenia (Moin, M., 1381, H. Sh.: Vol. II, 2624). This sounds like folk etymology.

In an article entitled “Signs of Iranian Carpet Weaving before the Bronze Age”, Ali Hasuri, an Iranian carpet expert who claims that he has studied the etymology of *halı/kâli*, writes:

The Persian word for carpet, i. e., *qali/qalin* was pronounced *kalin* in middle Persian being cognate with the word *karaydi* in the Avestan, and it (is) obvious that the root is *kar* (to plant) which relates to the age when carpet weaving was comparable to planting rather than weaving, i. e., the Paleolithic age. A verb for ‘weaving’ exists in the Avestan (*wap*), but it is not used for forming *karayaon*. (Hasuri A., 2001:92).

Ali Hasuri presented his paper on this subject to the conference held on Oriental carpets in Milan in 1999. He mentioned that wooden carpet-weaving instruments were in use in the Stone Age, adding that these instruments were still used in Iran. To prove this he showed a photograph of a Turkmen woman using a wooden mallet to drive a stake of the carpet loom into the ground.

The word *wap* which Hasuri quoted from the Avesta, is used in Middle Persian meaning ‘to weave’ (Mackenzie, 2009: 151). This word exists in Modern Persian as *ba:ftan* بافتن also meaning ‘to weave’. The root of this infinitive is *baf* باف. The English words *weave*, *weft* and *web* seem to be related to *wap*.

The word for *to knit* and *to weave* in Persian today is *tani:dan* / *teni:den* تنیدن (its root is *tan-* تن) and *ta:r* means ‘weft’ or ‘string’. *Ta:r-ten*, a compound structure made by these two words literally

means ‘knitter’, but it is used to designate ‘spider’. Its diminutive form *ta:r-tenek* تارتنک also meaning ‘spider’ is forgotten in Persian, but it is used in Turkmen in the Garrygala region of Turkmenistan. The Persian words *ka:r-ten*, *ka:r-tene* and *ka:r-tenek*, also meaning ‘knitter and spider’, are not used in Persian any more. *Kar*, the first part of these compound words, today means ‘work’. It seems to have derived from the infinitive *ka:šten* ‘to plant’. This is the word Ali Hasuri wanted to relate to ‘carpet’ in his explanation above. In Turkmen and some other Turkic languages this concept is explained by *etmek* ‘to do’, *yapmak* ‘to do, to build’ and *örmek* ‘to knit, to build’. These concepts will be explained below.

The word for carpet in Persian is *tenbese* تنبسه which seems to have been derived from *teni:den* ‘to knit’. *Tenbese* in Arabic has become *tanfese* تنفسه (Amid, 1343 H. Sh.: Vol. I, 320). There is no word resembling *halı* or *ka:li:* in Middle Persian. In this language the word used for ‘beautiful carpet’ is *bo:b* (Mackenzie, 2009: 281).

The word for the concept of carpet was written in a XIII century Turkic manuscript of an interpretation of the Koran as *kalıñ* and it meant ‘(thick) mattress’ (Clauson, 1972: 622). This word has become *kōli:n* in Tajik, *ka:li:n* in Dari قالین and *ka:li:*, pronounced *ga:li:* قالی in Persian. In these languages diminutive forms of these words are used: *kōli:nçe*, *ka:li:nçe* قالینچه and *ga:li:çe* قالیچه respectively, and they mean ‘rug’. The sound of /ñ/ at the end of *kalıñ* in Old Turkish has changed to /n/ in Tajik and Dari and the word *kalıñ* has become *kōli:n* and *ka:li:n* respectively. The word *kalıñ* also means ‘thick’ in Turkic languages. One may think that the knots of thin threads or weft settling on the warp creates a thickness that in Turkish is called *kalıñ* meaning ‘thick’. In other words carpets are created after knots are settled on warps.

The word *ip* ‘thread’ used in Turkish today, is used as *yıp* or *yip* in old Turkish (Clauson, 1972: 870). This word today in Turkmen has become *yüp*. In VIII century Turfan Uyğur texts the word *yipke* is used to mean ‘thread’ (ibid: 875). This last word, *yipke*, reminds us of the relationship between *ip/yıp/yip/yüp* meaning ‘thread’ and Turkic *yupka/yuvka* meaning ‘thin’. And in a way this makes us think that thin threads pile up to bring about *kalıñ* ‘thick’ (carpet). A thinner and more loosely woven version of the Turkic *kilim* is called *ja:ji:m* جاجیم in Persian. In Turkmen and Turkish it is called *jijim/cicim*. This word comes from *çeçim* derived from *çeçmek* in Old Turkish meaning ‘to undo (a knot),’ hence ‘being loose’. There is no letter for the /ç/ sound in the Arabic alphabet. Therefore, in old Turkic texts, perhaps before the XV or XVI centuries, *çeçim* in Arabic script was written as ججم

which could have been pronounced in Persian as *ja:ji:m* with an open /e/. In Persian there is a tendency to use the letter *alif* for the open /e/ sound in foreign words, i.e. Turkic and Mongolian words. That is why Turkic words like *Türkmen*, *külek*, *çelik* and the Mongolian word *kekül* have respectively become *Türkma:n* ترکمان, *ku:la:k* کولاک, *ça:li:k* چالیک and *ka:kul* کاکل in Persian. And in accordance with this property of the Persian language *çeçim* ججیم has become *ja:ji:m/ca:ci:m* جاجیم. In Ottoman Turkish and Turkmen the word *çeçim* has become *cicim/jijim*. The Arabic letter used for the sound of /ç/ or /ʃ/ was improvised possibly after the XV or XVI century as چ with three dots. It is used in Persian and Ottoman Turkish. In his book *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü* Hasan Eren writes that Turkish *cicim* is taken from Persian *ca:ci:m* (Eren, 1999: 71). The word *sicim* used in Turkish and Mongolian meaning ‘thread’ must be related to *cicim*. If we take into account the thinness of the thread and the fact that *cicim/jijim* is a thinly woven material, and if we accept that the word *halı* has come about after a phonetic procedure as follows: *ka:lıñ* > *ka:lın* > *ka:lı* > *halı*, it becomes clear that the concept of carpet denotes an idea that is the opposite of thinness.

The word *ka:lıñ* used in Old Turkish meaning ‘bride price’ must also be related to the carpet. In *Dede Korkut*, a Turkish epic story from the XIV century, there is a sentence which says: *kızñ uç cânver ka:lıñlıđı ... vardı* meaning ‘the bride price of the girl amounted to three animals...’ (Tezcan, 2001: 242). Here the word *ka:lıñlık* means ‘the equivalent of *ka:lıñ* (carpet)’ which is worth three animals. According to a tradition of the Turkmens, which seems to have been continued since the Oguz period (before X century), the bride initially stays in the groom’s house for the time allowed for the wedding ceremony one day, three days, a week or forty days whichever is affordable to the groom. After that the bride goes home and together with other female members of her family or relatives weaves a carpet (*ka:lıñ*) and prepares other decorative items for her house, as an exchange for the bride price. This tradition still continues among the Turkmens in rural areas. The word for ‘bride price’ exists in Turkic languages as words like *ka:lıñ*, *ka:lın*, *ka:lym* and *ka:lim*. The word *ka:lym* meaning ‘bride price’ in Tatar is used in Russian (Şipova, 1976:155-156). There is a sentence in *Divanu Lagat-it-Türk* which says: *ka:lıñ birse kız alır – Kerek bolsa kız alır* (If he pays the bride price he will have the girl – If need be he can pay dearly) (Atalay, 1999: Vol. III, 371).

In his book *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen* Doerfer studies the word *ka:lın* and comes to the

conclusion that it is a borrowed word in Persian but does not say where the word comes from (TMEN, 1963: 399).

The word *ka:li*: (pronounced *ga:li*: in Persian) cannot be a Persian word, because there is no /k/ sound written with the Arabic letter *qaf* ق in Persian. Here, we must mention a phonetic property of the Turkic languages of the Oguz group like Turkmen, Azerbaijani and Turkish. In these languages the change of the /k/ sound to /h/ takes place only in Turkic words: *kanı* > *hanı/hanı* (in Turkish) ‘where’, *qanda ise* > *handiyse* ‘nearly’, *qatar* ‘a row of... , a train of...’ > *hatar* (in Turkmen) ... The word *qalıñ* meaning ‘bride price’ has become *halım* or *halıñ* in Hakas, *halım* in Yakut and in Chuvash *hulam* and *hulan*. All these examples show that the /k/ sound can easily change to /h/. This rule does not apply to Arabic words. For example words like *qabi:le* قبیله ‘tribe’ and *qalem* قلم ‘pen’ cannot become *habi:le* and *halem* especially in the the Oguz group of the Turkic languages.

On the basis of this information, we may say that *qalıñ* > *qalın* > *qalı* has become *halı* in accordance with the above-mentioned rule. In other words, the fact that /k/ has changed to /h/ shows that *halı* is a Turkish word.

Hasan Eren believes that *kilim* is a Persian word (Eren, 1999: 243). However, in Middle Persian there is no word resembling *kilim*. Furthermore, Turkic words like *kalm* and *halım* remind us of *kilim*. This should be investigated separately.

The Word “Yurt” Is Related to A Carpet-Weaving Term

The verb *yügürtmek* > *yüwürtmek* in Turkmen means ‘to start weaving a carpet’; it can also mean ‘to kick off or start an action’. This verb and its derivatives play an important role in defining significant aspects of Turkic and Turkmen culture, especially those related to Turkmen cultural life. This verb comes from the Old Turkish verb *yügür-* which itself comes from *yüg* meaning ‘feather’ or ‘wing’. *Yügür-* also means ‘to move fast, as if flying’. This verb is made from the noun *yüg* by the suffix {+ür-}. Normally, such a suffix does not make a verb from a noun. It is the auxiliary verb *ur-* ‘to hit, to strike’ that has turned into a suffix, hence *yüg ur-* ‘to move the feather’ > *yügür-*. Turkic *kep/gep* meaning ‘a word, or something which is said’, when used with the auxiliary verb *ur-* becomes *gap/gep ur-* > *gapir-/gepir-* in Uzbek meaning ‘to talk, to have a chat’. This usage has passed into the Persian language with the same meaning as *gap zadan/ gep zeden* گپ زدن. The equivalent of the Old Turkish

auxiliary verb *ur-* in Persian is *zadan/zeden* زدن. The Turkish compound verb *yüg ur-* (yüg urmak) > *yügür-* (yügürmek) means, as mentioned above, 'to move fast, as if flying' and its Persian equivalent is *par zadan/per zeden* پرزدن or *ba:l zadan/ ba:l zeden* بال زدن, meaning respectively 'moving the feather' and 'moving the wing', denoting the action of flying. The concept of "feather" is used to show the speed of the movement. In Arabic *ijtanahati'n-na:katu* اجتاحت لئناقه means 'The camel (as if it had wings) went really fast'. In this sentence the verb is related to *jana:h* جناح which means 'wing'.

The above-mentioned Persian compound verbs are not very old while their Turkish equivalents have a long history. The auxiliary verb *ur-* has changed to become a suffix. Today we see this suffix in verbs like *çağır-* 'to call', *çığır-* 'to scream', *hapşır-* 'to sneeze' and others. They have all come about from onomatopoeic words like *ça:k*, *çı:k* and *hapş* followed by auxiliary verb *ur-*: *ça:k ur-* > *ça:kur-* > *ça:kır* > *ça:ğır-* > *çağır-*; *çı:k ur-* > *çı:kır-* > *çı:kur-* > *çı:ğır-* > *çığır-*; *hapş ur-* > *hapşur-* > *hapşır-* (for detailed information see: Youssef Azemoun, "A Study of A Suffix Used after Turkmen Onomatopoeic Words Ending in /k/ or /ñk/," Belleten, 2013/ Winter: 167-181), also see Ýusup Azmun, *Söz Kökümüz, Öz Kökümüz*, 2016: 48-54).

The suffix *{-(U)t}* which makes a noun from the stem of a verb, sometimes makes nouns which define a location: the verb *geç-* means 'to pass' and *geç-(i)t* means 'passage'; the Turkmen word *uç-(u)t* 'cliff, abyss, precipice' which literally means 'the place one flies' is made from *uç-* 'to fly' and from the verb *kavuş-* > Tkm. *gowuş-* 'to meet, to come together' the noun *gowş(u)t* > *gowşut* is made which means 'the place where two things come together'. From the verb *yügür-* 'to take off, to start moving' *yügürüt* > *yüg-ür-(ü)t* > *yügürt* has derived 'the place left behind after residents of a yurt dismantle the yurt and take off.' This word in the Yomut dialect of the Turkmen language becomes *yüwürt* after the sound /g/ changes to /w/ between two vowels. This word (*yüwürt*) is used for a circle-shaped space on the ground after a tent is dismantled, in other words, a place where a caravan takes off after the tent and belongings are placed on camels. This word today in Turkmen literary language is used as *yur:rt*, in Turkish and Azerbaijani it is used as *yurt/yurd* meaning 'country and homeland'. The word *yurt* in Old Turkish meant 'abandoned camping site, ruins,' but in the medieval period it came to mean 'dwelling place, abode'. In *Divanü Lügat-it-Türk*, an XI century Turkish-Arabic dictionary, the meaning of the word *yurt* is given as 'ruins of a camp, a dwelling, traces of old buildings'. (Atalay,1999, Vol. III:7) This

meaning is similar to the meaning used in Turkmen dialects explained above.

The word *yu:rt* is defined in *Turkmen Diliniň Sözlügi* as follows: 1. *The place where villagers get settled and move away (seasonally)*; 2. *A state, a country*. It is significant that the first meaning of the word *yurt* has more to do with people living in tents. Here we define only two idioms related to *yu:rt/yüwürt*: *yurdunda yeller öwürmek* literally means 'the wind is blowing in the place where he lived' and figuratively it means 'he is left with no belongings or relatives'; *yu:rtta ga:lan* is a curse literally meaning *may you be left in the yu:rt*, and figuratively it means *may you be an orphan*; because, a child who was somewhere else when her/his family dismantled the tent and took off to go to another location, would feel like an orphan when he returned and saw the *yu:rt*, the abandoned camping site.

Today the word *yurt* in Anatolia means 'the place where Yörüks are settled in the winter or summer;' it also means 'a place to live' (*Derleme Sözlüğü*, 1993: Vol. XI, 4321). Furthermore, the compound verb *yurt olmak* literally meaning 'turning into a yurt' is used to mean 'to turn into a ruin, to be destroyed;' *evi yurt oldu* means 'his house is destroyed'. From these examples we understand that *yurt* is an abandoned place. It is a place where residents of a tent take off to get settled in another location.

The word *yügürt* > *yüwürt* as explained above means a place where the action of *yügür-* taking off or flying away takes place. The word *köç* meaning 'moving from one place to another' denotes being lifted. Often *köçmek* meaning 'to move to somewhere else' is completed with the verb *konmak* which denotes *perching* (like a bird). In other words, when the caravan takes off it eventually lands somewhere.

The verb *yügürt-* in Turkmen means 'beginning to weave (a rug or carpet)'. In *Divanü Lugat-it-Türk* the sentence *ol böz yügürdi* has been translated by Besim Ataly as: 'He prepared the weft (for the carpet)' (Atalay, DLT, 1999: Vol. III, 68), but Clauson translates it as: *He wove the woof of the cotton cloth* (Clauson, 1972: 914). These examples show that the verb *yügür-* can mean 'to take off, to begin an action,' and *yügürüt* > *yügürt* means 'the location where the action of moving takes place.'

The word *yügürt* has been preserved in dialects of the Turkmen language as *yüwürt*. As a result of a phonetic contraction /w/

is dropped and the remaining two vowels have turned into a long /u/ sound and the word *yügürt* > *yüwürt* has become *yu:rt*. Because of the long vowel, the final unvoiced /t/ sound always changes to voiced /d/ when followed by a vowel. The word *yurt*, a contracted form of *yügürt*, is used in the VIII century Kök Türk runic scripts, the writing system used by Kök Türks from 6th to 8th century AD in what today is Mongolia. The process of the change may be demonstrated as follows: *yügürt* > *yüwürt* > *yu:rt*.

Yurt is not the only word that has gone through phonetic contraction. There are many words in Kök Türk scripts that have changed and shortened as a result of contraction: *bu ödke* > *bödke* 'at this time'; *anı teg* > *anteg* 'like that', *bunı teg* > *bünteg* 'like this'...

There is another contracted word also derived from the verb *yügür-* in Kök Türk scripts – *yurç* 'younger brother of bride's husband'. Another meaning of the *yügür-* is 'to run' and *yügürçi* means 'one who runs around for a service'. This word has become *yügürçi/yügurçi* in Çagatay. In Turkmen it has become *yüwürçi*. It was contracted in Old Turkish to become *yu:rç* with the same meaning as *yüwürçi*.

In his article published in *Makaleler I-Altayistik*, Talat Tekin compared *yurt* with its Mongolian equivalent *nutug*, but he did not deal with the etymology of *yurt*; he only mentioned that the vowel of this word was long (Tekin, 2003: 377).

The roots of words used in dialects are usually searched for in archaic texts. We have found the root of the archaic words *yu:rt* and *yu:rç* in the dialects of the Turkmen language (for details see Youssef Azemoun , "Değişen Bazı Sözcükler ve Türkmençe *Yüwürçi* ve *Yüwürt*' ün Eski Türkçe *Yurt* ve *Yurç* ile İlişkisi Hakkına" (Some Changed Words and the Relationship between Turkmen *yüwürçi* and *yüwürt* and Old Turkish *Yurç* and *Yurt*), Tofiq Hacıyev Armağanı (Festschrift), 2016: 227-234 and Yusuup Azmun, *Söz Kökümüz ÖZ Kökümüz*, 2016: 48-54).

Yüwürt is used in a poem by Kemine (1770-1840), a Turkmen classical poet: *İ:l göçer ğa:lar yüwürde, di:ri çüyrä:ndir ğarı:p* (A poor man rots alive after being left behind [like an orphan] in the *yurt* [when nomads move away]).

Today *yurt* in English means a Mongolian and Turkic nomads' circular skin- or felt-covered tent, with collapsible frame, and is believed to have been borrowed from Russian *yurta* (Collins English Dictionary, 1992:1784). The word *yurt* is believed to be

borrowed from Russian, because it was used in Turkmenistan, Kazakhstan and Kyrgyzstan, old republics of the Soviet Union.

Carpet Knots

The concept of the *knot* in some languages expresses an agreement with or loyalty to a situation. For example *‘aḳd* عاقد in Arabic is related to a *knot*: *‘aḳade ‘uḳdeten* means ‘he tied a knot’. The determinative construction *‘aḳd-i izdiva:c* means ‘marriage agreement’, and in English *to tie the knot* means ‘to get married’. This idiom was first used in the XVIII century (Oxford Dictionary of Word Histories: 290). The Persian word *giriḥ/gereḥ* is derived from Sanskrit *grath* meaning ‘to tie the knot’. The word for knot in Middle Persian is *grah*. A knot is perceived as round. The Turkish word *düğme* means ‘button’; it is used in Persian as *togmeh/dogmeh*. A button is usually round and its name in Turkish is derived from the archaic verb *tüg-* meaning ‘to tie (a knot)’. The word for ‘round’ in Persian is *gird*; it seems to be related to *giriḥ*. The English verb *gird* means ‘1. To put a belt, girdle etc., around (the waist or hips); 2. To bind and secure with or as if with a belt, and it is related to Old Norse *gyrtha* (see also *garth* meaning ‘1. A courtyard surrounded by a cloister; 2. Archaic. A yard or garden’ from Old Norse *garthr* and *girth* meaning ‘circumference’, from Old Norse *gjörth* meaning ‘belt’) (Collins Dictionary: 652-653 and 636). The root of this English word seems to be similar to that of *giriḥ/gereḥ*. The equivalent of this Persian word in Kurdish is *gi:ri:* which means ‘knot and marriage’. During the traditional Persian picnic on the 13th day after Nowruz (the New Year), young girls tie a knot in grasses in the hope of finding a husband! Bulgarian priests when marrying a couple say *virüzka vam* which means ‘I tie you (like a knot) to each other’ (source: Rosa Hays, former BBC Bulgarian Broadcasting producer). As mentioned above, in many languages *knot* refers to a vow like marriage. In Christianity some nuns who call themselves “brides of Christ” wear girdles (this word is related to *gird* and Old Norse *gyrthill* [Collins Dictionary: 653]) which have three knots each representing a vow: *chastity, poverty and obedience*. In the Turkmen marriage ceremony, the bride and groom hold hands (which resemble a knot) while an elderly woman recites a poem about how the groom should treat his wife. Shaking hands after an agreement too resembles a knot. In English the verb *to wed* comes from Old English *weddian* and Proto-Germanic *wadjōjanan* both meaning ‘a pledge’ (Chambers Dictionary of Etymology, 2003: 1225).

The equivalent of *to tie the knot* in Turkish and many other Turkic languages is *nika:h kıymak* which literally means ‘to slice *nika:h*’; in Turkmen it is *nika: gıymak* with the same meaning and in

Azerbaijani it is *nika:h kəsmək* (kæsmæk) meaning ‘to cut the *nikah*’. *Nika:h نكاح* is an Arabic word meaning ‘marriage’ and it is derived from *nekehe/ nəkəhə نكح* which is related to ‘sexual desire’ (Sarı, M., 1984: 1556). This word entered the Turkic languages after Turkic-speaking peoples became Muslim. In Old Turkish the word for marriage was *tügün* which originally means ‘knot’. Therefore, the idiom *nikah kıymak/kesmek* was originally *tügün kıymak/kesmek* meaning ‘to slice/cut the knot’. So, if we replace *nikah* with *tügün*, the afore-mentioned expression will mean ‘to cut (slice) the knot’. Thus, the equivalent of *to tie the knot* in Turkish is ‘to cut the knot’. The archaic word *tügün* in Modern Turkish has become *düğün* meaning ‘wedding’ and the word for *knot* in Turkish today is *düğüm* and its equivalent in Turkmen is *düwün* and in Azerbaijani *düyün*. *Düğün* meaning ‘wedding’ is also used in Dede Korkut, a XIV century Turkish epic story.

Nobody has shown any curiosity about why the knot is tied or cut in Turkish or English. The explanation for *cutting* or *slicing* the *knot* can be found in a Turkmen marriage ritual that reflects certain aspects of carpet weaving. Traditionally, among the Turkmens, when a mullah is conducting a marriage ceremony a woman constantly opens and closes a pair of scissors. This is believed to be done to fend off (or cut away) evil spirits (or Satan) which might be present. However, the action with the scissors shows that a *knot* or *tügün* is being cut or sliced. The action of closing and opening a pair of scissors by the woman is related to the fact that all through history women wove the carpets. Otherwise, to fend off the evil spirits a young man with a white Turkmen sheep-skin hat and red robe would be wielding his sword! Among the Turkmens men who weave carpets are given the nickname *gı:z* meaning ‘girl’. A man named Sapar, who wove carpets in the 1940s in Turkmenistan, was called *Sapar Gı:z* (source: İşan Azmun, my late eldest brother).

Two strings of different colours, warp and weft, that are tied to each other and cut to make a knot, resemble a young male and female that are tied to each other after the *tügün* ‘knot’/nikah is cut and they are married to begin a colourful life together. The verb for marrying a girl to a young man in Turkmen and some other Turkic languages is *çatmak*, meaning ‘to tie’. The *newly wed* in Turkmen is *ya:ş çatınca* meaning ‘the young ones that are tied to each other’. This verb is also used as *çitmek* and *çıtmak*. For example, Turkish *kaş çatmak* in Turkmen is *ga:ş çıtmak*, meaning ‘to frown’ and literally it means ‘to tie the eyebrows to each other’. In Turkmen dialects this idiom is also used as *ga:ş çitmek*. In carpet weaving the verb for *tying*

the knot and cutting it is çitmek, and it is the same as *çatmak* which means marrying someone to someone else. So *nikah/ tüğün kıymak*, literally meaning 'cutting/ slicing the knot', is related to carpet terminology.

The Turkmen carpet, as will be explained, is a symbol of a beautiful life. At the two ends of a Turkmen carpet there is a white part with no design on it which is called *toprak*, meaning 'earth, soil'. The design above and below this at each end is called *æ:lem*, meaning 'world'. This shows that man is created from the soil and settles in the soil when he dies. The surface of the carpet reflects the colourful and harmonious beauty of life. As the knots settle in the beautiful surface of the carpet, the married couple start a beautiful life after their marriage ceremony *nikah/tüğün kıymak* - 'cutting the knot' - is completed.

We mentioned above that a knot could be perceived as round in shape and the Persian *giriş/gereh* meaning 'knot' was related to *gird/gerd*, meaning 'round'. The concept of roundness is also noticeable in English *gird* and *girdle*. The words *garden* and *yard* which are related define an enclosure around something. These words come from Old German *gart* which means 'surrounded by a wall' (for details see Azemoun, 1998:108-109). Generally speaking gardens are beautiful enclosures. In Arabic the word *cennet* means both 'garden and 'paradise' (Sarı, M., 1982:284). It seems that in olden times people created their own paradise. It is said that a Persian king set up in the yard of his palace the most beautiful rose garden with the most beautiful flowers available in the region. This garden was called *pairi daeza* meaning 'a closure'. *Pairi* means 'surrounding' and *daeza* 'round-shaped wall'. *Pairi* also resembles the Greek prefix *peri-* which means 'enclosing, encircling, around, adjacent or near' (Collins, 1992: 1158). The Old Persian word *daeza* has later become *diz/dez* meaning 'castle'. This word is preserved in the word *kohendez* *كهندهز* < *koheh/kohen* (old)+ *dez* (castle) and it was the name of many old castles including the ones in five towns in the Khorasan region to the east of Iran and west of Afghanistan today, namely Samarkand, Bukhara, Balkh, Marv and Nishapur. *Kohendez* has later become *kondoz* *کندوز* meaning 'old castle' in Persian. In the Ottoman administration the *dizda:r* was in charge of guarding and protecting the castle. The word *dez/diz* has become *dezh* *دژ* in Modern Persian. The image of the garden of the Persian king has later been reflected in Persian carpets. In Turkish it is called *Acem Bahçesi*, 'Persian Garden'. This garden was a source of inspiration for the Russian poet Yesenin, who called the collection of his poems *Persiskiy Motiv*

(Persian Motifs). The reason for the motifs of gardens and flowers repeating in Persian carpets might be related to the story of the Persian king and his garden. Old Persian *pairi daeza* has in English, French and some other European languages become *paradise*. The word *paradise* in Arabic has become *firdaws/ firdows* فردوس and it is used in Persian as a reborrowed word. *Perdi:s* پردیس or *perdesə* پردسه meaning 'rose garden' are forgotten words in Persian.

From these examples one may recognise things that are round in shape. The word *gird* گرد meaning 'round in shape' in Persian also means 'town'. This might have to do with the fact that in ancient times fortified cities were built inside round walls. In the centre of such a fortification was the administrative headquarters equidistant from the city walls on all sides. We notice this name today in the names of towns like *Destgird* and *Su:sengird* in Iran. *Gird* in Arabic has become *cird/jird* جرد . Old *Gurga:ngird* (in the north of Turkmenistan) after becoming *Gurga:ncird* in Arabic has shortened to become *Gurga:nc* which has turned to *Urgenc* and eventually *Ürgenç* in Turkmen. The word *gradu* means 'town, castle' in Old Slavonic (Collins, 1992: 1778). This word has become *grad* and just like *gird* in Persian follows certain names such as *Leningrad*, *Stalingrad* and *Volgograd*. In Albanian, *gardh* means 'hedge, fence, wattle' which is a round enclosure (Dişçi, R, 1994: 211).

In Old Turkish, the word for "town" was *balık*. This word has three meanings in *Divanü Lugat-it-Türk*: 1. mud (Atalay, 1999: Vol. I, 248 and 379) 2. castle, town (Atalay, 1999: Vol. I, 379) 3. fish (Atalay, 1999: Vol. I, 73 and 379, Vol. II, 216, 231 and 349). In DLT, Mahmud Kaşgari explains the word *balık* meaning 'town' as follows: *Long before Islam, in Turkish castle meant 'town'. In the Uygur language too it is the same. One of the largest towns of Uygurs is called "Biş Balık بيش بلق". This place is one of the largest towns of the Uygurs. Another of their towns is called "Yengi Balık" ينگى بلق ; this means 'New Town' (Atalay, 1999: Vol. I, 379).*

From these explanations we understand that in Old Turkish the concept of "roundness" is noticeable in the word *castle* used for *town*. Talking about the etymology of the word *balık* meaning 'fish', Ord. Prof. Dr. Reşit Rahmeti Arat in one of his classroom lectures said that this word came about in Uygurs' fish farms, where they bred fish in pools surrounded with a wall built from mud (1964).

The *Göl* Motif in Turkmen Carpets

The most important motif in Turkmen rugs and carpets today is called the *göl*. The shape of the *göl* was originally octagonal. It has changed lately. Today the *göl* is divided into four parts. In every part there are pictures of three birds. Each part symbolises a season and the birds resemble the three months of a season. Today, Western carpet experts call this motif *gul*, meaning flower in Persian. They write the name of a special type of *göl* called *güllü göl* meaning 'flower decorated with flowers', as *güllü gul* which means 'flowery flower!'. In fact, *göl* in Turkmen means 'lake,' and it seems to be related to the cult of water in Shamanism which will be discussed below.

Soren Neergaard, a Swedish carpet specialist, has found a similarity between the *göl* of Turkmen rugs and carpets and a pattern in a Mayan carpet. When the weaver was asked about this pattern, she explained that it was a picture of the dream world or heaven where old Mayan gods lived. Neergaard later explains that corresponding with a Shamanist world outlook, the surface of the Turkmen carpet is divided into three parts - upper world, middle world and lower world. These could also be interpreted as *upper life*, *middle life* and *lower life* (Neergaard, 2001: 232).

Some carpet specialists believe that *göl* depicts the reflection of the stars on earth. It is possible to think that a *göl* might have come about from the shape of a pattern similar to a star. This Turkmen carpet pattern was originally octagonal. The shape of a symbol used by the Oguz people, the ancestors of the Turkmens was a star with eight wings. Star patterns on a 2500-year-old Pazyryk carpet also have eight wings. When the tips of the wings of stars are connected to each other, an octagon in the shape of a *göl* comes about. The shape of a star has always been used in various forms of art as an element of decoration. In *Kutadgu Bilig*, an XI century book of didactic poetry, there is a verse about the ornamental aspect of stars: *Bu kökteki yıldız bir ança bezek* 'Those stars in the sky are (valuable) ornaments' (Arat, R.R, 1979: line 128).

With time the pattern of the star in Turkmen carpets must have changed to become a *göl*. As mentioned above, *göl* meaning 'lake' is related to the cult of water in Shamanism. *Toprak* 'earth, soil' and *göl* remind us of *yir sub* in Old Turkish which identifies the cult of water and soil in Shamanism. In relation to ideas about *toprak*, the mountain - *dağ* - is also very important. For this reason in Turkmen carpets there is a pattern that resembles a mountain. This pattern is shown in the form of the letter *᠑* used in the Kök Türk runic alphabet.

Mountains in Shamanistic culture and Altay mythology are reckoned to be the place where light, which is a symbol of the power of God's creation, reaches first. That is why in Old Turkish names like *Dağ Baba*, *Dağ Ata* 'Mountain Father' and *Dağ Tanrı* 'Mountain God' are given to mountains. Prof. Dr. B. Ögel has given the following explanation:

"Hazar Baba" is the name of a mountain near a small lake in Elazığ. In Anatolia too there are many mountains which bear the names of *awliyas* (saints) and sages. This belief is also widespread in Central Asia and the Altay region. However, in Central Asia the word "Ata" is used instead of Baba, for example *Buz tağ- Ata* literally meaning 'Ice Mountain Father' (Ögel, B.,2002:437-438).

Since mountains are regarded as sacred places, some animals living in the mountains are believed to be saints in Shamanism. One of these animals is a mountain ram called *konurbaş*. A mode of old Turkmen music is called *Göñurbaş mukamy*. Ögel writes on this subject as follows:

From the prayers of half-muslim Kyrgyz "baksis" (folk singers) we learn about examples of these mountain awliyas (saints) and their musical modes:... *Kız Awliya at the top of Kızıl Dağ; Öküz (Ox) Awliya at the top of Öküz Dağ, Konurbaş (Ram) Awliya at the top of Koçkar Dağ (koç also means 'ram')...* (Ögel, B.,2002: 438).

The eagle as a mountain bird may also be an *awliya*. The coat of arms of the Seljuk dynasty (XI-XIII century) was a two-headed eagle. This pattern is seen in the *Älem/æ:lem* aspect of the Yomut Turkmen carpets, which will be discussed later.

The shape of the horn of the mountain ram *konurbaş* is a widely used pattern in carpets and felts as well as other works of art. The shape of the old Turkic saddles and bows resemble the shape of a ram's horn. Even nowadays one can see remnants of Shamanism, the shape of a ram's horn, in Turkmen mosques.



Ram's horn pattern on a column and wall of a Turkmen mosque (Kasraian, 1994: 101)

In Old Turkish this motif was called *ümziik* (Clauson, 1972: 165). Today the name of the pattern of two-sided ram's horn in Turkmen felts has phonetically changed and is called *emzik* which means 'pacifier'. The surface of a felt is divided into square-shaped panels and there is an *emzik* in each square. The number of the *emziks* in the lengths of the felt determines how long it is – three *emzik*, four *emzik* ... The longest felt is usually five *emzik* long.

A pattern in the woven materials of the indigenous people of the Central and South America resembles the *göl* of Turkmen carpets. This pattern is called *Keno-Mayo* and *koha* and can be interpreted in a number of ways. For example, *keno* means 'very old', 'sacred' or 'astonishing'. *Keno-Mayo* pattern which means 'a meandering river' results in the depiction of a place decorated with flowers. The centre of the pattern depicts a lake, spring or the eye of the spring. The springs, in connection with the cult of water, are regarded as "the eye of Mother Earth". In the Sacred Water Festival held every year in September near the eye of a spring by a mountain, the local people sacrifice an animal and, bathing in the water, they clean their body and purify their soul (Owsu, 2004: 27).

The sacred property of the water explained above is noticeable on the surface of the carpet in a pattern called *göl* meaning 'lake'. As is known, every Turkmen tribe has its own *göl*. Five of them are shown on the flag of Turkmenistan today. All through history Turkmen tribes have accepted their *göls* as their tribal coat of arms. According to some stories, when Turkmen tribes clashed, the winner used to force the loser to change their *göls* to their own pattern. In a way the *göl* in the carpets of Turkmen tribes was also tantamount to their flag.



The octagon-shaped *göl* of an XVIII Century Turkmen carpet



The eight-winged stars on 2500 year old Pazyryk carpet

Old Turkic Alphabets and Letters That Have Turned into Carpet Patterns

Like many other carpet-weaving peoples, the Turkmens have tried to reflect their favourite subjects in their carpets. Above we discussed the Kök Türk runic letter 𐰇 that symbolised the mountain. This confirms the importance of the mountain being sacred in the life of Shamanist Turks in ancient times. The sacred entity of the human being and the sacred atmosphere a home provides for us, are also reflected in the carpet in the shape of letters 𐰇 and 𐰈 in the Turkish runic alphabet. The word *er* in Old Turkish means 'human being, man' and *eb* means 'home, house'. The shape of the letter 𐰇 has changed in the carpets woven in the Caspian region to symbolise the flow of water and in the figurative sense it depicts the continuity of life. The letter *k* in the shape of a bow is also used as a pattern. Here we assume that the letters are used as patterns, it could be the opposite; the letters might have been taken from carpet patterns. However, it is not possible to establish which one came about first. There are innumerable ornaments in Turkmen carpets that could be letters or Old Turkic tribal signs.

For centuries administrative and legal documents were always written in Arabic script. Even tombstones were written either in Arabic script or in the Arabic language. The education of the Turkmens and other people of Central Asia in madrassas was carried out in the Arabic language. Literary works were written in either Arabic or Persian. Despite this fact, Arabic script with its highly artistic properties were not used in Turkmen carpets.

Only after the XVII century did the Turkmens begin to produce literary works in their own language, because previously the rulers of Turkic origin always attached more importance to the Persian and Arabic languages. The Seljuks especially helped Persian language

and literature to develop and flourish. Under these circumstances, Mahmud Kaşgari presented the books he had written about Turkic languages, not to the Seljuks, but to the Arab rulers. The most productive period of Turkmen language and literature were the XVII and XVIII century. During this period Turkmen poets not only tried to avoid Persian and Arabic languages, they also strove to bring the national language and literature closer to ordinary people. Only four poems by Şakendi, who is believed to be a XVII century Turkmen poet, are known to us today. He wrote his poems in the form of a "Chista:n", meaning 'riddle', to avoid the anger of fanatical Muslims who believed that Arabic letters were divine. The poet believes that the Arabic language is not structurally compatible with the Turkmen language. In a poem with the epistrophe / redif (the word repeated at the end of stanzas) of *yılan* 'snake' he expresses his protest by comparing the Arabic language with the hiss of snakes:

Bir agyzdan yigirm sekiz ses çykar, "Twenty eight sounds come out of one mouth,
Örä:n tutuk birbirinden pes çykar, They are so muffled that each is worse than the next
Gözi kö:rdür, yene jahana bakar, It (snake/Arabic) is blind, yet it still looks at the world,
Sözlä:bilmä:n waz waz etdi ol ýylan Could not be uttered properly and hissed around that
snake

The "twenty eight sounds" in this poem denotes the twenty eight letters in Arabic script (Bekmyradov, A., 1987: 57).

The mullahs at the time of this poet seemed to believe that the Arabic script descended from heaven. The poet expresses his bewilderment in another poem as follows:

Bu görneti:n bize asma:ndan indi "People argue with us, saying "It is obvious that they
Diýşip cedel edýär millet biz bilen descended for us from heaven."

In his book *Oguz-n:ama* the XVIII century Turkmen classical poet Anadlip remembers the alphabet that disappeared or stopped being used in Central Asia after this region was conquered by Arabs. The poet highly appreciates the service this alphabet had provided to people and feels sorry for what has happened to it. The distinguished Turkmen linguist Hydyrov writes the following about this subject:

Although some writers have hesitated to write about the alphabet that disappeared because of Arabs, they have expressed this disappearance in different ways. We notice this in the following lines in *Oguz-na:ma*.

Hydyrov then quotes the following lines from *Oguz-na:ma*:

Bir asmany bela inip nehandan, A heavenly catastrophe descended suddenly,
Ýuwutdy ol dürli gymmat bahany. And devoured our various values.
Tiriklikde zerdür ol bizge jandan, It had been like gold in our lives,

<i>Oguz owladyňnyň ruhy-rowany.</i>	And embodied the soul of the descendants of Oguz.
<i>Ýaşyň üç müňden aşyp dörtge mindi, Bu ýaşda çekmediň renji, yzany. Oguz owladydan aýryldyň indi, Ke bizlerge goýup matem gazany.</i>	Your age surpassed 3000 and entered 4000, But you never suffered ill-treatment or cruelty. Now you have left the descendants of Oguz, Leaving us with our destiny of mourning.
<i>Seni asman azdarhasy ýuwutdy, Sen anyň karnyda tutdyň mekany. Jemalyňdan jahan köňlün sowutdy, Men oldym Andalyp waspyň ýazany.</i>	The heavenly dragon swallowed you, And you settled in his stomach. The world found peace in your beauty, And I, Andalip, became the recorder of your quality. (Hydyrov, M. N. 1962:16)

In the first stanza of another poem in the form of a puzzle that became a folk song, the poet writes:

<i>Atasy akyl, enesi nakyl, Bir gyz dogulmuş yigirmi dört şekil. Şu ýahlyg gözəl milletin yary, Bul bizden owal bolsa-da zary.</i>	Her father is wisdom and her mother is a proverb, A girl is born in twenty four shapes. She is so beautiful, the beloved of the nation, Although she had suffered cruelly before us.
--	---

In this poem “the girl with twenty four shapes” seems to define 24 letters.

The XVIII century Turkmen classical poet Şeydaýi not only protested against the Arabic alphabet and language, he also wrote an elegy to the “twenty-five” which is obviously the name of 25 letters that had disappeared. Like Şakendi, Şeydaýi too wrote this poem in the form of a *Chista:n* or riddle as the Arabic alphabet was sacred to the Turkmen community at that time. Here we present parts of this poem that are more expressive:

<i>Şeýle gulaga ýakymly, Sözledim gözəl yigrim baş. Niçe owazy çekimli, Yzladym gözəl yigrim baş.</i>	It was so pleasant to my ear, I enjoyed uttering it, O beautiful Twenty Five, So harmonious they sound, I followed (you) O beautiful Twenty Five.
<i>Ýedisinden owaz çykar, On sekizin tartar çekip, Üç müň ýaşda ömrün ýakyp, Bozladym gözəl yigrim baş</i>	Seven of them produced a voice, Pulling along the remaining eighteen, When your life ended after three thousand years I cried as loudly as a camel, O beautiful Twenty Five
<i>Matem, mersiýe Şakendi, Ýazyp geçmiş niçe bendi, Okyp ýad ederler şindi, Özledim, gözəl yigrim baş.</i>	Şakendi left behind a few stanzas of lamentation and mourning he had written. Now people read them and remember you, And I miss you, O beautiful Twenty Five. (Aşyrpur Meredov, N., 1978: 12)

In another poem the poet writes about the tragedy of the Turkmen language, blames the Persian and Arabic languages for interfering in other languages and explains that his language, which had been harmonious and pleasantly in tune, had turned into a perplexed and dumb entity in the house of religion. He also expresses his anger, saying:

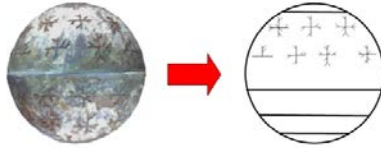
Arap dili boldy sözler giyësi. Arabic became the moth of words. (ibid: 13)

The Arabic language is compared to a moth that eats up the words of other languages.

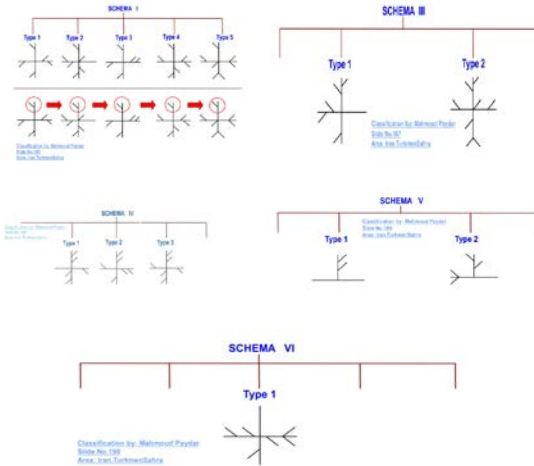
From these poems we understand that the Turkmen/Turkic people had an alphabet before Muslims conquered Central Asia. It had seven vowels and 18 consonants. Şeydayi believed that this alphabet was three thousand years old and Andalip says that it had existed for more than three thousand years. Both poets write that Arabic had played an important role in the disappearance of that alphabet. Some Turkmen scholars believe that the alphabet these poets describe might be related to the symbols of the 24 Oguz tribes. The pre-Islamic tomb stones in Central Asia should be studied. There is no text extant in the alphabet that the Turkmen poets mention. Broken pieces of old tomb stones have been found in northern Iran where Turkmens live. Symbols on these stones perhaps signify the tribe of the deceased. Some of the symbols on the broken tomb stones resemble some of the runic characters of the Kök Türk alphabet.



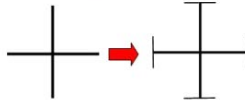
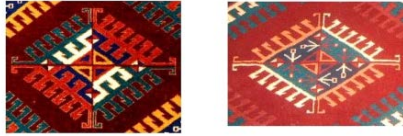
In the Turkmen Sahra region in northern Iran at the foot of the mountain called Gökce Dağ, near the tomb of Halid Nebi, there were water melon-shaped tombstones with various patterns or symbols on them. These stones have either been destroyed or have completely disappeared. Mahmud Paydar, an Iranian Turkmen, has been carrying out extensive research on such tombstones both in Iran and other places. The result of his studies was published in the journal *Yaprak* in Turkmen Sahra, Iran (Paydar, M., 2001: 11-16). Paydar has seen water melon-shaped stones in Mangistau, Kazakistan similar to those in Gökce Dağ. However, there were no patterns on them; they might have been erased.



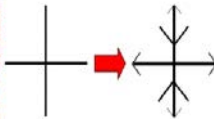
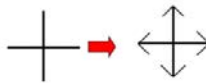
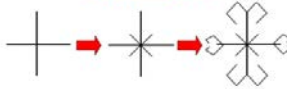
When Paydar received information about the existence of a complete melon-shaped stone, he went to see the owner of this stone. The owner, thinking that there might be treasure inside, had cut the stone into two. He could not find anything in it and stuck the two pieces back together. It is not known if he stuck them correctly. When Paydar classified the pictures on this ball according to the properties of their shapes, six groups came about. The second group consisted of seven pictures. This reminds us of Şeydayı’s poem where the poet says “Seven of them are voiced”.



These symbols (or characters) are also seen in Turkmen carpets:



Inside the pattern on the right above, on the two dark-blue backgrounds, there are four white patterns that represent the letter \oint in the Kök Türk runic alphabet.





In Shamanism the plus sign symbolises God. In the Turkmen art of knitting and embroidery the plus symbol is frequently used. This symbol can be seen on a Koran cover (above centre), on the top of a scull-cap (above left) and on two prayer rugs (above right). In mosques too this symbol and the symbol of ram's horn are still used. Below, the plus sign symbolising God can be seen in the middle of a Shaman's drum.



As mentioned before, some of the characters in Kök Türk runic scripts are used as patterns in Turkmen rugs and carpets. Some of these, for example the letter ↓ ‘arrow’ shows an arrow in the Kök Türk runic scripts; this pattern also exists in the Oguz tribal symbols. These patterns usually represent sacred values. One of these letters is ⚡ in Kök Türk scripts. As was mentioned before, this letter represents a mountain, which is sacred in Shamanism. The symbol of a bow and arrow seen on the front part of the Karatay Mosque in Konya has been used for centuries as a symbol of the Oguz Turks.



On the Yomut carpet above, inside the pattern called *Gabsa göl*, ten Turkish runic letters called *ğ* are visible. Inside the white part – the *toprak* – at the end of the Turkmen carpet coloured threads called *alaca yüp* ‘the colourful thread’ are placed to protect the owner from the evil eye. In the *ülen/e:lem* part of the carpet above or below the *toprak* there is the pattern of the *two-headed eagle* which was the coat of arms of the Seljuks. The symbol of the *two-headed eagle* is used as the *Tuğra* (the state monogram) of Turkmenistan today.



There are *bow and arrow* patterns at the very left edge of the carpet above at the perpendicular position. Between the two lines next to those patterns, directed towards the left edge, there are patterns resembling the Kök Türk *ğ* which symbolise human beings. These patterns are also seen between the two lines surrounding the main *göl*.

The Relationship between Carpets and Music

Carpet experts frequently write about the relationship between carpet and music by stressing the harmony of colour and ornaments in carpets. They believe that carpets should not be separated from music. Dr. J. Thompson, the distinguished carpet expert, expresses his view on this subject as follows:

In trying to think and talk about carpets I find myself constantly comparing them with music. The warp and weft of their underlying structure are, like the musical stave, the vehicle for the

pattern and impose upon it a basic order. The visible surface is covered with thousands, sometimes millions, of tufts of wool and the resulting minute points of colour are arranged like the individual notes of a melody into motifs and patterns. There is a musical quality in the combination, inversion, repetition and rhythm of their patterns, and in their colour harmony and texture (Thompson, J., 1993: 16).

Dr. Thompson quotes A. U. Pope, one of the greatest scholars in the field of Persian art, who wrote the following comment in 1926:

The elements of the design are like notes in a melody or words of a poem. Rhythmical repetition, inversion and the varying combination of patterns give carpets a quality akin to that of music (ibid.).

In fact, knots that resemble notes create through the interpretation of the carpet weaver an order peculiar to itself. This order, just like folk music, changes from region to region. Because, carpet-weaving, like music, is an art that relies on interpretation.

An article published about the relationship between carpets and music stresses the fact that there is a physical relationship between carpets and the Azerbaijani musical mode called *mugam*, and compares the Şahnazar carpet of Azerbaijan with the Azerbaijani folk-music *mugam* called *Rast*. The author explains that in *mugam* and in carpets there are parallel repetitions, inversions, symmetry and asymmetry, but the *mugam* is performed by men and the carpet is woven by women (Naroditskaya, 2005: 25-57).

From these explanations we understand that there are certain parallelisms between carpets and music, but there is no concrete proof for both being the same thing. Therefore, we will study this subject in old and contemporary Turkic languages and will try to prove linguistically that the word for carpet in Turkish was originally the same as the name of the oldest Turkic musical instrument called *kopuz*.

The oldest word for carpet is mentioned in two places in *Divanü Lugat-it-Türk*. One of them is *kiwiz* and means 'carpet or kilim' (Atalay, 1999: Vol. I, 366), the other is *küwüz* and means 'something spread out as a mattress on the floor' (Atalay, 1999: Vol. III, 164). Clauson writes that this word is used in the *Codex Cumanicus*, the XIV century Kipchak dictionary, as *köwüz* meaning 'a large carpet or an ordinary mattress' and says that this word in Houtsma's Turkish-Arabic dictionary too should have been *köwüz*, but it has been written *kö:r* (Clauson, 1972: 692). I believe this word

should be read as *köwür* which means carpet. In accordance with the process of *rotatism*, in Turkish, /z/ has changed to /r/ and *köwüz* has become *köwür*. This word has become *kovyor* in Russian meaning ‘carpet’. Şipova (1976:189), on the basis of information she had acquired from Sreznevskiy, writes that this word entered the Russian language as *kovor* and *kovr* in 977 (I. I. Sreznevskiy, *Materialy dlya Slovarya Drevnerusskogo Yazyka, Sankt- Peterburg, 1893-1921, Vol. I, pp 1242-1244*). The Russian contemporary linguist Fasmer believes that this word may have come from *kaver* which is derived from Donau Bulgarian or Old Chuvash *kebir*; Fasmer also points out that the Mongolian *kebis* too means ‘carpet’ (Fasmer, 2009: Vol. II, 270).

The word *kigiz* meaning ‘felt’, which is related to Old Turkish *kiwiz/köwüz*, has become *kiyiz* in Kyrgyz (Yudahin, 1945: 467) and *ki:z* in Kazakh. The word *ke:z* or *ki:z* كيز in Moin’s Persian dictionary is defined as ‘a type of felt made from wool’ and it is shown as a Persian word (Moin, 1381: Vol. 3, 3150). There is the word *ki:s* كيس in Arabic which means ‘a (felt) bag for money and grain-shaped edibles’ (*El-Muncid*, 1908: 751). The fact that this word has no derivatives in Arabic shows that it is a foreign word, because another Arabic word with the same spelling pronounced *keys* has more than ten derivatives. It seems that the word *ki:s* that resembles Turkic *ki:z* has become *ki:se* or *ke:se*. In Persian this word means ‘a small money bag’ and figuratively it defines ‘pocket’. *Ki:se-bur* in Persian means pick pocket. The equivalent of *ki:se/ke:se* in Middle Persian is *henba:n* (Mckenzie, 2009: 290). This word later has become *enba:n* in Modern Persian. In Modern Turkish too *kese* means both ‘bag’ and ‘pocket’. The root of the word *keçe* meaning ‘felt’ is not known (Eren, 1999: 225). This word might have come about after being assimilated with *ke:se*, derived from *kigiz* meaning ‘felt’ following the phonetic process as *kigiz* > *ki:z* > *ki:s* > *ki:se/ke:se*. In other words *ke:se* by analogy has become *keçe*. In *Lûgat-i Çağatay*, a Chagatay dictionary, both *kiz* and *kigiz* are defined by meanings like ‘felt, kilim and hair-cloth or horse-cloth’ (Şeyh Süleyman Efendi, R. 1298: 265 and 267). In Turkmen for felt and similar objects the compound noun *keçe-ki:z* is used (*Türkmen Diliniň Düşündirişli Sözlügi, Vol. II, 2016: 18*). Makhdumkuli, the Turkmen classical poet, has used the word *ki:z* meaning ‘felt’: *Adam bar per düşek yanyn agyrdar Adam bardyr ak ki:z dyzyna degmez* (There are people who feel feather mattresses hurt their body And there are people whose knees never touch (even) a white felt) (*Magtymguly Diwany, 2008:330*).

The Chuvash word *kebir* and Mongolian *kebis* both meaning ‘carpet’ are phonetically changed forms of *köwüz*, *kiwiz* and *köwür* all

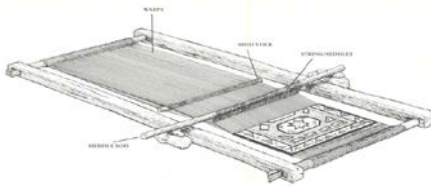
meaning 'carpet'. In Turkish /z/ can change to /r/ due to rotatism as explained above. Also /b/ may change to /g/ and /b/ and /g/ can change to become /b/ and /w/. Taking these phonetic changes into account, the word *kopuz*, which is the name of the oldest Turkic musical instrument, may change to *kobuz* > *kowuz* (the word *ğowuz* in Turkmen means 'jaw's harp'). Also *kobuz* becomes *kobur* and *kobur* > *kowur* or *kogur* > *koguz*. Words used for *carpet* in Old Turkish and some Turkic languages like *köwüz*, *köwür*, *kebir* and Mongolian *kebis* are all derived from *kopuz* and they are the softer versions of this word. The Russian linguist Fasmer, on the basis of information he had acquired from Mikkola (*Memoires de la Société Néophilologique à Helsingfors*, Helsinki 1893, Vol. I, p. 389), writes that the oldest form of the Russian word *kovyor* meaning 'carpet' was *kogurr* which meant 'carpet and blanket' (Fasmer, 2009: Vol. II, 270-271).

The word *kogurr* above resembles the Mongolian *kugur* > *hugur* (pronounced *hu'ur*) which means 'kopuz, a musical instrument' (Lessing, 2003: Vol. II, 1515). It seems that the Old Turkish words *kögür* or *köwür* which are derived from *kopuz* have become in Old Mongolian *kugur/ ku'ur* meaning 'kopuz'. A kopuz player in Old Mongolian was called *ku'urçin* (Haenisch, 1949: 177). This word has entered the Persian language as *kuhu:rçi*: meaning 'lute player or kopuz player' (Doerfer, 1963: Vol. I, 443). The word *köwürge* meaning 'drum' in Mongolian and Chagatay is also related to *kopuz*. *Köwürge* in Persian has, because of mispronunciation, become *geverge* گورگه (Amid, 1343: Vol. II, 886).

As mentioned before, many carpet experts believe that there is a relationship between music and carpets, but they cannot reach a concrete conclusion. This paper studies this subject from linguistic point of view and concludes that the oldest name of the carpet has derived from *kopuz* which is a musical instrument. Here, it must be pointed out that the names of Turkish musical instruments *çöğür*, *cura* and *sipsi* as well as the Kyrgyz musical instrument *sıbzga*, although they look completely different, all have derived from *kopuz*. This, in fact, could be studied separately.

In Old Turkish the same word was used for both a carpet and a musical instrument, but it is not possible to establish to which one the name was given to first – to the carpet or the *kopuz*, the musical instrument. In fact there are similarities between a musical instrument and a carpet loom. The warp of the carpet is similar to the strings of a musical instrument; in Persian both are called *ta:r* as in *dutar* 'two-stringed', *sitar* 'three-stringed'. Every stringed musical instrument has a *bridge* and the rod holding the heddles in a carpet loom resembles

the *bridge* in musical instrument. The shed stick in carpet looms, which tightens the warp, functions like a peg in a stringed musical instrument. Every stringed musical instrument is tuned and the warp is tightened from time to time. The verb for tuning a musical instrument and tightening the warp are the same – *kurmak* / *gürmek*, and the carpet loom is called *gurama* in Turkmen. Below, a picture of a Turkmen carpet loom – *gurama* – is presented.



The carpet loom could be defined by its relation to sound and its property as a weight carrier:

· Its relationship with sound: When a carpet is being woven, after a row of knots are completed on the warp, they are strengthened by hitting the comb with a certain rhythm. This action creates sounds like *tok tok*. These sounds create a special tune in the atmosphere of a harmonious colour and design. From the sound of *tok* the verb *tokı* (*tokumak*) comes about which originally meant ‘to beat, to hit, to knock’: *teğip tokıdım* (I met [the enemy] and beat [them]), *kazğuk tokıyurmen* (I knock in a peg), *tamırım tokıdı* (my pulse beat), *er böz tokıdı* (the man wove cotton cloth). (Clauson, 1972: 467 and 508). The verb *tokı-* in the last example means ‘to weave’ and it has to do with hitting the comb against the tied knots. Today ‘to weave’ in Turkish is *doku-* (*dokumak*). In Arabic too the word for carpet is *zārbīyye* which is derived from *zārb* meaning ‘to hit’. This shows that the word for carpet in Arabic is also related to the sound of the comb hitting the weft.

Its property as a weight carrier: Some stringed musical instruments such as Turkish *bağlama* have a small piece of wood on which the strings rest. Because it carries the weight of the strings in Turkmen, it is called *eşek* meaning ‘donkey’. Since *eşek* is a derogatory word in Turkish, it has been changed to *eşik* meaning ‘threshold’. In Persian it is called *herək* **خرک** which means ‘little donkey’ and is similar to the same concept in Turkmen. This animal carries weight. The warp in Old Turkish is *arış*. It has been preserved in Turkish and in Turkmen it has softened to become *eriş*. The word

for *weft* in Old Turkish is *arkağ*. In *Divanü Lugat-it-Türk*, *arış arkağ* means ‘warp and weft’ (Atalay, 1999: Vol. I, 61). *Argaç* is another version of *arkağ* and is preserved in Turkmen and Turkish. The root of both *arış* and *argaç* is the verb *ar-* (*armak*) meaning to be tired. *Argın* coming from the same root in Turkish means ‘tired’ and in Turkmen when someone is working, a passer by may say *arma* which means ‘may you not get tired’. We notice that the verb *ar-* perhaps means ‘to be tired (of carrying weight)’. *Arış* meaning ‘warp’ carries the knots or weft and *argaç* or weft puts its weight on the warp. A large woven Turkmen pile sack with special patterns on it is called *a:rtmak*. This word too is related to carrying weight. In Mongolian the verb *tohu-* means to ‘weave’ and ‘to put weight on something’ (Lessing, 2003: Vol. II, 1279). Its equivalent in Old Turkish and Modern Turkish and Turkmen are *toku-* and *doku-* respectively and they mean ‘to weave’. These verbs explain the act of carrying weight. The word *tokum* that derives from the same root means ‘a donkey’s pack-saddle’ in Chagatay (Şeyh Suleyman: R. 1297: 122). This word too shows the act of carrying weight in connection with the verb *toku-*. From these examples we realise that a carpet is a thickness that has come about after the weight of knots is placed on the warp.

When people greet each other and inquire after their health, they usually make reference to important subjects in their lives. For example, to say “good morning” the Chinese in Taiwan say “have you eaten your rice?”, because the first thing they do in the morning is eat rice. The Turkmens say “Kökmi? Gurgunmy?” which means “Are you in tune (like a musical instrument)?”, or “Are you set up like a carpet loom?”

Weaving or knitting is an art that occupies an important place in the life of Turkic peoples as well as many other people of the world. Perhaps most Turkic peoples in different parts of the world are not aware of the fact that they are using the terminology of this art as important values of their lives. For example in the language of the Turkic people of the Oguz group, the word *tikmek/dikmek* in compound phrases such as *ağaç dikmek* ‘to plant a tree’, *bina dikmek* ‘to erect a building’, *gömlek dikmek* ‘to sew a shirt’ all denote putting something in right order or position. In Turkish and Turkmen *örmek* and in Azerbaijani *hörmek* means ‘to knit’. However, when *duvar* or *diwar* (in Turkmen) meaning ‘wall’ is used with *örmek*, it means ‘to build a wall’.

In Turkish verbs like *etmek* and *yapmak* ‘to do’, *işlemek* ‘to work on something, to process or treat something’ and *örmek* ‘to knit’ and *yapmak* ‘(today) to do, (originally) to stick to something’

originally explain the activities of certain professions. *Etmek/* (in Turkmen) *eylemek* means ‘to make leather from hide’. In Arabic the processed hide is called *edi:m* (Moin, 1381: Vol. I, 183). The root of this word is not Arabic and it has derived from Turkish *etmek* as *et-i-m* > *edim*. *İşlemek* in Turkish is used for embroidery or production of olive oil, cotton, pestachio and other products. Gaziantep in Turkey is famous for its embroidery and production of the afore-mentioned items. That is why in Gaziantep region to say “How are you?” people say *n’işli:ñ < ne işliyorsun?* ‘What ar you prducing?’ Kilis, another town in Turkey was famous for its tanners. For this reason, in Kilis to greet, someone people say *ne’doñ < ne ediyorsun?* ‘How is your tanning?’ People of Kayseri are distinguished by their knitting and embroidery and people inquire after their friends’ health saying *n’öryoñ < ne öriyorsun?* ‘What are you knitting?’ *Yapmak* denotes either sticking the bricks to each other or sticking the dough to the wall of an oven in a hole in the ground, to cook bread. Therefore, the relevant job might have to do with either a baker or a brick-layer and I do not know why the Turkish Cypriots say *n’apañ < ne yapıyorsun?* ‘What are you doing?’



Portrait of the author on a Turkmen Yomut rug.

REFERENCES

- Amid, H. (1343 H. Shamsi.). *Ferheng-i Amid*. Tehran.
- Arat, R. R. (1979). *Kutadgu Bilig*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aşırpur Meredov, N. (1978). *Şeydâyi*. Ashgabat: Ylym.
- Atalay, B. (1998). *Divanü Lugat-it-Türk Tercümesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Azemoun, Y. (1998). Unravelling the Knot – An Etymology of Ghereh. *Ghereh No. 15*, Torino.

- Azemoun, Y. (2013). Türkmencede Sonu /-k/ ve /-ñk/ ile Biten Bazı Yansıma Sözcüklerin Sonuna Gelen Bir Ek Üzerinde İnceleme. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, Ankara.
- Azmun, Y. (2017). *Söz Kökümüz Öz Kökümüz*. Gün, Stockholm.
- Barnhart, R. K. (ed.) (2003). *Chambers Dictionary of Etymology*, Chambers. Edinburgh-New York.
- Bekmiradov, A (1987). *Andalip Hem Oğuznamaçılık*. Ashgabat: Ylym.
- Bennet, I. (1985). *Oriental Carpets and Rugs*. London: Hamlyn.
- Chantrell, G. (ed.) (2002). *The Oxford Dictionary of Word Histories*. Oxford- Newyork: Oxford Press.
- Clauson, G. (1972). *Dictionary of Pre-Thirteenth Century-Turkish*. Oxford: Oxford University Press.
- Collins English Dictionary* (1992). Aylesbury, England.
- Derleme Sözlüğü* (1993). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Dişçi, R. (1994). *Sözlük: Türkçe-Arnavutça-İngilizce*. İstanbul.
- Doerfer, G. (1963). *Türkische und Mongolische Elemente in Neupersischen*. Wiesbaden.
- Eliade, M. (1999). *Şamanizm* (Translated by İ. Birkan). Ankara.
- Fasmer, M. (2009). *Etimologičeskiy Slovar Russkogo Yazyka*. Biblio, Moskova.
- Haenisch, E. (1939). *Wörterbuch zu Mongol und Ni'uca Tbc'a'an*. Leipzig.
- Hamzayev, M. Y. (ed.) (1962). *Türkmen Diliniñ Sözlügi*. Ashgabat: TSSR Ylymlar Akademiyasy.
- Hasuri, A. (2000). Signs of Iranian Carpet Weaving Before the Bronze Age. *Oriental Carpet and Textile Studies VI*, IO CC Conference Proceedings, Milan 1999.
- Hıdırov, M. N. (1962). *Türkmen D'l'n'ñ Taryhyndan Materiallar*. Okuwped, Ashgabat.
- Houtsma, M. T. (1894). *Ein Türkisch-Arabisch Glossar*. Leiden.
- Kasraian, N. and Arshi, Z. (1994). *Turkmens of Iran*. Tehran.

- Lessing, F. D. (2003). *Moğolca-Türkçe Sözlük* (Translated by G. Karaağaç). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Mackenzie, D. N. (2009). *A Concise Pahlavi Dictionary*. Tehran.
- Korkmaz, E. (2003). *Eski Türk İnançları ve Şamanizm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul.
- Mackie, L. & Thompson J. (ed.) (1980). *Turkmen Tribal Carpets and Traditions*. Textile Museum, Washington.
- Mağtımğulı Dîwanı* (2008). Ashgabat.
- Moin, M. (1381 H. Ş.). *Ferheng-e Fârsî*. Emîr Kebîr, Tehran.
- Nozedar, Adele (2008). *Signs and Symbols Sourcebook*. New York.
- Neegaard, S. (2001). Primary and Secondary Göls in Turkmen Carpets. *Oriental Carpet and Textile Studies VI*, IOCC Conference Proceedings, Milan 1999.
- O'Bannon, G. W. (1974). *The Turkmen Carpets*. Duckworth, London.
- Owsu, H. (2004). *Maya ve Azteklerde Semboller* (Translated by Andreeva, R.). İzmir.
- Ögel, B. (2002). *Türk Mitolojisi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Özbalkan, N. (1985). *Tekstil Terimleri Sözlüğü*. İstanbul.
- Paydar, M. (2001). Koreha-ye Sengî ve Tamğahâ-ye Bâstânî-ye Turkmén-Sahra. *Yaprak Dergisi*, İran.
- Pinner, R. (1993). *Turkoman Rugs*, Hali Publications, London.
- Rochella, V. (2001). "Large Pattern Holbein" in Italian Painting. *Oriental Carpet and Textile Studies VI*, IOCC Conference Proceedings, 1999.
- Sarı, M. (1984). *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul.
- Sultanova, Raziye (2011). *From Shamanism to Sufizm*. London- New York.
- Summers Herber, J. (1978). *Oriental Rugs*, Macmillan, New York, London.
- Şipova, Y. N. (1976). *Slova Turkizmov v Russkom Yazkye*. Nauka, Alma Ata.

- Tezcan, S. (2001). *Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar*. İstanbul: YKY.
- Tekin, T. (2003). On Structure of Altaic Echoic Verb in (KirA). *Makaleler I, Altayistik*, Ankara.
- Thompson, J. (1993). *Carpets -From the Tents, Cottages and Workshops of Asia*. Laurence King, London.
- Thompson, J. (1993). *Carpets*. Hong Kong.
- Tzarova, E. (1984). *Rugs and Carpets from Central Asia*. Penguin Books, England, America, Canada, New Zeland and Russia.

RECÂÎ-ZÂDE İBRÂHİM ŞEFİK DİVÂNI ÖRNEKLEMİNDE TARİHE EDEBİYATTAN BAKMAK

Pervin ÇAPAN¹

ÖZET

XIX.yy. şairlerinden olan Recâî-zâde İbrahim Şefik Efendi, H.1223/M.1808'de İstanbul'da doğmuştur. Reisü'l-küttâb Recâî Efendi'nin torunu ve tezkireci Mehmed Celâleddin Bey'in de oğludur. Küçük yaşta hem yetim, hem de öksüz kalır. Bir hanımın himayesinde tahsilini sürdürerek, Gölpaazarı Şakir Efendi'den Arapça, Cerrahpaşalı Hamdi Efendi'den de hat öğrenir. H.1250/M.1835'den itibaren devlet hizmetine girer. Sadaret kâtipliği görevinden başlayarak kabiliyeti ile dikkat çeker. Osman Gazi'den, Sultan Abdülmecid'e kadar, padişahların cülus tarihlerini gösteren bir tarih manzumesi yazarak hâcegânlık derecesine yükselmiş, Sultan V. Murad'ın velâdetine söylediği tarihle de nişan almıştır. 1263'te Sayda valisi olan Kâmil Paşa'ya; 1265 yılında ise Mısır valisi Abbas Paşa'ya divan kâtibi olur. 1267 yılında İstanbul'a döner ve 1268'de evkaf muhasebeciliğine kadar yükselir. H.1273/M.1856'da vefat eder. Recâî-zâde İbrahim Şefik *Divânı*'nda sefer, fetih, savaş ve zaferler için söylenen tarihler başlığı altında değerlendirilmesi gereken pek çok tarih vardır. Bunlardan Osmanlı tarihinin önemli hadiselerine düşülen tarihlerde şair, çağına tanıklık eden bir duruşla tarihe belge olabilecek nitelikte bir söyleyiş benimsemiştir.

Bu makalede Recâî-zâde İbrahim Şefik Divânı örnekleminde şairin Osmanlı-Rus savaşları üzerine söylediği tarihler ele alınarak bu tarihlerin manzum tarih geleneği içindeki yeri, önemi ve edebî değerine dikkat çekilecektir.

Anahtar kelimeler: Klâsik Türk edebiyatı, tarih şiiirleri, Recâî-zâde İbrahim Şefik Divânı, Osmanlı-Rus savaşları.

¹ Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Prof. Dr. cpervin@mu.edu.tr ve pervincapan59@gmail.com

LOOKING AT HISTORY FROM LITERATURE
PERSPECTIVE IN SAMPLE OF DİVÂN OF
RECÂİ-ZÂDE İBRÂHİM ŞEFİK

ABSTRACT

Recâî-zâde İbrahim Şefik Efendi, one of the poets of XIXth Century, was born in Istanbul in Hijri 1223 / A.D.1808. He is the grandson of Reisü'l-küttâb Recâî Efendi and the son of Tezkireci Mehmed Celâleddin Bey, He is orphaned at a young age. Continuing his education under the protection of a lady, he learns Arabic from Gölpezârî Şakir Efendi and also learns the art of calligraphy from Cerrahpaşalı Hamdi Efendi. From 1250 onwards, he starts working in the state service. Beginning in the position of Sadaret clerkship, he attracts attention with his talent. Thanks to writing a history record composed of enthronement history of the sultans, from Osman Gazi to Sultan Abdülmecid, he is promoted to the position of hâcegân, and he is rewarded with a sighting after composing a record of veladet of Sultan Murad the 5th. He becomes the divan clerk of Kamil Pasha, the governor of Sayda in 1263; and, Abbas Pasha, the governor of Egypt in 1265. He returns to Istanbul in 1267, and he is promoted to the position of Foundation Accountant in 1268. He dies in Hijri 1273 / A.D. 1856. There are various historical dates that need to be assessed under the heading of the Dates mentioned for expeditions, conquests, wars and victories in the Divân of Recâî-zâde İbrahim Şefik. The poet adopts an utterance which can be considered as a historical document with a stance that witnesses the age in the history of these important events in the Ottoman history.

In this article, the dates which the poet tells about the Ottoman-Russian wars in the sample of Divân of Recâî-zâde İbrahim Şefik will be reviewed, and the place, importance and literary value of these dates will be focused in verse history tradition.

Key words: Classical Turkish literature, historical poems, Divân of Recâî-zâde İbrahim Şefik, Ottoman-Russian wars.

GİRİŞ

İnsanoğlunun bilgi ve tecrübelerinden oluşan birikimlerini süzgeçten geçirmesi hâlinde, daha huzurlu ve müreffeh bir hayat yaşayacağı açıktır. Ferdî ve mahallî, yahut millî veyahut beşerî plânda ele alındığında, insan hayatının bir vak'a değil, devam etmekte olan bir hadiseler zinciri olduğu görülür. Bu hadiseler yığınının fertlerde ve cemiyette "birikim" hâlini alması için geçmiş zamanın iyi bilinmesi ve değerlendirilmesi gerekir, çünkü ister fert, isterse topluluk veya millete ait olsun, belirli bir başlangıcı ve sonu olmayan, kısaca vak'a hâline gelmemiş bir hayat üzerinde konuşmak daima yanıltıcı olacaktır. İnsanı hem fert hem de cemiyet plânında, vak'a hâlinde ele

almaya çalışan bilgi sahalarından ikisi, tarih ve edebiyattır. Bu durumda tarih kelimesi iki mânâsıyla ortaya çıkıyor. Bunlar: 1.Yaşanan zamandan geriye doğru uzanan, oluş, kılış, buluş ve yaratışlar; 2.Hayatîyetleri bakımından geçmişte kalan vak'aların öğrenilmesi ve değerlendirilmesi (Tural, 1986: 103-117). Edebiyat işte tam da bu noktada devreye giriyor.

Bu bağlamda makaleye konu olan Osmanlı-Rus savaşları hakkında kısa bir tarihi bilgi vermenin yerinde olacağı kanaatindeyim. Bu savaşlar 16.yy- 20.yy arasında Osmanlı Devleti ile Rusya Çarlığı ve daha sonra da bu devletin büyümesi sonucunda onun yerini alan Rusya İmparatorluğu arasında yapılmış bir dizi kara ve deniz savaşlarından oluşmaktadır. Bu savaşlar şunlardır: 1568-1570 Osmanlı-Rus Savaşı; 1571 Moskova Yangını; 1572 Molodi Savaşı; 1676-1681 Osmanlı-Rus Savaşı; 1686-1700 Osmanlı-Rus Savaşı; 1710-1711 Osmanlı-Rus Savaşı (Prut Savaşı); 1735-1739 Osmanlı-Rus-Avusturya Savaşı; 1768-1774 Osmanlı-Rus Savaşı; 1787-1792 Osmanlı-Rus Savaşı; 1806-1812Osmanlı-Rus Savaşı; 1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşı; 1853-1856 Osmanlı-Rus Savaşı (Kırım Savaşı); 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı (93 Harbi); 1914-1917 Osmanlı-Rus Savaşı (Kafkasya Cephesi).

Bir şair ve edîb olarak Süleyman Nazîf, *Batarya İle Ateş* adlı eserinde “Rus Kimdir, Moskof nedir?” başlıklı yazısında bu savaşları değerlendirirken milletimize ve gelecek nesillere bir vasiyet olarak şunları söylemektedir:

“Tam iki buçuk asır... Evet, tam 250 sene oldu, ırk ve dinimizin bu en büyük ve en bî-aman düşmanına ölüm meydanlarında sık sık tesadüf ediyoruz. Bugün hiçbir Türk ve Müslüman aile gösterilemez ki bir veya müteaddid evlâdını Moskof muharebelerinin birinde şehid vermemiş olsun!... O marekelerin binlerce destanı giryanı, diyar-ı İslâmın ıssız köşelerinde 250 seneden beri ikâz-enîn... 250 seneden beri ikâd-gîn ediyor. Memleketimizde tütmeyen ocakların her biri diğerine bir Rus muharebesinde bestelenmiş bir figan-ı sâkîti tekrar eder. Köylere, tarlalara niçin harap olduklarını sor: Cevap verirler ki, îmar eden bâzû-yı sa'y bir Moskof cenginde kırıldı!... Bu diyarın şarkında, şimalinde bir avuç toprak bulunmaz ki, Türk'ün Moskof eliyle dökülmüş mübarek kanını içmiş olmasın. Bu diyarın garbında, cenûbunda bir hânûmân görülmez ki, cidâr-ı târûmârı Türk'ün, Rus silâhıyla uzaklarda ölmüş bir oğluna îsâl-ı telehhüf etmeğe çalışan âh u vâhını dînlemiş bulunmasın!... Moskofun sulhu muğfel, sükûtu ukûr, müdârâsı hâ'in, yardımı

mehindir. Ey Türk oğlu!... Sana damarlarındaki kanı ihdâ edenler, kanlarının son katrelerini Moskof muharebelerinde dökdüler. Sen bugün yarın ne olursan ol, fakat unutma ki, o şehitlerin ebedî bir yetimisin!... Bu din, bu devlet, bu vatan gibi, bu gayz, bu kin bu intikam da onların sana bir miras-ı mübarekidir.” (Süleyman Nazif, 1917:4-5).

Görüldüğü üzere bu savaşlar, devletimizi asırlarca etkileyen ve sayısız felâketlere kapı açan sonuçları da beraberinde getirmiştir.

Edebiyatçı ve tarihçi ilişkisinin gündeme geldiği bir düzlemde edebî eserler, taşıdıkları subjektif tavır ve yarattıkları gerçeklik duygusu çerçevesinde araştırmacılara, hayata yön veren bazı hadiselerin sabitlenmesini sağlayarak fotoğraf dikkatinden uzak canlı belgeler sunarlar. Bu tahkiyevî metinler bazen manzum bazen de manzum-mensur olarak karşımıza çıkarlar. Tarihin ve tarihinin muteber belge olarak gördükleri *arşiv belgeleri, şer'iyeye sicilleri, tahrir defterleri, vakfiyeler, vekâyi-nâmeler* gibi metinlerin arasına, *meskûkat, hâtûrât, seyahat-nâme, kitâbe ve tarih düşürmeler* de girer. Bu metinlerde sadece ferdî olarak insanın dünü ve bugünü değil, aynı zamanda cemiyet olarak geleceği de vardır. Edebî eserler, tarih gibi olmuş olandan hareket etmez. Bunun yanı sıra gerçekten olmuş hadiseleri, sanatkârın hürriyeti içinde, estetik bir yaklaşımla yeniden düzenleyerek tarihiye araştırmalarını zenginleştirici malzemeler sunar. Burada amaç “*geri dönüş önermek değil, geleceğe yeterli olmak için, geçmişe yeterli olmak*” düşüncesine dayanan bir kendi köklerini arama, milletin tarihî geçmişinden tecrübeler devşirme sürecine vurgu yapmaktır. Söz Klâsik Türk edebiyatı araştırma alanlarına getirilecek olursa edebiyat tarihi, metin neşri ve metin tahlili gibi alanlar bu çerçevede sayılmalıdır (Çapan,2012:70). Tarih düşürme geleneği bu araştırma alanlarının hepsi içinde önemli bir rol ve konuma sahiptir. Klâsik Türk şiiri, Osmanlı mimarisini, musikisini, minyatürünü, eğlence kültürünü, günlük yaşantısını, saray hayatını, askerlik, hukuk ve hiyerarşik yapısını, tasavvuf ve diğer dinî kaynaklarını estetik düzlemde ve imgesel kodlar halinde içinde barındırır. Artık sadece şiir okumak değil, onu tarihi ve kültürel arka plânıyla ve diğer sanatlarla ilişkisini kurarak okumak gerekmektedir. Peki okumanın biçimi nasıl olmalıdır? Tarih ve kültür bilgisinden şiire girerek mi, yoksa şiirden yola çıkarak mı? Bunlardan ikincisi zaman kazandırıcıdır ve şiiri merkezde tutmak gibi bir işleve sahiptir. Klâsik Türk şiirinin kültür tarihi okumaları için bir çıkış noktası olmasının zamanı gelip geçmiştir. Bu okumalar bizi kendisinden *koparıldığımız* veya *mahrum bırakıldığımız* mirasa bağlayacağı gibi, bu miras üzerinde yeniden hak iddia etmemize de imkân tanyacak ve bizlere

Osmanlı kültürünün ihtişamlı kapılarını açma fırsatı verecektir. Şiirin kültür tarihi okumalarında kullanılmasına yönelik çalışmaların artması, kendisini nereye bağlayacağını ya da nereden başlatacağını bilemeyen insanlar için sanıldığından fazla anlam ifade edecektir.

Sivastopol-Kırım Savaşı diye bilinen 1853-1856 Osmanlı-Rus savaşı ve ardından imzalanan sulh çerçevesinde şair ve şiirin gündeminin değerlendirilmesine geçmeden önce, Recâî-zâde İbrâhim Şefik hakkında kısaca bilgi verilecek olursa:

Recâî-zâde İbrâhim Şefik, H.1223/M.1808'de İstanbul'da doğmuştur. Reisü'l-küttâb Recâî Efendi'nin torunu ve ikinci tezkireci Mehmed Celâleddin Bey'in de oğludur. Küçük yaşta hem yetim, hem de öksüz kalır. Halasının himayesinde tahsilini sürdürerek Gölpaazarî Şâkir Efendi'den Arapça, Cerrahpaşalı Hamdi Efendi'den de hat öğrenir. H.1250/M.1834 tarihinden itibaren devlet hizmetine girer. Sadaret kâtipliği görevinden başlayarak kabiliyeti ile dikkat çeker. Osman Gâzi'den Sultan Abdülmecid'e kadar padişahların cülûs tarihlerini gösteren bir tarih manzumesi yazarak hâcegânlık derecesine yükselir, Sultan V. Murad'ın velâdetine söylediği tarihle de nişana lâyk görülür. H.1263/M.1847'de Sayda valisi olan Kâmil Paşa'ya; H.1265/M.1849'da ise Mısır valisi Abbas Paşa'ya divan kâtibi olur. H.1267'de İstanbul'a döner ve H.1268/M.1852 tarihinde evkaf muhasebeciliğine kadar yükselir. Şair ve bürokrat Ziver Efendi'nin mühürdarı olduğu süre zarfında, onun şairi Sultan II.Mahmud'a tanıttığını belirten Fatîm Efendi, Hâtîmetü'l-Eş'âr'da: "...müşârün ileyh Ziver Efendi'nin mühürdarlık hizmetinde bulunduğu müddetde müşârün ileyhün hüdvendîgâr-ı sâbık cennet-mekân Sultan Mahmud Hân-ı Sâni hazretlerine takdim eylediği tevârih ve kasidelerin ekserisi mûmâ ileyhün hattıyla muharrer olup eş'âr-ı mezkûreden bazısını esnâ-yı mütâla'ada; 'Ziver Efendi ne güzel şiir söyler ve ne a'lâ yazı yazar. Acaba bu yazı dahi kendü yazusı mıdır?' diyü ük-ârâ-yı tahsîn olmalarıyla mûmâ ileyhün eser-i kalemi olduğu ifade ve ta'yîn olundukda hüsn-i hatt-ı mezkûresine pensend ü tahsîn buyuruldu" diyerek şairin hattı ile padişahın takdirlerini kazandığını, Şefik'in bunu bir iftihar sebebi saydığını söyler ve kaleme aldığı hâl tercemesini bu bilgilerle tamamlar. Yine Fatîm Efendi'ye göre Şefik; "...mezâmîn-âferin bir şâir-i nâzîk-terin" dir. "...divân olacak mîkdâr eş'âr-ı dil-nişîn tanzîmine muvaffak" iken, edindiği bilgiler ışığında, kendisinin "...Sayda'ya azîmetinde mecmu'a-i eş'ârî kazâ-zede-i rûzgâr olmuş"tur (Fatîm Efendi, 1271:219-220). Şefik Dîvânı'nın üç nüshası(Millet Ktp, Ali Emîrî, Manzûm 228, 229 ve 230) olduğu kaynaklarda ifade edilmiştir (İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Dîvânlar Kataloğu IV, 1969:1048-1050). Dîvân

müretteb olmadığı gibi, oldukça eksik ve son derece karışık üç ayrı nüsha hâlinde elimizdedir. Bu nüshalardan ilki olan Ali Emîrî Efendi Manzûm Eserler(Millet Ktb) 228'de kayıtlı nüsha tarafımızdan numaralandırılmış olup diğer iki nüshaya göre oldukça eksiktir. Söz konusu diğer iki nüsha arasında ise sadece bazı metin farkları vardır. Bütün nüshalar göz önüne alındığında, bu iki nüshaya göre Dîvânda 13 na't, biri mersiye olmak üzere 2 muhammes, 4 Mevlânâ medhiyesi, 294 tarih, 89 gazel, 69 kıt'a, 6 kaside, "feryâd res" redifli bir manzume ve 59 müfred vardır. Şefik Efendi, H.1273/M.1856'da İstanbul'da vefat eder (Çapan, 2007: 41-86).

Şefik Dîvânı'nda sefer, fetih ve zaferler için söylenen tarihler başlığı altında değerlendirilmesi gereken pek çok tarih vardır. Bunlardan Osmanlı tarihinin önemli hadiselerine düşülen tarihlere Şefik, çağına tanıklık eden bir duruşla tarihe belge olabilecek nitelikte bir söyleyiş benimsemiştir.

Osmanlı-Rus ilişkilerini sıkıntıya sokan tarihî hadiseler burada kısaca değerlendirilecek olursa; Osmanlı Devleti'nin Ruslarla ilişkilerinin bozulmasına sebep olan tarihi hadiselerin başında, üç dini inancın da mukaddes saydığı, Kudüs'te bulunan kutsal yerlerin bakımı ve inşası yolundaki faaliyetlerin-1535 tarihinde Kanuni Sultan Süleyman devrinde- Fransa'ya sağlanan kapitülasyon imtiyazı çerçevesinde Katoliklere verilmesi, ardından 1634 yılında aynı hakların fermanlarla Ortodokslara da tanınmış olması gelir. Kırım Savaşı'nın patlak verdiği 1853 yılına kadar geçen 219 yıllık zamanda, iki büyük din arasındaki Kutsal Yerler Meselesi'ne dair oluşan bu anlaşmazlık, Rusya ile Osmanlı ilişkilerinin bozulması ile neticelenir. Osmanlı karşısında kazandığı savaş başarısını,1774 tarihli Küçük Kaynarca Antlaşması'na koyduğu bazı maddeler üzerinden taçlandıran Rusya, Osmanlı Devleti'nin içişlerine karışmaya başlar. Bu maddeleri kendisine dayanak yaparak Osmanlı tebaası olan Ortodokslar'ın korunma ve haklarının gözetilmesi hususunda kendisinin yetkili olduğunu iddia eder. 1789 Fransız İhtilali sonrası Fransa'nın kutsal yerlerdeki görevlerini ihmal etmesi üzerine bu görev tamamiyle Ortodoksların eline geçer. Fransa'da Katolik desteği ile tahta çıkan Louis Napolyon vefa borcunu ödemek üzere, bu yerlerdeki durumun değerlendirilerek eski konuma dönülmesi çerçevesinde 1850'de görüşmeler yapmak üzere İstanbul'a bir generalini gönderir. Bu tarihten başlayarak Osmanlı Devleti, Rusya ve Fransa arasında üç yıl süren görüşmeler gerçekleşir, ancak netice alınmaz. Bu arada siyasi ve ekonomik çıkarlarını tehlikede gören İngiltere de sürece dâhil olur ve Osmanlı yanında yerini alır. Rusya'ya karşı bu üç devlet 12 Mart 1854'de bir ittifak antlaşması imzalarlar. Bu ittifak karşısında

kara ve deniz savaşlarına girişen Rusya, savaşı kendi topraklarına taşımış olur. İttifak güçleri, Rusya'nın Kırım Yarımadası'ndaki en büyük limanı olan Sivastopol'u kuşatır. Yaklaşık bir yıl süren kanlı çarpışmaların ardından, Mart 1855'de Sardunya da ittifaka katılarak Kırım'a asker gönderir. Rusya ağır bir yenilgiye uğratılır ve Sivastopol'u boşaltır.30 Mart 1856 tarihinde Paris'te yapılan antlaşma ile Kırım Savaşı sona erer. Bu yenilgi karşısında Rusya, Osmanlı topraklarını ele geçirme ve sıcak denizlere ulaşma hayallerini ertelemek zorunda kalır (Keleş,2013:XI-XIII).

Şefik,uzun süren bu Osmanlı-Rus savaşlarının neticesinde, bir devletler ittifakıyla gerçekleşen Sivastopol fethi üzerine söylediği tarihlerde, halk muhayyilesine kazınan savaş yorgunluğunun ve yaşanan ıztırapların yanı sıra, fetih başarısının mutluluğunu birlikte resmederken Kırım'ın elimizden çıkmış olmasının üzüntüsünü ve onu yeniden fethetme ümidi taşıdığını ifade eder. Kaleme aldığı kıt'a-i kebire şeklindeki iki şiirde savaşı anlatırken şunları söylemektedir:

(Fâ i lâ tün/ Fâ i lâ tün/ Fâ i lâ tün/ Fâ i lün)

Hamdüli'llâh ahz-ı sâr itdi Kral-ı Rûs'dan
Hazret-i şâh-ı zamân Sivastopol fethi ile

Şâh-ı İslâm ile Sardinya Fransız İngiliz
Aldılar çok nâm u şân Sivastopol fethi ile

İttihâd-ı çâr devletden şaşırdı Çâr-ı Rûs
Dört yanın aldık inan Sivastopol fethi ile

Binikiyüzyetmişikinci sene geldiği gün
Şâdmân oldu cihân Sivastopol fethi ile

İsm-i bâsit hem adüvdür sâl-i hâl ile aceb
Bastımız oldu ayân Sivastopol fethi ile

Bu sefer oldu Kral-ı Rûsı o denlü hazîn
Cânı kabz olundu san Sivastopol fethi ile

Dirdi Moskov düşse süngüyle tutarız gök yere
Düşdi kaldırdı taban Sivastopol fethi ile

Yir göğü sıkıştı düşmen şimdi bulmaz mı ferah
Ehl-i arz u âsmân Sivastopol fethi ile

Halk-ı âlem ol kadar buldı safâ kim güyiyâ
Pîrler oldı cevân Sivastopol fethi ile

Varsa gitmiş Urkapusu'ndan uğursuz bu sefer
Oldı gözlerden nihân Sivastopol fethi ile

Kal'asın biz topdan yerle beraber eyledük
Oldı âlem gök duman Sivastopol fethi ile

Lutf-ı Hak'la oldı yahşı hâl-i düstân işbu hâl
Hâl-i a'dâ da yaman Sivastopol fethi ile

Nice bir fethin nasîb eyler bize hemçün Kırım
Bizi iden kâmrân Sivastopol fethi ile

Cevherin târîh didüm şâd olup ben de Şefik
Âlem oldı şâdmân Sivastopol fethi ile

(1272) (AE 228/38b-39a)

(Fâ i lâ tün/ Fâ i lâ tün/ Fâ i lâ tün/ Fâ i lün)

Kal'a-i Sivastopol fethin nasîb idüp bize
Sâl-i nevde eyledi mesrûr Yezdân âlemi

Bir olup İslâm u Sardinya Fransız İngiliz
Dört taraf kıldı ihâta ceng-cüyân âlemi

Zabt-ı dünyayı hayâl eylerdi Rûs işbu sefer
Sanup evvelki gibi hâlîce meydân âlemi

Serhadât-ı Rûmili'yi geçdi bir baş cedd-i Rûs
Yir yir asker göricek derk itdi ol an âlemi

Yirgöği semtinde de pek çok hezîmetler görüp
Yirgöği bilmez şaşırđı kılmaz iz'ân âlemi

Bahr u berden Yirgök almaz asker irsâl eyleyüp
Çâr devlet Çâr-ı Rûsa kıldı zindân âlemi

Cin fikirliler kaçurđı Moskov'ı âdemce bak
Zabt ide lâyık mı bir gül-ı beyâbân âlemi

Ayağı irdi suya şimdi balıkçı Moskov'un
Yayacakdı yemleyüp mahlûkı Talyan âlemi

İntikâmın kat kat aldık Rûs'dan geçmişlertün
Seyr idün şimdi gelüp ey müslimânân âlemi

Başka âlem oldı bu hâl-i neşât ile cihân
Cennete temsil ider âdemce insân âlemi

Urkapusu'ndan Demürkapu'ya dek feth olunup
Umaruz kim zabt ider şâh-ı cihânân âlemi

Cevherin târîh didüm vakt-i sûrunda Şefîk
Yyledi feth-i Sivastopol şâdân âlemi

(1272) (AE 228/39b-39b)

Bu savaş sürecini, 1 Temmuz 1839'da, daha 16 yaşında iken 33. Padişah olarak tahta çıkan Abdülmecid Han ve maiyetindeki devlet adamları yönetir. XIX. asrın prensi olarak yetiştirilen son derece nazik, merhametli ve hassas bir hükümdar olan Abdülmecid Han, kendi arzu ve iradesiyle 2 Kasım 1839'da okuttuğu Gülhane Hatt-ı Hümayûnu ile Tanzimat'ı ilan ederek hariciye nezaretine getirdiği Mustafa Reşid Paşa ile birlikte yenileşme hareketlerinin önünü açar (Öztuna,1983:23-24). Şefîk, bir yeni yıl kutlaması münasebetiyle Abdü'l-Mecid Han'a söylediği bir başka tarih manzumesinde, yine Sivastopol fethinden bahisle sulh ümidini şöyle dile getirir:

(Me fâ î lün/ Me fâ î lün/ Me fâ î lün/ Me fâ î lün)

Yenilendi sene şükr ola Hakk'ın lutf-ı 'âmiyle
Hümâyûn itsün ahkâmın Hudâ Abdü'l-Mecid Hân'a

Bu yıl Eylül-i Rûmî geldi bir günde Muharremle
Bu hayra dâldür bir kat daha Abdü'l-Mecid Hân'a

Ümîd oldur bu yıldur ceng-i evvel meyl idüp sulha
Kral-ı Rûs eyler ilticâ Abdü'l-Mecid Hân'a

Adûnun gözi yıldı râyet-i nasrın görüp bıldır
Dinildi şâh-ı mansûrû'l-livâ Abdü'l-Mecid Hân'a

Yılı bitsün adûnun kahr ile günden güne böyle
Ola âsâr-ı nusret rû-nümâ Abdü'l-Mecid Hân'a

Sivastopol alındı müjdeler bu sâl-i nusretle
Şeh-i kişver-güşâ dinse becâ Abdü'l-Mecid Hân'a

Şerefli bir vakit konmuş bu şehre telgraf işte
Peyâm-ı feth alındı ibtidâ Abdü'l-Mecîd Hân'a

Yürün kulağı dirler telgrafa bir ağız âlem
Virür yer yer haber subh u mesâ Abdü'l-Mecîd Hân'a

Kulağı bak kirişde telgrafun şimdi bu hengâm
Hayırlı bir haber var gâlibâ Abdü'l-Mecîd Hân'a

Kırım'un müjde-i fethiyle Tatarlar gelür bir gün
Dirüz olsun mübârek bu gazâ Abdü'l-Mecîd Hân'a

Adâlet üzre her yıl sâliyâne olunur tevzî'
Ehâl-i bilâd eyler senâ Abdü'l-Mecîd Hân'a

Zamâne halkı cümle bendesi aylıklı yıllıklı
Aceb bir dâd-ı Hakkdur bu atâ Abdü'l-Mecîd Hân'a

Nice bin sâl-hürde bendegân aylıkla kâm aldı
İderler rûz u şeb hayr du'â Abdü'l-Mecîd Hân'a

İde ta'kîb bu sâl-i nevi çok nusretile ihbâr
Hakk itsün dem-be-dem bahş-ı safâ Abdü'l-Mecîd Hân'a

Didüm tebrik-i sâle lafzen ü mânen iki târîh
Şefikâ arz olunsa pek sezâ Abdü'l-Mecîd Hân'a

Şerefle binikiyüzyetmişikinci sene geldi (1272)
Gelen yıl eymen olsun dâ'imâ Abdü'l-Mecîd Hân'a
(1272) (AE.228/40b-41a)

Yine 1272'ye tarihlenen bir başka metinde de Şefik, Sivastopol fethi yanında, Sadrazam'a duyduğu minnet ve teşekkürlerini şöyle ifade eder:

(Fâ i lâ tün/ Fâ i lâ tün/ Fâ i lâ tün/ Fâ i lün)

Binikiyüzyetmişikinci sene itdi hulül
Sadr-ı âliye ide mes'ûd Rabb-i Zü'l-Celâl

Sadrı teşrif ideli günden berü bu âna dek
İntizâm-ı âleme itmekde sa'y-i bî-hemâl

Tavr-ı âlîsinden ehl-i vaktimüz hoşnûddur
Eylesün her rûz u şeb vasfile âlem iştigâl

Bu tevâzû' ile irdi böyle âlî rûtbeye
Hakk Te'âlâ zâtın itmiş mâlik-i hüsn-i hısâl

Hâtır-ı bay u gedâyı bir nevâzişle alur
Kendi var olsun ki yokdur anda fikr-i celb-i mâl

Kasr-ı Belkıs'ı getürdürse Süleymân der-akib
Celb-i âsâyiş ider bir gün bu da Âsaf-misâl

Bir kemâlât ehlidür ol Âsaf-ı âlî-himem
Bu zamân gelse kitâbcısı olur İbni Kemâl

Melekof zabtı peyâmı kıldı akdemce zuhur
Nusrete dâl oldı şu sâl-i meyâmin iştimâl

Hakk'a şükr olsun Sivastopol alındı müjdeler
Âleme bir şevk geldi kalmadı artık melâl

Avn-i Hakk ile şu günlerde olup feth-i Kırım
Umaruz nice fütühât ola zâhir sâl-i hâl

Yokdur istidrâc-ı düşmen şu sefer mağlûbdur
Haddini bilüp küçülür bu sene koca Kral

Alınup böyle peyâm-ı feth ü nusret dem-be-dem
Zevk u şevk ile mürur itsün bu yıl rûz u leyâl

Bendegân olsun nice yıllar berây-ı tehniyyet
Hâk-pây-ı âlî-i sadr-ı güzîne rû(y)mâl

Cevherin târihini hâtif Şefikâ söyledi
Oldı âlişân-ı sadr-ı a'zama Es'ad bu sâl

(1272)(AE 228/41a-41b)

Yine bir başka tarihte Şefik'in anlatımında Osmanlı dışında dört devletin Ruslarla yapılan sulha katkıları yer bulmuştur:

(Me fâ î lün/ Me fâ î lün/ Me fâ î lün/ Me fâ î lün)

Kabûl-i sulh kıldı devlet-i Rûsya âhir-i kâr
İki yıldır muhârib idi âlemle tamâm oldı

Fransız İngiliz Sardinya İsveç işbu dört devlet
Olup İslâm ile bir rub'-ı meskûnda benâm oldu

Tavassut itdi Nemçe emr-i sulha hayr-h'âhâne
Anun da ortalıkda sa'yi makbul-i enâm oldu

Kral-ı Rûs taldı bu haberle bahr-i efkâra
Akan sular turur gördi bu re'ye gayrı râm oldu

Peyâm-ı sulh alındı telgrafla vakt-i eşrefde
Cihân işbu sefer yer yer bu güne şâdkâm oldu

Helâl idi içildi şerbet-i sulh âfiyetlerle
Müdâm ağza şarâb-ı harb alınmaz kim harâm oldu

Hakîmâne kan alındı da aklı başına geldi
Dimâğ-ı Rûs muhtell idi bir dem çün zükâm oldu

Dir iken milletiçün ideyüm yüz aklı bir de
Vücûd-ı devlet-i Rûsiya dûçâr-ı cüzâm oldu

Zen-i dünyâyı isterdi ki alsun er gibi Moskov
Menâma vardı bu fikr ile sonra ihtilâm oldu

Adil-i dûzah olmuş idi nâr-ı harb ile âlem
Yine bu sulha şimdi aceb dârü's-selâm oldu

Sefer açmış idi sanup cihânı h'âb-ı gafletde
Bize ma'nâda bu bir lutf-ı Rabb-i lâ-yenâm oldu

Hulûs-ı pâk Hân Abdü'l-Mecîd'i gör neler yaptı
Her emri reşk-i eslâf-ı selâtin-i izâm oldu

Azâda cümle bu sulh-ı hayr olup ahd-i hümâyûnda
Cihânda ol şehe bu başkaca bir özge nâm oldu

Kazanmaz mı o devletler de öyle nâm u şân artık
Ki anlar bu sefer dünyaya bâdî-i nizâm oldu

Bu harbi cism-i âlemden onulmaz yâre sanurduk
Bakup cerrâhlar cândan karîn-i iltiyâm oldu

Nice demdür felekde mihr-i âsâyış görünmezdi
Görünür işte nûr-ı sulhile ref'-i zalâm oldu

Meseldür olmaz eski dost düşmen bilmiş ol şimdi
Biraz gavga ile Moskov yine dost-ı müdâm oldı

Görür herkes yakîn mir'ât-ı kalbinde neşât-efzûn
Cihânda bu haber çün bâdî-i şevk u garâm oldı

Şefik öyle uzatmaz sâde mazmûn ile şî'rin kim
Bu nazm-ı muhtasarla mazhar-ı hayrî'l-kelem oldı

Bu sulhı mücib-i fevz ü felâh it âleme yâ Rabb
Bana işbu du'â-yı hayr vird-i subh u şâm oldı

Baş eğdi imparator emr-i teklife didüm târîh
Bırakup Rûs bu âlemile harbi sulh-ı âm oldı

(1272)(AE 228/46b-47b)

Sadrazamın sulh için Paris'e gidişinin anlatıldığı bir başka tarihte Şefik, sadrazamın saraya damat oluşu ile sulhun getirdiği bayram sevinci arasında ilişki kurar:

(Me fâ î lün/ Me fâ î lün/ Me fâ î lün/ Me fâ î lün)

Kırân-ı necm sıhr-ı sadr-ı âli sa'd ile oldı
Zifâfi gice andurmaz mı bu ay leyle-i bedri

Cenâb-ı Ziver'ün ol sıhr-ı âli necl-i pâkidür
Bu lutf-ı Hakk'a memnûn oldı dünyâlar kadar gayrı

Ola yıldız barışıklığı mihr ü meh gibi rûşen
Felekde Zühre raks eyler olup bu mücib-i fahri

Güzelce imtizâc itsün ikisi şîr ü şekkerveş
Biri nehr-i leben olsun birisi de asel nehrî

Dem-â-dem sâyesinde keşb-i rif'at eylesün varsun
Ol âsaf önce dâmâdinun olsun kuvvetü'z-zahrı

Arûsı bîkr-i mazmûn aldı zâd-ı tab'da böyle
Varup sudan geçer bu nazm-zede gördi çün bahri

Gelin seyr eyleyün alındı kızlar kal'ası erce
Gönül hoşnûdluğuyla bu sefer lutf eyleyüp Tanrı

Cenab-ı sadr-ı âli Paris'e azm idecek sulha
Ola tevfiğe makrûn-ı seferde bu sefer emri

Şer ü şûr-ı adû âlem başından ref' olup gitsün
Cihâna bu sefer Moskovla şu sulhun gele haberi

Düğün bayram ider âlem hele sulh u salâh olsun
Gelüp İstanbul'a seyr it o dem cem'iyet-i şehri

İdüp teshil kârın dilerüz azmi gibi Mevlâ
Yine devletle teşrif ide Âsaf-mesned-i sadrı

Tevâzu' -kârdur hûrşidveş ol Âsaf-ı devrân
Olur nâmı gibi âli felekde böylece kadri

Şen olsun hânedân-ı devletile hâtırî dâ'im
Sürûra kalb kıl yâ Rabb gönüllerde gam-ı dehri

Tulû-ı fahr ile didüm Şefikâ ana bir târîh
Salâhü'd-dîn zifâfı gice gördi ercesi kadri

(1272) (AE 228/48a-48b)

1271 tarihli bir başka metinde Rus kralının da bu mücadelenin sonunu göremeden öldüğü belirtilmiştir.

(Fe i lâ tün/ Fe i lâ tün/ Fe i lâ tün/ Fe i lün)
(Fâ i lâ tün Fa'lün)

Bu sefer derdi ile imparator oldı helâk
Muztaribdür bu sefer ye'sile hâl-i Moskov
Yedi iklime bu târîh ile kıldum i'lân
Müjdeler 'âleme mürd oldı Kral-ı Moskov

(1271) (AE 228/58b)

Kıt'a şeklinde söylenilmiş bir tarihte ise şair, aynı hadiseyi şöyle anlatmaktadır (AE 228/58b):

(Me fâ i lün/Fe û lün/ Me fâ i lün/Fa')?

Sivastopol için uğraşıldı bir sene tam
Olundı cümle kılâ'ı ile bu yol feth
Şefik ola mübârek gazâ didüm târîh
Olundı topla müjde Sivastopol feth

(1272) (AE 228/58b)

Sivastopol savaşının ardından Ruslarla yapılan sulh da Abdülmecîd Han'ın diplomatik başarısının bir nişanesi olarak şairin hakkında tarih manzumesi söylemesine vesile olmuştur. Şiir bu barış görüşmelerinin âdeta manzum bir hikâyesidir. Uzun tarih manzumeleri olarak söylenen bu tarihler, manzum tahkiyevî metinler olarak nitelenebilir. İşlenen konular ve tarihlenen hadiselerin büyük bir kısmı Abdülmecîd Han'ın saltanat zamanına aittir. Özellikle Osmanlı-Rus savaşının bir sulhla bitirilmiş olması ve bu yolda bir devletler ittifakı kurulması, şaire göre sultanın ve özellikle onun devlet adamlarının diplomatik başarısını işaret etmektedir.

(Fâ i lâ tün/ Fâ i lâ tün/ Fâ i lâ tün/ Fâ i lün)

Açdı bâb-ı harbi hasbe'l-iktizâ bi'l-ittifâk
Eyleyince Mencikof teklîfin etyan Rûs ile

Gördü kim bu da'vîyi fasl eylemez gayr-ı husâm
Bundan akdem hazret-i Abdülmecîd Hân Rûs ile

Çeşm-i Hakla bakdılar kim hak yedinde ol şehün
Bulmağa islâh-ı zât u elbine imkân Rûs ile

Sa'y idüp ısrâr vâkı olduğunda ol zaman
Pek büyük devletler itdi harbi i'lân Rûs ile

Yani anlar kim Fransız İngiliz Sardinyadur
Her biri şevket ile kuvvetde siyyân Rûs ile

Hikmet-i Hak ba'zı def'-i nâs için itdi zuhûr
Üçü birden oldular toğrısı udvân Rûs ile

İşbu üç devletle bir de ol şeh-i kişver-güşâ
Oldılardı cümleten dest ü giribân Rûs ile

Bir olup bahren ü berren kıldılar sevk-i ketîb
İki yıl ceng itdiler bâ-fevz-i Yezdân Rûs ile

Dâhil olup sonradan İsveç de bu cem'iyyete
Dedi erlik işte bunda işte meydân Rûs ile

Sıdkile teşmîr-i dâmân eyleyüp bu niyyete
Verdi candan ol da söz ceng için înân Rûs ile

Nemçe gördi böyle git git bu sefer gavga büyür
Başladı zîrâ hısâma çarh-ı gerdân Rûs ile

Gel inad koşma ko bu gavgâyı neylersin deyü
Eyledi şu sulh için sa'y-ı ferâvân Rûs ile

Âlem ile başa çıkmaz anladı gavga hele
Bir onulmaz yâredür bu etdi iz'ân Rûs ile

Olmadan birden teşennüc çâresin bulmak gerek
Nemçeli söyleşti böyle hayli ezmân Rûs ile

Çarçabuk Çar işbu sulha meyl kıldı bu sefer
Bakdı kim hasm olacak cümle el-amân Rûs ile

Yelkeni indürdi velhâsıl suya bu mertebe
Harbi terk itdi anuñçün ceng-cûyân Rûs ile

Akd-i meclis olunup Paris'te emr-i sulh için
Anda nice kıl ü kâl olundu etyân Rûs ile

En-nihâye sulha baş bağlandı ref' oldu hısâm
Hamdü'llâh harb-i âlem buldı pâyân Rûs ile

İmparator-ı Fransa meclise oldı re'is
Âşitiye evvelâ bu oldı bürhân Rûs ile

Öyle bir zât-ı fahîm olunca meslisde re'is
Olur elbet başlıca bir ahd ü peymân Rûs ile

Gönderildi ana her devletden a'zâ-i benî
Tâ ki bir suret verile hâle cesbân Rûs ile

Toğrısı ber-vefk dil-h'âh etdiler sa'y-i belîğ
Cân u dilden gördi iş bak hayr-h'âhân Rûs ile

Az vakitte çok hayırlu bizce sohbet eyleyüp
Ortada kâ'in makâlât oldı Kürdân Rûs ile

Bir nice sugrâ vü kübrâ bast u tertîb iderek
Sulha virdiler karâr anda sefirân Rûs ile

Sadr-ı âlî de sefir-i müstakildi buradan
Ol emîn-i devlet oldı sulha gûşân Rûs ile

Nâhın-ı tedbir ile bu müşkili hall itmeğe
Pençeleşdi sözde olda çün Nerimân Rûs ile

İmparator itdi sa'y ikmâl-i nâmusa güzel
Halk bu sa'yi gördiler takdire şâyân Rûs ile

Öyle bir şartınca ibrâz-ı mesâî kıldı kim
Kaldılar bu himmete Osmânlu hayrân Rûs ile

Bârekallâh seyr it a'lâ tâli'-i şâhâneyi
Gördi âlem necm-i ikbâlini tâbân Rûs ile

Matla'-ı baht-ı hümayûnundan elhak ol şehün
Gâlibâne mihr-i sulh oldı nümâyân Rûs ile

Telgrafla bu peyâmı yazdı ol âlî vezir
İtdiler sulh-ı sahihi herkes ikân Rûs ile

Der-akib evrâk-ı mahsûsıyla i'lân olunup
Güş idince halk artık oldı şâdân Rûs ile

Beş vakit toblar atıldı işbu üç aylarda bak
Oldılar mesrûr hep sükkân u kuttân Rûs ile

Çıkdı ayyûka sadâ-yı tob-ı şehriyân o dem
Tobdan âlem işidüp dost oldı ol ân Rûs ile

Yigirmidördüncü günü şehri Receb içre aceb
Bir mürecceb maslahat görüldi âsân Rûs ile

Ferd-i mercûbiyyetin gör kim bu şehri içre hemân
Bu güzel sulhu duyup nâs oldı Şa'bân Rûs ile

Hikmet-i Hakk kâr-ı âlem gâh sulh u gâh ceng
Böyledür ahvâl-i gerdûn ol şinâsân Rûs ile

Hep hükm tahtundadır cümle şu'ûn-ı kâ'inât
Düşmen idi dün bugün dost oldı devrân Rûs ile

Unutulmaz müttefik devletlerin hizmetleri
İtdiler zîrâ bize ceng içre a'vân Rûs ile

Hem de bu kerre bu sulhı gâlibâne akd için
Kim savaşıldılar idüp çok himmet erzân Rûs ile

Oldı düşmenlik karanluk bizlere şimdengerü
Şebçerâğ süllem ü safvet hem fûrûzân Rûs ile

Ara yerden gitdi târîkî-i advân hâliyâ
Dostluk fer buldı çün mihr-i dıraşşân Rûs ile

Binenâda ayrılık gayrılık olmaz ba'dezîn
Dünyede kaldı ayrılık olmaz bu yeksân Rûs ile

İttihâd u ittifâk üzre olurlar gayri kim
Oldı devletler aceb yek cism ü yek cân Rûs ile

Sulh olunca şimdi âlem cennete oldı adıl
Dûzahâsâ idi ceng-i âteş-efşân Rûs ile

Nice canlar yandı bu gavgada hayfâ şöyle kim
Nâr-ı harb etmişdi dehri hemçü nîrân Rûs ile

Ara yerde düşman olursa Hudâ makhûr ide
Dost oldu düşmen iken şimdi ekvân Rûs ile

Her sefer vakt-i hazarda böyledür hayr du'â
Ola dâ'im dost ol şâh-ı cihanbân Rûs ile

Seyyidü'l-ahkâmî târih-i Şefik eyler beyân
Gâlibâne akd-i sulh olundu el-ân Rûs ile (1272)

Ben de târîhin Recâ'î söylerim tasfîr idüp
Akd-i sulh itdi düvel hamdihi'l-Hannân Rûs ile
(1272) (AE 229 39a-40b)

Şair, 1273 yılında yeni yılı kutlamak üzere söylediği bir tarih manzumesinde, Ruslarla yapılan sulh için Abdülmecîd Hân'a minnetlerini tekrar ifade eder:

(Fâ i lâ tûn/ Fâ i lâ tûn/ Fâ i lâ tûn/ Fâ i lûn)

Sâl-i hâl etdi teceddüd yümmile ikbâlile
Hak ede şâh-ı zamân Abdülmecîd Hân'a sa'id

Nûr-ı adli dehrden ref'-i zalâm-ı zulm edip
Gün gibi âsâyiş-i halk oldu âlemde bedîd

Sulh-ı Rûs ile geçen yıl Şâh-ı Sikender-sıfat
Fitne-i âhir zamâna çekdi bir sedd-i sedîd

Sedd olundu bâb-ı harb el birliğı bu sulhile
Sanma uruldu ana asma karar asma kilid

Merkez-i insâfda devr eyler artık rûz u şeb
Âsitân-ı pâkine baş eğdi bu çarh-ı anîd

İbn-i vakt olsa n'ola âhir zamân âdemleri
Yümnile bak bu zamâna dinilir ahd-i cedîd

Eyler efvânî-i ömr-i devlete cândan du'â
Vasf-ı ahdin gûş edip ukbâda Han Abdülhamîd

Sâ'at-i vaktiyle öyle asrının bir ânıdır
Müddet-i Sultân Selîm ü ahd-i Sultân Bâyezid

Taht-ı âlî-baht-ı şevketde ilâhi dilerüz
Yaşasun devletle bin sâl ol şâhenşâh-ı ferîd

Her sene târîh takdim eyleyip disün Şefik
Var ola dünyada bin yıl böyle Han Abdülmecîd

(1273) (AE229/41a)

SONUÇ

Sonuç olarak bu makalede tespit edilerek dikkatlere sunulan Osmanlı-Rus savaşları ve ardından imzalanan barış antlaşmalarını konu edinen manzumeler, Recâî-zâde İbrahim Şefik'i, Klâsik Türk edebiyatının tarih düşürme geleneği içinde yer alan şairler arasında önemli bir yere yükseltmektedir. Edebiyat tarihlerinde bu geleneğin tarihî gelişimi yazılırken Şefik ve eserinin yapı ve söyleyiş özellikleri bakımından gereği veçhiyle yer bulması, kültür ve edebiyat tarihimiz için anlamlı olacaktır. Yine şairin manzumelerde sergilediği duruş, meseleye yaklaşım biçimi ve gerçekliğin edebî düzleme taşınması bağlamında gösterdiği hassasiyet, tarih yazıcılığı anlamında olduğu kadar, millete mal olmuş bir tarihî olay etrafında, toplumda bir farkındalık yaratmak bağlamında da, etkili olacaktır.

KAYNAKÇA

- Çapan, Pervin (2007). Recâî-zâde İbrahim Şefik Dîvânı'nda Mevlânâ ve Mevlevîlik, *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlânâ ve Mevlevîlik - Ulusal Sempozyumu, Bildiriler Kitabı*, Konya, 41-86.
- Çapan, Pervin (2012). Şefik Dîvânı Örneğinde Manzum Tarih Düşürme Geleneği. *Prof.Dr.Mine Mengi Adına Türkoloji Sempozyumu (20-22 Ekim 2011) Bildirileri*, Adana.
- Fatîn Efendi (1271). *Hâtîmetü'l-Eş'âr*. İstanbul.
- İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Dîvânlar Kataloğu IV* (1969). İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- Keleş, Erdoğan (2013). *Kırım Harbine Dair Notlar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Öztuna, Yılmaz (1983). *Büyük Türkiye Tarihi (C.7)*, İstanbul: Ötüken Yayınevi.
- Süleyman Nazîf (1917). *Batarya İle Ateş*. İstanbul.
- Tural, S. Kemal (1986). Tarihçinin Edebiyat Dünyasından Alması Gerekenler veya Metoda Âit Düşünceler, *Türk Kültürü Araştırmaları*, C.XXIV.

ESKİ TÜRKÇEDE YIDAK, SİDAR, BULUD KELİMELERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Aybüke Betül DOĞAN¹

ÖZET

Eski Türkçede yer bildiren yakın anlamlı *yıyak*, *sıyar* ve *buluğ* kelimeleri incelenmiş; belli başlı Eski Türkçe metinler taranmak suretiyle, bu kelimelerin kullanım farklılıkları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Köktürkçe, Eski Uygurcaya ek olarak Karahanlıca metinlerden Dîvânu Lugâti't-Türk ve Kutadgu Bilig de değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Araştırmada, Eski Türkçenin hangi döneminde, hangi kelimenin daha sıklıkla tercih edildiğine ve yanına hangi unsurları aldığına dikkat çekilmiştir. Çalışma yapılırken Eski Türkçe döneme ait metinlerden bir araştırma alanı belirlenmiş; bu metinler dışında tarama yapılmamıştır. Bu durum, incelememizin sınırlılığını belirlemiştir. Bunun yanı sıra, çağdaş Türk lehçelerinde ve Tarama Sözlüğü'nde *yıyak*, *sıyar* ve *buluğ* kelimelerinin birbir karşılığı olup olmadığına bakılmış, ilgili kelimelerden örnekler gösterilmiş; etimolojilerine ve söz grupları içindeki durumuna değinilmiştir. Böylece Eski Türkçenin aynı kavram alanını karşılayan *yıyak*, *sıyar* ve *buluğ* "taraf, yön, cihet, yan" kelimelerinin söz varlığı içindeki durumu açıklanmaya çalışılarak bu alanda katkı sağlanmasına hedeflenmiştir.

Anahtar kelimeler: Eski Türkçe, Karahanlıca, söz varlığı, etimoloji, söz dizimi.

AN INVESTIGATION ON OLD TURKIC'S YIDAK, SIDAR, BULUD'S TERMS

ABSTRACT

Close meanings *yıyak*, *sıyar* and *buluğ*, which indicate the meaning of place in Old Turkic, were examined; by scanning certain Old Turkic texts, the usage differences of these words were tried to be revealed. Divan-ı Lugati't-Turk and Kutadgu Bilig were also evaluated in Karakhanid texts in addition to Kokturk and Old Uighur. Research, which is the period in which the Old Turkic word that's often more preferred and noted that beside these words which drew elements. When the study was carried out, a research area was determined from texts belonging to Old Turkic; these texts are not scanned except. This determines the limit of our examination. In addition, in the

¹ Düzce Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Arş. Gör. betulkiymaz@duzce.edu.tr

contemporary Turkish dialects and the Dictionary of Scanning, it is looked at whether these words are exact equivalent. Examples from related words are shown. The condition of these words and the situation within the speech groups are explained. Thus, it is aimed to contribute by explaining the situation in the vocabulary of these words which meet the same concept field.

Key words: Old Turkic, Karakhanid Turkic, vocabulary, etymology, syntax.

GİRİŞ

Eski Türkçede ad biliminin bir kolu olan yer adları üzerinde pek çok çalışma yapılmıştır. Sadettin Gömeç'in "Kök Türkçe Yazıtlarda Geçen Yer Adları"², "Şine Usu Yazıtında Geçen Yer Adları Üzerine"³, "Divanü Lûgat-it-Türk'te Geçen Yer Adları"⁴, "Kök Türkçe Yazıtlarda Geçen Göller ve Nehirler"⁵ adlı makaleleri, Erhan Aydın'ın *Eski Türk Yer Adları*⁶ adlı eseri, Eski Türkçenin toponomisi üzerine önemli bilgiler vermektedir. Ayrıca yine bu konuda Hasan Eren'in "Yer Adlarımızın Dili"⁷ konferansı, Türkçe toponomisi ile ilgili olarak genel bir değerlendirme içermektedir. Bu çalışmada ise ad bilimin bir dalı olan toponomi yerine; belli bir *tarafa, yere, cihete* yönelik ifade olunan, birbiriyle yakın veya benzer anlam içeren Eski Türkçe *yıñak, sıñar, buluş* sözcükleri ele alınmıştır. Köktürkçe, Eski Uygurca ve Karahanlı döneminden belli bir araştırma alanı seçilip o metinler üzerinden bu kelimelerin varlığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Tespit edilen söz grupları ve yapılar, araştırmacının transkripsiyonuna bağlı kalınarak örneklendirilmiştir⁸. Söz gruplarındaki konumu, yanına hangi isim unsurlarını aldığı incelemede dikkat çeken noktalardır. Taraf, yer ve yön işaretleyicisi bu kelimelerin, Köktürkçe, Eski Uygurca ve Karahanlıcada kullanım sıklığına metinler aracılığıyla açıklık kazandırılması amaçlanmıştır. Tespit sonucu elde edilen bulgular, Eski Türkçede birbirinin yerine kullanım özelliği gösteren üç kelimenin benzer ve farklılıkları, Türkçe'nin en eski yazılı kaynaklarından itibaren kelime seçiminde takındığı tavrı sergilemesi açısından önem arz etmektedir.

² Belleten, LXIV/240, Ankara, 2001.

³ Türk Kültürü, 39/453, Ankara, 2001.

⁴ Ankara Üniversitesi Tarih Araştırmaları Dergisi, C. 28, S. 46, s. 01-34, 2009.

⁵ Ankara Üniversitesi Tarih Araştırmaları Dergisi, C. 27, S. 44, s. 01-20, 2008.

⁶ Erhan Aydın, *Eski Türk Yer Adları*, Eski Türk Yazıtlarına Göre, Kömen Yayınları, 2012.

⁷ Türk Dil Kurumunda 3 Nisan 1965'te okunan konferans.

⁸ Madde başında belirtilen *yıñak, sıñar* ve *buluş* transkribi ise bizim tercihimizdir.

Ana hatlarıyla çalışmamıza başlamadan evvel, Türkologların bu kelimelerle ilgili görüş ve tespitlerine yer vermek gerekmektedir. “Türkçede cihet mefhumu ve bununla ilgili tabirler” adlı makalesinde Reşit Rahmeti Arat; A başlığının birinci maddesinde *cihet mânâsına gelen isim ve yer zarfları* adı altında bu kelimeleri değerlendiren (2010, ss. 1-3). Tarafımızca yapılan çalışmada ise derlem alanına farklı metinler daha ilave edilmiş; araştırmacıların kelimeler üzerine yaptığı açıklamalar ve yorumlar da göz önüne alınarak söz grupları içerisinde *sınar*, *buluğ* ve *yınak* sözcüklerinin sentaktik özelliklerine, morfolojik açıdan hangi eklerle çekime girmeyi tercih ettiğine ve Eski Türkçedeki kullanım sıklıklarına dikkat çekilmiştir. Ayrıca Kemal Eraslan da *Eski Uygur Türkçesi Grameri* adlı kitabında bu sözcükleri *yer zarfları* başlığı altında göstermiş (2012, s. 211) ve yer zarflarının altıncı kısmında bazı kelime grupları altında *yınak*, *sınar* ile kurulu söz öbeklerini örneklendirmiştir.

A. von Gabain’in, *Eski Türkçenin Grameri* adlı çalışmasında da konuyla ilgili kelimeler hakkında tespitler yer alır. Buna göre Gabain’in *yınak*, *sınar* ve *buluğ* hakkında ele aldığı örneklerde, bu sözcüklerin ayrılma eki alan isimlerle birlikteliğine vurgu yapılır: *öyün sınar* “önde”, *ontun yınak* “on gök doğrultusunda”, *küntün buluğ* “güneyde”. Ayrıca ayrılma hâli eki almış isimlerin nereden? sorusuna cevap vermekten ziyade *yön gösterme* işlevine dikkat çekilir (Gabain, 2007, s. 64). Aynı eserde, *yınak* sözcüğünün yalın hâldeki isme geldiği örnek de mevcuttur: *kün ortu yınak* “gün ortasına kadar” (2007, s. 98). *Yınak* yanına isimden sıfat yapan “+ki, +kı” ekini de almıştır: *tört yınakdağı* “dört gök çevresindeki”. Bunun yanı sıra Gabain, “doğrultusunda, tarafa, çift şeyin teki, gibi” anlamlarındaki *sınar* sözcüğünün kalıplaşmış ifadeler içerisinde yer aldığına da işaret eder: *Kayutın sınar ... antın sınar ...* [U II 29, 19] “hangi taraftan ... o tarafa” (2007, s. 72). Ayrıca *sınar* kelimesi sıfat tamlamasının tamlayan yapısı içerisinde de tanıklanır (2007, ss. 99-100): *yirdü sıyarkı yıl* “kuzey rüzgârı” [M III 10,10], *birkarudun sınar yıl* “güney rüzgârı” [M III 10, 14]. Bunlara ilave olarak, “+Dln” ekinin üleştirme ve toplama anlamında vasıflık bildirdiği örnekler arasında *sınar* ve *buluğ* sözcükleriyle kurulu yapılar da örneklendirilmiştir: *koptun sınar* “her yerde” [TT III 60], *öyün küntün buluğda* “güney doğuda”, *törtün sınar* “her yerde, dört bir yanda” (2007, s. 114). Türkisch Turfantexte III, Manichaica III, Uigarica II adlı eserlerden seçilmiş adı geçen örnekler, Gabain’e ait *Eski Türkçenin Grameri* adlı eserden alınmıştır.

Yer bildiren bu sözcüklerle ilgili yapılmış tespit ve değerlendirmeleri kısaca bu şekilde özetlemek mümkündür. Takip

eden kısımda *yıñak*, *sıñar* ve *buluñ* sözcüklerinin Eski Türkçe söz varlığındaki durum tespiti ile bunun yanı sıra dikkat çeken sentaktik ve semantik kimi özelliklerine değinilecektir.

1. Yıñak:

Taraf, cihet demektir. Räsänen, *jyñak* maddesi altında bu kelimeyi, “yön, gökyüzü”⁹ anlamlarıyla kaydetmiş ve sadece Eski Uygurcadan örnekleri tanık göstermiştir (1969, s. 201). Yong Song Li, *yıñak* kelimesinin Uygurca bir sontakı olduğunu belirtir ve çıkma durumundaki kelimelerle kullanılarak “tarafa, taraftan, tarafta” gibi anlamlara geldiğinin altını çizer (2004, s. 552). Uygurca metinlerden aldığı *törtidin yıñak* “dört tarafta” (MaitrHbA, s. 22); *tağdın yıñak* “kuzey tarafta” (AY, s. 357) örneklerde çıkma durum eki almış yapılar bir aradadır. Ayrıca Eski Türkçenin başka bir tarihi kolunda, bu kelimenin var olduğuna dair bir tespite yer vermemiş dolayısıyla Köktürkçe ya da Karahanlıcada bu kelimeyi tanıklamamıştır. ED’de bu kelime “belli bir alan, yön, taraf”¹⁰ anlamıyla tercüme edilir (ED, s. 949a). Clauson, *yıñak* kelimesinin bazı metinlerde “yol” anlamını karşıladığını da ekler: *ozku kutrulku yol yıñakıñ* söz grubunu gösterir. Çeviriye¹¹ göre bu söz grubu, “kurtuluş yolu” mânâsındadır ve *yol yıñak* kelimeleri hendiadyoin oluşturur (ED, s. 949a). Kastedilen “yol” ise, mecazî bir anlam içermektedir. TT VII Index’te, bu kelime *yıñgaq* maddesinde değerlendirilmiştir. Buna göre; yön, yan, taraf, cihet anlamları kastedilmektedir: *kidin yıñgaq* 15/24, 24/5; *kidin yıñgaqınta* 16/5; *kündin yıñgaq* 15/23, *öngdün yıñgaq qapıy* 15/22, 16/2; *öngidün kündin yıñgaq* 25/15, *tağdın yıñgaqta* 15/14.

Yenisey-Kırgızistan Yazıtları ile Orhun Yazıtlarında “taraf, yön” anlamında veya başka bir anlamda *yıñak* kelimesine tanık olunmamaktadır (Aydın, 2013, s. 512 - Aydın, 2012, s. 190). Ayrıca Uygur Kağanlığı dönemine ait Tes, Tariat (Terh) ve Şine Usu Yazıtlarında da tespit edilememiş bir kelimedir (Aydın, 2011, s. 108). Runik harfli Eski Türkçe metinlerin aksine Eski Uygurcanın söz varlığında *yıñak* kelimesinin işlek olduğu ve farklı metinlerde birden “yer, yön, cihet, taraf” anlamıyla yaşadığı gözlenmektedir: *tört yıñak örtendi* “dört taraf yandı, tutuştu”(U IV - C, s. 164), *tört yıñakdın kelmiş arkaş yalavaçlar* “dört taraftan gelmiş kervan ve elçiler” (Das., s. 98), *törtidin yıñak örtlüg yalınlıg temirliñ çkarlar* “dört taraftan alevli demirden çarklar” (UM II, s. 82), *törtidin yıñak küzetürler* (Diş. s. 520) “dört yönü korurlar” (Diş. s.128).

⁹ ‘richtung, himmelsgegend’.

¹⁰ ‘direction; point of the compass’.

¹¹ ‘The way and direction to salvation’.

Eski Uygurca metinlerden sıralanan örneklerde *törtün yıyak* / *tört yıyak* / *tört yıyakdın* söz grubunun bir bütünlük arz ettiği dikkat çeker. *Yıyak* yer bildirme fonksiyonuyla sıklıkla *tört* ve *törtün* kelimeleriyle birlikte kullanılmıştır. Böylece “çepeçevre sarılmış”, “bütün etraf”, “dört taraf” anlamları kastedilmiştir. Cümlelerin bağlamına göre ayrılma ya da belirtme hâli ekiyle yorumlanmaya açıktır. Söz gruplarında *yıyak* kelimesi, yalın durumda ya da +DİN eki alarak ayrılma hâli konumunda yer almıştır ve bu yolla cümle içerisinde “taraf, tarafta, tarafı” anlamlarını karşılamıştır.

Himavanti tagning yıyakınta “Himalaya dağı cihetinde” (UM II, s. 13), *Baranas kentiniñ tagdın yıñak argu*¹² “Branas adlı kentin dağındaki nehir” (Das., s. 73) örneklerinde ise özel olarak belirtilmiş bir dağı yönüne / tarafına işaret edilmiş ve dağı bulunmaya tarafa gönderme yapılmıştır. Ayrıca doğrudan yön bildiren doğu, batı, kuzey, güney gibi isimlerin tamlananı olarak görev aldığı tanıklanmıştır: *ög(=ng)tiün yıyaaq* “doğu yönüne doğru” (Hamilton, 2011, s. 29), *küntin yıyaaq oıruğta* “güneyden tarafta (yer alan) adın” (Ayazlı, 2012, s. 155), *öñdün yıyaaqınta küntin yıyaaqınta tagdın yıyaaqınta* “doğu, güney ve dağından” (BT VIII: Satır 59-60).

Aynı anlama gelen *buluıy yıyaaq* kelimelerinin bir arada kullanılarak ikileme oluşturduğu da dikkat çeker: *buluıy yıyaaq arıtı ukmazlar* “hiçbir köşe bucak bilemezler” (UM II, s. 43). Nitekim Clauson da, bu iki kelimenin Uygurcada yakın anlama sahip kelimeler olduğuna dikkat çeker (ED, s. 949a).

Fizikî açıdan bir yön bildirmesinin yanı sıra soyut işlevi de Eski Uygurca metinlerden örneklenilmektedir: *kayu korkunçsız yıyaaq erser* “hangi korkusuz tarafta ise” (U IV - C: s. 83). Burada korkunun olmadığı tarafın tercihi dile getirilmiş ve o safta olmaktan bahsedilmiştir.

Karahanlı döneminde ise *yıyaaq* kelimesi, *yanğak* şeklinde geçmektedir: *teğme yanğaktın budun aklışdı* “her taraftan halk akıştı” (Atalay, 1998, s. 241). Bu kullanımıyla fonetik açıdan kısmi değişime kaydedilmekle birlikte [yıyaaq>yanğak / ı>a] aynı anlamı devam ettiği gözlenmiştir. Dankoff ve Kelly’nin çalışmasında bu sözcük için, YANKA’Q / yanğaq maddesi altında “herhangi bir şeyin bir tarafı” anlamı verilmiştir (1984, s. 342a). Örnek, *qapuy yanğaqi* “kapı dikmesi” olarak gösterilir. *Yanğak* ya da *yanğaq* şeklinde iki farklı şekilde okunan “taraf” anlamının yanı sıra bu konuyla ilişkili, benzer başka bir kullanım daha tespit edilir (Dan-Kelly, 1984, s. 337b). Bu

¹² Talas ve Balasagun arasındaki halk ve yer (Gabain, 2007, s. 261).

ise “bir nehrin kenarı, bir kanalın kıyısı”¹³ olarak tercüme edilen, YANKA’ şeklinde transliterasyonu yapılan *yaña* maddesidir. Bir tarafa, bir kenara veya bir kıyıya işaret etmesi dolayısıyla *yaña* kelimesinin de *yıñak* maddesi ile birlikte değerlendirilmesi gerekir. Kutadgu Bilig’de bu anlama gelen *yıñak* kelimesi ve türevleri *yıngak*, *yanğak* kelimeleri tespit edilmemiştir.

Tarama Sözlüğü’nde ise bu kelime geçmemektedir. Fonetik olarak benzer bir *yıñak* kelimesi mevcuttur. Ancak onun da *yıngak* kelimesinin karşıladığı anlamla bir bağlantısı yoktur (TS, s. 4584).

Yıñak kelimesinin karşıladığı “taraf, yan, cihet, yön” gibi anlam alanlarının Çağdaş lehçelerdeki görünümüne bakıldığında çeşitli şekillerde tanımlanmakla beraber *yıñak* olarak yaşamadığı tespit edilmiştir. Buna göre TT. *cihet*; AT. *cähät*, BT. *yak*, *yan*, *taraf*, *yünalış*, KazT. *bağut*, *tarap*, KırT. *tarap*, *cak*, ÖT. *cihät*, *támán*, TaT. *yak*, *yan*, *taraf*, *yünalış*, TürkT. *tarap*, *yän*, UyT. *çät*, *täräp*, *yak* şekillerindedir. TT. *taraf*; AT. *täräf*, BT. *taraf*, *yak*, KazT. *tarap*, *jak*, KırT. *can-cak*, *tarap*, ÖT. *täräf*, Tat. *taraf*, *yak*, TürkT. *tarap*, UyT. *täräp*, *yak* olarak yaşamaktadır. TT. *yan*; AT. *yan*, BT. *yan*, *yak*, *kabırğa*, KazT. *jan*, KırT. *can*, ÖT. *yán*, Tat. *yan*, *yak*, *kabırğa*, TürkT. *yän*, *qapdal*, UyT. *yan* şeklindedir. TT. *Yön*; AT *yön*, *istigämät*, *cähät*, BT. *yün*, *yak*, *taraf*, *jak*, *bağut*, KırT. *cak*, ÖT. *yán*, *támán*, *yák*, TatT. *yak*, *yün*, *taraf*, TürkT. *yän*, *tarap*, UyT. *täräp*, *yak*, *yan* olarak kullanım alanına sahiptir (Ercilasun vd, 1991: s. 102, s. 850, s. 962, s. 994). Dolayısıyla Eski Türkçede varlık bulan *yıñak* sözcüğünün çağdaş Türk lehçelerinin hepsi göz önünde tutulduğunda yaşamadığı, bu sözcük yerine *yan*, *cihät*, *tarap*, *yünalış* gibi tercih edildiği anlaşılmıştır. Kelimenin çağdaş Türk lehçelerindeki durumu hakkında, Özlem Ayazlı’nın çalışmasından da yararlanılmıştır. Buna göre *yıñak* kelimesinin Türkçe, Anadolu ağızları, Özbekçe, Sarı Uygurca, Altayca, Yakutça, Tuvaca, Hakasça gibi Türk lehçe gruplarında karşılığı bulunmamaktadır (2016, s. 285).

Altay Dillerinin Etimoloji Sözlüğü’nde, Eski Türkçe *yan* “taraf” kelimesinin tarihi Türk lehçeleri ile çağdaş Türk lehçelerindeki karşılıkları tespit edilmiş ancak aynı anlama gelen *yıñak* kelimesi ve varyasyonlarıyla karşılaşılması: PTürk. **jän* side (сторона): ET. *jan* (Or., EUy.); KaraT. *jan*, (MK); Gag. *jan*; AT. *jan*; TürkT. *jän*; Sal. *jan*; Hal. *jän*; UyT. *jan*; KrmT. *jan*; TatT. *jan*; KırT. *žan*; KazT. *žan*; KKalpT. *žan*; Kum. *jan*; NogT. *jan*.; SUy. *jan*; HakT. *nan*, *čan*; Tuv. *čan*; Çuv. *šom* (Starostin, 2003: s. 477).

¹³ 'side of a river, bank of a canal'.

Yıyak kelimesinin gösterilen örnekler ışığında Eski Uygurcada işlek bir kullanıma sahip olduğu, Köktürkçe metinlerde bu kelime tespit edilmeyip “taraf” anlamını sağlayan *buluŋ* ve *sınar* kelimelerinin tercih edildiği, Karahanlı Türkçesinde ise sadece DLT’ de *yaŋāk* maddesinde bu kelimenin yaşadığı sonucu çıkarılmaktadır.

2. Sınar:

Taraf, yön, cihet anlamlarıdır. Eski Türkçe metinlerde “yönünde” anlamıyla edat göreviyle kullanılmıştır (Erdal, 2004, s. 332). Ayrıca “yarım” ya da “bir çift” anlamlarının da mevcut olduğu görülür. Marcel Erdal, bu kelimeyi edat “postposition” kategorisinde değerlendirir; *sınar* edatının, eski bir zamir olan *si’ şeklinin yönelme hâli ekinden türeme ihtimali üzerinde durur (2004, s. 332). Li de, bu kelimenin sontaki işlevini dile getirir. “Bir şeyin tarafı; çiftin teki” gibi anlamlar verir (2004, s. 410). Köktürkçede *sınar* kelimesinin “yarı, yarım” anlamlarıyla geçtiğine, Uygurca ve Karahanlıcada ise çıkma işlevli yön gösteren bir sontaki olduğuna dikkat çeker. Eski Uygurcadan konuyla ilgili olarak *alkudın sınar* “her tarafta” (AY, s. 111), *törtün sınar* “dört tarafta” (MairH XIV, s. 29) örneklerini gösterir (2004, s. 410). TT VII Index’te “yön, taraf, cihet” anlamında açıklanarak *alquŋ sınar* 29/9, *içün sınar orun* söz gruplarıyla örneklendirilir (TT VII IN, s. 116). İsim ve edat kökenli çekim edatları bahsinde *sınar* sözcüğüne yer veren Kemal Eraslan, yapı itibarıyla açık olmayan bu sözcüğün, ödünçleme yoluyla Eski Uygurcanın söz varlığına girdiğini savunur (2012, s. 302). Hatice Şirin ise bu sözcüğe “-den yana, -den tarafa, (savaş düzeninde) ordunun iki kanadından biri; yüzde elli, yarı, yarım” gibi anlamlar verir (2016: s. 288, 334, 415).

Clauson ise “taraf, yön, yan” olarak yorumladığı bu kelimenin, cümlede öncelikle isim pozisyonunda görev aldığını ancak sıklıkla zarf ve edat işlevinin de bulunduğunu vurgular (ED, s. 840b). Köktürkçede “bir şeyin yarısı ve çifti” gibi anlamlarının mevcut olduğunu tekrarlar: *sınar süsi* “ordunun bir kanadı, (yarısı)”. Ayrıca Özbekçenin güney merkezli kolunda “gibi” anlamını da karşılar: *men sınari* “benim gibi”.

Orhun Yazıtlarında “taraf, yan, yön” anlamına gelen *sınar* sözcüğü tespit edilmemiştir (Aydın, 2012). Uygur Kağanlığı dönemine ait runik yazılı metinlerde ise “uç, kenar, taraf” anlamlarıyla *sınar* okunuşuyla karşılaşılmaktadır: *Yılun kol ber<i>din sınar şıp başına teği çerig etdim*” (Şine Usu Yazıtı D3) “Yılun Kol’un güney ucundan Şıp (ırmağı’nın) kaynağına kadar asker konuşlandırdım” (Aydın, 2011, s. 70). Yenisey Yazıtlarından Hemçik-Çırgakı’nın 8.

satırında ad aktarması içinde de *sıyar* sözcüğü geçer (Aydın, 2013, ss. 109-110): *êlç<i> ergeñe igidmişim? ereşin? yok eşim sıyarım kanta* “Elçi Ergene’yi besleyip büyütmüşüm? yok, eşim (dostum) etrafımdakiler nerede”. Burada *sıyar* sözcüğü, isim görevinde geçmekte ve “etraf - kişinin yakın çevresi” kastedilmektedir. Bu kullanım, Çağdaş Türkçede de mevcuttur.

Sıyar “taraf, yan, yön” sözcüğü ile ilgili birçok Eski Uygurca eserden alıntı yapılabilir: Das., Altun Yaruk 3. Kitap, Kuanşi İm Pusar, Maytrisimit, Hsüan Tsang Biyografisi, Altun Yaruk 7. Kitap gibi eserleri bu amaçla taranmış ve bu kelimenin tespit edildiği Eski Uygurca kaynaklardan birkaçı olmuştur. Bu sebeple, “yan, yön, taraf” anlamlarındaki *sıyar* sözcüğünün Eski Uygurcada işlek bir kullanım alanına sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Tört sıñartın kelip ol god keyikniñ avlap altılar “dört taraftan gelip yabani hayvanı avlayıp aldılar” (Das., s.225). Örnekte *yıñak* kelimesi gibi *sıyar* sözcüğünün de *tört* sıfatıyla birlikte yer aldığı görülür. Ancak incelenen metinlerde bu kullanımın sıklığına şahit olunmamaktadır. Eski Uygurcada, “dört taraf, bütün etraf” kastedildiğinde *sıyar* yerine *yıñak* isminin daha çok tercih edildiği gözlenmektedir. Bununla birlikte *sıyar* sözcüğünün Eski Uygurcada *tört* yerine daha çok *on* sıfatının ayrılma hâli formunu tercih etmesi de bir başka dikkat çekici noktadır: *Ontun sıngar etüz körtgürür* “on yönde vücut gösterir” (UM I: s. 189). *Ondın sıngar yırtınçüler* (Ölmez, 1988, s. 29) “on taraftaki dünyalar (Loka)” (Ölmez, 1988, s. 101). *Añım küüm ontun sıngar yırtınçüde kingürü yağılmış erür tip yarlıkadı* (Ölmez, 1988, s. 78) “adım şöretim on taraf dünyada bütünüyle yayılmıştır” (Ölmez, 1988, s. 150). *Köntürür ontun sıngar yırtınçüg* (Ölmez, 1994, s. 75) “on yöndeki dünyayı yönetir” (Ölmez, 1994, s. 112).

Sıyar “yer, yön, taraf”, Eski Uygurca metinlerde sıklıkla yanına “on” sayısını almıştır. Bu duruma, Budizm’de kâinatın yön itibariyle “on” yönden oluştuğuna inanılması etki etmiştir. Pusulada sekiz yön bulunmakla birlikte Budizm’e göre bu sekiz yöne iki yön daha; kâinatın dibi ve yukarı da ilave edilmiştir (Uçar, 2013, s. 33). Neticede on yöne işaret eden anlam *ontun sıngar* yapısı ile sağlanmıştır. *Ontun sıngar* söz grubunun *yirtinçü* ve *yêr* “dünya, yeryüzü” isimlerini nitelemesi de ayrıca bu bilgiyi desteklemektedir. Engin Çetin’in yorumundan ise göğü farklı on cihet yerine, birbirini çevreleyen “on katman” olarak anlamak da mümkündür ve bu anlamı veren yine *sıyar* sözcüğüdür: *Ondın sıngar yêr orunta* (Çetin, 2012 s. 146) “on göğün dünyalarında” (Çetin, 2012, s. 164).

Sınar kelimesinin geçtiği başka bir yapı ise **koptın sınar**'dır: *Ulug yula yarukı teg koptın sınar yaratır siz* "büyük bir meşale gibi her tarafı aydınlatırsınız" (Çetin, 2012, s. 146). **Koptın sınar** "her yönden, her taraftan" (TT III: s. 60). *Kuanşi im pusarınğ alkuğın sınar kutadmağ erdemın nomlayu ...* (Kuanşi, ss. 218-219) "Kuanşi im pusar"ın her yere saadet götürme kabiliyetini anlattığını...". Bu örneklerde, *koptın sınar* yapısının "her tarafı, her taraftan" şekillerinde yorumlandığı ve -DIn ekini kendine çektiği gözlenir.

İçtin sınarka iduk nomug [ü]küşrāk takı bilmāzkān süü yarat[dı]m artukrak un<ç>suz¹⁴ agduk¹⁵ (Ölmez, 199, s. 100) "iç taraftaki kutsal öğretiyi çok fazla bilmezken ziyadesiyle sıradan, hatalı bir önsöz yazdım" (Ölmez, 1994, s. 117). Bu örnekte ise *sınar* kelimesi ile kutsal öğretinin kastettiği daha derin anlama gönderme yapılmıştır. Böylece soyut anlama hizmet eden bir fonksiyon kazanmıştır. Eski Uygurca dönemden tanıklanan ve "taraf, yer, yön" anlamına işaret eden *sınar*'dan oluşan diğer söz grupları ise şu şekilde örneklendirilebilir: **Oq sınar** "her taraf" (U IV - C: s. 104), **sınarka tarka yırde** "herhangi bir taraftaki sıkıntılı yer" (UM II: s. 27).

Ele alınan örneklerin hepsinden yola çıkılarak Eski Uygurcada işlek bir kullanım alanına sahip olduğu; Köktürk Kağanlığı dönemi yazıtlarında "bir şeyin yarısı, ordunun çift kanatlarından her biri" anlamının yaşadığı anlaşılmaktadır.

Sınar sözcüğünün Karahanlı Türkçesi kaynak metinlerinden DLT ve KB'de görünümü ise şöyle bir durum sergiler:

DLT'de bu kelimeyle ilgili olarak *sınğar* "bir şeyin tarafı, yanı" yanı sıra bu kelimedenden türetildiği düşünülen *sınğarlamak* "yalnız bulunduğu için zayıf görüp öç almak", *sınğarsuk* "iki kişi bir ata bindiğinde ikincinin oturduğu yer" sözcükleri tespit edilir (DLT Dizin: s. 103). Dan-Kelly'e ait DLT çalışmasında bu kelime, *sijnār* maddesinde incelenmiş; "taraf, kenar" anlamıyla açıklanmıştır: "side" of a thing¹⁶. *Sijnārdin yori* "kenardan yürü" örnek olarak gösterilmiştir (1984, s. 341b). Ayrıca DLT Dizinde gösterilen diğer maddelere de yer verilmiş; *sijnarla-* "zayıf bulup öç almak", *sijnarsuq* "at hastalığı" olarak bu kelimeler açıklanmıştır (Dan-Kelly, 1984, s. 163b) . Clauson, Kutadgu Bilig'de ise bir atasözü içerisinde *sınar* sözcüğüne yer vermiştir (ED, s. 841a): *tusulmaz kişig kıl öziñde sınar* "sana faydası dokunmayan kişiyi kendinden uzaklaştır, bir kenara koy"

¹⁴ Sıradan.

¹⁵ Hatalı.

¹⁶ Herhangi bir şeyin bir tarafı.

(5538). Bu örnekle birlikte Kutadgu Bilig’de tam on bir yerde *sınar* kelimesinin geçtiği gözlenir:

çıgayka üledi öküş neng taar, köngül tüzdi rabka kamuğdın singlar “Fakirlere çok eşya ve mal dağıttı; her hususta Tanrı’ya gönül bağladı” (KB 1786).

ululuk angar ol bedüklük angar, uğan erklig ol bir kamuğdın singlar “Ululuk ona ve büyüklük ona mahsustur; kadir ve hâkimdir ve her hususta tektir” (KB 3721).

özünğni arığ tut kamuğdın singlar, arığ ol bu begler arığ neng sever “Her bakımdan kendini temiz tut; bu beyler temizdir ve temiz şeyleri severler” (KB 4109).

bularning bile sen katul hem qarıl, boğuzdın singlar sen saıncısız tiril “Sen bunlar ile de temas et, münâsebet kur ve böylece boğazın hususunda endişesiz yaşa” (KB 4401).

ayı artuğ emgek tegürme angar, bayat ol sanga haşmu andın singlar “Onlara kudretlerinin fevkinde işler yaptırıp, eziyet etme; aksi hâlde karşında Tanrıyı bulursun” (KB 4529).

töngüldüm bu halktın sıgındım angar, küdezgey mini ol kamuğdın singlar “Ben halktan vaz geçtim, Tanrıya sıgındım; o beni her şeyden korur” (KB 4792).

munungda oza barmadım men angar, öz asğı tiler erdi mendin singlar “O benden bir fayda beklediği için, bundan önce ben ona gitmedim” (KB 4993).

bu kün biz ilinmiş tururmız mungar, küdezsün bayat bu belâdin singlar “Biz bugün buna kendimizi kaptırmış bulunuyoruz; Tanrı bu belâdan bizi korusun” (KB 6386).

cefa cevri barı manga tegmesüni, otun bifalardın singların bolayı “Dünyanın bütün çevir ve cefâsı bana gelmesin, küstah ve kaba insanlardan uzak olayım” (KB 6603).

Yukarıda verilen örneklerde *sınar* sözcüğünün Karahanlı Türkçesi metinlerinde, cümle içerisinde ayrılma hâli ekiyle birlikte kullanımı göze çarpar. Özellikle “her hususta, her durumda” anlamlarını karşılayan *kamuğdın singlar* söz grubunun kalıplaşmış bir ifade olarak metinde tanıklandığı dikkat çeker. *Mendin, belâdin, kamuğdın, bifalardın, boğuzdın singlar* yapılarında *sınar* “tarafında, tarafta” edat pozisyonunda görev alır. 4688 numaralı beyitte ise sıfat tamlamasının arasına girmiş ve önceki isim unsuru yerine kendisi ayrılma hâli ekini almıştır:

negü teg kılurmen bu tâat tapuğ, yapuğay maña bu sıñarın kapuğ “Ben tâat ve ibâdetimi nasıl edâ edebilirim; bu kapı artık benim için kapanmış olacaktır” (KB 4688).

Ayrıca başka bir örnekte ise *sınar* sözcüğünün kendinden önceki isimde, bulunma hâli ekini çektiği görülür:

sanga kim tusulur tusulğil angar, tusulmaz kişig kıl özüngde sınar “Sana kim faydalı ise, sen de ona faydalı ol; faydasız kimseyi kendinden uzak bulundur” (KB 5538).

Dolayısıyla Karahanlı Türkçesi metinlerinde *sınar* sözcüğü var olmakla birlikte kullanım açısından Köktürkçe ve Eski Uygurcaya göre kısmi bir farklılık sergilemiştir. Örneğin Kutadgu Bilig içerisinde bu kelime, “-dan, -den” ekini karşılayarak “taraf, yan, yön, cihet” sözcüklerine ihtiyaç duyulmadan tercüme edilmiştir.

TS V’te ise ses benzerliği olan ama aynı anlama gelmeyen *sınarı* kelimesi tespit edilmiştir. “Aşağılık, bayağı, yoksul, akıl yoksulu; kendisi gibi, benzeri, arkadaş, akran, emsâl” gibi anlamlara gelir (TS 3431-3432). Bu sebeple, Eski Türkçe metinlerde “taraf, yön” anlamına gelen *sınar* ile anlamca uyummadığı görülür.

Kelimenin tarihî seyri içerisinde günümüz Türk lehçelerine ulaşıp ulaşmadığına bakıldığında “cihet, taraf, yan, yön” anlamlarında *sınar* sözcüğü yoktur (Ercilasun vd, 1991: 102, 850, 962, 994).¹⁷ Ayazlı da çağdaş Türk lehçelerinde bu kelimenin karşılıklarına değinmiştir: Sarı Uygurcada *sınar*, “yarı, yarım”, Tuvacada *çan* “taraf”, Hakasçada *sarsıñ* “çift olmayan”, Altaycada *sınar* “tek, çift olmayan”, Yakutçada *añar* “yarım, yarı”, Yeni Uygurcada *sınar* “çift nesnenin teki” (Ayazlı, 2016: 206). Buna göre Ercilasun vd. hazırlanmış olduğu çalışmaya ek olarak Tuvaca, Sarı Uygurca, Hakasça ve Altayca’yı da incelemeye dâhil etmiştir. Çoğu çağdaş Türk lehçesinde, Köktürkçe metinlerde geçen “çiftin yarısı” anlamındaki *sınar* sözcüğünün fonetik ve semantik olarak aynı veya benzer şekilde yaşadığı görülmüştür. Ancak *sınar* sözcüğünün kısmen runik harfli Eski Türkçe metinler¹⁸ ile daha çok Eski Uygurca ve Karahanlı Türkçesinde kastedilen “yan, taraf, yön” anlamlarına çağdaş Türk lehçelerinin büyük bir kısmında ulaşılammaktadır. Sadece Tuvacada *çan* “taraf” kelimesi bu anlamlarla ilişkilendirilebilmektedir. Starostin

¹⁷ Tekrara düşmemek adına çağdaş Türk lehçelerinde “taraf, yan, yön, cihet” anlamında *sınar* sözcüğüyle karşılaşılmadığı belirtilmiş, tek tek lehçelerde nasıl geçtiğine değinilmemiştir. Çünkü *ynak* maddesinde bu anlamların çağdaş lehçelerdeki kullanımından bahsedilmiştir.

¹⁸ Şine Usu Yazıtı ve Hemçik - Çırgakı Yazıtında sadece bir kere geçtiği tespit edilmiştir.

ve arkadaşlarının hazırladığı *Altay Dillerinin Etimoloji Sözlüğü*'nde de bu kelime tespit edilmemiştir (Starostin vd, 2003).

Neticede *sıyar* sözcüğü cümlede isim, sıfat, zarf, edat fonksiyonu üstlenmekte; Köktürk Kağanlığı Yazıtlarında daha çok “çift, yarısı” anlamlarına gelmekle birlikte; devam eden tarihî Türk lehçelerinden Eski Uygurca ve Karahanlıcada “tarafa, tarafta, taraftan; bir şeyin tarafı, yanı; tarafa gibi anlamlar kazanmaktadır. Eski Türkçenin Uygurca kolunda kullanım sıklığına sahiptir. Bunun yanı sıra runik harfli Uygur Kağanlığı dönemine ait Şine Usu Yazıtı ile yine runik harfli Yenisey Yazıtlarından Hemçik-Çırgakı Yazıtında “taraf, yer, yön” anlamıyla iki farklı yerde kullanımına şahit olunmaktadır. Dolayısıyla runik harfli Eski Türkçe metinlerde Eski Uygurcadaki gibi sıklıkla tercih edilen bir sözcük olmadığı açıktır.

3. Buluj:

ED’de bu kelime için ‘corner, angle’ açıklaması yapılmıştır. Buna göre “köşe, cihet, yön” anlamlarına karşılık gelir (ED, s. 343b). Başka bir çalışmada yine “köşe, bucak, bölge arasında”¹⁹ olarak tercüme edilmiştir (TT VII İndeks, s. 106): *Öngdün taydün aişani bulungta* 15/18, *kidin kündin nairiti bulungta* 15/8. *Türk Dillerinde Sontakılar* adlı eserde ise sontakılar ve sontakılar gibi kullanılan adlar kısmında bu sözcüğe yer verilmemiştir (Li, 2004).

Bahaeddin Ögel, bir örnek aracılığıyla bu kelimenin “köşe” anlamına dikkat çeker. “Köşeli Çadırlar” bahsi altında Türk destanlarında yer alan *tokuz bulunnıg üy* “dokuz köşeli ev” açıklamasını yapar; böylece hem Eski Türk sosyal hayatındaki köşeli çadır motifine hem de dokuz sayısının uğruna vurgu yaparak Köktürkçe dönemde tanıklanan *buluj* sözcüğünü örneklendirmiş olur (Ögel, 2000, s. 378). Şinasi Tekin de *bulung yingak arıtı ukmazlar* “hiçbir köşe bucak bilemezler” (UM II, s. 43) örneğinde *buluj yınjak* ikilemesini “köşe bucak” olarak yorumlar; Ögel ve Tekin’in *buluj* sözcüğünün anlamı hususunda hemfikir oldukları görülür. Hüseyin Namık Orkun ise Irk Bitig’de geçen *buluj* sözcüğünü “kenar” anlamıyla yorumlar: *yağlıg kamuç bulungın yalgayı tirilmiş ölümde ozmış tir* “yağlı (bir) kaşık kenarını yağlayarak dirilmiş, ölümden kurtulmuştur” (Orkun 2011: s. 268 / 18).

Buluj kelimesinin söz grupları içindeki durumuna bakıldığında, *yınjak* ve *sıyar* sözcükleri gibi *tört* sıfatıyla birlikte kullanımı tespit edilir. Ancak *tört buluj* söz grubunun Eski

¹⁹ ‘winkel, zwichengegend’.

Uygurcanın aksine daha çok Köktürkçeden tanımlanması ve *tört* sayı sıfatının ek almadan tamlama oluşturması dikkat çekicidir. Nitekim *yıñak* ve *sıñar* yön adlarının niteleyicisi *tört*, yalın halde tamlama oluşturduğu gibi, ayrılma hâli ekini bünyesine alarak da söz grubu meydana getirebilmiştir: *tört / törtün sıñar*. Köktürkçe dönem metinlerinden tespit edilen *tört bulıñ* söz grubunun *tört / törtün bulıñ* şeklinde çeşitlenmesi ise söz konusu değildir. Bu sözcüğün Köktürkçe metinlerinden tespit edilmiş şekilleri ise şu şekilde gösterilebilir: **Tört bulıñ** *tağı edğüsi uyuru* “dört bucaktaki iyileri akıllıları” (Orkun 2011, s. 272). **Tört bul(u)ñd(a)kı** *bud(u)n(u)g koop b(a)z kıl(i)m* (KT D29 / 5 - BK K10 / 3 - BK D24 / 2) “dört bucaktaki halkları hep (kendime) bağımlı kıldım” (Tekin, 2010, s. 33 - Tekin, 2010, s. 47). **Tört bul(u)ñd(a)kı** *bod(u)n(u)g kop (a)lm(i)ş* (KT D2 / 2) “dört bucaktaki halkları hep almış” (Tekin, 2010, s. 25)”. **Kagan tört bulıñ** *kısmış* “kağan dört tarafı kısmış” (Orkun, 2011, s. 128). **Tört bulıñka tökdi** “dört tarafla ittifak akdetti” (Orkun, 2011, s. 553). **Tört bul(u)ñ kop y(a)ğı (e)rmiş** (KT D2 / 1 - BK D3 / 3) “dört bucak hep düşman imiş” (Tekin, 2010, s. 25 - Tekin, 2010, s. 51).

Yenisey-Kırgızistan Yazıtlarında da “köşe, bucak, taraf” anlamlarıyla *bulıñ* sözcüğüyle karşılaşılmaktadır (Aydın, 2013: 500). *Türkisch Turfantexte I* metninden alınan *öngdün küntün bulıñda* (TT I, s. 13) örneğinde ise doğrudan yön bildiren (doğu) bir ada eklendiğine tanık olunur: *Öngdün küntün bulıñda ögrünçlüg yıl yiltirdi* (TT I, s. 13) Aus dem östlichen und südlichen Winkel wehte ein froher Wind (TT I, s. 13) “doğu ve güney taraftan mutluluk rüzgârı getirdi”.

Söz grupları içerisinde *bulıñ* sözcüğünün yanına çoğu zaman bulunma hâli ekini aldığı ve kendinden önceki isim unsurunun yalın ya da ayrılma hâli ekli olduğu göze çarpar. Cümle içerisinde “taraftan, tarafta, tarafı” anlamlarını sağlar.

DLT’de *bulıñ* maddesinde; “köşe, bucak, zaviye” anlamlarında geçmiştir [II, 371] (DLT Dizin s. 24). Dankoff ve Kéllly ise *bulıñ* şeklinde transkribe etmiş ve “köşe, bucak, köşe başı” olarak yorumlamıştır (1984, s. 339). Kelimenin örneklendiği herhangi bir yapı DLT’de yoktur. Kutadgu Bilig’de de birebir geçtiği örneklerle karşılaşılmamıştır.

Tarama Sözlüğü’nde bu kelime ile ilgili bir tespit yoktur. Altay Dillerin Etimolojik Sözlüğü’nde *bulıñ* “köşe”²⁰ anlamıyla Türk dilleri arasında geçmektedir (2003: s. 42): TM. *mulu ‘ridge of roof’.

²⁰ ‘corner, angle’.

ProA. **molu* ‘ridge, corner’, PTM. *mulu*, PK **márá*, PT. **buluñ*, PJ. **muna-*. Proto-Türkçede **bul-* 1. ‘corner, angle’ 2. ‘direction’ açıklamalarına yer verilmiş ve “köşe, yön” anlamlarına dikkat çekilmiştir (2003: s. 942). ET. *buluñ*, KaraT. *buluñ*, OT. - OK. *buluñ*, TatT. *bolin*, UyT. *buluñ*, HakT. *puluñ*, Tuv. *buluñ*, Tof. *buluñ*, Yak. *buluñ*, KırT. *buluñ*, KazT. *bulıq* “kenar”, BT. *bolon*. Kelimenin seyri üzerine **buluñ*<**boluñ* açıklaması yer alır (2003: s. 943). Ayrıca Proto-Türkçe dönemde **bulun* “esir, tutuklu” kelimesi de tanıklanır. Ancak hem fonetiği hem de anlamı farklılık gösterir (2003: s. 383).

Çağdaş Türk lehçelerinde “köşe, bucak” anlamlarının hangi söz varlığını tercih ettiği bu noktada dikkat çeker. Buna göre TT. *köşe*; AT. *köşä*, *künc*, BT. *möyöş*, *sat(lık)*, KazT. *burıñ*, KırT. *burç*, ÖT. *bürçäk*, KırT. *poçmak*, *çat*, TürkT. *burç*, *çünk*, UyT. *buluñ*, *bücäk* şeklinde karşılık bulurken (Ercilasun vd 1991: ss. 508-509); TT. *bucak*; AT. *ğäsäbä*, BT. *rayon*, KazT. *avdan*, KırT. *rayon*, ÖT. *tümän*, *nähiyä*, TatT. *rayon*, TürkT. *rayon*, UyT. *nahiyä* (Ercilasun vd, 1991: ss. 82-83) olarak çağdaş Türk lehçelerinde kullanım alanına sahip olmuştur. Eski Türkçenin özellikle Köktürk sahasında işlek bir kullanım alanı sergileyen *buluñ* sözcüğünün Çağdaş Türk lehçeleri arasında “köşe” anlamıyla sadece Yeni Uygur Türkçesinde yaşadığı gözlenmektedir (Ercilasun vd, 1991: s. 509).

Neticede Eski Türkçede *buluñ* “taraf” anlamı yanı sıra “köşe, bucak” anlamlarına da gelmiştir. Köktürkçede işlek bir kullanım alanına sahiptir. Eski Uygurca ve Karahanlı Türkçesi dönemlerinde bu sözcükle ilgili örneklere ulaşmakla birlikte az sayıda olduğu gözlenmiştir.

SONUÇ

Eski Türkçe dönemde, yeryüzü şekillerinin bir tarafını kastetmede, kuzey-güney-doğu-batı gibi yönlerin işaretlenmesinde bu kelimelerden yararlanılmıştır. Yakın anlama gelen *buluñ*, *yıñak* ve *sıñar* sözcüklerinin kullanım sıklığının farklılık arz ettiği; *buluñ* sözcüğünün daha çok *tört buluñ* kalıbı içerisinde Köktürkçede, *sıñar* ve *yıñak*’ın ise farklı söz grupları oluşturarak Eski Uygurcada baskın olduğu sonucu çıkarılmıştır. Eski Türkçenin ilk yazılı dönemi Köktürkçede “-den yana, -den tarafa, -den yönüne” anlamını karşılarken *buluñ* sözcüğünün tercih edildiği; zaman içerisinde Eski Uygurca kolunda *yıñak* ve *sıñar* sözcüğüne yönelme olduğu fark edilmiştir. Karahanlıca metinlerinden DLT’de bu üç kelime mevcut olup, Kutadgu Bilig’de sadece *sıñar* kelimesinin varlığı tespit edilmiştir. Çağdaş Türk lehçelerinde *yıñak*, *sıñar* ve *buluñ* söz varlığının durumu incelenmiş ve bunlar arasında *buluñ* sözcüğünün

Eski Türkçede karşılıdığı anlamlardan bir olan “köşe” ile Yeni Uygur Türkçesinde yaşadığı dikkat çekmiştir. “Taraf, yan, yön, cihet” anlamındaki *yıjak*, *sıyar* sözcüklerinin ise yerini Çağdaş Türk kollarında *yan*, *cihet*, *taraf* gibi sözcüklere bıraktığı gözlemlenmiştir. Ayrıca Eski Türkçe metinlerde, kalıplaşmış ifadeler ve hendiadyoin yapılarında da bu sözcüklerden yararlanıldığına tanık olunmuştur: *buluñ yıjak*, *yol yıjak* gibi. Cümle içerisinde bu sözcükler isim ve özellikle de edat işleviyle görev almıştır.

Eski Türkçenin farklı dönemlerine ait metinlerde, *yıjak*, *sıyar* ve *buluñ* sözcüklerinin nasıl bir kullanım sergilediğini yansıtan tablo ise aşağıdaki gibidir²¹:

	Köktürkçe ve Runik Harfli Metinler	Eski Uygurca	Karahanlıca
Yıjak	Köktürk Kağanlığı ve Uygur Kağanlığı dönemine ait yazıtlar ile Yenisey bu kelime tespit edilmemiştir.	<i>Törtin yıjak</i> “dört tarafta, dört taraftan” <i>Tört yıjakın</i> “dört taraftan, dört tarafta” <i>Tagıñ yıjakınta</i> “dağ tarafında, dağ tarafından” <i>Tagın yıjakınta</i> “dağ tarafında, dağ tarafından” <i>Tagın yıjak</i> “dağ tarafında, dağ tarafından” <i>Kidin yıjak</i> “batı (geri) tarafında, batı tarafından” <i>Ongdın yıjak</i> “doğu tarafında, doğu tarafından” <i>Kündin yıjak</i> “güney tarafında, güney tarafında” <i>Korkunçsız yıjak</i> “korkusuz tarafından” <i>Yol yıjak</i> “kurtuluş yolu”: hendiadyoin <i>Buluñ yıjak</i> “köşe bucak”: hendiadyoin	<i>Tegme</i> <i>yanğak</i> (Atalay, 1998: s. 241) “her taraftan”
Sıyar	<i>Beridin sıyar</i> “güney ucundan” (Şine Usu Yazıtı) <i>Eşim sıyarım</i> “eşim etrafındakiler” (Hemçik-Çırgakı Yazıtı)	<i>Alquın sıyar</i> “her tarafta, her taraftan” <i>Alqudın sıyar</i> “her tarafta, her taraftan” <i>İçin sıyar</i> “iç tarafta, iç taraftaki” <i>Ontın sıyar</i> “on tarafta, on taraftan” <i>Ontun sıyar</i> “on tarafta, on taraftan” <i>Ondın sıyar</i> “on tarafta, on taraftan”	(KB, Reşit Rahmeti Arat) <i>Kamuğdın sıyar</i> “her hususta” <i>Boğuzdın sıyar</i> “boğazın hususunda” <i>Andın sıyar</i> “karşında” <i>Mendın sıyar</i> “benden” <i>Belädin sıyar</i> “beladan”

²¹ Tabloda yer alan örneklerin könyelerine bu çalışmanın içerisinde ulaşılabilir.

	<i>Koptın sıgar</i> “her tarafta, her taraftan” <i>Tört sıgartın</i> “dört tarafta, dört taraftan”	<i>Bifâladın sıngardın</i> “kaba (insan)lardan” <i>Özingde sıngar</i> “kendinden, kendi tarafından” (DLT, Dankoff-Kelly) <i>Sıngardın yori</i> “kenardan yürü”
	<i>Öngdün tağdın aışani bulungta</i> “doğuda, dağ aışani tarafında”, “doğuda, dağ aışani tarafından”	(DLT, Dankoff-Kelly)
Buluğ	<i>Tört bulungtaki</i> “dört taraftaki” <i>Tört bulungı</i> “dört tarafi” <i>Tört buluğ</i> “dört taraf, dört tarafta, dört taraftan” <i>Tört bulunka</i> “dört tarafta, dört tarafa”	<i>Buluğ</i> “köşe, bucak, köşe bucak” (DLT, Besim Atalay) <i>Buluğ</i> “köşe, bucak, zaviye”
	<i>Öngdün kiıntün bulungda</i> “doğu (ileri), güney tarafında”, “doğu (ileri), güney tarafından” <i>Kıdın kındın nairiti bulungta</i> “batı, güney nairiti tarafında”, “batı, güney nairiti tarafından” <i>Buluğ yınak</i> “köşe bucak”	

ARAŞTIRMA METİNLERİ

MaitrHbA: Geng Sh., H.J. KLIMKEIT ve J. P. LAUT, 1998: Eine buddhische Apokalypse: die Höllenskapitel (20-25) und die Schlusskapitel (26-27) der Hami-Handschrift der alttürkischen Maitrisimit unter Einbeziehung von Manuskriptteilen des textes aus Säjim und Murtuk, Wiesbaden.

AY: Kaya, C.:(1994). *Uygurca Altun Yaruk (Giriş, Metin ve Dizin)*. Ankara: TDK Yayınları.

ED: Clouston, Sir G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre – Thirteenth – Century Turkish*, Oxford.

DLT: Atalay, B. (1998). *Divânu Lugâti't Türk Tercümesi I, Cilt I*. Ankara: TDK Yayınları.

Dan-Kelly: Dankoff Robert, James Kelly (1982). *Mahmud al-Kaşgari, Compendium of The Turkic Dialects (Diwan Lugat at-Turk)*. Part I, Sources of Oriental Languages And Literatures 7. Edited by Şinasi Tekin - Gönül Alpay Tekin. Harvard University.

TT I: BANG, W., A. Von Gabain (1929). *Türkisch Turfan Texte I*.

TT III: Bang, W., A. Von Gabain (1930). *Türkisch Turfan Texte III*.

TT VII IN: Bang, W., A. V. Gabain, Reşit Rahmeti Arat (1933-1934). *Türkische Turfan Texte VII Index*.

SUK: Yamada, N. (1993). *Sammlung Uigurischer Kontrakte*. Osaka University Press.

U IV / A: Müller, F. M. K., A. Von Gabain (1945). *Uiguirca IV – A*. (Çev. S. Himran). İstanbul: Bürhaneddin Erenler Basımevi.

U IV / B, C, D: Müller, F. M. K., A. Von Gabain (1946). *Uiguirca IV – B, C, D*. (Çev. S. Himran). İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi.

Diş: Kaljanova, E. (2005). *Uygurca Dişastvustik (Giriş - Metin - Çeviri - Dizin - Tıpkıbasım)*. Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırma Enstitüsü, Türk Dili Bilim Dalı Doktora Tezi. İstanbul.

UM II: Tekin, Ş. (1976). *Uygurca Metinler II, Maytrisimit, Burkancıların Mehdîsi Maitreya İle Buluşma Uygurca İptidâi Bir Dram (Burkancılığın Vaibhasika Tarikatına Ait Bir Eserin Uygurcası)*. Ankara: Sevinç Matbaası.

KB: Arat, Reşit R. (1979). *Kutadgu Bilig I Metin*. Ankara: TDK Yayınları.

Das.: Elmalı, M. (2016). *Dasakarmapathâvâdânâmâlâ*. Ankara: TDK Yayınları.

KT: Tekin, T. (2010). *Kültigin Yazıtı. Orhun Yazıtları*, Ankara: TDK Yayınları.

BK: Tekin, T. (2010). *Bilge Kağan Yazıtı. Orhun Yazıtları* Ankara: TDK Yayınları.

KISALTMALAR

AT.:	Azerbaycan Türkçesi.
BT.:	Başkurt Türkçesi.
Çuv.:	Çuvaşça
ET.:	Eski Türkçe
Euy.:	Eski Uygur Türkçesi
Gag.:	Gagavuzca
HakT.:	Hakas Türkçesi
Hal.:	Halaçça
KaraT.:	Karahanlı Türkçesi
KazT.:	Kazak Türkçesi.
KırT.:	Kırgız Türkçesi.
KkalpT.:	Karakalpak Türkçesi
KrmT.:	Kırım Türkçesi
KumT.:	Kuman Türkçesi
NogT.:	Nogay Türkçesi
OK.:	Orta Kıpçakça
Or.:	Orhon Türkçesi
OT.:	Orta Türkçe

ÖT.:	Özbek Türkçesi.
PJ:	Proto - Japonca
PK:	Proto – Korece
ProA.:	Proto-Altayca
PTM:	Proto-Tunguz-Mançuca
PTürk / PT:	Proto-Türkçe
Sal.:	Salarca
SUy.:	Sarı Uygurca
TatF:	Tatar Türkçesi.
TM:	Tunguz - Mançuca
Tof.:	Tofaca
TS.:	Tarama Sözlüğü
TT.:	Türkiye Türkçesi.
Tuv.:	Tuvaca
TürkT.:	Türkmen Türkçesi.
UyT.:	Uygur Türkçesi.

KAYNAKÇA

- Arat, Reşit Rahmeti (1979). *Kutadgu Bilig I Metin*. Ankara: TDK Yayınları.
- Arat, Reşit Rahmeti (2003). *Kutadgu Bilig II Çeviri*. Ankara: TDK Yayınları.
- Arat, Reşit Rahmeti (1979). *Kutadgu Bilig III İndeks* (Haz. Kemal Eraslan - Osman F. Sertkaya - Nuri Yüce). İstanbul: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Arat, Reşit Rahmeti (2010). Türkçede Cihet Mefhûmu ve Bununla İlgili Tâbirler. *Türkiyat Mecmuası*. 14(0), 1-24.
- Arat, Reşit Rahmeti ve Wolfram Eberhard (1937). *Türkische Turfantexte VII Index*. Berlin.
- Atalay, Besim (1998). *Divanü Lüğati't Türk Tercümesi I, Cilt I*. Ankara: TDK Yayınları.
- Ayazlı, Özlem (2011). Mahâyâna Budizmine Ait Sayı ve Zamanla İlgili Bazı Terimler. *Turkish Studies*. 6(1), 635-641.
- Ayazlı, Özlem (2012). *Altun Yaruk Sudur, VI. Kitap, Karşılaştırmalı Metin Yayını*. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ayazlı, Özlem (2016). *Eski Uygurca Din Dışı Metinlerin Karşılaştırmalı Söz Varlığı*. Ankara: TDK Yayınları.

- Aydın, Erhan (2011). *Uygur Kağanlığı Yazıtları*. Konya: Kömen Yayınları.
- Aydın, Erhan ve Risbek Alimov ve Fikret Yıldırım (2013). *Yenisey - Kırgızistan Yazıtları ve Irk Bitig*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Bang, W. ve A. Von Gabain (1929). *Turkisch Turfan Texte I*. seite 241-268, Mai.
- Bang, W. ve A. Von Gabain (1930). *Turkisch Turfan Texte III*. seite 183-211, April.
- Bang, W. ve A. V. Gabain ve Reşit Rahmeti Arat (1933-1934). *Türkische Turfan Texte VII Index*.
- Caferoğlu, Ahmet (1968). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: TDK Yayınları.
- Clauson, Sir Gerard (1972). *An Etymological Dictionary of Pre Dictionary of Pre - Thirteenth - Century Turkish*. Oxford.
- Çetin, Engin (2012). *Altun Yaruk, Yedinci Kitap, Berlin Bilimler Akademisindeki Metin Parçaları Karşılaştırmalı Metin Parçaları, Karşılaştırmalı Metin, Çeviri, Açıklamalar, Dizin*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Dankoff Robert ve James Kelly (1982). *Mahmud al-Kaşgari, Compendium of The Turkic Dialects (Diwan Lûgat at-Turk)*. Part I. Edited by Şinasi Tekin - Gönül Alpıy Tekin. Sources of Oriental Languages And Literatures 7, Turkish Sources VII. Harvard University.
- Divanü Lûgat-it-Türk Dizini (1972). Ankara: TDK Yayınları.
- Elmalı, Murat (2009). *Dasakarmapathavadanamala, Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin-Tıpkıbasım*. Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Dili Bölümü Doktora Tezi. İstanbul.
- Eraslan, Kemal (2012). *Eski Uygur Türkçesi Grameri*. Ankara: TDK Yayınları.
- Ercilasun, Ahmet Bican ve A. Mehmedoğlu Aliyev ve Almas Şayhulov ve E. Zadaulı Kajıbek ve K. Konkobay Uulu ve Berdak Yusuf ve Cebbarmehmet Göklenov ve V. Uyguroğlu Maħpir ve Ali Çeçenov (1991), *Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü (Kılavuz Kitap) I*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

- Erdal, Marcel (2004). *A Grammer of Old Turkic*. Leiden: Brill.
- Gabain, A. Von (2007). *Eski Türkçenin Grameri* (Çev. M. AKALIN). Ankara: TDK Yayınları.
- Gülensoy, Tuncer (2007). *Köken Bilgisi Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- Hacıeminoğlu, Necmettin (1996). *Karahanlı Türkçesi Grameri*. Ankara: TDK Yayınları.
- Hamilton, James Russell (2011). *İyi ve Kötü Prens Öyküsü* (Çev. Vedat Köken). Ankara: TDK Yayınları.
- Kaljanova, Elmira (2005). *Uygurca Dışastvustik (Giriş - Metin - Çeviri - Dizin - Tıpkıbasım)*. Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırma Enstitüsü, Türk Dili Bilim Dalı, Doktora Tezi. İstanbul.
- Li, Yong-Song (2004). *Türk Dillerinde Sontakalar*. İstanbul: Türk Dilleri Araştırma Dizisi.
- Müller, F. M. K. ve A. Von Gabain (1945). *Uiguirca IV – A*. (Çev. S. Himran). İstanbul: Bürhaneddin Erenler Basımevi.
- Müller, F. M. K. ve A. Von Gabain (1946). *Uiguirca IV – B,C,D*. (Çev. S. Himran). İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi.
- Orkun, Hüseyin Namık (2011). *Eski Türk Yazıtları*. Ankara: TDK Yayınları.
- Ögel, Bahaeddin (2000). *Türk Kültür Tarihine Giriş Cilt: III, IV, V*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ölmez, Mehmet (1988). *Altun Yaruk III. Kitap (5. Bölüm)*. Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. Ankara.
- Ölmez, Mehmet (1994). *Hsiian-Tsang'ın Eski Uygurca Yaşamöyküsü VI. Bölüm*. Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. Ankara.
- Räsänen, Marttu (1969). *Versuch Eines Etymologischen Wörterbuchs Der Türksprachen, Lexica Societatis Fenno-Ugricae XVII*. Helsinki.
- Starostin S. A., A. V. Dybo, O. A. Mudrak (2003). *An Etymological Dictionary of Altaic Languages Part One (A-K), Part Two (L-Z), Part Three (Indices)*. Leiden-Boston: Brill.

- Şirin, Hatice (2016). *Eski Türk Yazıtları Söz Varlığı İncelemesi*. Ankara: TDK Yayınları.
- Tarama Sözlüğü (2009). 8 Cilt. Ankara: TDK Yayınları.
- Tekin, Şinasi (1960). *Uygurca Metinler I, Kuşa İm Pusar (Ses İşiten İlah), Vap hua ki atlıg nom çeçeki sudur (saddharmapungdarika-sutra)*. Erzurum: Türk Tarih Kurumu Basım Evi.
- Tekin, Şinasi (1976). *Uygurca Metinler II, Mayrısimit, Burkancların Mehdîsi Maitreya İle Buluşma Uygurca İptidâi Bir Dram (Burkancılığın Vaibhasika Tarikatına Ait Bir Eserin Uygurcası)*. Ankara: Sevinç Matbaası.
- Tekin, Talât (2003). *Orhon Türkçesi Grameri*. Yay. Mehmet ÖLMEZ. İstanbul: Kitap Matbaası.
- Tekin, Talât (2010). *Orhon Yazıtları*. Ankara: TDK Yayınları.
- Uçar, Erdem (2013). On Taraftaki Boddhisattva'nın Buddha'ya Methiyesi: Altun Yaruk Sudur: X. Tegzinç, XXVII. Bölök [R-M 644/18-640/08]. *Dil Araştırmaları Dergisi*. (12/Bahar): 31-57.
- Yamada, Nobou (1993). *Sammlung Uigurischer Kontrakte*. Osaka University Press.
- Zieme, Peter (1981). *Altorientalische Forschungen VIII, Uigurische Steuerbefreiungsurkunden für Buddhistische Klöster, Akademie Der Wissenschaften Der DDR Zentralinstitut Für Alte Geschichte Und Archeologie, Mit 24 Tafeln*. Akademie Verlag Berlin.

KOZAN MUTASARRIF-I ESKAKI MUSA KAZIM'IN KİTAPLARI-I

Nebahat GÖÇERİ¹

ÖZET

Bu makalenin konusu olan Musa Kazım isim benzerliğinden dolayı başkaları ile, en çok da Erzurumlu Şeyhülislam Musa Kazım ile karıştırılmaktadır. Kaynaklarda biyografisi hakkında çok az bilgi vardır. Musa Kazım Galatasaray Lisesi Fransızca Bölümü'nden mezun olmuştur. Kastamonu ve Ankara idadilerinde muallimlik yapmıştır. Kozan'da mutasarrıf olarak çalışmıştır. Ana kaynaklara ulaşarak Musa Kazım'ın kitap ve makalelerini tespit ettik. Musa Kazım'ın altı tane basılı kitabı vardır. Bazı kitapları çeşitli nedenlerle basılmamıştır. Basılı makaleleri ise Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası (TOEM)'nda yayımlanmıştır. Musa Kazım'ın ana ilgi alanı tarih felsefesidir. Ancak psikoloji ve pedagoji konularıyla da bir muallim olarak zaruret sonucu ilgilenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Musa Kazım, tarih felsefesi, pedagoji ilmi, muallim, mutasarrıf.

MUSA KAZIM'S BOOKS WHO FORMER KOZAN GOVERNOR-I

ABSTRACT

The subject of this article, Moses Kazım, is confused with others because of the similarity name. He is confused with Şeyhülislam Musa Kazım of Erzurum. Little is known about his biography. He graduated from the Galatasaray High School French Department. He taught at Kastamonu and Ankara high schools, He worked as a governor in Kozan. We have identified the books and articles. Musa Kazım has six printed books. Some of his books not printed for various reasons. His printed articles were published in the Journal of the History of the Ottoman Empire (TOEM). Musa Kazım's main interest is History Philosophy. However, he was interested in psychology and pedagogy as a result of necessity.

Key Words: Musa Kazım, philosophy of history, pedagogy, governor, teacher.

¹ Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Doç. Dr. nebahatgoceri@yahoo.com

GİRİŞ

“Musa Kazım” İslam dünyasında birleşik olarak sıkça kullanılan bir isimdir. “Musa Kazım” ismi peygamberimiz Hz. Muhammed’in amcası oğlu ve damadı, dördüncü halife/ birinci imam Hz. Ali’nin soyundan gelen 12 İmam’dan yedincisinin adıdır. Bu yüzden gerek Sünni İslam dünyasında gerek Şii İslam dünyasında ortak olarak kullanılmaktadır. Ancak bu ortak kullanım bazen karışıklıklara yol açmaktadır. “Musa Kazım” ismi Osmanlı tarihine ait bir konu çalışmakta olanlar tarafından bilgi eksikliğinden, bazen özensizlikten, bazen dikkatsizlikten kaynaklanan yanlışlıklara kurban olmaktadır.

Bizim bu makalemize konu olan Musa Kazım Kozan Mutasarrıf-ı Esbakı’dır. Galatasaray Lisesi’nin Fransızca bölümünden mezun olan Musa Kazım Kastamonu İdadisi’nde, Ankara İdadisi’nde muallimlik ve mektep müdürlüğü yapmıştır. En son idari görevi mutasarrıflık olan Musa Kazım sıklıkla ilahiyat ve tarih araştırması yapanlar tarafından başka Musa Kazım isimli kimselerle karıştırılmaktadır. Bu karışıklık hemen her düzeyde çalışmada görülmektedir. Bunların düzeltilmesi müstakil çalışma konusu olacak kadar çoktur. Amacımız şimdilik bu değildir.

Amacımız Kozan Mutasarrıf-ı Esbakı Musa Kazım’ın kitaplarını tam olarak belirlemek ve kısaca tanıtmaktır. Çalışmalarından öğrendiğimize göre Musa Kazım’ın asıl ilgi alanı Tarih İlmidir. Kitapları içinde Pedagoji İlmi ve Pedagoji Tarihi de vardır. Musa Kazım’ın kitapları (makalelerini daha sonra başka bir makalede inceleyeceğiz) hakkında en doğru bilgiyi vermeyi amaçlıyoruz.

Musa Kazım hakkında elimizde çok az bilgi vardır. Bu küçük bilgi ilk olarak Muallim Cevdet’in bir konferans metninde geçer. İkincisi eğitimci Cavit Binbaşıoğlu’nun Musa Kazım’ın hayatı ve eserleri hakkında verdiği sınırlı bilgisidir. Yine de birkaç sayfa kadar tutan en geniş bilgi Binbaşıoğlu’nun iki eserinde birden bulunmaktadır. Bu durumda bilgilerin en geniş Binbaşıoğlu’nun yazdıklarıdır. Kaynaklarda Musa Kazım’ın doğum ve ölüm tarihleri (1858-1919) olarak verilmekle birlikte bu bilgi aynı zamanda şeyhülislam Musa Kazım’ın doğum ve ölüm tarihi olarak kaydedildiğinden bu konuda ihtiyatlı davranmak gerekir. Kısacası elimizdeki bundan başka bilgi yoktur. Bunlar dışında yakın tarihlerde yayınlanan birkaç makale de onun hayatı hakkında hiçbir bilgi vermeden pedagoji ilmine dair yazdığı eserlerini konu almaktadır.

Kozan Mutasarrıf-ı Esbakı Musa Kazım ismini ilk kez Muallim Cevdet'ten duyuyoruz. Muallim Cevdet Darülmualimin'in açılışının 70. Yılı münasebetiyle verdiği bir konferansta Osmanlıda pedagoji dersinin hangi tarihte ve kimler tarafından okutulduğuna temas eder. "Bizde Fenn-i Terbiye ve Usul-ü Tedris kadar yetim kalmış bir şube-yi ilmiyye yoktur. Müslümanlardan, Türklerden çeşitli ilimlere müntesip bir hayli zevat-ı muktedirde gösterilebilirken, Satı Bey devresine kadar bu fenne sâlik ve mektepte gösteren Ayşe Sıdika Hanım, Selim Sabit, Emrullah Efendiler ve Musa Kazım Efendi'den başka pedagoji meraklısı tanımıyoruz." der (Muallim Cevdet, 1918) (Akyüz, 2013). Kastettiği Musa Kazım'ın ise mutasarrıf-ı esbakı olan Musa Kazım Efendi olduğunu açıklar.

Musa Kazım hakkında belki de en doğru bilgiyi Ahmet Şamil Gürer vermektedir. Gürer aslında şeyhülislam olan Musa Kazım Efendi'yi çalışırken yapılan hataları fark etmiştir. "Gelenekle Modernite Arasında Bir Meşrutiyet Şeyhülislamı: Musa Kâzım Efendi (1861-1920)" isimli doktora tezinde şöyle demektedir: "Çeşitli çalışmalarda Musa Kazım Efendi'nin eserleri hakkında sık sık yanlış bilgilere rastlanmakta; aslında ona ait olmayan birtakım eserler Musa Kazım'a aitmiş gibi gösterilmektedir. İlk defa Parmaksızoğlu (1976) ile başlayan bu hatalar zinciri akademik araştırmaların bazılarında da sirayet etmiştir. Aşağıda künyeleri verilen eserlerin hiçbirini dini nitelikli olmadığı gibi, her fırsatta dinî kaynaklara atıfta bulunan Musa Kazım Efendi'nin alıştığımız üslubunu da yansıtmamaktadır. Zaten bu eserlerin çoğu Kozan Mutasarrıfı Musa Kazım Bey adında bir yazara aittir." Gürer Şeyhülislam Musa Kazım Efendi'ye ait olmayan ancak yanlışlıkla onun kaleminden çıkmış olarak gösterilen eserlerin listesini vermektedir. Mutasarrıf Musa Kazım Efendi'ye ait eserlerin doğru ve tam künyesini veren araştırmacı Şeyhülislam Musa Kazım'ı çalıştırdığından doğal olarak Mutasarrıf Musa Kazım'ın kim olduğu hakkında bilgi vermemiştir. Bizim kanaatimiz de araştırmacı ile aynı yöndedir.

Musa Kazım bazı eserlerinin içinde yazıp basıma hazırladığı iki eserinin de adını verir. Ancak bu eserlerin basılıp basılmadığına dair elimizde bilgi yoktur. Belki basım izni alınmış ancak çeşitli sebeplerden basılamamış olabilir. Kütüphanelerde izine rastlanmadığı için muhtemelen basılmamıştır.

Bir de kütüphanelerde Fransızcadan çeviri ortak isimli bir coğrafya kitabı vardır. Jan Lapidar tarafından yazılmıştır. Çevirenlerden birisi Musa Kazım Efendi'dir. Onu da ileride tartışarak

sonuçlandıracağız. İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nın eski harflerle el yazısıyla tutulan katalog kaydında “Musa Kazım, Eski Kozan'da Mutasarrıf, 1276 (rakam tam okunamıyor)” dört kitabının kaydı vardır. Bu belgede “Muhit-i İdare ve Siyasiyyat, Hükema-yı Cihan ve Talim ve Terbiye Tarihi, İcmal-i Tevârih-i Cihan, Muhtıra-i Rical ve Siyasiyyun” isimli eserlerinin ona ait olduğu belirtilmektedir.

Bu durumda Musa Kazım Efendi'nin çeşitli yayınevlerinden çıkan altı kitabı ve TOEM'de basılan altı makalesi vardır. Bir de çeviri coğrafya kitabı vardır. Mehmed Zeki-Musa Kazım imzasını taşıyan Fransızcadan çeviri coğrafya kitabının iki müterciminden birisi Musa Kazım'dır. Ancak kitabın üzerinde açıklayıcı başka bir ibare yoktur. Biz bu bilgiler ve diğer veriler ışığında Musa Kazım'ın kitaplarını tespit edebilmekteyiz.

1. **Taşra Maârif Memurlarına Mahsûs Rehber-i Tedsîs ve Terbiye** (1310/ 1894), Cilt: I, İstanbul: Kasbar Matbaası.
2. **Taşra Maârif Memurlarına Mahsûs Rehber-i Tedsîs ve Terbiye** (1313/ 1897) Cilt: II, İstanbul: Kasbar Matbaası.
3. **Muhit-i İdare ve Siyâsiyyat** (1325/ 1909), İstanbul: İktbal-i Millet Matbaası.
4. **Muhtıra-i Ricâl u Siyâsiyyûn.** (1326/ 1910) İstanbul: Matbaa-i Amîdi.
5. **Hükema-i Cihân Tâlim ve Terbiye Târîhi,** (1327/ 1911) İstanbul: Uhuvvet Matbaası.
6. **İcmâl-i Tevârih-i Cihân,** (1327/ 1911) İstanbul: Uhuvvet Matbaası.
7. **Devr-i İstibdâd Ahvâli ve Müsebbibleri,** (1327/ 1911) İstanbul: Karabet Matbaası.
8. **Muhtasar Coğrafya-yı Osmanî** (1304/1888), (Çeviri: Mehmed Zeki ile birlikte), Kostantiniyye: Matbaa-i EbuZZiya.

Musa Kazım'ın eserlerinin izini sürerken onun kitapları ve makalelerinin adını bir de “Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası”nda (TOEM) bulduk. Bu mecmuada Musa Kazım “Kozan Mutasarrıf-ı Esbakı” imzasını kullanmaktadır. (Bu mecmuadaki makalelerini ayrıca konu alacağız.) Musa Kazım'ın kitaplarının tam adı Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası'nın kütüphanesine hediye ettiği kitapların kaydından da tespit edilebilmektedir.

Mecmuada verilen bilgiye göre Tarih-i Osmanî Encümeni padişah iradesi ile kurulmuş bir encümandır yani akademik bir kuruldur. Encümen 14 Zilkade sene (1)327 ve 14 Teşrin-i Sani sene

(13)32' sinde irade-i seniyye ile kurulmuştur. "İfade-i Meram", (Tarih-i osmani encümeni, 1339/1911, s. 1-3)

Tarih-i Osmanî Encümeni'nde iki tür üyelik vardır. Mecmuada çalışanların bir kısmı daimi üye (aza-yı daime), diğerleri yardımcı üye (aza-yı muavine)dir. Daimi üyeler 11 kişidir. Yardımcı üyeler ise 20 kişidir. Bu 20 kişilik kadro içinde "Musa Kazım Efendi: Kozan Mutasarıf-ı Esbaki" ifadesi yer almaktadır. (Tarih-i osmani encümeni, 1339/1911, s. 8) Böylece onun eserlerinin Musa Kazım adını taşıyan başka kişilere nispet edilmesi şeklindeki hatanın düzeltilmesi mümkün olabilecektir.

Musa Kazım Efendi'nin Kitapları

1. Taşra Maârif Memurlarına Mahsûs **Rehber-i Tedrîs ve Terbiye**. (1310/1894) İstanbul: Kasbar Matbaası.

2. Taşra Maârif Memurlarına Mahsûs **Rehber-i Tedrîs ve Terbiye**. (1313/1897) İstanbul: Kasbar Matbaası.

Musa Kazım'ın kısaca "Rehber-i Tedris ve Terbiye" adıyla bildiğimiz bu kitabı onun Ankara İdadi Mektebi'nde Müdür olarak görev yaptığı dönemde yazılmıştır. Musa Kazım bir taraftan idadide müdürlük yaparken diğer taraftan Ankara Darülmuallimin'inde de ders vermiştir. Orada verdiği dersleri iki küçük ciltte yazmıştır. Eserin birinci kısmı 1310/1894'te yayınlanan 32 sayfalık bir kitaptır. Eserin ikinci cildi 1313/1897 tarihinde yayınlanan 66 sayfalık bir kitaptır. Ülkemizde üzerinde en çok çalışılan ve en çok başka Musa Kazım Efendilere nisbet edilen eser budur.

Musa Kazım "Rehber-i Tedris ve Terbiye"nin birinci cildinin önsözünde eseri niçin yazdığını açıklar. Musa Kazım muallim sıfatıyla Ankara Darülmuallimin'inde ders vermektir. Okuttuğu dersleri kendi inceleme ve tecrübelerine dayanarak derleyip toparlayıp düzene koymuştur. Bu dersleri mektep müdürleri ve muallimlerinin irfan nazarlarına sunmak istemiştir. Musa Kazım eserde birtakım eksiklikler olduğunu belirtir. Ancak yine de çalışmasının kendisinden sonra yazılacak muteber eserler için bir mukaddime (giriş) niteliğinde olduğunu söyler. Eserini "tedris ve terbiye"ye giriş niteliği taşıdığı için bastırmak ve yaymak mecburiyetinde kalmıştır. Okuyuculardan eserdeki hataları kendisinin iyi niyetini gözeterek müsamaha ile karşılamasını diler. Eserinde bir takım "şive hataları" yani ifade bozuklukları olduğunu da belirtir. "Şive bozuklukları" ifadesi ile neyi kastettiğini ise daha sonraları yazdığı "Devr-i İstibdat Ahvali ve

Müsebbibleri” isimli eserinde açıklar. “şive hataları”ndan kastının “ifade hürriyetinin ya çok kısıtlı olması, hatta hiç olmaması” anlamına geldiğini açıklar. İstibdad dönemin baskıcı siyasal yapısından bahisle o dönem istediği gibi özgür olmadığını, özgürce yazıp konuşmadığını söyler.

Rehber-i Tedris ve Terbiye isimli eserin birinci kısmı/ cildi on iki dersten oluşmaktadır. Bu konular sırasıyla 1) ifade-i mahsusa 2) tahsil-i hususi 3) ciddiyet 4) ahlak ve tavır ve hareket 5) cehd ve dikkat 6) şakirdan velileriyle münasebatda bulunmak 7) ilim ve vakar 8) mükafat ve mücazat 9) şakirdanı teşhis etmek 10) şakirdana tahsili sevdirmek 11) mekteb 12) hıfzıssıhha-i şakirdan başlıklarını taşımaktadır.

Rehber-i Tedris ve Terbiye isimli eserin ikinci kısmı/cildi giriş kısmı “iftitah-ı kelam” hariç on üç dersten oluşur. Bu konular sırasıyla 1) kuvva-yı müstahsileden akıl 2) kuvva-yı müstahsileden vicdan 3) kuvva-yı müstahsileden ihsas 4) kuvva-yı müstahsileden dikkat 5) kuvva-yı müstahsileden intizam ve tamim 6) kuvva-yı müstahsileden hâkime ve taakkul 7) kuvva-yı müstahfizeden hafıza 8) kuvva-yı müstahfizeden iştirak-i tasavvurat 9) kuvva-yı müstahfizeden hayal başlıklarından oluşmaktadır. Onuncu ders olması gereken konuya kitapta numara konulmamıştır ama “kavaid-i tedrisiyye” başlığını taşımaktadır. Onbirinci ders olması gereken konu kitapta yoktur. Ondan sonraki diğer iki konu 12) meslek 13) pedagoji tarihi adını taşımaktadır.

Rehber-i Tedris ve Terbiye isimli kitabın ilk cildinin sonunda bir “zeyl” (ek, ilave) bulunur. Bu zeyl Fransızcadan Osmanlıcaya karşılıkları verilen pedagoji terimlerine ait yaklaşık beş buçuk sayfalık bir ektir. Daha sonra baskı hatalarını düzelten iki sayfalık “hata-savab cedveli” (doğru-yanlış cetveli) yer almaktadır.

Musa Kazım Rehber-i Tedris ve Terbiye’nin ikinci kısmında/ cildinde “iftitah-ı kelam” yani “giriş” kısmında Pedagoji İlmi’nin tanımını verir. Avrupa’da, özellikle de Almanya ve Fransa Darülmüallimlerinde “pedagoji” adıyla bir bilim okutulmaktadır. Pedagoji İlmi onun tanımına göre “usûl-ü talim ve terbiye-i etfal demek”tir. Pedagoji pek eski bir ilim ise de kanunları ve kaideleri çok sonra toplanıp düzenlenmiştir. Böylece en muteber ilimler ve fenler arasına girmiştir.

Musa Kazım zaman içinde Psikoloji denen bilim dalının ortaya çıktığını belirtir. Psikoloji bilginleri müallim olarak istihdam

olunmuştur. En sonunda Psikoloji biliminden Pedagoji bilimi gelişmiştir. Muallim olacak kimselerin önce Psikoloji bilimini, ardından Pedagoji bilimini öğrenmeye başlaması gerekir. Darülmualiminlerde Psikoloji bilimi için ayrıca vakit ayırmak mümkün olamayacaktır. Bu yüzden Pedagoji bilimine bir “giriş” (mukaddime) olmak üzere Psikoloji biliminin birkaç önemli konusunu okutulması gerekir. Musa Kazım bu bölümde devrinin Psikoloji anlayışına dayalı olarak bazı temel konuları anlatır.

Musa Kazım “ilm-i talim ve terbiye” dediği ilim dalının üç ilim dalından çıktığını söyler. Daha sonra düzenlenen bu ilim dalları şunlardır: 1) ilm-i hıfz-ı sıhhat, 2) ilm-i ahlak ve 3) ilm-i ahval-i ruh yani (Psikoloji) bilimidir. Pedagoji bu ilimlerin kaide ve kanunlarından oluşturulan geniş bir ilimdir. Musa Kazım bundan dolayı bu üç ilme dair ne kadar kitap, kitapçık basılıp yayınladıysa maarifle ilgilenenlerin onları tedarik etmesini ve iyice benimseyip özümsemesini tavsiye eder. Böylece muallimlik mesleğine ait konularda iyi derecede donanımlı olunacağını söyler. Bunun için özellikle gayret edilmesini temenni ettiğini belirtir. (Musa Kazım, Taşra maarif memurlarına mahsus rehber-i tedris ve terbiye, 1310/1894, s. 6)

Musa Kazım “Rehberi Tedris ve Terbiye” isimli kitabının ikinci cildinde “iki sene zarfında farklı, değişik surette okutulan derslerin muallim ve talim ve terbiye mütehasıslarına mükemmel bir rehber olamayacağı açık (bedihi) bulunduğundan bütün meslektaşlarına bir yadigâr-ı acizane olmak üzere tertip ettiği “Fasl-ı İlm-i Talim ve Terbiye” kitabının bir an evvel basılmasına ve yayılmasına teşebbüs edileceğini” söylemektedir. Bu kitap eğer yeni bir kitap değilse veyahut daha sonra basım aşamasında isim değişikliği yapıldıysa “Hükemayı Cihan” isimli kitabıdır. Musa Kazım “Rehber-i Tedris ve Terbiye” isimli kitabını yazdığı anda “Ankara idadisi müdürü” imzasını kullanmıştır. “Hükema-yı Cihan”da ise “Kozan mutasarrıf-ı esbaki” imzasını kullanmıştır. Musa Kazım “Rehberi Tedris ve Terbiye”nin ikinci cildini (1313/1897) yılında bastırmıştır. İkinci cildin on üçüncü konusunun başlığı “Pedagoji Tarihi”dir. Musa Kazım bu bölümde Pedagoji Tarihi’nin kısa bir özetini yapar. Musa Kazım okuyucularına bu bölümde daha geniş ölçekli bir Pedagoji Tarihi kitabı hazırladığı bilgisini verir. Hazırladığı yeni kitapta Pedagoji İlmî’ne emek vermiş yazarları ve eserlerini tanıttığını söyler. “Rehberi Tedris ve Terbiye”de ismi geçen pedagoglular ve eserleri daha sonraki tarihte yayınlanan (1327/1911) “Hükema-yı Cihan”da geniş ölçekli olarak yazılmıştır. “Hükema-yı

Cihan"ın önsözünde eserini 13-14 sene evvel basıma hazırladığını ancak basımı için yeni fırsat bulabildiğini söyler. Musa Kazım'ın verdiği bu tarih "Rehber-i Tedris ve Terbiye" kitabının ikinci cildinin basım tarihine denk düşer. Bu şekli ile "Rehber-i Tedris ve Terbiye"nin ikinci cildinin on üçüncü bölümü olan "Pedagoji Tarihi"nin genişletilmiş biçimi "Hükema-yı Cihan"dır. Ne var ki "Rehber-i Tedris ve Terbiye" isimli kitabını yazdığında henüz mutasarrıflık görevinde değildir, idadi müdürüdür. Bu yüzden imzasını da böyle atmıştır. Bu da daha sonraki dönemlerde onun eserlerini çalışanların bu eseri şeyhülislam Musa Kazım'a nispet etmesine neden olmuştur.

1. Muhit-i İdare ve Siyâsiyyat (1325) İstanbul: İkbâl-i Millet Matbaası.

Kitabın kapağında "Müellifi: Kozan Mutasarrıf-ı Esbakı Musa Kazım" imzası vardır. Kitabın dış kapağında "Birinci Kısım" olduğu yazmaktadır. 23 sayfalık küçük bir kitapçıktır. İç sayfasında "1-Kısım Mebâhis" başlığı altında konu başlığı olarak şu bilgilere yer verilmektedir:

"Mukaddime. Osmanlı devletinin teşkili. Meşahir. Teşkilatı. Düvel-i munkarız ve düvel-i müteessise. Devlet-i sülûse-i muazzama-i İslamiyye. Hükûmat-ı sagire-i İslamiyye. Hükümet-i ruhaniyye ve hükümet-i cismaniyye münazaatı. İki dâhi-i siyasi. Hükümranlık terakkiyatı. Zeval-i ümera. Avrupa'da zorba ocakları. İngiltere parlamentosu. Fransa mecalisi. Mücahid-i goyum. Cumhuriyetlerin mücadelesi. Garb imparatorluğu. Kiral Döni'nin muvaffakiyatı ve imarâtı. Fransa'da adliye ve maarif islahatı. Su-i şöhret kazanan nisvan" başlıkları yer almaktadır. Kitabın son sayfası olan 24'üncü sayfasında "hata-savab cedveli" bulunmaktadır.

Kitabın ilk başlığı "1-Ahval-i Dahiliyye" adını taşımaktadır. Birinci sayfadan itibaren 10'uncu sayfaya kadar dokuz sayfalık bir bölümdür. Kitabın ikinci başlığı "2-Ahval-i İslamiyye" adını taşımaktadır. 10'uncu sayfadan 14'üncü sayfanın sonuna kadarki bölümdür. Kitabın üçüncü başlığı "3-Ahval-i Hristiyanıyye" başlığını taşımaktadır. 15'inci sayfadan 23'üncü sayfaya kadardır. Kitap burada bitmektedir. Son sayfada (sayfa 24) "hata-savab cedveli yani yanlış-doğru cetveli bulunmaktadır.)

"Muhit-i İdare ve Siyasiyyat" isimli bu küçük kitapçığın başında bir sayfalık bir "mukaddime" yer almaktadır. Musa Kazım eserin mukaddimesinde şu bilgileri vermektedir. Bu bilgiye göre Musa

Kazım “Külliyat-ı İdare ve Siyasiyyat” ismiyle otuz ciltten oluşan bir eser yazmıştır. Ancak eserin basımı o dönem kolay olmamıştır. Bu nedenle vatandaşlarımıza naçizane bir hizmet olmak üzere adı geçen eserin her bir kısmını son derece kısaltarak (tenkis) ve özetlemek (telhis) yoluna gitmiştir. Eseri kitapçık (risale) tarzına koyarak basmıştır. Her bir kitapçık Osmanlı padişahlarından her birinin devri saltanatını içerecektir. Her bir padişahın yönetimde bulunduğu dönemde tüm dünyada olup biten idare ve siyaset alanında neler olduğunu dair toplu sunacaktır. Eser okuyuculara bu konularda genel bir fikir vermek niyetiyle kaleme alınmıştır. Böylece her bir Osmanlı padişahının döneminde Avrupa, Asya, Afrika, Amerika ve Avustralya kıtalarında ortaya çıkan idare ve siyasetle ilgili vakalar ve hadiseler kadın-erkek herkese anlatılmaya çalışılacaktır. Yazarının eseri yazmadaki amacı dünyada olup biten olayları bizim Osmanlı padişahlarının saltanatı zamanlarına kıyas ederek gençlerimize bir “siyasi cüzdan” hazırlamaktır. Kitapçık hep “idare ve siyaset” üzerinden anlatılacaktır. Bunlar çoğunlukla ziraat, ticaret, sanat, askerlik, maarif, nafia, maliye ve diğer meselelerle ilgili olacaktır. Yeri geldikçe bu medeniyet şubelerine dair bilgiler verilecektir. Musa Kazım bu eserinin kamuoyu tarafından rağbet göreceğini ummaktadır. Bunun için her Perşembe günü bir Osmanlı padişahının zamanındaki olayları anlatmak yoluna gitmiştir.

Bu bilgilere göre aslında “Külliyat-ı İdare ve Siyasiyyat” isimli otuz ciltlik çalışmanın ilk kitapçığı “Muhit-i İdare ve Siyasiyyat” adıyla yayınlanmıştır. Hatta “muhit” ibaresi küçük bir başlıktır. Asıl isim “İdare ve Siyasiyyat”tır. Ancak daha sonra basılması düşünülen kitapçıklar basılamamış olmalıdır ki kütüphanelerde izine rastlanmamaktadır. (Musa Kazım, Muhit-i idare ve siyasiyyat, 1325/1909, s. 3)

Dikkatli bakılırsa Musa Kazım’ın eserlerinin hep bir diğeri okumak için hazırlık özelliği taşıdığı anlaşılır. Zaten o da böyle bir iç düzenleme ile kitaplarını hazırladığını eserlerinde açıkça söylemektedir. Musa Kazım’ın bu eseri üç ana başlık altında gruplandırılarak anlatılmaktadır. Bunlar ahval-i dahiliyye, ahval-i islamiyye ve ahval-i gayri müslime veya hristiyanıyye başlıkları altında verilen bilgilerden oluşmaktadır.

Muhit-i İdare ve Siyasiyyat isimli kitapçığın “ahval-i dahiliyye” isimli kısmının sırasıyla Osmanlı padişahlarının dönemini anlatmayı planlamıştır. Musa Kazım eserin otuz ciltlik eserin özeti olduğunu söylerken niçin otuz cilt olarak tertip edildiğini sorusunun

cevabını aramamız gerekmektedir. Musa Kazım'ın kitabı bastığı döneme kadar otuz Osmanlı padişahı saltanat sürmüştür (1325/1909). Otuzuncusu sultan II. Abdülhamid'dir. Ondan sonra ise II. Meşrutiyet ilan edilmiştir. (1908). O yüzden gerek kitap gerek kitapçık otuz ciltten oluşmaktadır. İlk hazırlanan kitapçıkta Osman Gazi dönemi anlatılmaktadır. "Ahval-i dahiliye" ibaresi Osmanlı ülkesini ve Osmanlı padişahının dönemini işaret etmektedir. "Ahval-i İslamiyye" ibaresi altında ise Osman Gazi'nin saltanatı döneminde İslam dünyasının diğer bölgelerinde hangi idari ve siyasi olayların ortaya çıktığını anlatmaktadır. "Ahval-i Hristiyanıyye" ibaresi ise Osman Gazi'nin saltanatı zamanında Hristiyan dünyasında hangi idari ve siyasi olayların ortaya çıktığını anlatmakta, vak'aların ve hadiselerin tarihlerini vermektedir.

Musa Kazım'ın sadece bu eseri değil, tarih ilmini konu alan diğer eserlerine dikkatle başlıklar koyarak grupladığı anlaşılmaktadır. Ahval-i dahiliye adıyla otuz Osmanlı padişahını anlattığı bölüm diğer kitaplarındaki tertip mantığına da uygundur.

2. İcmâl-i Tevârih-i Cihân, (1327) İstanbul: Uhuvvet Matbaası.

Kitabın kapağında "Müellifi: Kozan Mutasarrıfı Esbak-ı Musa Kazım" ibaresi bulunmaktadır. Kitabın kapağında gene reklam gibi, damga gibi küçük harflerle basılmış "Beş dakikada zabt u hıfz edilmek üzere üç levhayı müştemil bil-cümle mil el ve akvamın yedi bin senelik tarihidir." ibaresi bulunmaktadır. Toplam 48 sayfalık küçük bir kitapçıktır. "Miftah" başlığı altında kitabın yaklaşık bir buçuk sayfa kadar bir açış bölümü vardır. "Miftah" başlığı altında şu açıklama yapılmaktadır: "

Hız. Âdem'in yaratılışından bugüne kadar yetmiş kurun/ karn geçti. Bir kurun yüz senedir. Şu halde dünyanın yaradılışı yedi bin sene hesap ediliyor. Bu hesap kısa ve yazıya geçirilmiştir (mazbut). Tarih yazanlar ve jeoloji (tabakat-i ilmiyye) ile uğraşanlar kâinatın oluşumu için türlü türlü rakamlar göstermektedirler. Bazen kurun yerine asır kullanılır. Yedi bin senelik vak'alar "İcmal-i Tevârih-i Cihân" adıyla bir cüzdana toplandı ve özetlendi. Birinci ve ikinci levhaları yirmi beşer, üçüncü levha yirmi asırdan/ kurundan ibaretdir. Her asırda husule gelen vakalar dört köşe/ kutucuk içine alındı. Her bir kutucuğa bir numera konuldu. Üçüncü levhada çift rakamlar kullanıldı. Sağdaki rakamlar asırların sırasını gösterir. Soldakiler Hazreti İsa'nın doğumundan bugüne kadar geçen kurunu gösterir. Çünkü Hz. İsa'nın doğumu tarihçe büyük bir önem taşır. Hatta bundan dolayıdır ki bil-umum vak'alar tarihçe üç devre taksim edilmiştir. Elli

asırlık, başka bir deyişle, beş bin senelik vak'alara "kurun-u ula" denir. Hz. İsa'nın miladından Roma hükümetinin çöküşüne kadar sekiz asırlık yani sekiz yüz senelik olan devre "kurun-u vasati" denir. Son bin iki yüz senelik hadiseler de "kurun-u uhra" adı verilmiştir. Her lisan üzere yazılan bütün tarih kitaplarına müracaat edilirse böyle bir taksime tesadüf edilir. (Musa Kazım, İcmal-i tevârih-i cihan, 1327/1911, s. 2) Bu taksim zihne karışıklık verir. Tarih ilminin tahsil ve tedrisini güç gösterir. Musa Kazım kendisinin kabul ettiği bu taksimin hafızada tutulmasının kolay ve kalabalık harflerden soyutlanmış, temizlenmiş olduğunu söyler. Der ki "işbu icmali okuyanlar bir iki saat zarfında cihan hadiselerine vâkıf olmuş olur. Daha doğrusu Musa Kazım'ın icmali bir tarih felsefesi, idare bilimi mecmuası, kısacası herkese faydalı bir muhtıradır. İcmalin toplam yapısı üç levha ve üç beyannameden oluşmaktadır.

Bundan sonra "Birinci İzahname" ana başlığı altında "Edvar-ı Kadime" (sayfa 3-6) adlı bir bölüm gelir. Ondan sonraki sayfadan itibaren kitapçığın geri kalanı çerçeve içine alınmış kutucuklardan oluşur. "Edvar-ı kadime levhası" başlığı taşıyan bu bölümde kutucuklar içine yerleştirilmiş bilgi notları bulunur. Bu kutucuklara birer de numara verilmiştir. Kutucuklar sıra sayılı olarak devam etmektedir. Levhanın altındaki ibarede "Her hane yüz senelik vukuatı şamdır." İfadesi yer alır. Yine bir başka ibarede "iki bin beş yüz senelik vukuat" ibaresi bulunmaktadır. İlk levha 25'inci kutucukta bitmektedir. (Musa Kazım, İcmal-i tevârih-i cihan, 1327/1911, s. 11)

"İkinci İzahname" başlığı altında alt başlık olarak "Edvar-ı Vasatiyye" yer almaktadır. İkinci levhada 11'inci sayfadan 22'inci sayfaya kadar genişçe bir bölüm yer almaktadır. 23'üncü sayfadan itibaren yine kutucuklar içinde bilgi verilmektedir. Bu kutucuklar içinde de yine ilk levhada olduğu gibi "her hane yüz senelik vukuatı şamdır." Yine "iki bin beş yüz senelik vukuat" ibaresi bulunmaktadır. "Edvar-ı vasatiyye levhası" 26'ıncı kutucukla başlayıp 50'inci kutucukla bitmektedir. (Musa Kazım, İcmal-i tevârih-i cihan, 1327/1911, s. 23)

"Üçüncü İzahname" başlığı altında alt başlık olarak "Edvar-ı Ahire" alt başlığı yer almaktadır. (Musa Kazım, İcmal-i tevârih-i cihan, 1327/1911, s. 28) Üçüncü levhada 28'inci sayfadan 43'ncü sayfaya kadar geniş bir açıklama bulunmaktadır. Bundan sonra başlayan "edvar-ı ahire levhası" 51'inci kutucuktan başlayıp 48'inci sayfada 70'inci kutucuk ile bitmektedir. Son kutucuktan sonra "İnkılab-ı kebir-i Osmanî" ibaresi yani II. Meşrutiyet'in ilan edildiği

tarih yer almaktadır. Kitapçık burada sona ermektedir. (Musa Kazım, İcmal-i tevârih-i cihan, 1327/1911, s. 48) Bu eserin de kendi içinde tarihi konuları gruplayarak anlattığı anlaşılmaktadır.

Bu şekilde bakıldığında kitapçık Muhtıra-i Ricâl ve Siyasiyyun isimli kitabın küçültülmüş ve daha da basitleştirilmiş bir şeklidir. Kitabın 1) edvar-ı kadime 2) edvar-ı vasatiyye 3) edvar-ı ahire biçimindeki iç düzeni de diğer kitaplarındaki düzenlemeye uygundur.

3. Muhtıra-i Ricâl ve Siyâsiyyûn. İstanbul: Matbaa-i Amîdi. 1326.

Musa Kazım'ın Muhtıra-i Ricâl ve Siyâsiyyûn isimli bu eseri Kütübhan-e Âmed'den çıkmıştır. Kapağında “Müellifi: Kozan Mutasarrıf-ı Esbaki Musa Kazım” ifadesi bulunmaktadır. Eser toplam 546 sayfadır. Eser “Mukaddime” ile başlamaktadır. (Musa Kazım, Muhtıra-i ricâl u siyasiyyun, 1326/1910, s. 2) “İlm-i tarih beşeriyetin yalnız 6910 senelik vakalarını ihata edebiliyor. Hazret-i Âdemden önce vukua gelen değişiklikler (tahavvûlat), bozulmalar (tağyirat) ve ilerlemeler (tekamûlat) kimse tarafından tam bir doğruluk ile bilinemez. Onları bilmek şöyle dursun yaratılış ile Hz. Âdem'in dünyaya atılması, düşürülmesi dahi türlü türlü rakamlara tesadüf edilir. Musa Kazım kendisinin milattan önce olan beş bin seneyi kûsursüz olarak kabul ettiğini söylemektedir. “Tarih elifbası” adlı eserin içeriğini takip ettiğini söylemektedir. Dırız ile Levi ve Buveyh başlıca kaynaklarıdır.” demektedir.

Musa Kazım Muhtıra-i Ricâl ve Siyasiyyun isimli eserini anlatırken şöyle demektedir. “Asırların ve zamanın belirlenmesi ve sayılmasında bu muhtıraya müracaat edilecektir. Bununla beraber geçen sene bastırılan ve Uhuvvet Kütübhanesi tarafından satışa sunulan Tevârih-i Cihan isimli eserin girişinde her daim göz gezdirmek ve kavimlerin tarihini o kitapçıkta beş dakikada gözden geçirmek (nazar-ı em'ân) mümkün olabilecektir. (Musa Kazım, Muhtıra-i ricâl u siyasiyyun, 1326/1910, s. 17) Bu iş idari bilimler ve siyaset erbabıyla mekteplere devam edenler için mühim bir meşgaledir.” demektedir. Dolayısıyla Musa Kazım Efendi'nin eserleri hep bir diğer eserini okumak için hazırlık özelliği taşımaktadır. Zaten o böyle bir iç düzenleme ile kitaplarını hazırladığını eserlerinde açıkça söylemektedir. Bu durumda İcmal-i Tevârih-i Cihan isimli eser Muhtıra-i Ricâl ve Siyasiyyun'un bir özetidir. Ama aynı zamanda Muhit-i İdare ve Siyasiyyat isimli eser de bu iki eserle ilgilidir.

Muhtıra-i Rical ve Siyasiyyun isimli eser 6910 senelik vakaları dört mebhasa (bölüm) ayırmıştır. **Birinci mebhas** âlemin yaratılışından başlayacak ve 4200 senelik vakaları içine alacaktır. **İkinci mebhas** sekiz yüz senelik hadiseleri içerecek olup bu bölümde anlatılacak hadiselerin ne zaman, hangi tarihte meydana geldiği tarihçe mazbut olmasına dayanarak bu rakamları/ tarihlerin asırları ve seneleri takip edilecektir (Musa Kazım, Muhtıra-i ricâl u siyasiyyun, 1326/1910, s. 2). **Üçüncü mebhas** Hz. İsa'nın miladı ile Hz. Muhammed'in hicreti arasındaki altı yüz yirmi iki seneyi içermektedir. **Dördüncü mebhas** da hicret ile Osmanlı devletinin ortaya çıkışı olan seneden başlayarak hadiseleri içerecektir. Bu bölüm altı yüz yetmiş yedi seneyi içermektedir. Osmanlı devletinin kuruluş tarihi olan 1299 ile 1910 seneleri arasında cereyan eden 611 senelik vakaları ve durumları her padişahın zaman-ı saltanatına göre bu bölümün konusu olacaktır. Bu konular ayrı bir bölüm teşkil edecektir. Bu bölümlemeden bir topluca fikir oluşturmak, 6910 senelik vakaları anlatmak için yapılan düzenlemeye bakılmasını istemektedir. Musa Kazım burada zikri geçen tarihlere dair toplama ve çıkarma işlemleri yaparak bir tarih bulmaktadır. Buradan hareketle de kitabın içeriğini düzenlemektedir.

Musa Kazım'ın hesaplamasına göre 6.910 yıllık insanlık tarihinin 4.200 senesi peygamberler devrini (ahval-i enbiya) ve eski kavimlerin mitolojilerini (esatir-i akvam) içine almaktadır. Bunun sadece 800 senesi kayda geçirilmiş yazılı tarihtir. Bunların toplamı 5.000 senedir. Bunlar Hz. İsa'nın doğumundan önce olan vukuattır. Hz. İsa'nın doğumundan Hz. Muhammed'in hicretine kadar geçen süre 622 senedir. Bu milat ile hicret arasında geçen müddettir. 677 sene ise Hz. Muhammed'in hicretinden Osmanlı devletinin ortaya çıktığı zamana kadar geçen süredir. 611 sene ise Osmanlı devletinin ortaya çıkışından 1910 miladi senesine kadar geçen müddettir. Bu da toplam 5.000 yıl etmektedir. Kitabın yazıldığı tarih olan 1910 senesi de buna ilave edilince 6.910 yekün tutmaktadır. Musa Kazım kitabında işte bu zaman dilimini özetlemektedir. (Musa Kazım, Muhtıra-i ricâl u siyasiyyun, 1326/1910, s. 3)

Onun bu hesabına göre “Tarihi devirlerin 4.200 senesi meçhuldür. 2.710 senesi malumdur. Çin ve Hint tarihçilerine göre ise âlemin yaratılışı sekiz-on bin seneyi aşkındır. Her kavmin de kendine göre bir takvimi vardır. Musa Kazım “efrencî takvimini” yani Batı toplumunda kullanılan takvimi kitabında esas kabul etmiştir. Arap takviminin seneleri de önemi nedeniyle gözden uzak tutmayacağını belirtmektedir. Adına “muhtıra” dediği bu kitabın her sene

çıkartılacağını belirtmektedir. Her sene yeni baskısı için ilaveler yapılacaktır. Bu ilavede vaka ve hadiselerin neler olacağına da çok itina edilecektir demektir. (Musa Kazım, Muhtıra-i ricâl u siyasiyyun, 1326/1910, s. 4)

4. Hükema-i Cihân Tâlim ve Terbiye Târihi, (1327/ 1911) İstanbul: Uhuvvet Matbaası. Eser toplam 84 şu kadar sayfadır:

Musa Kazım'ın "Hükema-yı Cihan Talim ve Terbiye Tarihi" isimli kitabının kapağında "Kozan Mutasarrıf-ı Esbakı" ifadesi yer almaktadır. Eserin Fransızca adı "Les philosophes du monde et l'histoire de la pedagogie" da kapak içinde yer almaktadır. Eserin tanıtım kısmında âlemin yaratılışından zamanımıza kadar gelen fikirleri, felsefi değerlendirmeleri ve insan fikrinin ilerlemesi ile yaygınlaşan ve gelişen eğitim- öğretim düşüncesi (maarif hakkında genel bir fikir vereceğini belirtmektedir. Eserde özel olarak fikirlerin aydınlatılmasına, davranışların onaylanmasına, çocukların terbiyelerine daha geniş bir bakış açısıyla bakılacaktır. Bütün kadınlar için de gayet faydalı bir eser olacaktır. Eserin tanıtım kısmında kadınların özel olarak zikredilmesi hemen hiç rastlamadığımız bir durumdur. Musa Kazım'ın kadınların felsefi ve entelektüel eğitimine önem verdiği anlaşılmaktadır. Kitabın ilerleyen bölümlerinde kadın eğitimcileri ve kadın eğitimine dair fikir serd edenlerin ayrıntılı olarak anlatıldığı görülür.

Kitapta yaklaşık bir sayfalık önsöz vardır. Önsözde 1908'de ilan edilen II. Meşrutiyet ile hükümet idaresinin değiştiğini hatırlatır. Bu yeni idare tarzına göre yeni eserler yayınlamaya girişiminin doğru olduğunu ifade eder. Milletlerin hayatının milli eğitime bağlı olduğunu vurgular. Musa Kazım II. Meşrutiyet'in getirdiği anayasal değişikliklerin nimetlerden hakkıyla yararlanabilmek gerektiğini vurgular. Bunun için kanunlar ve yönetmelikler yapmaktan önce "genel eğitim" metotlarımızda büyük bir devrim yapmak zorunda olduğumuzu belirtir. "Eğitim" kavramından şunu anlamaktadır: "Eğitim demek bir milleti idare şekline göre kamu yararını sağlamak için davet etmektir. Ülkemizde fikren, cismen, ahlaken yüksek adamlar yetiştirmek demektir."

Musa Kazım II. Meşrutiyet dönemi kavramlarını da kullanır. Osmanlı kardeşlerini kadim milletlerin ve kendi çağındaki devletlerin eğitim-öğretimi hakkında bilgilendirmek için daha önceden yazdığı kitabı artık bastırmaya karar verdiğini açıklamaktadır.

Musa Kazım aslında Hükema-yı Cihan'ı on üç sene önce yazmış, bitirmiştir. Ne var ki basımı 1327/1911'i bulmuştur. Bu tarih Rehber-i Tedris ve Terbiye isimli kitabının ikinci cildinin yayınladığı tarihe (1313/1897) denk düşmektedir. Rehber-i Tedris ve Terbiye isimli kitabının ikinci cildinin on üçüncü bölümünde "Pedagoji Tarihi" başlıklı bir bölüm vardır. Musa Kazım bu bölümde okuyucuya ileride basılmak üzere pedagoji ilmine emek veren pedagoğları ile onların eserlerini basıma hazır hale getirdiğini söylemektedir. Bu durum bize Ankara İdadisi Müdürü Musa Kazım ile Kozan Mutasarrıf-ı Esbakı Musa Kazım'ın aynı kişi olduğunu kesin bir biçimde açıklığa kavuşturmaktadır.

Musa Kazım II. Meşrutiyet döneminin özgürlükçü ortamının eserini basımı için gerekli serbestliği sağladığını hissetmektedir. Eserinin yazılış gayesini açıklarken "Bu aciz eserim sırf eğitim-öğretim bilimine ayrılmış gibi görünüyorsa da asıl maksat Osmanlı unsurlarını felsefe bilimlerine alıştırmaktır" diyor. Bu maksatla yeni yönetim şeklini de hesaba katarak karşılaştırmalar yapmak suretiyle okuyucuların her şeyi bulabileceklerini, bu türlü bir çalışmadan fazlaca fayda edebileceklerini de söylemektedir.

Musa Kazım Hükema-yı Cihan'ın nasıl ortaya çıktığını da anlatmaktadır. Kendisi pedagojiye dair Avrupa'da yazılan bütün eserleri incelemiştir. Kendi araştırmalarının çoğunun da felsefeye yönelik olduğunu söylemektedir. Eserde dünya filozoflarını kronolojik sıra izleyerek anlattığını açıklamaktadır. Böylece felsefe dünyasına bir rağbetin olabileceğini ummaktadır. Kendi eserine benzer eserler yazılmasını veya çevrilmesini ümit etmektedir. Bu tür eserler yoluyla iki yüz yıldır uğradığımız zayıflık ve gördüğümüz aşağılanma ve azarlanmadan kurtulabileceğini söylemektedir. Böylece ilerleme emellerimizi sağlam tutmaya çalışmayı amaçladığını söylemektedir.

Birinci Bölümde İlkçağ ve Orta Çağ eğitim ve öğretimi anlatılmaktadır. Bu bölümde insanlığın ilk zamanları, vahşi kavimlerin özellikleri, Hindistan, İran, Yunanistan, Roma ve Orta Çağ'da Hristiyan Ruhani Cemiyetinin eğitim öğretim özelliklerinden bahsedilmektedir. Musa Kazım'ın konuları anlatırken yaratıcı bir Tanrı kavramını reddetmeden tekâmülü yani evrimci tarih telakkisine yakın durduğu anlaşılmaktadır. Musa Kazım dönemin sosyoloji ve antropoloji biliminin verilerini kullanmaktadır.

İkinci Bölümde Yeni Çağ'ın eğitim ve öğretimi başlığı altında On Altıncı Asır eğitim anlayışına yön veren felsefeciler ve Hristiyan dini grupları ve eğitim-öğretim amaçlı örgütlenmeler

anlatılmaktadır. Üçüncü Bölüm Yeni Çağ'dan sonrası dönemin felsefecilerinin eğitim-öğretime dair görüşlerini anlatmaktadır. Bu bölümde toplam on bir (11) kişinin eğitim anlayışına temas edilmektedir. Dördüncü Bölüm Yeni Çağ'dan sonrası olup on sekizinci yüzyıl felsefeci ve pedagoglarından on ikisini anlatmaktadır. Bu bölümde Fransız İnkılabı'nın eğitim-öğretim üzerindeki etkisinden bahsedilmektedir. Bu bölümün sonunda Musa Kazım "Makbul Eserler" adı verdiği bir bölümde elli beş tane eğitim düşüncesine dair eser ve müellifin adını vermektedir. Kitabın Son bölümünde Ek olarak Medeni Memleketler Eğitimi başlığı altında Fransa, İngiltere, İtalya, Rusya'nın eğitim-öğretim anlayışından bahsedilmekte, en son bir "hülasa" verilmektedir.

5. Devr-i İstibdâd Ahvâli ve Müsebbibleri, İstanbul: Karabet Matbaası. 1327".

Eserin üzerinde sadece "Musa Kazım" imzası bulunmaktadır. Kitabın iç kapağında "1293 senesinden itibaren tarih-i inkılaba değin hükümet-i seniyyenin itihaz etmiş meslek-i elimi ve müsebbiblerin kimler olduğunu ve Ermeni İhtilali'nin sebebini havi gayet müfid bir eserdir." diyen tanıtım cümleleri yer almaktadır. Kitap toplam 80 sayfalık küçük boyutta bir eserdir. Kitabın 1-65 arası nesir olarak yazılmıştır. 66'ncı sayfanı itibaren "Zeyl" başlığı altında "Teşkilat ve Vakayi" alt başlığı ile 1293/1877 senesinden başlanarak her senenin gün ve ayında hangi önemli olayın olduğunu belirten çizelge olarak düzenlenmiş bölüm bulunmaktadır. Bu bölüm 80'inci sayfada 1324/1908 senesinin önemli tarihsel olaylarını belirten gün ve ay çizelgesi ile bitmektedir. Kitabın son iki sayfası basımı yapan yayınevının reklamı yer almaktadır.

Musa Kazım padişah II. Abdülhamid'in cülusunun bir hengâme içinde gerçekleştiğini söyler. 1293 senesinde Kanun-u Esasi ilan edilmiştir. Meclis-i Mebusan teşkil edilmiştir. Meclis devletçe tasvip buyurulmuştur. Meclis-i Mebusan toplanmıştır. Daha sonra devletin başına büyük gaileler gelmiştir. Büyük siyasi olaylar olmuştur. Meclis bir daha toplanamamıştır. İşte bu durum yeni padişahı zor durumda bırakmıştır. Ancak başlangıçta padişahın tecrübesiz olması başkalarının devlet yönetiminde daha çok söz sahibi olmasını sağlamıştır. Bu etkili isimler bu zaman zarfında istibdadın hâkim hale gelmesini sağlamıştır. Hakanı tahttan indirmekle (hal') tehdit etmişlerdir. Padişaha da kurulu düzeni devam ettirmekten başka çare kalmamıştır. Bu hal otuz iki sene sürmüştür. (Musa Kazım, Devr-i istibdâd ahvâli ve müsebbibleri, 1327/1911, s. 4-5) Musa Kazım bu

uzun süren dönemde Dersaadet ve taşra medreselerinde ortaya çıkabilecek tedris ve terbiyeye dair girişimlerin önlendiği kanaatinde. Alanında iyi olan İstanbul müderrisleri bile uygun maaşlarla Dersaadet dışına, başka yerlere gönderilmiştir. Bu ise olumsuz bir icraattır. (Musa Kazım, Devr-i istibdâd ahvâli ve müsebbibleri, 1327/1911, s. 10) İstibdat döneminde insanların fikirleri susturulmuştur. Zekâlar köreltilmiştir. Donanımlı insanların küçük çocukları talim ve terbiye etmekten el çekmek zorunda bırakılmıştır. Musa Kazım'a göre 32 sene boyunca yetişenler insani özelliklerini kaybedecek dereceye gelmiştir. İstibdat devrinde mektep programlarından tarih dersi kaldırılmıştır. Münif Paşa'nın emekleri boşa gitmiştir. Zühdü Paşa ise milli mektepleri içinde bulunduğu durum nedeniyle ruhban mekteplerine benzetirmiş. (Musa Kazım, Devr-i istibdâd ahvâli ve müsebbibleri, 1327/1911, s. 11) O dönem her mektep altı ayda bir teftiş edilmektedir. Bu teftişler yüzünden ilim ve fennin kokusu kalmamıştır. Ezbercilik ve tarif yapabilmek birinci erdem sayılmıştır. Muallimler dersanelerde söz söylemez olmuştur. Söylerlerse görevden derhal el çektirilmektedir. Maarif erkânı o dönem eserler telif etmeye başlamıştır. Yazdıkları kitapları mektep programlarına kabul ettirmişlerdir. Kendileri de bu kitaplar sayesinde servet biriktirmişlerdir. Muteber kitaplar ise zararlı yayın (evrak-ı muzır) sayılmıştır. 1.300 senesinde bir edebiyat tartışması açılmıştır. Birçok süreli yayın çıkarılmıştır. Bazı kitaplar gençler arasında çok meşhur olmuştur. Münif Paşa Fransızca'yı yaymaya ve bu dili bilenleri devlet dairelerine memur olarak almaya çalışmıştır. O dönemde idadi programları geliştirilmiştir. Münif Paşa Hukuk Mektebine felsefe dersi koymuştur. Maarif müdürlerini işinin uzmanı olanlara vermeye gayret etmiştir. Ancak bütün emelleri ve girişimleri sonuçsuz kalmıştır. Kendisinin Türkçeye "Yıldız Böceği" adlı hikâyeyi çevirmeye çalışmaları son bulmuştur. Ali Kemal ve arkadaşları J. J. Rousseau'nun "Mukavele-i Siyasiye" (Toplumsal Sözleşme) eserini çevirmeleri hoş karşılanmamıştır. Bir gece saraya çağrılarak çalışmasını sonlandırması istenmiştir. İstibdat devrinde Gedik Paşa Tiyatrosu yaktırılmış, dönemin kadın ve erkek gayri müslim sanatçılarına baskı yapılmıştır. İnsanlar köşelerine çekilmiştir. İtibarları zedelenen insanlar olmuştur. Pek çok kitap muzır yayın olarak yasaklanmıştır. Kanun yerine emirler geçerli olmuştur. (Musa Kazım, Devr-i istibdâd ahvâli ve müsebbibleri, 1327/1911, s. 13-14) Bu esnada sayısız olumsuz siyasi hadise meydana gelmiştir. Toplumsal yapı ve mali yapı gittikçe bozulmuştur. Huzur kalmamış, emniyet azalmıştır. Giyim kuşamla ilgili çok sayıda düzenleme yapılmıştır. Eline yetki geçiren herkes onu en az padişah kadar

kullanmaya kalkar olmuştur. Devlet memuriyetleri para ve iltimas ile el değiştirmiştir. (Musa Kazım, Devr-i istibdâd ahvâli ve müsebbibleri, 1327/1911, s. 18-19-22). İlginç bir biçimde altı yüz seneden beri yapılmayan nizamât (yönetmelikler) otuz iki sene içinde hazırlanmıştır. Düsturlar, zeyiller, lahikalar dağ gibi yığılmıştır. Bu çalışmaların amacı olarak merkeze para gelmesinin sağlanması olduğu iddia edilmiştir. En küçük bir bayındırlık işi bile nafia nezaretine bırakılmıştır. Bu da suiistimallerin yolunu açmıştır. (Musa Kazım, Devr-i istibdâd ahvâli ve müsebbibleri, 1327/1911, s. 31) “dünya ukbaya müsavi tutulmuştur.” (Musa Kazım, Devr-i istibdâd ahvâli ve müsebbibleri, 1327/1911, s. 33). Padişah fesli güruh-u meşayihin ellerinde kalmıştır. Padişah kurtulmak istemiştir ama onlar bırakmamışlardır. Halifelik unvanı ulûhiyete kadar çıkarılmak derecesine gelmiştir. Sarayın etrafında dergâhlar açılmıştır. Dua ile düşmanların berbat olması beklenir olmuştur. (Musa Kazım, Devr-i istibdâd ahvâli ve müsebbibleri, 1327/1911, s. 34). Özellikle taşra devlet memurları merkezi yönetimden çok uzaklaşmıştır. “Neme lazım, neme gerek” sözü motto haline gelmiştir. Kimse sorumluluk yüklenemez olmuş. Vatan sevgisi ve vatan sözü yalnız işsizlerin kârı olmuştur. (Musa Kazım, Devr-i istibdâd ahvâli ve müsebbibleri, 1327/1911, s. 40) Sorumluluk taşımayan ve vatan sevgisinden söz etmeyenler neredeyse peygamberlik taslamıştır. Ama bu tür insanlar işledikleri suçlardan dolayı da rezil rüsvay olmuştur. Devlet ve millete duyulan sevgisizlik sadece memurlara has olmayıp halka da sirayet etmiştir. Halk da işini düzgün yapanlardan hoşlanmaz olmuştur. Bu siyasal ortamda yazı yazma biçimi ve fikirlerini beyan ediyor olmak gayet dar ve zor bir yol olmuştur. Fikirler baskı altına alınmış, buna da (kitabet-i resmîye) süsü verilmiştir. Açık yazmak hoş karşılanmaz olmuştur. Bu nedenle muğlak, kapalı bir dil benimsenmiştir. Sonra da resmi yazışmalarda ne dediğini anlamak isteyen, kendine uzman süsü veren insanlar türemiştir. Devlet siyasal açıdan dış dünyada da iyi bir durumda değildir. Avrupa Osmanlıya hasta ilan etmiş, ölümünü beklemektedir. İnsanların gelecekte umudu kalmamıştır. Bu yüzden kazanç kapıları kapanmış, her tarafı hafiyelik ve rüşvet kaplamıştır. İnsanlar kimi devlet memurlarının ölümünü devlet için kurtuluş saymıştır ama yine de işler değişmemiştir. Böyle bir ortamdan maarif de nasibini almıştır. Bazı paşalar mümeyyiz sıfatıyla mektep imtihanlarını gözden geçirmişlerdir. Talebelerin tedrisatına ihtilal anlamı yüklemişlerdir. Bu talebelerin tamamı tedris ve talimden ihraç edilmiştir. Softalara para dağıtılmıştır. İstibdat döneminde işi işler de yapılmıştır. Bayındırlık işleri yapılmıştır, maarif kamuya yaygınlaştırılmıştır. Adaleti sağlamak, ziraatı geniş alanlara yaymak,

ticareti kolaylaştırmak, sanayii geliştirmek için çokça çalışan memurlar olmuştur. Ancak onlar da yolsuzlukla ve iz'ansızlıkla itham edilmiştir. Musa Kazım bu durumu anlatırken “Başımızdan geçen durumu anlatmak için tabir bulamıyorum.” demektedir.

Bataklık kurutmak nehirleri temizlemek, mecrasını değiştirmek, beldeleri ve kasabaları sarp ve dağlık mevkilerden kurtarıp mamur etmek üzere elverişli ovalara getirmek, dağ ve ovalarda fidan ve orman yetiştirmek niyet ve teşebbüsleri uygulamaya konulamamıştır. Sonuçta yollar ve köprüler ile demir yollarının çoğaltılması, aşiretlerin iskân ettirilmesi, mekteplerin çoğaltılması ve bazı beldelerin yerleşim yerlerinin değiştirilmesi gibi hususlar için her daim süslü süslü genelgeler yazılmıştır. Ne var ki bu güzel işler uzun yazışmalar ile sanki uygulamaya konulmasın diye yüzlerce kayıt ve şarta bağlanmıştır.

Teşkilat itibarıyla gerçi istibdat devri eski devirlere nispetle parlak gitmiştir. Musa Kazım eserin zeylinde gösterilen kavanin ve nizamâtın yapıldığını kaydeder. (Musa Kazım, Devr-i istibdâd ahvâli ve müsebbibleri, 1327/1911, s. 49) Esas ilerleme ve medenileşme kurulmuş ise de bu durum çağın getirdiği inkılapların bir etkisidir. Bir himmet değildir, mutlak ilerlemenin bir sonucu değildir.

Musa Kazım'ın fikrine göre uyanış (intibah) ve yücelme (iclâl) istibdat devrinin birinci düşmanıdır. Her devlet ve millet bu elim azabın ağırlığı altında ezilmiştir. Bu yüzden Osmanlı'nın intibah devri de çok sönük geçmiştir. Son çeyrek asırdır kıymetli, mütalaaya değer eserler yayınlanamamıştır. Fikir ve kalem sahiplerinin çoğu ya kendi köşesinde çekilmek zorunda kalmıştır, ya da uzak bir yere sürgün edilmiştir. Kur'an'dan başka yazılı her metinden türlü türlü anlamlar çıkarılmıştır. Yazılan ve söylenen her şey aleyhte yapılan işler olarak anlaşılmıştır. Kadın erkek herkes hafiye olmaya zorlanmıştır. Yeni Cami'de Allah diye dilenenler bile sorgu-sualden geçirilmiştir. Ruhlar ıstırap çekince bünye hastalanmıştır. Millet bir ölü gibi olmuştur. Herkes her şeyden elini çekmiş, her şeyi devletten bekler olmuştur. Çalışıp adam olmak, vatana millete faydalı olmak fikri ortadan silinmiştir. Bir makamdan ötekine geçmek için iltimas ve intisap devreye girmiştir. Liyakat unutulmuştur. Memleketin yetiştirdiği isimlerin adı, etkinliği âdeta silinmek istenmiştir. Bu toplumsal ve siyasi şartlar yüzünden Osmanlıya bağlı olan unsurlar da fırsatını bulunca Osmanlıdan ayrılmak için yollar aramıştır.

Musa Kazım 32 yıllık istibdat dönemini bu şekilde anlattıktan sonra medeni milletlerin siyasi inkılaplarının hangi tarihsel süreç

sonucu ortaya çıktığını da anlatmaktadır. Hz. Âdem'in yaratılmasından sonra geçen üç bin yıl içinde bütün milletler ve kavimler birer hükümdar ile idare edilmiştir. Hz. Musa İsrailoğullarına nasıl idare edileceklerini öğretmiştir. İsraililer 800 sene mutlak hükümdarlık boyunduruğunda yaşamışlardır. Bu yönetim biçimi kendilerine ağır gelince idare şeklini değiştirmiş, meşveret ve cumhuriyet kapılarını açmışlardır. Daha sonra bu inkılap Yunan ve Roma hükümetlerine miras kalmıştır. Büyük İskender ve Roma imparatoru Oktav ortaya çıkınca meşveret ve cumhuriyet hafızalardan silinmiştir. Buralarda istibdat 1200 sene hüküm sürmüştür. İnsanlık imparatorluklar bünyesinde ezilmiştir. Haçlı seferleri esnasında ilk önce İngilizler uyanmıştır. Bizde Süleyman Şah devrine denk gelen zaman diliminde İngilizler hükümdarlarına karşı çıkmayı öğrenmişlerdir. İki yüz sene içinde idare şeklini değişikliğe uğratmışlardır. Kanun üstüne kanun yapmışlardır. Osmanlı devleti yeni kurulduğu sıralarda İngiliz kavmi son darbeyi vermiş ve şimdiki parlamentolarını oluşturmuştur.

İngilizlerden sonra hürriyet fikri Alman kavmine intikal etmiştir. Avrupa'nın her tarafında şikâyet, hürriyet ve müsavaat sözleri işitilmeye başlanmıştır. Lakin doğrudan doğruya meydana atılan olmamıştır. Bu gizli fikir üç yüz sene beslenmiş ama semere vermemiştir. Nihayet (1787) de yani bizde III. Selim'in saltanatı zamanında Fransa ahalisi açıktan açığa silaha sarılmıştır. Tüm dünyaya inkılabın nasıl istihsal edileceğini ve serbesti yollarını öğretmiştir. Bu fikir Osmanlı devletinin birliğini ve çoğunluğunu teşkil eden İslâmlara intikal etmesi lazım iken Müslümanlar bir türlü uykudan baş kaldıramamıştır. (Musa Kazım, Devr-i istibdâd ahvâli ve müsebbibleri, 1327/1911, s. 57) Önce gayri müslim unsurlar uyanarak Osmanlıdan ayrılmak istemiştir. Bunu da zaman içinde başarmışlardır. Bu gayri müslim unsurların inkılabı ve isyanı Osmanlı devleti uyandıracak iken gerçek anlamda islahat yapmak gerekirken sadece tedbirler almakla vakit geçirilmiştir. En son Osmanlı coğrafyasında bu fikirlerin içlerinde yayıldığı Ermeniler ihtilal yapmak istemiştir. Osmanlı bu gelişmeleri yorumlayamamıştır. En sonunda sultan Abdülhamid toplumsal ve siyasal gelişmeleri dikkate almak zorunda kalmış ve Kanun-i Esasi'yi yeniden ilan etmiştir. Musa Kazım kendisinin yeni bir millet teşkil etmek yolunda çalışmayı, inkılabı geliştirmeyi bir vatan görevi olarak kabul ettiğini söylemektedir. Kütüphanelerimizi değerli eserlerle doldurmak ve usul-ü tedrisi ezbercilikten kurtarmak için çalışmak gerektiğini söylemektedir. Devlete yeniden itibar kazandırmak için "kader ve talih" gibi kelimelere sığınmadan din ve diyaneti doğru anlamak gerektiğini

savunmaktadır. O “Diyaret ile hürriyet birdir, su-i tefsirlere kalkışmayalım.” demektedir. Memleketin mamur beldelerine bakarak her vilayeti kaldırmak için ahaliye muallimlik edelim demektedir. Bu durum daha fazla sürdürülemez. Devletin kurtuluşu için birbirimize kefil olalım. Canımızı malımızı devletin bir avuç toprağına feda etmeliyiz, demektedir. Musa Kazım’a göre kadınlarımızın hali daha perişandır. Bu zarif mahlukatı da esaretten, cehaletten ve nâdânlıktan kurtaralım, demektedir. Gayri müslimleri de aşağılamayı bırakalım, onlara yeniden değer verelim demektedir. Musa Kazım en son cümle olarak taassup ve istibdat dramının perdesini yırtıp atalım. Cıvciv yumurtadan çıktı. Bir daha kabuğuna girmez. Uyanalım. Mukaddes kitapları iyice anlayıp uyarlayalım, diğer kavimlerle de barışalım, demektedir. (Musa Kazım, Devr-i istibdâd ahvâli ve müsebbibleri, 1327/1911, s. 65) Bundan sonra eserde bir “zeyl” bulunmaktadır. Burada 1293’ten 1910’a kadar olan teşkilat ve vekayi kronolojik olarak 13 sayfa içinde ve bir tablo içinde verilmektedir.

6. Muhtasar Coğrafya-yı Osmanî, Kostantiniyye, 1304.

Toplam 68 sayfalık bir kitaptır. Kitabın kapağında Paris Edebiyat Darülfünun’u mezunlarından Encümen-i Dâniş’e mensup Jan Lapidir’in eseri olduğu bilgisi vardır. Mütercimleri olarak Mehmed Zeki- Musa Kazım imzası bulunmaktadır. Eser Matbaa-i Ebuzyiya’da basılmıştır.

Kitabın iç kapağında şehzade Mehmed Selim Efendi’nin adına teberrükten tertib ve tercüme olunduğu bilgisi yer almaktadır. Kitabın diğer iç kapağında kısaltma işaretleri hakkında bilgi verilmiştir. Eserin içinde “İfade-i Meram” başlığı altında mütercimler açıklama yapmaktadır. Önce saltanatta bulunan padişaha saygı ifadeleri yer almaktadır. İçinde yaşanan maarif çağında terakki sebebi olacak eserler verildiği belirtilmektedir. Vatan çocuklarının faydalanabileceği kitaplar yazılmasını kolaylaştırılmış olduğu ifade edilmektedir. Bu amaçla Mekteb-i Sultanî coğrafya muallimi ve dirayetli bir insan olan Mösyö Jan Lapidir’in kendi tecrübelerine dayanarak yazdığı eserin özelliğinden bahsedilmektedir. Bu eser muhtasar, mufassal ve ekonomik başlıkları altında düzenlenmiştir. Eserin bu başlıklar ile dört kısım üzerine yazılmıştır. Bu düzenleme ile Osmanlı coğrafyasını cem ve tertip etmiştir. Yazar bir de Osmanlı coğrafyasına ait bir lügat hazırlamış, bir atlas çizmiştir. Kitap bu düzenleme ile Maarif Nezaretinin onayıyla mekatib-i şahanenin birinci senesine mahsusan hazırlanmıştır. Şimdilik eldeki eserin birinci kısmının basımı gerçekleştirilmiştir. Bazıları bu kitabın

Türkçeye tercüme edilmesini istemiştir. Bu görev Mehmed Zeki ile Musa Kazım'dan rica edilmiştir. Kendileri de bu tercüme işini üzerlerine almışlardır. Kitabı tercüme etmelerindeki amaçları ise maarif işine bir terakki verebilmek ve maarifi yayabilmektir.

Mütercimlerin ifadesine göre Osmanlı ülkesinde öğrencilere doğru düzgün coğrafya öğretilmemektedir. Osmanlıda düzenli tertipli (mazbut) ve mükemmel coğrafya eserleri yazılamamıştır. Doğru düzgün yazılmadığı gibi doğru düzgün de öğretilmemiştir. Bu iş sanki birkaç mekteple sınırlı kalmıştır. Var olan kitaplar içinde bu sınırlı öğretimde kullanabilecek derli toplu bir eser de yoktur. Pek çok kimse Osmanlı coğrafyasındaki vilayetlerin ve elviyenin isimlerini sadece (Osmanlı Vilayet) Salmelerden öğrenebilmektedir. Üzülecek şeylerden biri de rüştiye ve iptidaiye öğrencilerinin Osmanlı ülkesini ancak çok sınırlı ve çok kısa olarak öğrenmesidir. Rüştiye ve idadilerde coğrafya öğretim yapılamazsa konu daha üst öğretim kurumlarına yani âli mekteplere ertelenmektedir. Öğretim açısından en çok dikkati çeken durum işte budur. Diğer yandan pek çok kişi Avrupa coğrafyasını genişçe bilirken Osmanlı vilayetlerinin adını saymaktan acizdir. Bu ise coğrafya öğretimi bakımından olumsuz bir durumdur. (Musa Kazım M. , 1304/1888, s. 5) Mütercimlerin dileği çevirdikleri kitabın bu mahzurları ortadan kaldırabilecek yeterlilikte olmasıdır. Bu mahzurlar ortadan kalkarsa bunu iftihar vesilesi sayacaklardır. Bu çalışmayı vatan evlatlarına bir hizmet değil bir yadigâr olarak yapmışlardır. Böyle değerlendirmelerini arzu ettiklerini belirtmektedirler. (Musa Kazım M. , 1304/1888, s. 6)

Eserin iç düzenlemesi Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye Coğrafyası, Coğrafya-yı Tabii Hududları, Coğrafya-yı Politika, Coğrafya-yı Ekonomiyye ve Taksimat gibi başlıkları altında incelenmiştir. Kitabın çok teknik bir düzenleme ile çok kullanışlı bir hale getirmeyi ve öğrenmeyi kolaylaştırmayı amaçlamıştır. Dil ve üslup bakımından çok sade ve çok basit olduğu anlaşılmaktadır.

SONUÇ

Sonuç olarak yakın tarihimizde yer eden iki “Musa Kazım'dan birisi Osmanlı Şeyhülislamı olan Erzurumlu Musa Kazım'dır. Diğeri Kozan Mutasarrıf-ı Esbakı Musa Kazım'dır. Her ikisinin birbirine karıştırılması tarih araştırmalarında yapılan özensizlikten ve dikkatsizlikten kaynaklanmaktadır.

Musa Kazım'ın asıl ilgi alanının Tarih İlmidir. Bu onun yazdığı altı kitabın dördünün Tarih ile ilgili olmasından

anlaşılmaktadır. Musa Kazım'ın Pedagoji Tarihi ve Pedagoji İlmine dair çalışmaları asıl ilgi alanı olan Tarih İlminin doğal bir uzantısı sayılmalıdır. Çünkü o eserlerinde Tarih İlmi ile Coğrafya ilminin birbirini desteklediğini söylemektedir. Pedagoji İlmine olan ilgisi ise önce Tarih İlminin içinde bir konu olmasından kaynaklanmıştır. Pedagoji İlmi ile olan ilgisi de Tanzimat döneminde muallim mekteplerinde pedagoji ilmini okutacak bir elin parmaklarından az sayıda insan olmasından kaynaklanan bir zarurettir. Musa Kazım Rehber-i Tedris ve Terbiye isimli kitabı muallim mekteplerinde okutmak üzere yazmıştır. Eserin İstanbul dışındaki taşra maarif memurlarına yönelik olması da bu tespitimizi destekler.

Musa Kazım'ın eserleri dikkatlice incelendiğinde onların birbirini tamamlamak üzere önce özetinin sonra genişletilmiş halinin hazırlandığı anlaşılmaktadır. Onun verdiği bilgilerden yola çıkarak şunları söyleyebiliriz:

1. “Rehberi Tedris ve Terbiye” isimli kitabının ikinci cildinin on üçüncü bölümü olan Pedagoji Tarihi başlıklı konunun genişletilmiş biçimi “Hükema-yı Cihan”dır.
2. “Külliyat-ı İdare ve Siyasiyyat” isimli basılmayan otuz ciltlik eserinin özetleme ve kısaltma ile okuyucuya sunulduğu eseri “Muhit-i İdare ve Siyasiyyat”tır.
3. “Muhtıra-i Rical ve Siyasiyyun” isimli insanlık tarihi ve dünya tarihi ile ilgili geniş kitabının bir özeti “İcmal-i Tevarih-i Cihan”dır.
4. “Devr-i İstibdat ve Müsebbibleri” isimli kitabı ise müstakillen ele alınabileceği gibi “Muhtıra-i Rical ve Siyasiyyun” isimli kitabının bir tamamlayıcısı da sayılabilir.
5. Ortak imza ile yazılan “Coğrafya” ders kitabının yazarlarından birisinin Musa Kazım olduğu kesindir. Fransızca bildiği için kitabının çevirisinin Mehmed Zeki ile birlikte kendisine teklif edildiğini söylemektedir. Kitap Osmanlı mekteplerinde derli toplu bir coğrafya kitabına ihtiyaç olduğu için çevrilmiştir. Diğer yandan o “tarih ilmi ile coğrafya ilminin” birbiriyle iç içe bir ilim dalı olduğunu söylemektedir.
6. Musa Kazım'ın makaleleri ise “Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası”nda (TOEM) yayımlanmıştır. Buradaki altı makalesinin ilk ikisinde Kozan Mutasarrıfı Esbak-ı Musa Kazım imzasını, diğerlerinde sadece Musa Kazım imzasını kullanmıştır. Ancak bu makalelerin hepsinin kendisine ait olduğu mecmuanın içindeki

bilgilerden ve mecmuanın fihristinden anlaşılma olup bu konuda hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak kadar kesindir. Niçin “umumi tarih” kitapları yazmamıştır denilirse onun da cevabı TOEM’in Osmanlı Tarihinin yazılmayan ya da eksik kalan bölümlerini yazma işini kendisine misyon olarak seçtiğini açıklamaları ile cevaplayabiliriz.

7. Musa Kazım’ın kitapları dil ve üslup yanı sıra konu bakımından bir diğerini tamamlamak veya daha geniş çalışmalara basamak olmak üzere yazılmıştır. Kendisini eserlerinin içinde bu durumu zaten bize açıklamaktadır. Kitapların iç düzenlemesi de bu iddiamızı kesinlikle destekler biçimde düzenlenmiştir.

8. Musa Kazım’ın kitaplarının tamamı hakkında araştırma yapılmaması ve eserlerinin yeni Türkçe alfabeyle aktarılması (latine edilmemesi) ise eserlerinin insanlık tarihinin başından itibaren ortaya çıkan olayları anlatması ve hemen her dildeki her şahıs isminin yeni Türk harfleri yerine Osmanlıca imla ile yazılmasıdır. Bunların okunması ise yeni araştırmacıları zorlayan bir konu olduğundan eserleri üzerinde çalışmaktan kaçınıldığı, çalışanların çoğunun ise hatalı okumalar ve yorumlamalar yaptığı anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Akyüz, Y. (2013). *Türk eğitim tarihi*. Ankara: Pegem Akademi.
- Binbaşıoğlu, C. (2014). *Başlangıçtan Günümüze Türk Eğitim Tarihi*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Gürer, A. Ş. (2003). *Gelenekler modernite arasında bir meşrutiyet şeyhülislamı: Musa Kazım Efendi (1861-1920)*.
- Halil Edhem (1928). *Fihrist-i umumi*. İstanbul: Devlet Matbaası.
- Muallim Cevdet (1918). "Darülmuallimin'in yetmişinci sene-i devriyesi münasebetiyle verilen konferans". *Tedrisat Mecmuası: amelîyat ve tatbikat kısmı*, 5(6-30), 175-200.
- Musa Kazım (1 Haziran 1329). Taşoz tarihcesi. *Tarih-i osmanî encümeni mecmuası (TOEM)*, V(20), 1260-1272.
- Musa Kazım (1 Nisan 1329/1913). Aynaroz tarihcesi. *Tarih-i osmanî encümeni mecmuası (TOEM)*, IV(19), 1194-1197.
- Musa Kazım (1 Nisan 1330/1914). Ahtimar katogikosluğu. *Tarih-i osmanî encümeni mecmuası (TOEM)*, V(25), 54-55.
- Musa Kazım (1 Teşrin-i Evvel 1329/1913). Memalik-i osmaniyye'deki müessesat-ı mezhebiyye hakkında malumat-ı muhtasara.

- Tarih-i osmanî encümen-i mecmuası (TOEM), IV(22), 1406-1410.*
- Musa Kazım (1310/1894). *Taşra maarif memurlarına mahsûs rehber-i tedris ve terbiye* (Cilt I). İstanbul: Kasbar Matbaası.
- Musa Kazım (1313/1897). *Taşra maarif memurlarına mahsûs rehber-i tedris ve terbiye* (Cilt II). İstanbul: Kasbar Matbaası.
- Musa Kazım (1325/1909). *Muhit-i idare ve siyâsiyyat*. İstanbul: İkbâl-i Millet Matbaası.
- Musa Kazım (1326/1910). *Muhtıra-i ricâl u siyâsiyyun*. İstanbul: Matbaa-i Âmidi.
- Musa Kazım (1326/1910). *Vesaik-i tarihiyyemiz. Tarih-i osmanî encümeni mecmuası (TOEM), I(2), 65-69.*
- Musa Kazım (1327/1911). *Darbhanenin ahval-i dahiliyyesi. Tarih-i osmanî encümeni mecmuası (TOEM), II(9), 551-557.*
- Musa Kazım (1327/1911). *Devr-i istibdâd ahvâli ve müsebbibleri*. İstanbul: Karabet Matbaası.
- Musa Kazım (1327/1911). *Hükema-yı cihan talim ve terbiye tarihi*. İstanbul: Uhuvvet Matbaası.
- Musa Kazım (1327/1911). *İcmal-i tevârih-i cihan*. İstanbul: Uhuvvet Matbaası.
- Musa Kazım, M. (1304/1888). *Muhtasar coğrafya-yı osmanî*. Kostantiniyye: Matbaa-i EbuZZiya.
- Salname-i maarif* (1316/1898). Darü'l-Hilafetü'l-Aliyye: Darü't-Tıbaati'l-Âmire.
- Salname-i maarif* (1317/1899). Darü'l-Hilafetü'l-Aliyye: Darü't-Tıbaati'l-Âmire.
- Salname-i maarif* (1318/1900). Darü'l-Hilafetü'l-Aliyye: Darü't-Tıbaati'l-Âmire.
- Salname-i maarif* (1319/1901). Darü'l-Hilafetü'l-Aliyye: Darü't-Tıbaati'l-Âmire.
- Salname-i maarif* (1321/1903). Darü'l-Hilafetü'l-Aliyye: Darü't-Tıbaati'l-Âmire.

KOZAN MUTASARRIF-I ESKAKI MUSA KAZIM'IN MAKALELERİ-II

Nebahat GÖÇERİ¹

ÖZET

Bu makalenin konusu mutasarrıf Musa Kazım'ın makaleleridir. Kaynaklarda biyografisi hakkında çok az bilgi vardır. Galatasaray Lisesi'nden mezun olmuştur. Kastamonu ve Ankara idadilerinde muallimlik yapmıştır. Kozan'da mutasarrıf olarak çalışmıştır. Basılı altı kitabı vardır. Bazı kitapları çeşitli nedenlerle basılmamıştır. Basılı makaleleri ise Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası (TOEM)'nda yayımlanmıştır. Bu mecmuanın yardımcı üyelerinden birisidir. Osmanlı tarihinin az bilinen veya yazılmayan konuları ile ilgilenmiştir. Ana ilgi alanı Tarih Felsefesidir. "Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası" ismiyle 1326/1911'de yayına başlayan mecmua 1339/ 1923'e kadar (1-77 cüz olarak) on üç sene yayımlanmıştır. Cumhuriyet'ten sonra isim değişikliği olmuştur. "Türk Tarih Encümeni Mecmuası" adıyla on dördüncü sene 1340/1924'ten itibaren yayımlanmaya başlamış, 1926'da on altıncı seneye kadar yayına devam etmiştir. Bu arada derginin sayıları hem eski sayılar sürdürülerek hem yenileri verilerek yayımlanmıştır. 78'inci sayıya Cumhuriyet döneminde ilk basılan sayı olarak 1'inci sayı denilmiş, 95'inci sayı 18'inci sayı sayılmıştır. Musa Kazım bu dergide makalelerini yayımlamıştır. Tarih-i Osmanî Encümeni padişah iradesi ile kurulmuş bir encümandır yani akademik bir kuruldur. Encümen 1327 / 1332'de irade-i seniyye ile kurulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Musa Kazım, Osmanlı tarihi, Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası, Türk Tarih Encümeni.

MUSA KAZIM'S BOOKS WHO FORMER KOZAN GOVERNOR-II

ABSTRACT

Former governor Musa Kazım's articles is the subject of this article. Little is known about his biography. He graduated from the Galatasaray High School French Department. He taught at Kastamonu and Ankara high schools, He worked as a governor in Kozan. Musa Kazım has six printed books. Some of his books not printed for

¹ Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Doç. Dr. nebahatgoceri@yahoo.com

various reasons. His printed articles were published in the Journal of the History of the Ottoman Empire (TOEM). Musa Kazım's main interest is History Philosophy. However, he was interested in psychology and pedagogy as a result of necessity. The magazine started publication in 1326/1911 under the name of Journal of Academic Council of the Ottoman History. 1339/1923 (until 1-77 number) has been published for thirteen years. The name changed after during of Republic. Journal of Academic Council of the Ottoman History started to be published in 1340/1924 during the fourteenth year. It continued publishing until 1926 sixteen years in. The new numbers of the journal were published with the old numbers. In the Republican period was called number 78 as the first number. Number 95 was called as 18th. Musa Kazım published his articles in this journal. Academic Council of Ottoman History was founded 1327 / 1332 by the sultan's will.

Key Words: Musa Kazım, Ottoman history, Journal of Academic Council of the Ottoman History, Academic Council of Turkish History.

GİRİŞ

Kozan mutasarrıf-ı esbakı Musa Kazım Osmanlı tarihini çalışan kimseler tarafından bazen bilgi eksikliğinden, bazen özensizlikten, bazen dikkatsizlikten kaynaklanan yanlışlıklara kurban olmaktadır.

Muallimlik, mektep müdürlüğü ve en son idari bir görev olan mutasarrıflık yapan Musa Kazım ilahiyat ve tarih araştırması yapanlar tarafından başka Musa Kazım isimli kimselerle karıştırılmaktadır. İlahiyat çalışmalarında Şeyhülislam Musa Kazım araştırılırken asıl alanı Tarih İlmi olan, son idari görevi ise mutasarrıflık olan Kozan Mutasarrıf-ı Esbakı Musa Kazım'ın başta kitapları olmak üzere makaleleri ve diğer çalışmaları şeyhülislam efendiye ait gösterilmektedir. Tarih çalışmalarında ise şeyhülislam efendi lehine çalışmalar yapılmakta, onun yazmadığı eserler ona nispet edilerek kitaplarının sayısı çoğaltılmaktadır. Erzurumlu Musa Kazım ile tarihçi ile Kozan Mutasarrıf-ı Esbak-ı Musa Kazım'ın birbirine karışan çalışmalarını ayıklamamız gerekmektedir. Araştırmacılar bazen bu karışıklığı fark etmiş olmalarına rağmen bu konudaki zihinsel çelişkiyi “Şeyhülislam Musa Kazım Efendi'nin çok geniş bir ilgi alanı” olduğu yorumunda bulunarak çözmeye çalışmışlardır. Ancak şeyhülislam Musa Kazım'ın ilgi alanı doğal olarak din ve diyanet konularıdır. Kozan Mutasarrıf-ı Esbak-ı Musa Kazım'ın ilgi alanı ise Tarih İlmidir. Üstelik her iki şahsın kendine özgü bir dil ve anlatım özelliği vardır.

Musa Kazım hakkında elimizde çok az bilgi bulunmaktadır. Bu bilgilerden ilki ve birincisi Muallim Cevdet'in Osmanlıda Pedagoji İlminin gelişimini anlatırken cümle içinde verdiği bilgidir. İkincisi eğitimi Cavit Binbaşoğlu'nun Musa Kazım Efendi'nin hayatı ve eserleri hakkında verdiği sınırlı bilgidir. Yine de birkaç sayfa kadar tutan en geniş bilgi Binbaşoğlu'nun iki eserinde birden bulunmaktadır. Kaynaklarda Musa Kazım'ın doğum ve ölüm tarihlerini (1858-1919) olarak verilmekle birlikte bu bilgi gene de teyide muhtaçtır. Elimizde Binbaşoğlu'nun yazdıkları olup bundan başka elimizdeki bilgi yoktur. Bunlar dışında birkaç makale de onun hayatı hakkında hiçbir bilgi vermeden pedagoji ilmine dair yazdığı eserleri üzerinden yaptığı değerlendirmeleri konu alır. Pedagoji ilmine dair bir kısım bilimsel çalışmalarda ise muallim ve mutasarrıf Musa Kazım şeyhülislam efendi ile karıştırıldığından onları dikkate almıyoruz. Bazen de onun makalelerini çalışırken Osmanlıca metni göz göre göre yanlış okumaktan kaynaklanan hatalar da yapılmaktadır. (Kozan mutasarrıfı yerine Kazan mutasarrıfı diye "vav" harfini "elif" olarak okuyanlar vardır.) Kısacası muallim ve mutasarrıf Musa Kazım'ın hayatı ve çalışmaları tam olarak açıklığa kavuşturulmamış bir konudur. Biz bu makalede Tarih İlminde ve Tarih Felsefesinde, Pedagoji İlminde ve Pedagoji Tarihi'nde özel bir yeri olan bu Osmanlı aydınına dair oluşan ve gittikçe de çoğalan yanlışlıkları düzeltereğiz, onun eserlerine dair bilgi boşluğunu ve eksikliğini gidereceğiz.

Bizim çalışmamıza konu olan Kozan Mutasarrıfı Musa Kazım'ın hayatı hakkında çok ayrıntılı bilgilerimiz olmasa bile ülkemizde Pedagoji Tarihi açısından çok önemli bir isim olduğunu biliyoruz. Muallim Cevdet Darümuallimin'in açılışının 70. Yılı münasebetiyle verdiği bir konferansta Osmanlıda pedagoji dersinin hangi tarihte ve kimler tarafından okutulduğuna dair bilgi verir. Der ki "Bizde Fenn-i Terbiye ve Usul-ü Tedris kadar yetim kalmış bir şubeyi ilmiyye yoktur. Müslümanlardan, Türklerden çeşitli ilimlere müntesip bir hayli zevat-ı muktedir gösterilebilirken, Satı Bey devresine kadar bu fenne sâlik ve mektepte gösteren Ayşe Sıdika Hanım, Selim Sabit, Emrullah Efendiler ve Musa Kazım Efendi'den başka pedagoji meraklısı tanımıyoruz." (Muallim Cevdet, 1918) (Akyüz, 2013) derken kastettiği kişi Şeyhülislam Musa Kazım değil, muallim, idadi müdürü ve daha sonra mutasarrıf olan Musa Kazım'dır.

Musa Kazım'ın kitapları (ayrı bir makalede anlattık) ve makalelerini şu yollardan tespit ettik: Onun eserlerinin izini sürerken

bize en çok Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası'nda yer alan kısacık bilgiler yol gösterdi. Bizim araştırmamıza konu olan Musa Kazım "Kozan Mutasarrıf-ı Esbakı" imzasını kullanmaktadır. Ancak yazdığı her kitap ya da makalede bu imzayı kullanmadığı zaman yazdıklarının ona ait olduğunu anlamak için başkalarının ona dair tuttuğu kayıtlarda geçen isim ve imzasını bulmak gerekir. Musa Kazım'ın kimlik bilgisine ulaşmak için ünlü müzeci Halil Edhem'in tertip ettiği "Fihrist-i Umumi" (Halil Edhem, 1928, s. 33)'den tespit edebiliyoruz. Bu fihristi düzenleyen ve çalışmanın başında "Mürettip Halil Edhem" imzasını kullanan müzecimiz Fihrist-i Umumi'nin kapak içinde şu tanıtım ibaresini kullanmaktadır. "(Tarihi Osmanî Encümeni Mecmuası) namıyla 1326 (1911)'den itibaren on üç sene ve (Türk Tarih Encümeni Mecmuası) namıyla 1924'den itibaren üç seneki cem'an altı sene intişar eden mecmuanın muhteviyatını şamildir." denilmektedir.

"Fihrist-i Umumi" isimli çalışmasında Halil Edhem zaman içinde derginin isminde yapılan değişikliğin karışıklığa yer vermemesi için çok düzenli tutulmuş bilgiler vermektedir. Buna göre (Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası Namıyla) 1326/1911'de yayına başlayan mecmua 1339/ 1923'e kadar (1-77 cüz olarak) on üç sene yayınlanmıştır. Cumhuriyet'ten sonra isim değişikliği olmuş (Türk Tarih Encümeni Mecmuası Namıyla) on dördüncü sene 1340/ 1924'ten itibaren yayınlanmaya başlamış, 1926'da on altıncı seneye kadar yayınına devam etmiştir. Bu arada derginin sayıları hem eski sayılar sürdürülerek hem yenileri verilerek yayınlanmıştır. 78'inci sayıya Cumhuriyet döneminde ilk basılan sayı olarak 1'inci sayı denilmiş, 95'inci sayı 18'inci sayı sayılmıştır. Halil Edhem Bey'in hazırladığı fihrist burada sona ermektedir. (Halil Edhem, 1928)

Mürettip Halil Edhem Bey'in künyesini verdiği makalelerin Musa Kazım'a ait olduğu makalelerini bu fihristten tespit ediyoruz. Bununla da yetinmeyerek onun aradığımız Kozan Mutasarrıf-ı Esbakı olduğunu mecmuanın tüm sayılarını tek tek inceleyerek tespit ettik. Musa Kazım'ın altı makalesinin ilk ikisinde Kozan Mutasarrıf-ı Esbakı olduğunu belirtmiş, kalan dört tanesinde sadece Musa Kazım imzasını kullanmıştır. Kimi kaynaklarda ve araştırmalarda yanlışlıkla başka Musa Kazım isimlerine nispet edilen kitaplarının adını da yine Tarihi Osmanî Encümeni Mecmuası'nın kütüphanesine hediye ettiği kitapların kaydından tespit edebiliyoruz.

Musa Kazım'ın aradığımız kişi olduğunu başka bir yoldan da teyit ettik. Makaleler Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası'nda

(TOEM) yayınlanmıştır. Mecmuada verilen bilgiye göre Tarih-i Osmanî Encümeni padişah iradesi ile kurulmuş bir encümandır yani akademik bir kuruldur. Encümen 14 Zilkade sene (1)327 ve 14 Teşrinisani sene (13)32’inde irade-i seniyye ile kurulmuştur. “İfade-i Meram”. (Tarih-i osmani encümeni, 1339/1911, s. 1-3)

Tarih-i Osmanî Encümeni’nde iki tür üyelik vardır. Mecmuada çalışanların bir kısmı daimi üyelikten (aza-yı daime), diğeri yardımcı üyelikten (aza-yı muavine) oluşan iki çeşit üyelik bağı ile görev yapmaktadır. Tarih-i Osmanî Encümeni’nin reisi Ayan-ı Vak’anüvis Abdurrahman Şeref Bey’dir. Daimi üyeler 11 kişidir. Yardımcı üyeler ise 20 kişidir. Bu 20 kişilik kadro içinde “Musa Kazım Efendi: Kozan Mutasarrıf-ı Esbaki” ifadesi yer almaktadır. (Tarih-i osmani encümeni, 1339/1911, s. 8) Böylece onun eserlerinin Musa Kazım adını taşıyan başka kişilere nispet edilmesi şeklindeki hatanın düzeltilmesi mümkün olabilecektir. Bu durumda Musa Kazım’ın altı kitabı ve TOEM’de basılan altı makalesi vardır.

MUSA KAZIM’IN MAKALELERİ

Musa Kazım’ın kitapları gibi makalelerini de Halil Edhem’in Fihristi Umumi’ isimli çalışmasından tespit edebilmekteyiz. Umumi Fihrist adlı çalışmanın “Mukaddime” kısmında “Neşriyat Sırasıyla Makalelerin Fihristi” adlı bölüm vardır. Bu bölümde (Sin: sene, Sad: sahife) kısaltmasının kullanılmıştır. Bu bölümde Musa Kazım’ın makaleleri aşağıdaki şekilde verilmektedir. (Halil Edhem, 1928)

Musa Kazım’ın TOEM de yayınlanan makalelerinin içeriğini şöyle özetleyebiliriz:

Makale 1: Vesaik-i Tarihiyyemiz

“Vesaik-i Tarihiyyemiz (Abdurrahman Şeref’in Sene: 1; Sayfa 9’daki Makalesine Zeyl)- Musa Kazım, Sene: 1; sayfa 25.” kaydı yer almaktadır. (Sayfa: 6) Bu makalenin altını “Esbak Kozan Mutasarrıfı Musa Kazım” olarak imzalamıştır. (Musa Kazım, Vesaik-i tarihiyyemiz, 1326/1910)

Musa Kazım Tarih-i Osmanî Encümeni adına Divan-ı Hümayun kayıtlarını incelemiş ve elde ettiği sonuçları kısaltarak ve özetleyerek okuyucuya sunmuştur. Bu makale aslında Abdurrahman Şeref Bey’in dergide bir önceki sayıda yayınlanan makalesine zeyl’dir. Divanı hümayun kaydı 1592 ciltten oluşmaktadır. Her ciltte ortalama üç yüz kadar kayıt vardır. Bir senelik kayıt bazen iki cilde ancak sığar.

Divani kayıtları 961’de başlar, 975’e kadar aralıklarla devam eder. Ondan sonra düzenli devam eder. 961-974 seneleri arası defterler eski evraklar içinde bulunabilir, diyor.

Divani kayıtları 1200 tarihine kadar kırma divani ile bazen noktasız yazılmıştır. Siyakat ile yazılanlar ise dört çeşit siyakat hattı ile yazılmıştır. 1592 defterin 263’ü mühimme, 14’ü ordu ve rikab, 15’i mektume, 185’i Rumeli, 14’ü name-i hümayun ile yazılan emirlerden oluşmuştur. Fermanlar çok çeşitli konularda verilmiştir. Bunlar içinde özellikle Kudüs’teki Kıyamet Kilisesi’ne dair ferman önemlidir. Bu ferman Ortodoks ve Latin ruhbanı arasındaki tartışmalı konularla ilgilidir. Musa Kazım buradaki fermanların suretlerinden birkaç örnek sunmaktadır. Eski vakıflar içinde hakanî kayıtları 600 kadar defterden oluşup gayet düzenlidir. Maliye Nezaretine ait defterler 25 oda dolusudur. Harbiye Nezareti’nde 1275’den itibaren evrak toplanmaya başlamıştır. Bab-ı Meşihat’te iki oda ve mahzen içindedir. Evkaf Nezareti’nin kaydı olan vakfiyelerin en eskisi 694 senesine aittir. Evkafa ait vakıf kayıtları iki mahzen içinde saklanır. Musa Kazım bu bilgilere altı ferman örneği de ekleyerek makalesini sonlandırıyor.

Makale 2: Darbhane’nin Ahval-i Dahiliyyesi

“Darbhanenin Ahval-i Dahiliyyesi”, Musa Kazım, Sene: 2; sayfa: 551, kaydı yer almaktadır. (Sayfa: 8) Bu makalenin altında “Kozan Mutasarrıf-ı Esbakı Musa Kazım” imzası yer almaktadır. (Musa Kazım, Darbhanenin ahval-i dahiliyyesi, 1327/1911) Musa Kazım bu makalede darbhanenin iç işleyişi ile ilgili bilgiler veriyor. Darphane, encümen, kofça, çeşni, dökümhane, çarh-hane, ağartmak, tavlama, sikke-hane, sikke-gen, teksir-hane, kavramları ve işlevleri hakkında açıklamalar yapıyor. Müze (darphane) ve müzede bulunan meskûkât koleksiyonu hakkında bilgi veriyor.

Makale 3: Aynaroz Tarihçesi

“Aynaroz Tarihçesi”, Musa Kazım, Sene: 4; sayfa 1194, kaydı yer almaktadır. (Sayfa: 10) Bu makalenin altında sadece “Musa Kazım” imzası bulunmaktadır. (Musa Kazım, Aynaroz tarihçesi, 1 Nisan 1329/1913)

Musa Kazım bu makalede Aynaroz yarımadasının coğrafyası ve kadim devirlerdeki ahvalini, Bizans devrini, Latin devrini, Hezikast denen fırkaları ve en son Osmanlı devrini anlatmaktadır. Aynaroz MÖ 490’da İran’ın eline geçmiştir. MÖ 340 senesinde Büyük İskender’in eline geçmiştir. En sonunda Yunanlılar Hristiyan olunca

Aynaroz dağında Hz. Meryem heykeli yapmışlardı. Adada çok sayıda manastır, kilise ve papaz hücreleri vardır. Adada Ortodoks mezhebine mensup milletlerin de çok sayıda rahibi bulunmaktadır. Aynaroz adası 867'den sonra Bizans devrinde Hristiyanların elinde bir dini ziyaret yeri haline gelmiştir. Manastırları Bizans imparatorları korumuştur. Manastırlarda yaşayan rahipler zamanla kendi ruhani reislerini seçmek istemiş ve bu sistemi yerleştirmişlerdir. Ancak Bizans imparatorları kendilerine bağlı olan bu ruhanilerin kendilerini yönetmek istemesini hoş karşılamamışlardır. Aynaroz Bizans döneminde önemli bir tarımsal üretim merkezi haline gelmiştir.

Aynaroz'da 1204'ten sonra Latin idaresi başlamıştır. Bu dönemde ada halkının ve ruhbanlarının imtiyazlı halleri ellerinden alınmak istenmiştir. Ruhbanlar kendi mezhepleri için düşman saydıkları Papa'dan yardım istemek zorunda kalmışlardır. En sonunda 1261'de Aynaroz'da şark, garp ve Arap kiliselerinin birleştirilmesi yönünde çabalar içine girildiyse de başarılı olunamamıştır. En sonunda Latinler 1261'den 1312 senesine kadar Aynaroz adasındaki ruhban seçimi işi yine adada yaşayan ruhbanlara tevdi edilmiştir. Musa Kazım makalede Hezikast Fırkaları denen fırkaların ortaya çıkışını da kısaca anlatmaktadır. İki papaz inziva ve feragat ruhbanı ile ilgili ictihad kapısını açmışlar ve bu durum uzun bir süre sürmüştür. Osmanlı devleti bu duruma müdahil olarak bu işi düzenleyen bir nizamname hazırlamıştır. Adanın yönetimi ile ilgili olarak Osmanlı devrinde 1392'de kazanılan imtiyazlar Osmanlının adayı fethine kadar devam etmiştir biçiminde ada ile ilgili bilgileri vererek makaleyi bitirmektedir.

Makale 4: Taşoz Tarihçesi

“Taşoz Tarihçesi”, Musa Kazım, Sene: 4; sayfa 1260, kaydı yer almaktadır. (Sayfa: 10) Bu makalenin altında da sadece “Musa Kazım” imzası bulunmaktadır. (Musa Kazım, Taşoz tarihçesi, 1 Haziran 1329)

Musa Kazım bu makalede Taşoz adasının tarihçesini anlatmaktadır. Taşoz Fenikeliler zamanından beri yerleşim yeri olmuştur. Adada tarih boyunca ziraat de önemli bir yer tutmuştur. Adada yerli Müslüman halk yoktur. Musa Kazım adanın kadim dönemlerdeki halini anlatır. Fenikelilerden sonra adaya Medli'ler gelmişler, İranlılar adaya sahip olmuşlardır. Bu dönemde Bizans devrinde ada halkı dağlara çekilmiştir. Ada ziraat açısından harap olmuştur. Ortaçağda ada Trakya'ya bağlanmıştır. 13. asırda Cenevizlilerin eline geçmiştir. Musa Kazım Taşoz adası ile ilgili

kanunnameler çıkarılarak tarım işlerinin düzenlendiği bilgisini vermektedir. Bu düzenleme ile adada üretilen hemen her kalem maldan belli miktarda vergi alınması kararlaştırılmıştır. Taşoz bir süre de Mısırlılarca yönetilmiştir. Meşhur Mısır valisi Mehmet Ali Paşa aslında o yörenin halkındandır. Orada büyümüştür. Gençlik yıllarında düşmanlarından kaçarak saklanmak zorunda kalmıştır. Halk onu korumuştur. 1216'da Mısır'a kaçmıştır. Mehmet Ali Paşa adanın Kavala imaretlerine bırakılmasını istemiştir. 1253'te sultan II. Mahmut bu talebi kabul etmiştir. Mehmet Ali Paşa buranın yönetimi almış ve vaktiyle kendisine yardım eden Hristiyan halka çok iyi davranmıştır. Ada bir süre Mısır yönetiminde kalmıştır. Adada Roma'dan kalan yönetim tarzı değiştirilip yeni bir şekle sokulmuştur. Vergi alma biçimi de yeniden belirlenmiştir. Taşoz'da çıkan madenlerin işletme hakkı prens Halim Paşa'ya verilmiştir. 1250-1272'ye kadar ada gayet güzel yönetilmiş ama daha sonra bir huzursuzluklar ortaya çıkmıştır. 1316'da huzursuzluk artmıştır. 1317'de artık kan dökülmüştür. Musa Kazım bu bilgilerden sonra sultan Mahmut'un fermanının suretini vermekte ve makaleyi burada bitirmektedir.

Makale 5: Memalik-i Osmanıyye'deki Müessesat-ı Mezhebiyye Hakkında Malumat-ı Muhtasara

“Memalik-i Osmanıyye'deki Müessesat-ı Mezhebiyye Hakkında Malumat-ı Muhtasara”, Musa Kazım, Sene: 4; Sayfa 1406, kaydı yer almaktadır. Bu makalenin altında da sadece “Musa Kazım” imzası bulunmaktadır. (Makalenin sonunda “ma badi vardır” ibaresi eklendiğinden devamının yazılması da düşünülmüştür ama basılamamıştır.) (Musa Kazım, Memalik-i osmanıyye'deki müessesat-ı mezhebiyye hakkında malumat-ı muhtasara, 1 Teşrin-i Evvel 1329/1913)

Musa Kazım bu makalede İzmit'te bulunan ve halkın bir kısmı Ermeni olan Armaş isimli bölgeden bahseder. Armaş manastırı ile meşhur bir bölgedir. MS 303'den beri tanınır. 1017'de İran'dan Adapazarı'na Ermeni nüfusu yerleştirilmiş ve Armaş manastırı kurulmuştur. Manastır yöneticiler tarafından himaye görmüştür. 1222 tahrip edilmiş ise de 1236'da sultan Mahmut'un izniyle yeniden tamir edilmiştir. Ermeni milleti bu lütuf ve inayetten hoşnut olmuşlardır. 1237'de manastıra rahipler yanında bir de muallimler yetiştirmek için bazı bölümler yapılmıştır. 1306'de Armaş mektebi İstanbul Patrikhanesi'nin emrine girmiştir.

Musa Kazım makalede Antakya Rum patrikliğinden de bahseder. Bu patriklik en eski patriklik olmasına rağmen geri planda kalmıştır. Resmi adı Antakya Patrikliğidir. Bu beldede havari Sen Pier'in takdis ettiği kilisede vardır. MS 325'te ve 681'de patrikhanenin derecesi İzmit ve İstanbul konsillerince tayin edilmiştir.

Antakya Selefkıyan tarafından kurulmuştur. Roma, İran, Bizans, Arap, Salıbiyyun, Mısırlılar ve en son Yavuz Sultan Selim tarafından fethedilmiştir. Mısır hükümdarı Sultan Baybars Antakya'yı alınca geniş çaplı bir katliam olmuştur. Patrik şehirden kaçmıştır. O tarihten beri Şam beldesi Antakya Rum patrikliğinin merkezi olmuştur.

1141'e kadar Antakya patrikleri yerlilerden seçilirdi. Bu yıldan sonra İstanbul Patrikhanesine mensup piskoposlardan seçildi. Bu seçim 1267'e kadar sürmüştür. Ancak 1315'den sonra İstanbul Patrikhanesini bu duruma el koymuştur. Patriği kendisi belirlemek istemiştir. Antakya patrikleri Fener patriklerinin müdahalesinden kurtulmak için kendi ruhani meclislerini kurmak istemişlerdir. Antakya bundan sonra Rusya'nın etkisine girmiştir.

Antakya patrikliği İstanbul ve Kudüs patrikliği gibi aynı imtiyazlara sahiptir. Antakya patrikliğinde zaman içinde bir takım değişiklikler yapılmıştır. Antakya patrikliği Hz. İsa'nın tanrısallık veya insanlık niteliklerini tartışmıştır. Bu tartışma sonucu Antakya patrikhanesi Nesturilik aleyhinde görünmüştür. Antakya Kilisesi monofizit diye isimlendirilmiştir. Musa Kazım makalesinin burasında "Mabâdi var" yani "devamı var" demesine rağmen Antakya patrikliği ile ilgili olarak TOEM'de başka bir makale yoktur. Belki dini kurumlardan bahsettiği için daha sonraki makalesi olan Ahtimar Katogikosluğu'nu kastetmiş olabilir.

Makale 6: Ahtimar Katogikosluğu

"Ahtimar Katogikosluğu", Musa Kazım, Sene: 5; Sayfa 54, kaydı yer almaktadır. Bu makalenin altında da sadece "Musa Kazım" imzası bulunmaktadır. (Musa Kazım, Ahtimar katogikosluğu, 1 Nisan 1330/1914)

Musa Kazım'ın TOEM'de yazdığı beşinci makale Ahtimar Katogikosluğu ile ilgilidir. Ahtimar Van gölünün güneyinde küçük bir adadır. Ahtimar Ermeni rahiplerinin ikamet ettiği bir adadır. Bu adada bir de manastır vardır. Ahtimar Katogikosluğuna bağlı 55 manastır ve 352 kilise vardır. Ahtimar Manastırı MS 927'de Ermeni kralı

tarafından yaptırılmıştır. MS 900 senesinde katogikos pek çok yeri dolaşmış, en son 927'de Ahtimar'a gelmiş ve katogikosluk bu şekilde buraya taşınmıştır. Ada 948'de başka bir sülalenin eline geçmiştir. 1065'de katogikosluk Kilikya'ya nakledilmiştir. 1435'den 1466'ya kadar hüküm süren Cihan Şah Zaharya'ya bütün Ermenistan katogikosu unvanıyla hitap etmiştir. Ahtimar katogikosluğu'nda 1113 senesinde ise de iki defa kesinti olmuştur. Ahtimar yine de ruhani merkez olmaya devam etmiş ise de rakip katogikosluklar ortaya çıkmıştır. Çeşitli defalar Osmanlı'nın bu soruna cevap vermesi istenmiştir. En son katogikosluk Gevaş'a bağlanmıştır. Bu katogikosluk altı üye ve bir meclis ile idare olunmakta imiş. Musa Kazım'ın Ahtimar katogikosluğu ile ilgili makalesi burada bitiyor.

SONUÇ

Fihrist-i Umumi'nin yayın sırasına göre verdiği bilgiyi bir kez de "4-Elifba Tertibiyle Müelliflerin İsimleri ve Mecmuadaki Makaleleri" (Sin: sene, Sad: sayfa) (Halil Edhem, 1928, s. 25) isimli başlık altında vermektedir. Burada da Musa Kazım Efendi'nin eserleri farklı bir tasnifle verilmiştir. Bu alfabetik tasnifte Musa Kazım'ın makaleleri şu şekilde yer almaktadır:

"Musa Kazım- Vesaiki Tarihiyyemiz, Sene: 1; sayfa: 65; Darbhanenin Ahval-i Dahiliyyesi, sene: 2; sayfa: 551, Aynaroz Tarihesi, sene: 4; sayfa 1194; Taşoz tarihçesi 1260; Memalik-i Osmanîyye'deki Müessesat-ı Mezhebiyye Hakkında Malumat-ı Muhtasara 1406; Ahtimar Katogigosluğu, sene: 5, sayfa 54" kaydı yer almaktadır. (Halil Edhem, 1928, s. 33)

Kozan Mutasarrıf-ı Esbakı olan Musa Kazım'ın makaleleri "Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası"nda (TOEM) yayınlanmıştır. Buradaki altı makalesinin ilk ikisinde Kozan Mutasarrıfı Esbak-ı Musa Kazım imzasını, diğerlerinde sadece Musa Kazım imzasını kullanmıştır. Ancak bu makalelerin hepsinin kendisine ait olduğu mecmuanın içindeki bilgilerden ve mecmuanın fihristinden anlaşılabilir olup bu konuda hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak kadar kesindir.

Kıscası Musa Kazım'ın Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası'nda çıkan makaleleri bu altı tane makaledir. Dergide başka bir makalesi yoktur. Bu altı makalenin birisi Osmanlı tarih vesikalarının genişliğine dair bir makaledir. Diğer darbhanenin işleyişi ile ilgilidir. İkisi halkı daha çok gayri Müslimlerden oluşan iki ada ile ilgilidir. Diğer ikisi dinler ve mezhepler ile ilgilidir. Böylece

kendisinin de dediği gibi Osmanlı tarihinin eksik kalan veya anlatılmayan kısımlarını belirgin kılma amacı taşımaktadır. Niçin “umumi tarih” kitapları yazmamıştır denilirse onun da cevabı TOEM’in Osmanlı Tarihinin yazılmayan ya da eksik kalan bölümlerini yazma işini kendisine misyon olarak seçtiğini açıklamaları ile cevaplayabiliriz.

KAYNAKÇA

- Akyüz, Y. (2013). *Türk eğitim tarihi*. Ankara: Pegem Akademi.
- Binbaşoğlu, C. (2014). *Başlangıçtan günümüze türk eğitim tarihi*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Gürer, A. Ş. (2003). *Gelenekler modernite arasında bir meşrutiyet şeyhülislamı: Musa Kazım Efendi (1861-1920)*.
- Halil Edhem. (1928). *Fihrist-i umumi*. İstanbul: Devlet Matbaası.
- Muallim Cevdet. (1918). "Darülmuallimin'in yetmişinci sene-i devriyesi münasebetiyle verilen konferans". *Tedrisat Mecmuası: amelîyat ve tabakat kısmı*, 5(6-30), 175-200.
- Musa Kazım. (1 Haziran 1329). Taşoz tarihcesi. *Tarih-i osmanî encümeni mecmuası (TOEM)*, V(20), 1260-1272.
- Musa Kazım. (1 Nisan 1329/1913). Aynaroz tarihcesi. *Tarih-i osmanî encümeni mecmuası (TOEM)*, IV(19), 1194-1197.
- Musa Kazım. (1 Nisan 1330/1914). Ahtimar katogikosluğu. *Tarih-i osmanî encümeni mecmuası (TOEM)*, V(25), 54-55.
- Musa Kazım. (1 Teşrin-i Evvel 1329/1913). Memalik-i osmaniyye'deki müessesat-ı mezhebiyye hakkında malumat-ı muhtasara. *Tarih-i osmanî encümen-i mecmuası (TOEM)*, IV(22), 1406-1410.
- Musa Kazım. (1325/1909). *Muhit-i idare ve siyâsiyyat*. İstanbul: İkbâl-i Millet Matbaası.
- Musa Kazım. (1326/1910). *Muhtura-i ricâl u siyasiyyun*. İstanbul: Matbaa-i Âmidi.
- Musa Kazım. (1326/1910). Vesaik-i tarihiyyemiz. *Tarih-i osmanî encümeni mecmuası (TOEM)*, I(2), 65-69.
- Musa Kazım. (1327/1911). Darbhanenin ahval-i dahiliyyesi. *Tarih-i osmanî encümeni mecmuası (TOEM)*, II(9), 551-557.
- Tarih-i osmani encümeni. (1339/1911). *İfade-i meram* (Cilt 1-6). İstanbul.

TÜRKLERDE KIŞLAG VE YAYLAG KAVRAMLARI ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Mesut ŞEN¹

ÖZET

Türkler bozkır kültürünün temsilcileri olarak hayatlarını sürüleriyle birlikte mevsimlere göre *kışlağ* 'kışın oturdukları yer' ve *yaylağ* 'yazın oturdukları yer' adını verdikleri geniş alanları yurt edinmişlerdir. Bu itibarla *kışlağ* ve *yaylağ* kelimelerine Türkçenin ilk yazılı metinlerinde rastlanmaktadır. Bu makalede *kışlağ*, *yaylağ* kelimeleriyle birlikte *ağıl*, *çit* kelimeleri etimolojik ve semantik açılarından incelenecektir.

Anahtar kelimeler: Bozkır kültürü, kışlağ, yaylağ, ağıl, çit.

OPINIONS ABOUT KISLAG AND YAYLAG IN TURKIC PEOPLES' LIFE

ABSTRACT

Turks, as representatives of the steppe culture, lived with their herds, in the large areas which they named *kışlağ* 'where they live in winter' and *yaylağ* 'where they live in summer'. Therefore, *kışlağ* and *yaylağ* words are found in the first written text of Turkish. In this article, we will scrutinise the words *kışlağ*, *yaylağ* and also the words *ağıl* and *çit* in terms of etymology and semantics.

Key words: Steppe culture, kışlağ, yaylağ, ağıl, çit.

GİRİŞ

İlk medeniyetlerin göçebe ve yerleşik olmak üzere iki farklı kültür üzerine bina edildiği savı bilim dünyasında oldukça yaygındır. Yerleşikler, tarımla meşgul oldukları için, şehir veya köylerde toprağa bağlı olarak yaşamışlardır. Bu sebeple yerleşik kültürün temsilcileri göçebe kültürün temsilcilerine göre daha küçük sahalarda varlıklarını sürdürmüşlerdir. Göçebeler ise geçimlerini hayvan sürüleri ile idame ettirdiklerinden dolayı uçsuz bucaksız sahaların hâkimi olmuşlardır. Yerleşikler topraklarını, topladıkları paralı askerlerle, göçebeler de hayvan sürülerini, oluşturdukları atlı süvarilerle korumağa çalışmışlardır. Fakat askerî üstünlük çok defa göçebelerden yana olmuştur. Meselâ Orta Asya göçebesi, J. P. Roux'a göre dünyanın en

¹ Marmara Üniversitesi, Atatürk Eğitim Fakültesi, Prof. Dr. mesut.sen@marmara.edu.tr

iyi askeridir (Roux 2001, 38). İşte bu üstünlüklerinden ötürü göçebeler düzenledikleri baskınlarla zaman zaman yerleşikleri hâkimiyetleri altında bulundurmışlardır.

Türkler de bozkır kültürünün temsilcileri olarak hayatlarını sürüleriyle birlikte mevsimlere göre *kışlağ* ‘kışın oturdukları yer’ ve *yaylağ* ‘yazın oturdukları yer’ adını verdikleri uçsuz bucaksız bozkırlarda sürdürürlerdi. Bu itibarla her iki kelimeye de söz konusu anlamlarıyla Türkçenin en eski metinlerinde rastlanmaktadır: *Talim kara kuş men. Yaşıl kaya yaylağım, kızıl kaya kışlağım ol.* “Yırtıcı kartalım. Yeşil kayalar yazın geçirdiğim, kızıl kayalar da kışın geçirdiğim yerlerdir.” (IrkB 51) *Yaylağım: Ötüken kızı, kidin uçu...* “Yazın oturduğum yer: Ötüken’in kuzeyi, batının ucu...” (Ta 5) *Er kışlağda yazadı.* “Adam baharı kışın oturduğu yerde geçirdi.” (Kâş 481/5) *Ol yaylağda küzedi.* “O son baharı yazın oturduğu yerde geçirdi.” (Kâş 561/2)

Kışlağ ve *yaylağ* kelimelerinin türetildiği *kış* ‘kış’ ve *yaz* ‘yaz’ kelimeleri de tabiatıyla Eski Türkçe devresinden beri dilimizde olan kelimelerdir: ... *kış(t)n Kıt(a)n̄ t(a)pa sül(e)d(i)m.* “... kışın Kıtay tarafına sefer düzenledim.” (BK-G: 2) ... *y(a)yın sül(e)d(i)m.* “... yazın sefer düzenledim.” (BK-D: 39). *Kışlağ* ve *yaylağ* kelimelerindeki *+lağ* eki ise *+la-* ve *-ğ* eklerinden müteşekkil bir ektir. Umumiyetle yer isimlerini türetmekte kullanılır: *kuşlağ* ‘kuşun çok avlandığı yer’ (Kâş 234/6), *suvlağ* ‘hayvan sulanacak yer’ (Kâş 233/16), *tarılağ* ‘tohum ekilecek yer, tarla’ (KB 4733) gibi.

Kışlağ ve *yaylağ* kelimeleri Türk dilinin Eski Türkçeden sonraki devrelerinde de temel anlamlarını umumiyetle korumuştur: Har. *Kün atlığ sultân, hüt atlığ kışlakdın hamel atlığ yazğa uğradı.* “Güneş atlı sultan, balık (burç) atlı kışlakdan koç (burç) atlı ilk bahara uğradı.” (Rab 68a/13). Kıp. *kışlak* ‘kışın oturulan yer’ (Tuh 35a/8), *yaylak* ‘yazın oturulan yer’ (Hayyân 100). Osm. *Yazın ederler idi dağı yaylak / Ovasın eylemişler idi kışlak* (TTS 4: 2521/*Selâtin-nâme* 15. yy. 23). Çağ. *yaylak* ve *kışlak* ‘yazın ve kışın oturulan yer’ (Seng 17a/23), *kışlak* ‘kışın oturulan yer’ (Seng 297b/25): *Yana ba’zı mahal u mekânğa bir kaf ilhâk kılıp bir faşl yâ bir amrğa mansûb kılurlar. Andak ki kışlak ve yaylak ve avlak ve kuşlak.* “Yine bazı mahal ve mekân için bir kaf harfi katıp bir mevsim veya bir işle ilgili kelimeler elde ederler: kışlak, yaylak, avlak ve kuşlak gibi.” (ML-Fatih 780a). Klâsik sonrası Çağatay Türkçesinde *kışlak* kelimesi hem ‘kışın oturulan yer’, hem de ‘köy’ mânâsına gelmektedir: *Kej Yantakdın Çılpukğaça Kök Özek ve daryâ kırağın kışlak u yaylak için marhamat u muruvvat u şafkat körgüzüp dururlar.* “Kej Yantak’tan Çılpuk’a kadar Kök Özek ve ırmak kenarlarını merhamet, mürüvvet ve şefkat

nişanesi olması için kışlak ve yaylak olarak verdiler.” (F1 319a/14-15). *Nuzûl éttiler ol kışlak ara şâm / Muhayyâ eyledi may tapmay ârâm* “Akşamleyin o köye indiler. (Orada) dinlenmeden içki (sofrası) hazırladı.” (Gülşen-nâme 61b/15). Osmanlı Türkçesinde ise 18. yüzyılın ortalarına kadar, *kışlak* kelimesinin ‘kışın oturlan yer’ anlamı dışında başka bir karşılığının olmadığını Mehmed Es’ad Efendi’nin tanıklığıyla biliyoruz. Onun 1725-1732 yılları arasında kaleme aldığı *Lehçetü’l-lugat* adlı, Türkçe, Arapça ve Farsça karşılaştırmalı sözlüğünde *kışlak* kelimesi, Arapça *meştâ* ve Farsça *sunb* kelimeleri ile karşılanmıştır ki her iki kelime de ‘kışın oturlan yer’ mânâsındadır (Mehmed Es’ad 1216, 629). Ayrıca Mehmed Es’ad Efendi’de kelimenin *kışla* varyantına da rastlanmamaktadır. Ancak ilk nüshası 1680 yılında neşredilen F. Meninski’nin sözlüğünde, anlamında bir farklılık olmamakla beraber, *kışlak* kelimesinin *kışla* varyantı bulunmaktadır (Meninski 1680, 2: 3701, 3824). 19. yüzyıldan itibaren *kışlak* kelimesinin *kışla* varyantı özellikle ‘ordunun kışı geçirdiği yer’, ‘askerlerin barındığı bina’ mânâlarına gelmektedir: *kışla* ‘büyük leşkerhâne’, *kışlak* ‘meştâ, ordunun meştâsı olan vilâyet’ (Ahmed Vefik 1306, 1: 676b); *kışla* ‘1. as *kışlak*, 2. a winter shelter for cattle or plants, 3. a military barracks’, *kışlak* ‘winter quarters for cattle, for a nomad tribe, or for an army’ (Redhouse 1890, 1507b); *kışlak* yâhud *kışla* ‘1. vaktiyle mevsim-i şitâda harbin ta’tili mu’tâd olmakla o mevsimde askerin ve ordunun çekildiği mahal, 2. koyun gibi hayvânât-ı ehliyenin kışın çekildikleri mu’tedil havalı ve kar yağmaz yer ve böyle yerlerdeki mer’a, yaylak (yayla) mukabili’ (Şemseddin Sâmî 1317, 1128). Bugün *kışla* kelimesi Türkiye Türkçesinin edebî dilinde sadece ‘askerin barındığı büyük bina’ mânâsına gelmektedir. Kelime, Gagavuz Türkçesinde de aynı mânâdadır. Keza Azerbaycan Türkçesinde de *gışla* ‘askerin barındığı büyük bina’ mânâsında kullanılmaktadır. Türkiye Türkçesi ağızlarında ise *kışla*’nın ‘koyun ve keçi sürülerinin gecelediği veya kışın barındıkları kapalı ağıl’, ‘köye yakın tarla’ ve ‘yakın köye gönderilen kışlık eşya’ (DS 8: 2846) mânâlarında kullanılması dikkat çekicidir. Yine Trabzon ağızında *kışlak* kelimesinin -Klasik sonrası Çağatay Türkçesinde görüldüğü gibi- ‘köy’ (DS 8: 2846) mânâsında kullanılması da kayda şayandır. Diğer taraftan Özbek şair Çolpan’ın, Türkiye’nin Kurtuluş Savaşı’nı konu aldığı “Tufan” adlı şiirinin başlangıcında, Türk askerine ithafen söylediği *Anadolu kışlağının muzaffer ordularına* ifadesinde, *kışlak* (Özbay 1994, 328) kelimesini ‘coğrafi / idarî bölge’ veya ‘yurt’ mânâsında kullandığı görülmektedir. Batı Türkçesinde, *kışla* kelimesinin aksine, *yaylak*’ın bir varyantı olan *yayla* kelimesinin şekil olarak varlığını en azından 16. yüzyıldan itibaren takip edebiliyoruz. Fakat buradaki *yayla* kelimesi anlam bakımından henüz ‘plato’ karşılığında değildir. Kelime bizce bu

devrede ‘yaylak’ yani ‘yazın oturlan yer’ karşılığını korumaktadır: *Oğuz bir gün yaylaya göçdi* (DK-Dresden 214/10). Nitekim F. Meninski’de *yayla* ve *yaylak* ‘aestiva’, yani ‘yaz ordugâhı, yazlık otlak’, mânâsındadır (Meninski 1680, 3: 5557, 5645). Mehmed Es’ad Efendi’de kelimenin sadece *yayla* varyantı bulunmaktadır: *yayla* ‘yaz günü sakin olacak yer’ (Mehmed Es’ad 1216, 815). 19. yüzyılın sonlarında yazılmış sözlüklerde de kelimeyi benzer anlamlarda görmekteyiz: *yayla* ‘yaz mevsiminde oturlan serin dağlar’, *yaylak* ‘yayla mahalli’ (Ahmed Vefik 1306, 1: 825a); *yayla* ~ *yaylak* ‘a summer residence or pasturage in the mountains’ (Redhouse 1890, 2196b); *yayla* ~ *yaylak* ‘yazın çıkılıp ikamet olunan yüksek ve serin yer, dağların arasındaki yazlık ikametgâh’ (Şemseddin Sâmî 1317, 1540). Türkiye Türkçesi ağzlarında da *yaylağ* / *yaylak* kelimesi ‘otlak’, *yayla-* fiili de ‘otlatmak’ mânâsına gelmektedir (DS 11: 4212). Ağızlarda *yayla* kelimesi de şüphesiz vardır ve edebî dilde olduğu gibi ‘yazın oturlan serin yer’ mânâsına gelmektedir. Kelimeye *Derleme Sözlüğü*’nde rastlanmaması da bu yüzdendir. Nitekim sözlükte *yaylacı* kelimesi ‘yazın yaylaya çıkan’ mânâsına gelmektedir (DS 11: 4212). Türkiye Türkçesi dışındaki çağdaş şivelerde *kışlağ* ve *yaylağ* kelimelerinin şekil ve anlam varyantları şöyledir: Azr. *ğışlağ* ‘kışı geçirmek için hayvan sürüleriyle gidilip barınılan yer’, *ğışla* ‘askerin barındığı büyük bina’, *yaylağ* ~ *yayla* ‘yazın geçirildiği yer, yayla, plato’; Tkm. *ğışlağ* ‘kışı geçirmek için hayvan sürüleriyle gidilip barınılan yer’, *ya:ylağ* ‘yayla, plato’, *ya:yyla* ‘otlak, hayvanların otladığı geniş alan’; Özb. *kışlâk* ‘köy, halkı çoklukla köy işleri ile meşgul olan yerleşim birimi’, *yäyläv* ~ *yäyläk* ‘otlak, hayvanların otladığı geniş alan’; YUyg. *kışlak* ‘köy, kırsal bölge’, *yaylak* ‘otlak, hayvanların otladığı geniş alan’; Tat. *kışlak* ‘Orta Asya’daki mesken, yurt; köy’, *kışlav* ‘kışın geçirildiği yer’, *cäyläv* ‘yazın geçirildiği yer, yayla, plato’; Kzk. *kıstak* ‘kışın geçirildiği yer’, *jaylav* ‘yazın geçirildiği yer, yaz otağı, yayla’; Kır. *kıştak* ‘köy, kışın geçirildiği yer’, *caýloo* ‘yaz otağı, yayla’; Alt. *kıştu* ‘kışın geçirildiği yer’, *d’aylu* ‘yayla, yazlık, yazın geçirildiği yer’; Hak. *hıstağ* ‘kışın geçirildiği yer’, *çaylağ* ‘yazın geçirildiği yer’; Tuv. *kıştağ* ‘kışın geçirildiği yer’, *çaylağ* ‘yazın geçirildiği yer, yazlık’.

Türklerin *kışlağ* adını verdiği yerler merası bol, karı az olan, güneş gören bölgelerdi. Türkler bu bölgelerde çadır-köy veya çadır-şehir kurarlardı. Ancak bu durum hayvan sahiplerinin ve çobanların şehirlerde oturdukları anlamına gelmiyordu. Türk toplumunda farklı *kışlağ* türleri bulunmaktaydı. Meselâ aslında ‘etrafı çitle çevrilmiş yer’ demek olan *ağıl* da *kışlağ* mânâsında kullanılan bir kelimeydi (Ögel 1978, 1: 9, 11, 13). Hayvan sürülerinin sahipleri ve çobanlar da etrafı çitle çevrilmiş *ağıl*’larda otururlardı.

Ağıl Eski Türkçe devresinden beri dilimizde var olan bir kelimedir: Ancak kelime Eski Türkçe devresinde ‘etrafı çitle çevrili çiftlik hayvanlarının tamamını kapsayan bir barınak’ mânâsındadır: *Ağılıhta yilkıñ bolzun*. “Ağılında atların olsun.” (IrkB 47). *Ağılım on yilkım sansız erti*. “On çitlik ağılım ve sayısız sürüm vardı.” (Süci 5). ... *ağıldaki tonuz* “... ağıldaki domuz” (HtPar 89/22 [Röhrborn 1977, 1: 63b]). Türkçenin Hakaniye devresinde ise Kâşgarî’nin tanıklığıyla *ağıl*’ın anlam daralmasıyla sadece ‘koyunlar için barınak (Ar. *marbazu*’l-*ğanam*)’ mânâsına gelen bir kelimeye dönüştüğünü öğrenmekteyiz. Kâşgarî, Oğuzların kelimeyi anlam yakınlığından dolayı ‘koyun gübresi’ karşılığında kullandıklarını da söylemektedir. Kâşgarî bu durumu ‘gök’ mânâsındaki *samā*’nın Arapçada yan anlam olarak ‘yağmur’ ve ‘bulut’ karşılığında da kullanılmasına benzetmektedir (Kâş 49/11-12). Hakikaten de Hakaniye Türkçesinden itibaren tarihî şivelerde kelimeyi genel olarak ‘çiftlik hayvanlarının barınağı’ mânâsından ziyade ‘koyun barınağı’ karşılığında görmekteyiz: Kıp. *ağıl* ‘etrafı çitle çevrili koyun barınağı (Ar. *hañratu*’l-*ğanam*): *koynun ağılı* (Hayyân 16). Çağ. *ağıl* ‘koyun ve keçilerin bırakıldıkları etrafı çitle çevrili barınak (Far. *muħavvata ĩst ki barāy ħ’ābīdan gosfandān*)’ (Seng 44a/19-20); *ağıl* ~ *ail* (Moğ. *ayıl*’den) ‘mandıra, davar ve koyun sürüsü toplamı yuvarlak durduğu hâlde etrafına çekilen muhavvata, hatire havlı’ (Şeyh Süleyman 1298, 16). Osm. *ağıl* ‘koyun barınağı’: *Eger kurdıñ başını koynun ağılına gömseler koynunlar helāk ola* (TTS 1: 59/Müfredât-ı İbn Baytar 14. yy. 82), *ağıl* ‘koyun barınağı’: *Ağça koynun gördüñde kıyruğ çarpıp kaçılayan / Arkasını urup berk ağıluğ arın söken* (DK-Dresden 46/1-2), *ağıl* ‘koyun ağılı (İt. *aghél mandria oue fi ferrono la nocte le pecore*)’ (Agenti I/153b). Osmanlı sahası eserlerinde *ağıl* kelimesinin *avla* ~ *avlağı* ~ *avlağı* ‘çalıdan çit’ şeklinde bir varyantı da bulunmaktadır: *Eger köy yanında yāhūd köyler arasında yā tavar suvadında, yā suvad yolında ekin olsa, ki tavar uğrağı ola, anuğ gibiye avlağı ideler*. (TTS 1: 283/Fatih Kanun-nâmesi, 15. yy. 27). Kelimenin sadece *Dede Korkud*’da görülen ve yine ‘koyun barınağı’ mânâsına gelen *ağayıl* varyantı *ağıl*’ın Arapça *ağıl*’il vezninde çokluk şeklidir (Gökyay 2000, 159; Tezcan 2001, 77). Mustafa Kaçalın, *ağayıl*’ı *ağ ağıl* (ak koyun sürüsü)’dan gelmiş olabileceğini düşünerek *ağ-ayıl* şeklinde okumaktadır (Kaçalın 2006, 163-164). *Ağıl*’ın özellikle ‘etrafı çitle çevrili yer’ karşılığında kullanılması, onun Osmanlı ve Çağatay Türkçelerinde 15. yüzyıldan itibaren ‘hale, ışık halkası’ yan anlamını kazanmasına da yol açmıştır: Osm. *ağıl* ‘hale, ay ve güneşin çevresinde görülen ışık halkası’: *ay ve gün ağılı* (TTS 1: 33). Çağ. *ağıl* ‘ay halesi (Far. *hāla-ı māh*)’ (Seng 44a/19). Osmanlı Türkçesinde *ağıl* kelimesi en geniş mânâlarıyla *Lehçetü’l-lugar*’ta geçmektedir. Mehmed Es’ad Efendi’ye göre *ağıl*, Arapçadaki şu

kelimelerin karşılığıdır: 1. *hazıra* ‘etrafı çitle, duvarla çevrilmiş yer’, 2. *şıra, zarab, murāh* ve *aşıda* ‘ağıl’: *koynun ağılı*, 3. *hāla* ‘hale, ay halesi’: *ay ağılı*, 4. ‘unna ‘deve ağılı’: *ağaçdan olan deve ağılı*, 5. *tuḫāva* ‘güneş halesi’: *güneş ve ay ağılı*. Es’ad Efendi *ağıl*’ın Farsça karşılıklarını da şöyle belirlemiştir: 1. *tij* ‘yeşil çimen şeklinde bir görünüme sahip ekili alan’: *ekin ağılı*, 2. *tuğal* ‘koyun ağılı’, *hibāk* ve *hibāl* ‘sığır ağılı’: *hibāl ağılı*, 3. *sābūd* ‘ay halesi’: *ay ağılı*, 4. *subgā, şavgā* ve *nağil* ‘koyun ağılı’: *koynun ağılı*, 5. *şābvard* ‘ay halesi’, 6. *şabgāz* ‘koyun ağılı’, 7. *ğul* ‘boyunduruk’, 8. *gāhangān* ‘Samanyolu’: *hāle gibi ay ağılı* (Mehmed Es’ad 1216, 73). Eski Türkçede esasen ‘etrafı çitle çevrili yer’ mânâsına gelen *ağil* kelimesi, yukarıda ifade ettiğimiz üzere, özellikle çobanların sürülerinin başında bulunmalarından dolayı *kışlağ* ‘kışın oturlan yer’ kavramını da ihtiva etmekteydi. Bu sebeple kelimenin Çağatay Türkçesinde görülen *avul* varyantı, hususıyla ‘göçebe kabilelerin (*élāt*) toplandığı yer’ (Seng 53b/7) mânâsındadır. Benzer şekilde *ağil* kelimesi 13. yüzyıl Moğolcasında da *ayil* şeklinde görülmekte ve ‘bir kaç çadırın oluşan köy, oba’ mânâsına gelmektedir (YP/81). Bu yüzden gerek Türkiye Türkçesi ağızlarında ve gerekse çağdaş şive ve lehçelerde kelime bu son mânâsını da kapsayacak şekilde değişik varyantlarda karşımıza çıkmaktadır: T.T.A. *ağ ~ ağal ~ ağşak* ‘ay ağılı, hale’ (DS 1: 77b); *ağ ~ ağn* ‘tarla sınırı, tarlaları sınırlayan dikenli ağaç, tel örgü’ (DS 1: 78a); *ağal ~ ağıla ~ ağul* ‘gece, kırdan yatırılan koyun sürüsünü korumak için çitle çevrili yer, açık ağıl’ (DS 1: 81a); *ağil dut-* ‘tarlayı dikenli bitkiler ile çevirmek, hayvanlar için açık havada barınacak yer hazırlamak’ (DS 1: 90a / İçel, Silifke); *ağilla-* ‘koyun, keçi gibi hayvanları sağmak üzere ağıla koymak’ (DS 1: 90a); *ağıllan-* ‘çıbanın etrafı çember şeklinde kızarmak’ (DS 1: 90a / Isparta, Eğirdir); *ağıt* ‘iki tarlayı birbirinden ayıran set’ (DS 1: 93b / İzmir, Narlıdere); *ağla ~ ağlā ~ ağlağu ~ ağlavu* ‘hayvanların girmemesi için, tarla veya bahçe kenarlarına ağaç dalları ve çalı çırpı ile yapılan çit, parmaklık; kazıklara, yatay durumda uzun sınıklar çakılarak yapılan sınır’ (DS 1: 100b); *ağla-* ‘tarlayı çitle çevirmek’ (DS 1: 100b / Bursa); *ağul* ‘eve yakın bir yerde, etrafı çevrili ufak sebze bahçesi’ (DS 1: 114b / Ordu, Fatsa); *ağul* ‘göçebe’ (DS 1: 114b / Artvin, Hopa); *avil ~ avla ~ avlağ ~ avlağa ~ avlağan ~ avlağı ~ avlavuç ~ avlo ~ avloç ~ avlogı ~ avlu ~ avul* ‘ağıl’ (DS 1: 382b); *avla ~ avlā ~ avlağ ~ avlağa ~ avlağı ~ avlağu ~ avlak ~ avlay ~ avli ~ avlo ~ avlu ~ avlu içi ~ avlum ~ avsıt ~ avul ~ ay avlağı* ‘hale, ay ağılı; bahçelerin etrafına ağaç ve ince dallardan yapılan çit, engel; balık tutmak için ırmaklarda taşla çevrilen daire’ (DS 1: 387b); *avlak* ‘iyi bir ekin içinde zayıf kalmış yer’ (DS 1: 389a / Denizli, Çal); *avlak ~ avlavu* ‘hudut, sınır, çerçeve’ (DS 1: 389a); *avul* ‘kış için meyve saklanan yer’ (DS 1: 395b / Bartın); *avul* ‘kabile’ (DS 1: 395b / İzmir, Çeşme; Ordu, Ulubey); *avul* ‘asker’ (DS

1: 395b / Ordu, Vana). Çağdaş şive ve lehçelerde karşılaştığımız *agıl* varyantları da şunlardır: Gag. *aul* ‘ağıl, çit’; Azr. *ağıl* ‘ağıl’; Tkm. *a:gıl* ‘ağıl; hale; göç’; Özb. *âgil* ‘ağıl’; YUyg. *eğil* ‘ağıl’; Krç.-Blk. *avıl* ‘köy’; Tat. *avıl* ‘köy’; Başk. *avıl* ‘köy’; Kzk. *avla* ‘ağıl’, *ayıl* (Moğ. *ayıl*’den) ‘köy’; Kır. *agıl* ‘ağıl’, *ayıl* (Moğ. *ayıl*’den) ‘köy’; Alt. *ayıl* (Moğ. *ayıl*’den) ‘ev, aile; çadır; köy, oba’; Hks. *aal* ‘köy, oba’; Tuv. *aal* ‘ev, aile; oba’; Yak. *ıal* ‘ev, aile’; Çuv. *yal* ‘köy’. *Ağıl* kelimesinin kökeni hakkında bir kaç görüş bulunmaktadır. Ramstedt *ağıl*’ı Moğolca varyantı olan *ayıl* ve Orta Tunguzcada ‘inmek’ mânâsındaki *ag-* fiilinin türevi olan *agı* ‘oturulan yer’ kelimeleriyle karşılaştırır. Ancak Doerfer, Moğolcadaki *ayıl* kelimesinin Türkçe *agıl*’ın Moğolcaya geçmiş bir şekli olduğunu Tunguzca *agi*’nin ise bu iki kelimeyle ilgisinin olmadığını ifade etmektedir (Dorerfer 1965, 2: 82-84[Nu. 503]). Sevortyan *agıl* kelimesini bilhassa Türkiye Türkçesi ağızlarındaki çok sayıdaki türevlerinden yola çıkarak **ag-* fiilinden -l ile türetilmiş bir isim olarak görmektedir (Sevortyan 1974, 1: 83-85). Nitekim Uygur Türkçesinde de bu yapıya benzer şekilde *kıs-* fiilinin türevi olarak ‘boğaz, dağ geçidi’ mânâsında *kısil* kelimesi bulunmaktadır. Başka bir görüş ise *ağıl*’ı *avlu* (<Yun. *avlıj*) kelimesiyle ilişkilendirmekte ve her iki kelimenin İrani bir dilden alındı olduğunu güçlü bir ihtimal olarak görmektedir (Nişanyan 2007, 30-31). Ne var ki *ağıl* ve *avlu* kelimelerinin aynı kökene bağlanması da umumiyetle yanlış bulunmaktadır (Eren 1999, 25a; Ayverdi ve Topaloğlu 2007, 81a; Räsänen 1969, 8a, 32a). Bize göre *agıl* kelimesinin menşei ‘çit’ mânâsına geldiğini düşündüğümüz bir **ag* köküne dayanmaktadır. Sondaki +l eki ise Eski Türkçede bir kaç örnekte görülen +*Kll*, +*gXl* ekinden ortaya çıkmış bir ektir: *kız+kıl* ‘kızılımsı’ (TT VIII I 6), *üç+kil* ‘üç köşeli, üç köşeli olan’ (BT VII A 25, 664 [Erdal 1991, 98]), *tört+kil* ‘dört köşeli, dört köşeli olan’ (AY 544/8), *kır+gıl* ‘kırçıl’ (Kâş 242/16). Bu yapıdan hareketle **ag* köküne getirilen +*Kll* eki ile de ‘çitli, çiti olan, etrafı çitle çevrili olan’ mânâsında **ag+kıl* kelimesi türetilmiş olmalıdır. Dolayısıyla biz *agıl* (<**ag+kıl*)’ın esasen ‘çitli, çiti olan, etrafı çitle çevrili olan (yer)’ mânâsında bir kelime olduğunu, Eski Türkçedeki ‘çiftlik hayvanları için barmak’ yan anlamının da bu temel anlamdan çıktığını düşünürüz. Bilhassa +*Kll* ekinin sahiplik fonksiyonunda bir ek olması ve Eski Türkçede *üç* ve *tört* gibi isim tabanlarına getirilerek *üçkil* ‘üç köşeli’, *törtkil* ‘dört köşeli’ şeklinde kelimeler türetmesini bu görüşümüzün delili olarak görüyoruz. Eski Türkçede ‘çit’ mânâsında bir **ag* kökü bulunmamakla birlikte Kıpçak Türkçesinde Arapça *hâciz* ‘tahta bölme, perde, çit’ karşılığında geçen *añ* kelimesi mevcuttur. Kelime *Kitâbü’l-idrâk li-lisâni’l-Etrak* adlı Kıpçak sözlüğünde bir defa geçmektedir: *Bunun añ yokdur* ‘Bunun için engel yoktur’ (Hayyân 25). Gerçi eserde *añlu* ‘anlayışlı’ kelimesi bu *añ* kelimesine

bağlanmaktadır (Ar. *mā li-hazā hāciz va yaqāl*), ancak biz *añlu* kelimesindeki *añ* kökünün ‘akıl, anlayış’ mânâsına gelen eş sesli başka bir *añ* olduğunu biliyoruz. Söz konusu ikinci *añ* Çağatay Türkçesinde de ‘akıl, anlayış’ anlamıyla bulunmaktadır: *añ* ‘akıl, anlayış (Far. *ba-ma-nī ‘aql u fahm bāşad*)’ (Seng 52a/2). İkinci *añ* bu anlamıyla çağdaş şivelerde de yaşamaktadır: Tkm. *añ* ‘şuur, idrak’; Özb. *añ* ‘akıl, idrak’; YUyg. *añ* ‘akıl, idrak, şuur’; Tat. *añ* ‘akıl, idrak, şuur’; Başk. *añ* ‘şuur’; Kir. *añ* ‘fikir, şuur’. Kıpçak Türkçesinde Arapça *hāciz* kelimesinin karşılığı olarak bir yerde geçen *añ* kelimesinin varyantlarına Türkiye Türkçesi ağzlarında da rastlanmaktadır: *ağ* ‘tarla sınırı; tarlaları sınırlayan dikenli ağaç, çit, tel örgü’ (DS 1: 78a), *ağn* ‘tarla sınırı’ (DS 1: 105a), *an ~ añ ~ ang* ‘iki tarla arasındaki sınır, set şeklindeki ayrımı’ (DS 1: 240a).

Bugün Türkiye Türkçesinde ‘bağ ve bahçe gibi yerlerin etrafına çekilen çalı, dikenli tel, tahta parmaklık şeklindeki engel’ mânâsına gelen *çit* kelimesi de Eski Türkçeden beri dilimizde bulunmaktadır. Kelime kitâbelerde kalın *t* ile yazılmaktadır: ... *çit tiki*, *örg(i)n y(a)r(a)tdı, y(a)yl(a)d[ı]* “... çit dikerek etrafı çevirdi, tahtı kurdu ve yazı geçirdi” (Tes G: 2); ... *çit bunta tok(i)td(i)m* “... çiti burada diktirdim” (Ta B: 2); ... *örg(i)n (a)nta it(i)td(i)m, çit (a)nta tokıtd(i)m, y(a)yl (a)nta y(a)yl(a)d(i)m* “... tahtı oraya kurdurdum, orada çit dikerek etrafı çevirdim ve orada yazı geçirdim” (ŞU-D: 8); *çitta taştın aş kılğuluk orunlar yaratırdı* “çitin dışında yemek yapmak için yerler düzenledi” (Hüen-ts V 31/19-21). Bu devrede *çit*’in geçtiği bağlamlara dikkat ettiğimizde kelimenin günümüzdeki anlamından pek de farklı olmadığı anlaşılmaktadır. Orta Türkçede ise *çit* ‘kamuştan veya dikenden yapılan duvar veya kulübe (Ar. *al-ḥuş mīna’l-kaşab avi’l-şavk*)’nin adıdır (Kâş 161/6). Çağatay Türkçesinde ‘kenar’ anlamında kullanılan *çet* (Seng 205a/3-4) ve *çit* (Seng 216a/5) kelimeleri de *çit*’in varyantlarıdır. *Senglâh*’ta ‘kenar’ anlamındaki *çet*’in Kâşgar Türkçesindeki telâffuzunun *çit* olduğu belirtilmektedir. Eserde *çit*’in Osmanlı Türkçesinde ‘etrafı kamuş ve sopalarla çevrilmiş çit veya duvar’ mânâsına gelen bir kelime olduğu da ifade edilmiştir. (Seng 216a/5). Yine Şeyh Süleyman Efendi’de *çit* ‘kenar, taraf, hisar, hâ’it, eğreti, duvar, perde, hudud dârâzi, hiddet ü gazab, çin-i çebîn’ anlamlarında geçmektedir. Kıpçak Türkçesinde *Kitâbü’l-idrâk li-lisâni’l-Etrâk* adlı sözlükte rastladığımız *çet* (Hayyân 41) ise ‘dikiş, dikiş yeri’ mânâsına gelen bir kelimedir. Aynı eserde geçen *çat-* fiili de *kaş çattu, çatuk kaşlu* örneklerinde görüldüğü üzere ‘çatmak, iki şeyi bir araya getirmek’ mânâsı yanında ‘dikişte kumaşın iki kenarını eklemek, dikmek’ karşılığında kullanılmaktadır. Tarihî şivelerde *çat-* fiili ‘iki şeyi bir araya getirmek, birini diğerine katmak’ anlamıyla ilk kez Kâşgarî’de geçmektedir: *Er oğlak kuzıka çattu*.

“Adam oğlakla kuzuyu bir araya getirdi (oğlağı kuzuya kattı).” (Kâş 413/8). Kâşgarî’ye göre *çat-* Oğuz Türkçesinde görülen bir fiildir. Söz konusu fiil Çağatay Türkçesinde de ‘iki şeyi bir araya getirmek, eklemek’ (Seng 204b/15); ‘çöpü çöpe dayamak, iliştmek, râbit ve bend etmek, musadim ve mukarin olmak, düş ve musâdif ve rast gelmek’ (Şeyh Süleyman 1298, 146) mânâlarında geçmektedir. Şeyh Süleyman Efendi’de bir de ‘çit, kenar, duvar, çalı, çırpı, has u hâşâk, hâr u tiken, gıll u gış, çatmak, giriftar olmak’ mânâlarında *çat* kelimesini görmekteyiz (Şeyh Süleyman 1298, 145). Kıpçak Türkçesindeki *çat* ve *çat-* kelimeleri ile Çağatay Türkçesindeki *çit*, *çat* ve *çat-* kelimelerinin kullanım yerleri, bize Eski Türkçedeki *çit* ismiyle Orta Türkçedeki *çat-* fiili arasında zaman içinde analogik etkilenme olduğunu göstermektedir. Nitekim Kıpçak Türkçesinde *çet* kelimesi ‘dikmiş’ mânâsına gelirken, *çat-* (Her iki kelimenin yazılışı چت şeklindedir, dolayısıyla *çat-* fiilini *çet-* şeklinde okumak da mümkündür.) fiilinin de ‘çatmak’ mânâsı yanında ‘dikmiş dikmek’ karşılığında kullanıldığı görülmektedir. Buna bağlı olarak Şeyh Süleyman’da geçen *çit* kelimesi ‘kenar, duvar, hisar, perde’ mânâları yanında, ‘hiddet ü gazab (kaşları çatmaktan teşmil edilerek)’ ve ‘çin-i çebîn (alın kırışıklığı)’ karşılığında kullanılmak suretiyle *çat-* fiilinin anlam alanı içine girmektedir. Söz konusu analogik etkilenmeyi çağdaş şivelerde de görmekteyiz. Meselâ Türkmen Türkçesinde *çat-* fiili ‘sökülen yeri dikmek, bağlamak, düğümlemek’, *çit-* fiili ise ‘çatmak, kırıştırmak’ mânâlarına gelmektedir: *iki yüpüh ucunu çat-* ‘iki ipin ucunu birbirine bağlamak’, *gaş çit-* ‘kaş çatmak’, *çitık* ‘çatık’. *Çat-* fiilinin *çit-* şeklindeki varyantları başka şivelerde de bulunmaktadır: Tat. *çit-* ‘kaşları çatmak, surat asmak’, *çitık* ‘asık suratlı’; Kzk. *şit-* ‘çatmak, kaşları çatmak, asabi bakmak’, *şitın-* ‘gücenmek, darılmak’, *şitınak* ‘asabi, sinirli’; Kır. *çitı-* ‘çatmak’: *kabağın çit-* ‘kaşlarını çatmak’, *kün çitı-* ‘hava kapanmak’ gibi. Tkm. *çat-* ‘yırtilan sökülen yeri dikmek, bağlamak, düğümlemek’, *çet* ‘kenar, kıyı; yabancı, ecnebi’, *çetleş-* ‘bir kenara çekilmek, kendini tecrit etmek’, *çit-* ‘çatmak, alını kırıştırmak, kaş çatmak’, *çitık* ‘çatık’; Kır. *çitı-* ‘çatmak’: *kabağın çitıdı* ‘kaşlarını (göz kapaklarını) çattı’, *kün çitıdı* ‘hava kapandı’; Tat. *çit* ‘kenar, kıyı, kenar çizgisi, yan taraf’, *çiten* ‘çetin, zor’. Uygur metninde *çit* kelimesinin eş anlamlısı olarak ‘çit’ mânâsına gelen *aran* kelimesi de bulunmaktadır: [tüü] okluğ çit aran [tüy] oklu çit olan’ (Röhrborn 1977, 176a). Söz konusu kelime Orta Türkçede hususıyla ‘ahır’ mânâsıyla geçmektedir: *aran* ‘ahır (Ar. *al-ārī*)’ (Kâş 51/3), *aranlıg ew* ‘ahır/tavlası olan ev (Ar. *baytu zū-istabl*)’ (Kâş 85/10-11).

SONUÇ

1. Türkler bozkır kültürünün temsilcileri olarak hayatlarını sürüleriyle birlikte mevsimlere göre *kışlağ* 'kışın oturdukları yer' ve *yaylağ* 'yazın oturdukları yer' adını verdikleri uçsuz bucaksız bozkırlarda sürdürürlerdi. Bu itibarla her iki kelimeye de söz konusu anlamlarıyla Türkçenin en eski metinlerinde rastlanmaktadır. *Kışlağ* ve *yaylağ* kelimelerindeki *+lağ* eki ise *+la-* ve *-ğ* eklerinden oluşmaktadır. Eski Türkçe döneminde bazı yer adlarının da bu ekten türetildiğini görmekteyiz: *kuşlağ* 'kuşun çok avlandığı yer', *suwlağ* 'hayvan sulanacak yer', *tarığlağ* 'tohum ekilecek yer, tarla' gibi. Türklerin yerleşik hayata geçtikten sonra eski kültürlerinden kalma kelimelerin anlamlarında da değişikliğe gittikleri görülmektedir. Meselâ 'kışın oturulacak yer' anlamına gelen *kışlağ* kelimesi, *kışla* varyantıyla 'askerin barındığı bina' mânâsına gelebilmiştir. Yine hem Anadolu ağzlarında hem de bazı çağdaş şivelerde bahse konu kelimenin 'köy' anlamına geldiği görülmektedir. *Yaylağ* kelimesinin *yayla* şekli ise 'yazın oturulacak yer' anlamı dışında bugün 'plato' mânâsıyla da kullanılmaktadır.

2. Türklerin *kışlağ* adını verdiği yerler merası bol, karı az olan, güneş gören bölgelerdir. Türkler bu bölgelerde çadır-köy veya çadır-şehirler kurarlardı. Ancak bu durum hayvan sahiplerinin ve çobanların şehirlerde oturdukları anlamına gelmiyordu. Türk toplumunda farklı *kışlağ* türleri bulunmaktaydı. Meselâ aslında 'etrafi çitle çevrilmiş yer' demek olan *ağıl* da Eski Türkçe döneminde *kışlağ* mânâsında kullanılan bir kelimedir. Osmanlı sahası eserlerinde *ağıl* kelimesinin *avla ~ avlağı ~ avlağı ~ çalidan çit* şeklinde bir varyantı da bulunmaktadır. *Ağıl*'ın özellikle 'etrafi çitle çevrili yer' karşılığında kullanılması, onun Osmanlı ve Çağatay Türkçelerinde 15. yüzyıldan itibaren 'hale, ışık halkası' yan anlamını kazanmasına da sebep olmuştur. Eski Türkçede esasen 'etrafi çitle çevrili yer' mânâsına gelen *ağıl* kelimesinin, yukarıda ifade edildiği üzere *kışlağ* 'kışın oturulan yer' kavramını da ihtiva etmesinden dolayı onun Çağatay Türkçesinde görülen *avul* varyantı, hususıyla 'göçebe kabilelerin (*élât*) toplandığı yer' anlamına da gelmektedir. *Ağıl* kelimesi 13. yüzyıl Moğolcasında da *ayıl* şekliyle 'bir kaç çadırdan oluşan köy, oba' mânâsında karşımıza çıkmaktadır. *Ağıl* kelimesinin kökeni hakkında bir kaç görüş bulunmaktadır. Bize göre *ağıl* kelimesinin menşei 'çit' mânâsına geldiğini düşündüğümüz bir **ağ* köküne dayanmaktadır. Sondaki *+l* eki ise Eski Türkçede bir kaç örnekte görülen *+KII*, *+gXI* ekinden ortaya çıkmış bir ektir: *kız+kıl* 'kızılımsı', *üç+kil* 'üç köşeli, üç köşeli olan', *tört+kil* 'dört köşeli, dört köşeli olan', *kır+gul* 'kırçıl' gibi. Bu yapıdan hareketle **ağ* köküne getirilen

+*Kil* eki ile de ‘çitli, çiti olan, etrafı çitle çevrili olan’ mânâsında **ağ+kül* kelimesi türetilmiş olmalıdır. Dolayısıyla biz *ağıl* (<**ağ+kül*)’ın esasen ‘çitli, çiti olan, etrafı çitle çevrili olan (yer)’ mânâsında bir kelime olduğunu, Eski Türkçedeki ‘çiftlik hayvanları için barınak’ yan anlamının da bu temel anlamdan çıktığını düşünüyoruz. Bilhassa +*Kil* ekinin sahiplik fonksiyonunda bir ek olmasını ve Eski Türkçede *üç* ve *tört* gibi isim tabanlarına getirilerek *üçkil* ‘üç köşeli’, *törtkil* ‘dört köşeli’ şeklinde kelimeler türetmesini bu görüşümüzün delili olarak görüyoruz.

3. Bugün Türkiye Türkçesinde ‘bağ ve bahçe gibi yerlerin etrafına çekilen çalı, dikenli tel, tahta parmaklık şeklindeki engel’ mânâsına gelen *çit* kelimesi de Eski Türkçeden beri dilimizde bulunmaktadır. Kelime kitâbelerde kalın *t* ile *çit* şeklinde yazılmaktadır. Tarihi şivelerdeki *çet*, *çit*, *çat* ve *çat-* kelimelerinin kullanış yerleri, bize Eski Türkçedeki *çit* ismiyle Orta Türkçedeki *çat-* fiili arasında zaman içinde analogik etkilenme olduğunu göstermektedir.

Kısaltmalar

1. Eserler

Argenti	Floransalı Filippo Agenti’nin Notlarına Göre (1533)
Ahmet Vefik 1306	16. Yüzyıl Türkçesi
AY	Lehce-i Osmânî
BK-D	Altun Yaruk
BK-G	Bilge Kağan kitâbesinin doğu cephesi
BT	Bilge Kağan kitâbesinin güney cephesi
DK-Dresden	Buddhistischer Textfragmente
Doerfer 1965	Dede Korkud Kitabı’nın Dresden nüshası
DS	Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen-II
Erdal 1991	Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü
Eren 1999	Old Turkic Word Formation
Fİ	Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü
Gökyay 2000	Firdevsü’l-ikbâl
Gülşen-nâme	Dedem Korkudun Kitabı
Hayyân	Gülşen-nâme
HtPar	Kitâb al-İdrâk Li-lisân al-Atrâk
Hüen-ts	Huan-dzang biyografisi’nin Paris nüshası
IrkB	Uygurskaya versiya biografii Syuan’-Tszana
Kaşalın 2006	Irk Bitig
Kâş	Dedem Korkut’un Kazan Bey Oğuz-nâmesi
Mehmed Es’ad 1216	Kitâbu Divâni Lugâti’t-Türk (Tıpkıbasım)
Meninski 1780	Lehçetü’l-lugat
ML-Fatih	Lexicon Tvrcico-Arabico-Persicvum
	Muhakemetü’l-lugateyn’in Fatih nüshası

Nişanyan 2007	Sözlerin Soy Ağacı
Ögel 1978	Türk Kültür Tarihine Giriş
Özbay 1994	Çolpan'ın Şiirleri
Rab	Kıyasü'l-enbiyâ
Redhouse 1890	A Türkisch and English Lexicon
Röhrborn 1977	Uigurisches Wörterbuch
Roux 2001	Orta Asya
Seng	Sanglax A Persian Guide to the Turkish Language by Muhammad Mahdî Xân
Sevortyan 1974	Etimolojiçeskiy slovar' tyurkskih yazıkov-I
Süci	Süci kitabesi
Şemseddin Sâmî 1317	Kamus-ı Türkî
Şeyh Süleyman 1298	Lugat-ı Çağatay ve Türkî-yi Osmânî
ŞU-D	Şine Usu kitabesinin doğu cephesi
T	Tonyukuk kitabesi
Ta	Taryat (Terhin) kitabesi
Tes	Tes kitabesi
Tezcan 2001	Dede Korkud Oğuznameleri
TT	Türkische Turfan-texte
TTS	Tanıklariyle Tarama Sözlüğü
Tuh	Ettuhfet-üz-zekiyye Fil-lûgat-it-Türkiye
YP	Yüanch'ao pi-shi

2. Diller

Alt.	Altay Türkçesi
Ar.	Arapça
Azr.	Azerbaycan Türkçesi
Başk.	Başkurt Türkçesi
Çağ.	Çağatay Türkçesi
Çuv.	Çuvaşça
Far.	Farsça
Gag.	Gagavuz Türkçesi
Hak.	Hakaniye Türkçesi
Har.	Harezmi Türkçesi
Hks.	Hakas Türkçesi
Krç.-Blk.	Karaçay Balkar Türkçesi
Kıp.	Kıpçak Türkçesi
Kır.	Kırgız Türkçesi
Kzk.	Kazak Türkçesi
Moğ.	Moğolca
Osm.	Osmanlı Türkçesi
Özb.	Özbek Türkçesi
Tat.	Tatar Türkçesi
Tkm.	Türkmen Türkçesi
T.T.	Türkiye Türkçesi
T.T.A.	Türkiye Türkçesi Ağızları
Tuv.	Tuva Türkçesi
Yak.	Yakutça
YUyg.	Yeni Uygur Türkçesi

KAYNAKÇA

- Adamović, Milan (2009). *Floransalı Flippo Agenti'nin Notlarına Göre (1533) 16. Yüzyıl Türkçesi*. Çeviren Aziz Merhan. Ankara: TDK yayınları: 956.
- Ata, Aysu (1997). *Rabgûzî. Kısasü'l-enbiyâ (Peygamber Kıssaları) I: Giriş, Metin, Tıpkıbasım*. Ankara: TDK yayınları: 681-1.
- Ata, Aysu (1997). *Rabgûzî. Kısasü'l-enbiyâ (Peygamber Kıssaları) II: Dizin*. Ankara: TDK yayınları: 681-2.
- Atalay, Besim (1985-86). *Divanü Lugat-it-Türk Tercümesi 4 cilt*. Ankara: 2. Baskı TDK yayınları: 521.
- Atalay, Besim (1945). *Ettuhfet-üz-zekiyye Fil-lugat-it-Türkiyye*. İstanbul: TDK yayınları: C. II. 21.
- Atalay, Besim (1970). *Abuşka Lugati veya Çağatay Sözlüğü*. Ankara. Aydın, Erhan (2007). *Şine Usu Yazıtı*. Çorum.
- Bang, W. ve Rahmeti, R. R. (1936). *Oğuz Kağan Destanı*. İstanbul.
- Baskakov, N. A. ve Zayaçkovskiy, A. ve Şapşal, S. M. (1974). *Karaimsko-russko-pol'skiy slovar'*. Pod redaksiyey, İzdatel'stvo Russkiy Yazık. Moskova.
- Bayram, Bülent (2007). *Çuvaş Türkçesi-Türkiye Türkçesi: Sözlük*. Konya.
- Caferoğlu, Ahmet (1931). *Abû Hayyân. Kitâb al-İdrâk Li-lisân al-Atrâk*. İstanbul.
- Caferoğlu, Ahmet (1968). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: TDK yayınları: 260.
- Clauson, Gerard (1960). *Sanglax A Persian Guide to the Turkish Language by Muhammad Mahdî Xân: Facsimile Text with an Introduction and Indices*. Londra: MESSRS, Luzac and Company Ltd.
- Clauson, Gerard (1972). *An Etimological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford.
- Dankoff, Robert (2004). *Evlîya Çelebi Seyahatnamesi Okuma Sözlüğü*. Katkılarla İngilizceden çeviren Semih Tezcan. İstanbul: Türk Dilleri Araştırmaları dizisi: 37.

- Dankoff, Robert ve Kelly, James (1982-1985). *Mahmûd el-Kâşgari. Compendium of The Turkic Dialects: Edited and Translated with Introduction and Indices = Türk Şiveleri Lugati, Dîvânü Lugat-it-Türk: İnceleme, Tenkidli Metin, İngilizce Tercüme, Dizinler* (Yayımlayanlar Şinasi Tekin, Gönül Alpay Tekin). 3 cilt. Doğu Dilleri ve Edebiyatlarının Kaynakları: 7. Harvard.
- Doerfer, Gerhard (1963-1975). *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen 4*. Wiesbaden.
- Ercilasun, A. Bican ve Aliyev, A. M. ve Şayhulov, A. ve Kajıbek, E. Z. ve Konkobay uulu, K. ve Yusuf, B. ve Göklenov, C. ve Mahpir, V. U. ve Çeçenov, A. (1991). *Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü: Kılavuz Kitap*. C. 1, Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları: 1371, kaynak eserler dizisi: 54.
- Ercilasun, Ahmet B. ve Akkoyunlu, Ziyat (2014). *Dîvânü Lugâti't-Türk: Giriş, Metin, Çeviri, Notlar, Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları: 1120.
- Erdal, Marcel (1991). *Old Turkic Word Formation: A Functional Approach to the Lexicon*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, Turcologica Bd. 7.
- Eren, Hasan (1999). *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*. Ankara.
- Ergin, Muharrem (1994), *Dede Korkut Kitabı I: Giriş, Metin, Faksimile*. Ankara: 3. Baskı TDK yayınları: 169.
- Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı II: İndeks, Gramer*. TDK yayınları: 219. Ankara, 1963.
- Ergin, Muharrem (2002). *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak yayınları.
- Eyuboğlu, İsmet Zeki (2004). *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*. İstanbul: 4. Baskı Sosyal Yayınlar.
- Gökyay, Orhan Şaik (1976). *Dede Korkut Hikâyeleri*. İstanbul: Kültür Bakanlığı yayınları: 256.
- Gökyay, Orhan Şaik (2000). *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul: MEB yayınları: 3409.
- Grønbech, K (1992). *Kuman Lehçesi Sözlüğü: Codex Cumanicus'un Türkçe Sözlük Dizini* (Çev. Kemal Aytaç). Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları.

- Gürsoy-Naskali, Emine ve Duranlı, Muvaffak (1999). *N. A. Baskakov ile T. M. Toşçakova'nın "Oyrotsko-russkiy slovar"'ından Genişletilmiş Altayca-Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK yayınları: 725. Ankara.
- Gürsoy-Naskali, Emine ve Butanayev, Viktor ve İsina, Almagül ve Şahin, Erdal ve Şahin, Liaisan ve Koç, Aylin (2007). *Hakasça-Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK yayınları: 917.
- Jarring, Gunnar (1964). *An Eastern Turki-English Dialect Dictionary*. Lund.
- Kaçalın, Mustafa (2006). *Dedem Korkut'un Kazan Bey Oğuz-nâmesi*. İstanbul.
- Kaya, Ceval (1994). *Uygurca Altun Yaruk: Giriş, Metin, Dizin*. Ankara: TDK yayınları: 607
- Koç, Kenan ve Bayniyazov, Ayabek ve Başkapan, Vehbi (2003). *Kazak Türkçesi Türkiye Türkçesi Sözlüğü*. Ankara.
- Mahmûd b. el-Huseyn b. Muhammed el-Kâşgarî. Kitâbu Divânî Luğâtî't-Türk: Tıpkıbasım* (1990). Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları: 1205.
- Lessing, Ferdinand D. ve Haltod, Mattai ve Gambojab Hangin, John ve Kassatkin, Serge (1995). *Mongolian-English Dictionary*. Indiana: 3. Baskı Bloomington.
- Ma'rufov, Z. M (1981). *Özbek Tilining İzahlı Luğati*. Moskova: Özbekistan SSR Fanlar Akademiyası A.S. Puşkin Namidagi Til ve Adabiyat İnstitüti.
- Mehmed Es'ad [Efendi]. *Lehçetü'l-lugat*. İstanbul, 1216 [1810].
- Mehmed Es'ad [Efendi] (1999). *Lehçetü'l-lugat* (Hazırlayan Ahmet Kırkkılıç). Ankara: TDK yayınları: 732.
- Nadelyaev, V. M., Nasilov, D. M. ve Tenişev, E. R. ve Şerbak, A. M. (1969). *Drevnetyurkskiy slovar'*. Leningrad: Akademiya Nauk SSSR İnstitüt Yazıkoznaniya.
- Necip, Necipoviç Emir (1995). *Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü* (Çeviren İklil Kurban). Ankara: TDK yayınları: 615.
- Nişanyan, Sevan (2007). *Sözlerin Soyağacı: Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü*. İstanbul: 3. Baskı.

- Orkun, Hüseyin Namık (1987). *Eski Türk Yazıtları*. Ankara: TDK yayınları: 529.
- Orucov, E. E (1964-80-83-87). *Azerbaycan Dilinin İzahlı Lügeti*. Bakü: Azerbaycan SSR Elmler Akademiyası Nesimi Adına Dilçilik İnstitutü.
- Ögel, Bahaeddin (1978). *Türk Kültür Tarihine Giriş 1*. Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları: 244.
- Özbay, Hüseyin (1994). *Çolpan'ın Şiirleri: Metin, Aktarma, İnceleme*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü yayınları: 133.
- Özönder, Sema Barutçu (1996). *Ali Şîr Nevâyî. Muhâkemetü'l-lugateyn: İki Dilin Muhakemesi*. Ankara: TDK yayınları: 656.
- Radloff, Wilhelm (1960). *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte*.
- Räsänen, Martti (1969). *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türkisprachen*. Helsinki.
- Redhouse, James W. (1890). *A Turkish and English Lexicon: Shewing in English the Significations of The Turkish Terms*. İstanbul.
- Roux, Jean-Paul (2001). *Orta Asya: Tarih ve Uygarlık*. İstanbul.
- Röhrborn, Klaus (1977). *Uigurisches Wörterbuch: Sprachmaterial der Vorislamischen Türkischen*.
- Sevortyan, E. V. (1974-1978-1980). *Etimologičeskiy slovar' tyurkskih yazıkov*. Moskova: Akademiya Nauk SSSR İnstitut Yazıkoznaniya.
- Starostin, Sergey ve Dybo, Anna ve Mudrak, Oleg (2003). *Etymological Dictionary of the Altaic Languages*. Leiden, Boston.
- Şemseddin Sâmî. *Kamûs-ı Türkî*. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1317 [1901].
- Şeyh Süleyman Efendi. *Lugat-ı Çağatay ve Türkî-yi Osmânî*. İstanbul, 1298 [1882].
- Tavkul, Ufuk (2000). *Karaçay-Malkar Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: TDK yayınları: 770.
- Tekin, Talât (1988). *Orhon Yazıtları*. Ankara: TDK yayınları: 540.

- Tekin, Talât (1994). *Tunyukuk Yazıtı* (Yayımlayan: Mehmet Ölmez). Ankara: Türk Dilleri Araştırmaları dizisi: 5.
- Tekin, Talât (2004). *Irk Bitig: Eski Uygurca Fal Kitabı* (Editörler Nurettin Demir ve Emine Yılmaz). Ankara: Türk Dili Tarihinin Temel Sorunları: 1.
- Tekin, Talât ve Ölmez, Mehmet ve Ceylan, Emine ve Ölmez, Zuhâl ve Eker, Süer (1995). *Türkmençe-Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk dilleri araştırmaları dizisi: 18.
- Temir, Ahmet (1995). *Manghol-un Niuça Tobça'an (Yüanch'ao pi-shi) Moğolların Gizli Tarihi: Tercüme*. Ankara: 3. baskı. Türk Tarih Kurumu yayınları: 2. dizi, sa. 13².
- Tezcan, Semih (2001). *Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar*. İstanbul: 1. Baskı Yapı Kredi yayınları: 1457.
- Tezcan, Semih ve Boeschoten, Hendrik (2001). *Dede Korkut Oğuznameleri*. İstanbul: Yapı Kredi yayınları: 1441, Kâzım Taşkent klâsik yapıtlar dizisi: 39.
- Tietze, Andreas (2002). *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati C. I (A-E)*. İstanbul-Wien: Simurg yayınları: 56.
- Toparlı, Recep ve Argunşah, Mustafa (2008). *Mu'inü'l-mürîd*. Ankara: TDK yayınları: 925.
- Toparlı, Recep (1992). *İrşâdü'l-mülûk ve 's-selâtn*. Ankara: TDK yayınları: 555.
- Toparlı, Recep (2003). *Ed-Dürretetü'l-mudiyye Fi'l-lugati't-Türkiyye*. Ankara: TDK yayınları: 836.
- Toparlı, Recep ve Çögenli, Sadi ve Yanık, Nevzat H. (1999). *El-Kavânînü'l-küllîye Li-zabti'l-lugati't-Türkiyye*. Ankara: TDK yayınları: 728.
- Toparlı, Recep ve Çögenli, M. Sadi ve Yanık, Nevzat H. (2000). *Kitâb-ı Mecmû-ı Tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mugâlî*. Ankara: TDK yayınları: 763.
- Toparlı, Recep ve Vural, Hanifi ve Karaatlı, Recep (2007). *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: TDK yayınları: 835.
- Tuguşeva, L. Y. (1991). *Uygurskaya versiya biografii Syuan'-Tszana: Fragmentı iz Leningradskogo rukopisnogo sobraniya İstituta bostokovedeniya AN SSSR*. Moskova.

13. Yüzyıldan beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklariyle Tarama Sözlüğü (1963-77). Ankara: TDK yayınları: 212.

Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü (1963-79). Ankara: TDK yayınları: 211/4.

Yudahin, K. K. (1965). *Kirgizsko-russkiy slovar'* = *Kırgızça-Orusça Sözdük*. Moskova.

DİL KARŞILAŞMALARINDA TRAJİK BİR SON: DİL ÖLÜMÜ

Muna YÜCEOL ÖZEZEN¹

ÖZET

Bu çalışmada, dil ilişkilerinin ve dil karşılaşmalarının dil ölümü biçimindeki son ve trajik safhası değerlendirilmeye çalışılmış, örneğin A dilini B dili karşısında dezavantajlı hale getiren, hatta A dilinin B dili karşısında yok olup gitmesine neden olan etmenler, *farklılık-aynılaşmak* ve *farklılık-aynılaştırmak* bağlamlarında yorumlayıcı bir yöntemle el alınmıştır. Buna göre, dillerin kaderleriyle, bu dilleri konuşan etnik grupların başlarına ne geldiği arasında doğrudan bir ilgi vardır. Dillerin ölümü, ancak birey-devlet ekseninde *farklı olanın* desteklenmesiyle ve uygun siyasal çözüm arayışlarıyla engellenebilir. Çünkü etnik grupların ve dolayısıyla dillerin yok oluşlarında yalnızca doğal etmenler değil, insani etmenler de belirleyicidir.

Anahtar kelimeler: Dil ilişkileri, dil karşılaşmaları, dil çeşitliliği, çevredilbilim, dil ölümü.

A TRAGICAL ENDING AT LANGUAGE CONTACTS: LANGUAGE DEATH

ABSTRACT

This study attempts to evaluate the last and tragic phase of language interactions and language encounters in the form of language death, for example, the factors that make language A disadvantageous to language B, and which cause language A to disappear in relation to language B, has been addressed in the context of *difference-assimilation* and *difference-dedifferentiation* by interpretive method. Accordingly, there is a direct correlation between the fate of the languages and the things that have happened to the ethnic groups speaking these languages. The death of the languages can only be prevented by supporting the *different one* on the axis of the individual-state and by seeking appropriate political solutions. Because not only the natural factors but also the human factors determine the disappearance of ethnic groups and therefore of the languages.

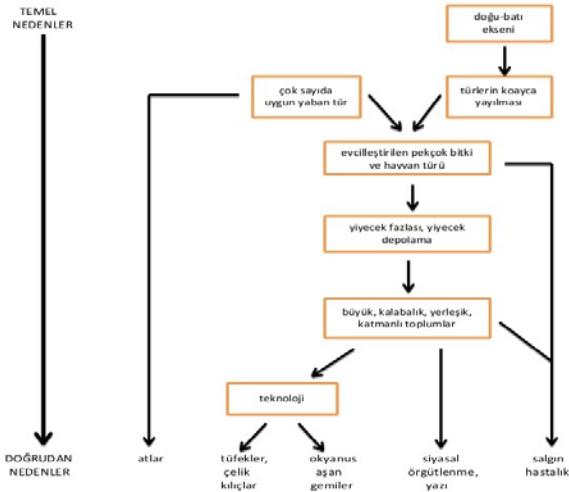
Key words: Language interactions, language encounters, language diversity, ecolinguistics, language death.

¹ Çukurova Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Prof. Dr. mozezen@cu.edu.tr

GİRİŞ

Biz insanlar, her birimiz evren denilen şu sonsuz boşluğun içinde bir hacim kaplıyoruz. Yani her birimiz bu evrenin, bu dünyanın içindeyiz. Ama aynı zamanda tekiz, biricimiz ve bu anlamda da bu sonsuz boşluğun bir gözlemcisiyiz. Başka bir deyişle, hem bu uçsuz bucaksız resmin bir parçasıyız hem de, neredeyse bununla çelişir bir biçimde, resme az da olsa dışarıdan veya karşıdan bakabiliyoruz. Resme dışarıdan veya karşıdan baktığımızda da sonsuz boşluğu *ancak ve belki* sezebiliyor, ama yakın veya görece uzak çevremizi duyularımızla algılayabiliyoruz. Akılcı bir yaklaşımı esas alarak sezgilerimizle kavradıklarımızı bir kenara bıraktığımızda duyularımızla algıladığımız ve bu bakımdan da az-çok *bildiğimiz* çevremizde gördüklerimiz bize insanlığın bin yıllardır benzer şeyleri deneyimlediğini kanıtıyor: Eşitsizlikler, çatışmalar, savaşlar ve kaos. Peki neden? Bütün bu *kötü manzarayı* salt ekonomik ilişkilere bağlamalı mıyız yoksa insanın başka insani sorunları mı var? J. Diamond, *Tüfek, Mikrop ve Çelik (İnsan Topluluklarının Yazgıları)* adlı eserinde, tarih boyunca insan toplulukları arasındaki eşitsizlikleri şu şemayla görselleştiriyor:

Şema 1. Halkların Başka Halklar Üzerinde Egemenlik Kurmasının Nedenleri (Diamond, 2010, s. 96).



Buna göre, bireylerin içerisinde yaşadıkları toplumla ilişkilerinde ve toplumların birbirlerine karşı tutumlarında ekonomik çıkar ve beklentilerin en önemli biçimleyici etkenlerden biri olduğu gerçeğini görmezden gelmek mümkün olmamakla birlikte, kıta ekseninin yönünden, siyasal örgütlenmeye ve yazı geleneğine, bitki ve hayvanların evcilleştirilmesi sürecinden salgın hastalıklara değin uzanan bir neden-sonuç zincirini düşünmek zorundayız. Ama ben bu yazıda insanın diğer insani sorunlarına odaklanmayı tercih ediyor ve halkların halklar ve onların dilleri üzerindeki egemenliklerinde bireyin, özellikle doğal nedenlere dayalı bir savunma geliştirme rahatlığında olmaması gerektiğini öne sürüyorum. Kuşkusuz yukarıda sözünü ettiğim gibi manzara kötü ve bunun birçok maddi nedenleri var. Ama bu maddi nedenler ve koşullar, insanı etik ve insani bazı yükümlülüklerden kurtarmıyor. Böylece şu noktaya geliyoruz: Halkların ve dillerin büyük bölümünü *yok olma* biçiminde trajik bir son bekliyor: Çünkü insan aynı zamanda kendisinden farklı olanla ilişkisini düzenleyemiyor; çünkü farklı olanın kendisiyle aynı yaşam hakkına sahip olduğunu kabullenemiyor; çünkü kendisini birincil, asli hatta mutlak gibi görmekten vazgeçemiyor; çünkü farklı olanı ötekileştirmekten geri duramıyor ve çünkü farklı olanı kendisiyle aynılaştırmak istiyor.

Acaba, aynılaşmak, aynılaştırmaya çalışmak insanlığın gereksinim duyduğu huzuru sağlar mı? Kuşkusuz aynılaşma sürecinin sonucunda belirli bir huzur elde edilir. Ancak bu geçici ve geçici olduğu için de sözde bir huzurdur. Çünkü aynılaşmak, tektipleşmek alternatif düşünme becerisini ortadan kaldırır; çünkü aynılaşmak, monotonlaşmaktır, ruhsuzlaşmaktır, renksizliktir ve böylece aynılaşmak, insanlığa uzun vadede sanıldığından çok daha fazla şey kaybettirir. Oysa insanlık tarihine yön verenler hep alternatif düşünce üretebilenler, alternatif bir bakış açısı yakalayanlar, dönemi için “farklı” olanlardır.

“Farklılık” nedir, “farklı olmak” ne demektir? Farklı olmak, karşıda yer almaktır, birisiyle veya birileriyle dil, din, mezhep, giyim-kuşam hatta basitçe kişisel tercihler bakımından karşıt konumda bulunmaktır. Her farklı, kendi tercihini “daha iyi” olarak görür. Bu kaçınılmazdır, çünkü zaten kişi herhangi bir farklılığı daha iyi gördüğü için onun bir temsilcisi olmayı seçmiştir. Birisi kendi dilinin “daha iyi”, hatta “en iyi” olduğunu düşünür, bir diğeri kendi giyim-kuşamının, bir başkası kendi fikrinin, kendi tuttuğu takımın, kendi yediği-içtiğinin vs. Bu liste böylece uzayıp gider. Öyleyse, dil, din, mezhep vb. konularda çok çeşitliliğe sahip bir ülkede çok fazla “iyi” var demektir ve yine öyleyse şu basit denklemi kurmakta hiçbir

sakinca yoktur: “*Ne kadar çok ‘iyi’, o kadar iyi.*” M. Koçak da bir devletteki her türlü çeşitliliğin *daha fazla iyi* demek olduğunu belirtiyor (2013, s. 76). S. Türker ise farklılığı *tamamlanmamışlık* ilkesiyle açıklıyor ve “Süreçlerin tamamlanmış olduğu bir evrende bir şey doğruysa yanlış olamaz, iyiyse kötü olamaz, haklıysa haksız olamaz. Ancak birden fazla doğrunun yahut iyinin düşünülebildiği bir durum, tamamlanmış değildir. Böyle bir durumda doğruya ve iyiye ilişkin birden fazla seçenek söz konusu olacaktır.” (2014, s. 177) diyor. Demek ki karşıda yer alan ve bizim öteki dediğimiz “kişi” veya “şey”, aslında bir başka “iyi”nin temsilcisidir. Yalnız bizim “iyi”, hatta “en iyi” ve “tek iyi” olduğumuz fikri, bize atalarımızdan kalan en kötü mirastır. Oysa *diğer iyiyi* o haliyle kabul etmek, bu yaşamı *bizden az değil, bizden çok da değil tam da bizim kadar* yaşamayı hak ettiği düşüncesini içselleştirmek, farklı olanı kendimize benzetmek değil, farklılığıyla yaşatmaya çalışmak gerekiyor. Burada kastedilen hoşgöründen öte bir şeydir. Çünkü “Sen benden farklısın ve ben sana karşı hoşgörülüyüm.” demek, “Aslında sen yaşamayı benim kadar hak etmiyorsun, ama ben öylesine yüce gönüllüyüm ki senin yaşamana da müsaade edeceğim.” demektir. Yukarıda sözü edilen kötü manzara ise ancak “Sen farklısın ve bu farklılığınla en az benim kadar değerlisin.” düşüncesi yerleşirse değişecektir.

Bir dil araştırmacısı olarak *farklılık-çok sayıda iyi* bağıntısını doğal insan dili üzerinden yeniden düşününce, bu manzara daha kötü, hatta içler acısı bir hal alıyor. Örneğin, son verilere göre Türkiye’de, lehçe ayrımlarını bir kenara bırakarak söylersek yaklaşık 30 dilin temsilcisi olan insanlar var. Bu 30 dilin temsilcileri büyük yığınlar halinde veya daha küçük gruplar halinde kendi ana dillerini kullanıyorlar. Bunların başında Türkçe, Kürtçe, Arapça, Zazaca, Ermenice, Rumca, Süryanice, Çerkezce, Lazca, Romanca, Gürcüce, Boşnakça vb. diller geliyor. Türkiye’nin resmi devlet dilinin Türkçe olduğunu hepimiz biliyoruz ama Türkiye’de resmi olmayan ve çoğu sözlü bir dil olarak yaşamaya çalışan onlarca başka dil de olduğunu dil araştırmacıları dahil pek az kimse biliyor veya önemiyor.

Dil araştırmacıları, çoğunlukla antropologlarla, etnologlarla, zaman zaman da tarihçilerle ve arkeologlarla el ele verip “Bugün dünyada kaç dil vardır?” biçimindeki zorlu soruya yanıtlar arayıp duruyorlar. Bu soruyu zorlu kılan, yalnızca dünya dillerinin henüz tamamından haberdar olmamız ve dünya dillerinin henüz pekçoğunun belgelenmemiş olması değildir; “Dil nedir, lehçe nedir?” sorularına henüz tam olarak yanıt verilememiş olması, ilk soruyu daha sorulma aşamasında yanıtı bırakmaktadır. R. Breton, ilgi çekici son dökümün D. Dalby tarafından yapıldığını, onun 2000 yılında

yayımladığı *The Linguasphere Register of the World's Languages and Speech Communities* adlı çalışmasında bugün dünyada 4.994 “dış dil”, 13.340 “iç dil” ve 8.881 “lehçe” bulunduğunu öne sürdüğünü belirtmektedir (Breton, 2007, s. 15). Burada “dış dil” ile çeşitli dallanmalara sahip bir dil grubunun en iyi bilinen örneği olan dil, “iç dil” terimi ile bu grubun yazılı olmakla birlikte daha az bilinen ve bölgesel olan temsilcisi ve “lehçe” terimi ile de yazılı olmayan dil kastedilmektedir. 1951 yılından beri yayımlanan ve bilgilerini aşağı yukarı her dört yılda bir güncelleyen *Ethnologue, Languages of the World*'ün son verilerine göre ise bugün dünyada bilinen 7.099 dil vardır (www.ethnologue.com, erişim tarihi 07.02.2018). Ancak birçok araştırmacı dünyada da yaklaşık 2500 dilin bir sonraki yüzyılı göremeyeceğini tahmin ediyor. T. Jansen, ortadan kaybolan dillerden geriye genellikle hiçbir şey kalmadığını, günümüzde konuşulan pekçok dilin bu kaderi yaşayacağını söylüyor ve dil ölümleri konusunda daha acı bir tabloyu paylaşıyor: Günümüzde konuşulan yaklaşık 7.000 dilin en az 1.000 tanesi birkaç nesil içinde yitip gidecek (Jansen, 2016, 267-272); D. Crystal da önümüzdeki yüzyılda bugün dünyada bulunan dillerin yarısının öleceğini, buna göre ortalama her iki haftada bir dilin öldüğünü söylüyor (2018, s. 179). Coğrafi keşifler ve hemen ardından gelen sömürge politikaları, hem birbirinden uzak veya çok uzak etnik grupları bir araya getirmiş hem de birbirine neredeyse hiç benzemeyen veya çok az benzeyen dillerin birbirleriyle karşılaşmalarına neden olmuştur. İlin ve Segal, dünyanın küçülmesini ve bugünkü siyasal ve toplumsal görünümüne ulaşmasını, insanın beş bin yıl önce yeryüzünü dolaşmaya başlamasına, böylece köleliğin ve işbölümünün ortaya çıkmasına bağlıyorlar (2016, s. 115-116). Dünya coğrafi farkındalığın artması ve coğrafi keşiflerle zaten küçülmeye başlamışken, günümüzde bilişim teknolojilerindeki hız ve ülkelerin kendilerine başka diyarlarda kaynak bulmak biçimindeki engel olunamaz politik hırsları, buna ek olarak da insanların kendilerine görece daha “huzurlu” ve “güvenli” topraklarda gelecek aramak biçimindeki çaresizlikleri, dünyayı daha da küçük bir küreye dönüştürmüştür. Bütün bunlar, geçtiğimiz binyılı, etnik grupların ve dillerin en hızlı bir biçimde yok olduğu bir zaman dilimine çevirmiştir. Avustralya'ya, Avrupalılar gelmeden önce burada 250'den çok dil konuşulduğu tahmin ediliyor ve şu an bunların 50'den azı konuşuluyor, örneğin. Amerika kıtasında yalnızca Amerika Birleşik Devletleri'nin kapladığı alanda, Kristof Kolomb'un ayak bastığı tarihte konuşulan tahmini 300 dilden bugün yalnızca 175'i konuşuluyor. Bugün dünya nüfusunun %90'ı sözünü ettiğimiz yaklaşık 7.000 dilin yalnızca 100'ünü konuşuyorlar; dünya nüfusunun %10'u ise geriye kalan 6900 dilden herhangi birini kullanıyorlar. Demek ki 6.900 dilin çok az kullanıcısı var.

Araştırmacılar, evde çocuklara öğretilmeyen ve en az 100 bin konuşucusu bulunmayan bütün dilleri tehlike veya tehdit altında görüyorlar. Teknik olarak bir dil onu konuşan son insan öldüğünde yok olur. Ancak bu, konuşur sayısı birkaç on kişiyi bulan diller için umutlu olunacağı anlamına gelmez. L. Johanson, “Diller, kendilerine ihtiyaç duyulmadığı; yani ailelerin bu dili kendi çocuklarına aktarmak için çabalamalarını gerektirecek yeterli sosyal işlevleri kalmadığı zaman yok olup giderler.” demektedir (2011, s. 47). D. Crystal yasaklanan veya daha iyi bir yaşam sunma kaygısıyla ebeveynler tarafından çocuklara aktarılmayan dillerin er geç öleceğini söylemektedir (2018, s. 181). Buna göre bugün konuşulan yaklaşık 7.000 dilin yalnızca 600’ü önümüzdeki bir veya birkaç yüzyılı görebilecek. Bu içler acısı tablo, artık dilbilimde adına *çevredilbilim (ecolinguistics)* denilen ve kendine özgü yöntemleri olan yeni bir disiplini doğurmuştur ve bu disiplinde yapılan çalışmalarda en çok kullanılan terim, yazık ki *dil ölümü (language death)* terimi olmaktadır.

T. Jansen, “Dillerin nasıl doğup ortadan kaybolduğu ve neden böyle farklı kaderleri olduğu meselesi, o dilleri konuşan insanların başına ne geldiğiyle alakalı.” diyor (2016, s. XI). D. Crystal da halklardan biri diğerini yenilgiye uğrattığında yenilgiye uğrayan halkın diliyle birlikte yok olduğunu belirtmektedir (2018, s. 180). Bugün insanlığın bizi kendine hayran bırakan uygarlığı -uygarlık teriminden ne anladığımız da görece bir konudur-, genellikle yazılı kültürler tarafından yaratılmıştır. O halde, yazının başında söylediğimiz gibi, farklı olanla karşılaşmalarda nasıl bir tutum sergilendiği, sorunun tam merkezinde yer almaktadır. Yazılı kültürler, yani bir biçimde tarihsel koşulların kendi lehlerinde oluştuğu veya koşulları kendi lehlerine çeviren toplumlar, diğerlerine genellikle yazılılarıyla, yazılı kültürleriyle ve bu yazılı kültürle ortaya çıkan bürokrasi gelenekleriyle egemenlik kuruyorlar. Bu egemenlik bazen açık bir baskı ve asimilasyon politikasıyla, bazen *kendi haline bırakarak ve görmezden gelerek* yani pasif asimilasyonla kuruluyor. Dünya ülkeleri, bu iki politik tavidan ilkinin veya ikincisini seçiyor veya seçmek zorunda kalıyor.

Siyasal bakımdan güçlü bir dilin egemenliğindeki bir dilin durumu, siyasal bakımdan güçlü etnik grubun politikaları kadar bu etnik grubun egemenliğindeki ikincil etnik grubun politikalarına göre değişmektedir. Ancak, genellikle dünya, dilleriyle eğitim verme şansı bulmuş, etkin, siyasal bakımdan güçlü etnik gruplar karşısında, ikincil öge durumundaki etnik grupların dillerinin daha şanssız olduğunu deneyimlemektedir. Çünkü avantajlı etnik gruplar

karşısındaki ikincil etnik gruplar, genellikle dilleriyle birlikte şu veya bu nedenle yok olmaktadır. Birincil etnik grubun bütün kimlik öğelerini asimile olarak veya bu etnik gruba adapte olarak benimsemiş ikincil etnik gruplar ise dillerinin yok oluşuna çaresizce seyirci kalmaktadırlar. T. Jansen, “Bir dil, onu konuşanlar istediği için değil, aksine yok olmasını istemedikleri halde yiter gider.” diyor (2016, s. 276). Böylece bir kez daha anlıyoruz ki bütün mucizevi özelliklerine ve hayranlık uyandırıcı karmaşık sistemine rağmen dil, sanıldığından çok daha fazla kırılabilir ve sanıldığından çok daha az dirençlidir. Ve dillerin yaşaması ancak uygun politikalar geliştirmekle mümkün olmaktadır. Çünkü “Dil, kendi kendini ayakta tutan canlı bir varlık değildir.” (Nettle-Romaine, 2002, s. 20). Ancak yazık ki, dünya ülkeleri henüz bu yaşamsal sorunu çözmek için ciddi adımlar atmamakta, belki de çatışma riskini düşünerek dezavantajlı dillerin yaşamaya devam etmesi için çaba sarfetmemektedirler. Nettle ve Romaine bu acı gerçeği şöyle dile getiriyorlar: “Tehlikeye düşen türlere ve çevreye yönelik ilginin büyümesine karşın, insan topluluklarının da tehlikede olabileceğinin pek farkına varılmıyor. Pandalarla benekli baykuşların hal-i pürmelali üzerine, insan dillerinin çeşitliliğinin yitirilmesine oranla daha çok söz söylenmiştir.” (2002, s. 12).

Peki, insanın kendisinininkinden farklı diye çok da dikkate almadığı, yaşayıp yaşamamasını önemsemediği, ölen veya ölmekte olan her bir dile insanlık neyi veya neleri kaybeder? N. Uygur, dilin, gerçekliğin yani *dil-olmayan birşeyin dil-ortamına aktarılması* demek olduğunu, böylelikle dilin, varlığı insana belirli kıldığını söylüyor (2011, ss. 38-39). S. Pinker, zihnin dili meydana getirdiğini düşünmekle birlikte, şunu söylemeden de edemiyor: “Dil, bizim birçok şeyle birlikte, ahtapotların nasıl aşk yaptığını, kiraz lekesinin nasıl çıkarılacağını, Tad’in kalbinin niye kırıldığını, Res Sox’un yedek oyuncu olmadan beyzbol liginde kazanıp kazanamayacağını, bir evin kilerinde nasıl atom bombası yapılacağını ve Büyük Catherine’in nasıl öldüğünü bilmemizi sağlar.” (2018, s. 91). Buna göre, dil gerçeği dile getirir ve her bir dil de gerçekliğin bir başka dile getirilişidir ve bizi salt gerçeğe biraz daha fazla yaklaştırır. Öyleyse yukarıda kurduğumuz *Ne kadar çok “iyi”, o kadar iyi.* denklemini insan dillerini düşünerek yeniden kurabiliriz: *Ne kadar çok dil, o kadar gerçek.* Bu bağlamda, bir dil diğerinden daha zengin veya yoksul olmadığı gibi, bir dilin dile getirdiği gerçeklik de diğer bir dilin dile getirdiği gerçeklikten daha az veya daha çok değerli değildir. Lévi-Strauss da bir dilde, başka bir dilde var olan kavramları belirtecek sözcüklerin olmamasının o dilin üyelerini yeteneksiz yapmadığını, soyut sözcük açısından yalnız modern dillerin değil diğer birçok dilin

de zengin olduğunu, az ya da çok soyut sözcük kullanmanın bir zeka belirtisi olmadığını ve kavram kesitlemesinin dilden dile değiştiğini belirtmektedir (1996, s. 25-26).

Bilindiği gibi, sosyal bilimlerin en önemli amacı, çeşitli disiplinlerle ve birbirinden az-çok farklı yöntemlerle insanı insan yapan süreci ortaya koymaya çalışmaktır. Bu sürecin takibi için eldeki en önemli veri kaynaklarının doğal insan dilleri olduğunda da kuşku yoktur. Bu veri kaynaklarının birer ikiye ve hızla yok olup gitmesi, sözü edilen sürecin takibinin giderek daha da güçleşeceği anlamına gelmektedir. Çünkü yaşama dair yüzyılların hatta bin yılların damıtımı olan deneyimler, bitki adları, hayvan adları, tedavi biçimleri, ilaç adları, yaşamı kolaylaştırmaya yönelik küçük ama önemli teknik bilgiler, nice kavramlar, kısacası insanlık tarihinin on binlerce yıllık bilgi birikimi dillerde saklıdır. Ve bir dilin ölmesi, bu büyük birikimin bir daha geri gelmeyecek biçimde elimizden kayıp gitmesi demektir. Üstelik bu birikimin bugün insanlığın yaşadığı bazı sorunlara çözüm üretilmesine yardımcı olması ve modern zamanların sorunlarının çözümlerinin “ilkel, gelişmemiş, yoksul” gibi sıfatlarla anılan ve yok oluşuna göz yumulan bu ikincil dillerde olması olasılığı varken.

Görüldüğü gibi, farklılık bir bütündür ve farklılığa tahammülsüzlük bir ülkenin kültürel mirasına, insanlık tarihine ve doğadaki ekosisteme aynı ölçüde yıkıcı etkiler yapmaktadır. O halde insan bireysel olarak hiçbir dili basit, hiçbir kültürü ilkel, hiçbir bireysel farklılığı iğreti görmemeyi öğrenmek, politikacılar da bu zorlu soruna çözümler üretebilmek zorundadır.

İnsanlık, tarihi boyunca, önce yakıp yıkarak, uygarlıkları yok edip toprak altına gömerek, sonra da geriye kalan bütün zamanını bu yok ettiği, toprak altına ittiği uygarlıkların kalıntılarını gün yüzüne çıkarmakla uğraşarak aynı zamanda büyük bir çelişkinin mimarı durumundadır. Aynı çelişki farklı dillere ve kültürlere yaklaşım için de geçerlidir: Önce farklı olduğu için ittiği, ötekileştirdiği dilleri ve kültürleri çoğu kez bilinçsizce yok eder, sonra da bunları tekrar gün yüzüne çıkarmak için büyük paralar harcar, büyük emekler sarfeder. Y. N. Harrari “Ne kadar çok türü ortadan kaldırdığımızı bilseydik, hâlâ hayatta olanları korumak için daha istekli olurduk.” diyor (2017, s. 85). Bu cümleyi insan dilleri için ve biraz da genişleterek şöyle kurabiliriz: Ne kadar çok dili ortadan kaldırdığımızı ve bunların ortadan kalkmasıyla ne çok şeyi yitirdiğimizi bilseydik, hâlâ hayatta olanları korumak konusunda daha istekli olurduk. O halde, her “farklı”nın değer görmesi gerektiği gibi, farklı diller de daha yaşarken değer görmelidir. İnsanlar, bireysel olarak hemen *yanıbaşlarındaki farklıya* (örneğin sıra arkadaşına, mesai arkadaşına, komşusuna) değer

vermeyi öğrenerek, politikacıların bu zorlu soruna çözüm arayışlarında onlara yardımcı olabilirler veya bir dil demokrasisi için en azından uygun zemini hazırlamış olurlar. Çünkü bir dilin, yalnızca dilbilimcilerin arşivlemesi ve belgelemesiyle yaşayamayacağı, yaşatılmayacağı apaçık ortadadır.

KAYNAKÇA

- Breton, R. (2007). *Dünya Dilleri Atlası* (Fransızcadan Çeviren: O. Türkay). İstanbul: NTV Yayınları.
- Crystal, D. (2018). *Dilin Kısa Tarihi* (İngilizceden çeviren: T. Göbekçin). İstanbul: ALFA Basım Yayım Dağıtım.
- Diamond, J. (2010). *Tüfek, Mikrop ve Çelik (İnsan Topluluklarının Yazgıları)* (İngilizceden Çeviren: Ü. İnce). Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları.
- Harrari, Y. N. (2017). *Hayvanlardan Tanrılara Spiens (İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi)* (İngilizceden Çeviren: Ertuğrul Genç). İstanbul: 42. Baskı Kolektif Kitap.
- İlin, M. –E. Segal (2016). *İnsan Nasıl İnsan Oldu* (Rusçadan Çeviren: A. Zekeriya). İstanbul: Say Yayınları.
- Janson, T. (2016). *Dillerin Tarihi* (İngilizceden Çeviren: M. Doğan). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Johanson, L. (2011). *Türk Dili Haritası Üzerinde Keşifler* (Çevirenler: N. Demir-E. Yılmaz). Ankara: 4. Baskı Hacettepe Yayınları.
- Koçak, M. (2013). *Çok-Kültürlülük Açısından Dil Hakları*, Ankara: Liberte Yayınları.
- Lévi-Strauss, C. (1996). *Yaban Düşünce* (Fransızcadan Çeviren: T. Yücel). İstanbul: 2. Baskı Yapı Kredi Yayınları.
- Nettle, D.- S. Romaine (2002). *Kaybolan Sesler: Dünya Dillerinin Yok Oluş Süreci* (İngilizceden Çeviren: H. Ö. Turgan). İstanbul: Oğlak Bilimsel Kitaplar.
- Pinker, S. (2018). *Dil İçgüdüğü (Zihin Dili Nasıl Meydana Getirir)* (İngilizceden Çeviren: F. İlgün). İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Türker, S. (2014). İslam ve tarihsel İslam üzerine felsefi analizler, *Bize Yön Veren Metinler I-II* (Derleyen: Alev Alatlı). İstanbul: Kapadokya Meslek Yüksekokulu Yayınları.
- Uygur, N. (2011). *Dilin Gücü*. İstanbul: 5. Baskı, Yapı Kredi Yayınları.

www.ethnologue.com (erişim tarihi 07.02.2018).

İSİM-FİİLLERİN SÖZLÜK BİRİMİ OLARAK TANIMLARI ÜZERİNE

Mehmet ÖZMEN¹

ÖZET

Fiil kök ve gövdelerinin üzerine istisnasız gelebilen *-mA*, *-mA* ve *-İş/-Uş* ekleri, eklendikleri fiilleri geçici olarak isimleştiren isim-fiil ekleridir. Sıfat-fiil ve zarf-fiillerden farklı olarak isim-fiiller, sözlük birimi olarak sözlüklerde yer alabilmektedir. Ancak her sözlükte fiillerin bütün türevlerinin isim-fiiline yer verilmemektedir. Fiillerin ve türevlerinin isim -fiil tanımları ise, biri veya ikisi açık, ayrıntılı ve net, diğerleri bu tanıma veya tanımlara gönderilen ve yeterince anlaşılır olmayan tanımlar olmak üzere iki gruba ayrılabilir. Yeterince tanımlanmayan bir sözcüğün ayrıntılı ve net olarak tanımlanan bir başka sözcüğe gönderilmesi, sözlükçülükte “Her sözlük biriminin bir başka sözcüğe bakma gereği duyulmayacak biçimde, tanımlanması gerekir.” kuralına uymamaktadır. Bu makalede, bu konu ile ilgili olarak farklı özellikleri olan *bak- besle-*, *acayıpleş-*, *ağla-*, *açıkla-*, *çalış-* fiilleri ile türevlerinin isim-fiil tanımları üzerinde duruldu.

Anahtar kelimeler: İsim-fiil, türev, sözlükçülük, tanım.

ABOUT DEFINITION OF DEVERBAL NOUNS AS A LEXEME

ABSTRACT

Suffixes *-mA*, *-mA* and *-İş / -Uz* which can come without any exception on the verb roots and bodies are infinitives additions that temporarily name the verbs they are added to. Unlike participles and gerundiums, infinitives can take place in dictionaries as lexical entry. However, not every dictionary uses the infinitive form of all derivatives of verbs. The infinitive definitions of these verbs can be divided into two groups, one or two being explicit and the other refer to it. This does not follow the basic rule: Each lexeme must be defined in such a way that it is not necessary to look at another word. In this article, the definition of infinitive, which are different in terms of this subject, with different characteristics such as *bak- besle-*, *acayıpleş-*, *ağla-*, *açıkla-*, *çalış-* verbs and their derivatives.

Key words: Infinitive, derivative, lexicography, definition.

¹ Çukurova Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü (Emekli Öğretim Üyesi), Prof. Dr. mehmet_ozmen01@hotmail.com

1. GİRİŞ

Fiil kök ve gövdeleri, üzerine gelen *-mAk*, *-mA* ve *-İş/-Uş* ekleri, filleri geçici olarak isimleştiren isim-fiil ekleridir. *-mA* ve *-mAk* isim-fiil ekleri, kullanım sıklığı en yüksek olan eklerdendir. *-mA*, *-mAk* isim-fiil ekleri istisnasız bütün fiillere gelebilen eklerdir. Buna göre, Türkçede ne kadar fiil varsa o kadar da *-mAk* ve *-mA* eki almış isim-fiil var demektir. *-İş/-Uş* isim-fiil ekinin kullanım sıklığı ise *-mAk*, *-mA* eklerine göre daha seyrektr. İncelemeye esas olarak alınan Türkçe Sözlük'teki tanımlarla Ali Püsküllüoğlu'nun ve İlhan Ayverdi'nin sözlüklerindeki isim-fiil tanımları, *bak-* fiili hariç olmak üzere, karşılaştırılarak verildi. Sözcükler incelenirken asıl amaç tanımlar olduğu için verilen örnek cümleler, metnimize alınmadı. Ayrıca, her sözlüğün kendine özgü yazım biçimleri de korundu.

2. Fiil Türevleri ve Tanımları

Fiillerin türev sayısı, fiilden fiile değişmektedir. Örneğin incelediğimiz fiillerden *bak-* fiilinin 17, *beste-* fiilinin 15, *ağla-* fiilinin 15, *acayıpleş-* fiilinin 8, *çalış-* fiilinin 20, *açıkla-* fiilinin 26 türevi bulunmaktadır. Ayrıca bir türev, her üç sözlükte de bulunabildiği gibi bazen ikisinde bazen de sadece bir sözlükte de bulunabilmektedir. Bazı sözlükçüler, kullanım sıklığı düşük olan türevleri sözlüğüne almayabilmektedir. Örneğin incelediğimiz üç sözlükten biri olan, Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te kullanım sıklığı düşük olan bazı türevlere yer verilmemiştir. Bir isim-fiil eki, bir fiil kökünden; *-n-* dönüşlülük, *-ş-* işteşlik-dönüşlülük, *-r-*, *-t-*, *-D^or-* ettirgenlik, *-l-* edilgenlik ve meçhullük eklerinden veya başka bir yapım eki almış fiil gövdesinden veyahut bir tasvir fiilinden sonra gelebilmektedir.

3. İsim-fiiller ve Tanımları

İsim-fiillerin sözlüklerdeki tanımlarını, biri, açık, ayrıntılı ve net, diğeri ise bu tanıma göndermede bulunarak yapılan, ancak yeterince açık ve anlaşılır olmayan tanımlar olmak üzere iki gruba ayırabiliriz. Yeterince açık ve anlaşılır olan tanımlar, *-mAk* ek almış isim-fiillerin tanımlarıdır. Yeterince açık ve anlaşılır olmayan tanımlar ise, *-mA* ve *-İş /-Uş*, seyrek olarak da *-mAk*'lı isim-fiillerin tanımlarıdır. Birinci gruptaki tanımlar genellikle yeterli ve anlaşılır tanımlardır. İkinci gruptaki tanımlar ise, çoğunlukla, birinci gruptaki tanımlara gönderilen, gönderildikleri isim-fiilin anlamı bilinmeden anlaşılabilen yetersiz tanımlardır. İkinci grupta bulunan isim-fiillerin tanımlarının yetersiz olması, muhtemelen çatı eki almış fiillerdeki tanımlanma güçlüğünden, fiillerin anlamlarının kısmen soyut olmasından ve yeterli örnek cümle bulamama güçlüğünden

kaynaklanmaktadır. Zira bazı fiillerin türevlerinin isim-fiilleri son derecede seyrek kullanılmaktadır. Nedeni ne olursa olsun, açık tanımlı yapılmayan bir isim-fiilin ilgili olduğu bir isim-fiile gönderilerek açıklanmaya çalışılması, sözlükçülük tekniğine uygun bir tutum değildir. Böyle bir yöntem, okuyucuyu, anlamını öğrenmek isteği sözcükten, ikinci bir sözcüğe, tanım o sözcükte de açıkça yapılmamışsa üçüncü bir isim-fiile bakma külfeti getirmektedir. Ayrıca sözcükler arasında çatı farkı varsa, açık tanımlı isim-fiilin çatısı ile anlamı öğrenilmek istenen isim-fiilin çatısının uyumlu hâle getirilmesi gerekmektedir.

İncelediğimiz Türkçe Sözlük'te (TS, 2011), İlhan Ayverdi'nin Misalli Büyük Türkçe Sözlük'ünde (Ayverdi vd., 2011) ve Ali Püsküllüoğlu'nun Türkçe Sözlük'ünde (Püsküllüoğlu, 2012) uygulanan bu yöntem, sözlükçülükte her sözlük biriminin sözlükte bir başka sözcüğe bakma gereği duyulmayacak biçimde, yani "efradını cami ayyarını mâni" biçimde tanımlanması gerekir kuralına uymamaktadır. İncelediğimiz *bak- besle-, ağla-, acayıpleş-, çaltı-, açıkla-* fiillerinin türevlerinin isim-fiilleri her üç sözlükte de büyük oranda aynı biçimde ve aynı yöntemle tanımlanmıştır.

3.1. Bak- Fiilinin Türevleri ve Tanımları

bakmak (-e) 1. Bakışı bir şey üzerine çevirmek. **2.** Aramak. **3.** Bir şeyin yüzü bir yöne doğru olmak. **4.** Bir şeyin gelişmesi veya iyi bir durumda kalması için emek vermek. **5.** Beslemek, geçindirmek. **6.** Bir iş birinden beklenmek. **7.** Hastayı muayene etmek. **8.** Tedavi etmek için ilgilenmek. **9.** Yoklamak, incelemek, denemek. **10.** Bir işi yapmak, bir işi yapmakla görevli olmak. **11.** (nsz) İlgilenmek. **12.** Uğraşmak, meşgul olmak. **13.** Yapılabilmesi bir şeye bağlı bulunmak. **14.** Gözetmek, korumak. **15.** Renklerde benzemek, andırmak. **16.** (nsz) Anlamak, farkına varmak. **17.** Başka bir şeyle ilgilenmeyip elindeki veya önündeki işle uğraşır olmak.

Yapı bakımından kök fiil, çatı bakımından geçişsiz olan *bak-* fiilinin 10'u birleşik fiil olmak üzere 15 adet türevi bulunmaktadır: *bakabil-, bakılabil-, bakınabil-, baktırbil-, bakışabil-, bakışveriş-, bakadur-, bakakal-, bakayaz-, bakal-, bakan-, bakış-, baktır-, baktırt-.* *Bak-* fiilinin Türkçe Sözlük'te (2011), 15 -mA'lı, 15 -mak'lı, 4 adet de -İş/-Uş'lu olmak üzere 34 isim-fiili bulunmaktadır.

3.1.1. -mA'lı İsim-fiiller

Bak- fiilinin 15 -mA'lı türevinin 14'ü "(...) -mAk işi" biçiminde tanımlanırken sadece biri, "(...) -mAk durumu" biçiminde tanımlanmıştır. Buna göre Türkçe Sözlük'te, (...) -mA"lı isim-fiil

öbekleri, tamlayıcı “-mAk’lı isim-fiil öbeği”, tamlanıcı “iş” olan belirtisiz isim tamlaması biçiminde tanımlanmaktadır.

bakma: Bakmak işi.

bakabilme: Bakabilmek işi.
bakadurma: Bakadurmak işi.
bakakalma: Bakakalmak işi.
bakayazma: Bakayazmak işi.
bakılabilme: Bakılabilmek işi.

bakılma: Bakılmak işi.
bakınabilme: Bakınabilmek işi.
bakınma: Bakınmak işi.
bakışabilme: Bakışabilmek işi.
bakışiverme: Bakışivermek işi.

bakışma: Bakışmak işi.
bakıverme: Bakıvermek işi.
baktırabilme: Baktırabilmek işi.
baktırma: Baktırmak işi.
baktırtma: Baktırtmak işi.

3.1.2. -mAk’lı İsim-fiiller

Türkçe Sözlük’te (TS, 2011), *bak-* fiilinin 15 *-mAk*’lı türevinden 5’i “(...) *-mA* ihtimali veya imkânı bulunmak” biçiminde tanımlanmıştır. Diğer isim-fiillerin belli bir kalıp tanımı bulunmamaktadır. Bu bölümde, sözcüklerin birinci anlamları değerlendirildi.

bakılabilmek (*nsz, -e*) Bakılma ihtimali veya imkânı bulunmak.
bakınabilmek (*nsz, -e*) 1. Bakınma ihtimali veya imkânı bulunmak. 2. Bakınma becerisi bulunmak.
bakışabilmek (*nsz, -le*) 1. Bakışma ihtimali veya imkânı bulunmak. 2. Bakışma becerisi bulunmak.
baktırabilmek (*-i, -e*) 1. Baktırma ihtimali veya imkânı bulunmak. 2. Baktırma becerisi bulunmak.
bakabilmek (*nsz, -e*) 1. Bakma ihtimali veya imkânı bulunmak. 2. Bakma becerisi bulunmak.

bakadurmak (*nsz, -e*) Bakma işini sürdürmek.
bakakalmak (*nsz, -e*) (*baka’kalmak*) Şaşkınlığa uğrayıp ne yapacağını bilmez durumda kalmak.
bakayazmak (*nsz, -e*) Bakacak gibi olmak.

bakışıvermek (*nsz, -le*) Çabucak bakışmak.
bakıvermek (*nsz, -e*) Çabucak bakmak.

bakılmak (*nsz, -e*) Bakma işine konu olmak veya bakma işi yapılmak.

bakınmak (*nsz, -e*) 1. Çevreye göz gezdirmek, araştırmak.
bakışmak (*nsz, -le*) 1. İki veya daha çok kimse birbirine bakmak.
2. Kaçamak ve gizli olarak birbirine bakmak.
baktırmak (*-i, -e*) Bakmasına yol açmak, bakmasını sağlamak.
baktırtmak (*-i*) Baktırma işini yaptırmak.

3.1.3. -İş /-Uş'lu İsim-fiiller

(...) *-İş / - Uş*'lu isim-fiilin 4'ü de "(...) *-mA işi*" biçiminde tanımlanmıştır. Tanımlamalar, "*-mAk işi*" biçimindeki tanımlar gibi, isim tamlaması yapısındadır. "*-mA*"lı bölüm tamlayan *-İş/-Uş*'lu kısım tamlanandır.

bakakalış Bakakalma işi.
bakılış Bakılma işi.
bakınış Bakınma işi.
bakış Bakma iş.

3.2. Acayıpleş- fiili

Acayıpleş- fiili, yapı bakımından Arapçadan alıntı 'acâib' isminden türetilmiş (*acayıpleş* < 'acâ'ib+le-ş-) bir fiil gövdesidir. Çatı bakımından geçişsiz bir fiildir. *Acayıp* sözcüğü sözcük türü olarak sıfattır. Bu tür fiillerin türevlerinin tanımları, alıntı ismin anlamı korunarak yapılmalıdır.

Türkçe Sözlük ile Püsküllüoğlu'da *acayıpleş-* fiilinin bütün türevlerine yer verilirken, Ayverdi'de sadece *acayıpleşmek* ve *acayıpleştirme* fiillerine yer verilmiştir.

3.2.1. *Acayıp* Sıfatı ile *acayıpleş-* Fiilinin Sözlüklerdeki Tanımları

acayıp sf. 1. Sağduyuya, göreneğe, olağana aykırı, garip, tuhaf, yadırganan yabansı. 2. *Ünl.* Şaşma anlatan bir söz (TS, 2011).
acayıp: 1. yadırganacak denli olağana aykırı olan, şaşırtıcı. 2. benzeri olmayan, çok değişik. 3. pek çok, sayısız denecek kadar çok. 4. olağandan daha iyi. 5. Şaşkınlık belirtir (Püsküllüoğlu).
acayıp: 1. Garip, tuhaf, alışılanın dışında, değişik. 2. Hayretler içinde bırakan garip şey. 3. Şaşılacak şey (Ayverdi).

acayıpleşmek (*nsz*): Başkalaşmak, yadırganacak bir duruma gelmek (TS, 2011).

acayıpleşmek: yadırganacak bir biçimde değişmek, başkalaşmak (Püsküllüoğlu).

acayıpleşmek: acayıpleşmek, garip bir durum almak, bir tuhaf olmak, garipleşmek, tuhaflaşmak (Ayverdi).

3.2.2. Acayıpleş- Fiilinin Türevlerinin İsim-fiilleri

Acayıpleş- fiilinin 4'ü *-mA*, 4'ü de *-mAk* ile olmak üzere 8 isim-fiili bulunmaktadır (TS, 2011).

acayıpleşebilme *a.* Acayıpleşebilmek durumu (TS, 2011).

acayıpleşebilme: acayıpleşebilmek eylemi (Püsküllüoğlu).

Ayverdi: ---

acayıpleşiverme *a.* Acayıpleşivermek durumu (TS, 2011).

acayıpleşiverme: acayıpleşivermek eylemi (Püsküllüoğlu).

Ayverdi: ----

acayıpleşme *a.* Acayıpleşmek durumu (TS, 2011).

acayıpleşme: yadırganacak bir duruma gelme, olağana aykırı bir değişme (Püsküllüoğlu).

Ayverdi: ---

acayıpleştirme *a.* Acayıpleştirmek işi (TS, 2011).

acayıpleştirme: olağanlığından çıkarıp yadırganacak bir duruma getirme (Püsküllüoğlu).

acayıpleştirme: Ayverdi: ----

acayıpleşebilmek (*nsz*) Acayıpleşme ihtimali veya imkânı bulunmak (2011).

acayıpleşebilmek: acayıpleşmesi olanak içinde olmak ya da acayıpleşme olasılığı bulunmak. (Püsküllüoğlu).

Ayverdi: ----

acayıpleşivermek (*nsz*) Çabucak acayıpleşmek (TS, 2011).

acayıpleşivermek: çabucak ya da kısa sürede acayıpleşmek (Püsküllüoğlu).

Ayverdi: ---

acayıpleşmek (*nsz*) Başkalaşmak, yadırganacak bir duruma gelmek (TS, 2011).

acayıpleşmek: yadırganacak bir biçimde değişmek, başkalaşmak. (Püsküllüoğlu).

acâyipleşmek: Acayıp, garip bir durum almak, bir tuhaf olmak, garipleşmek, tuhaflaşmak (Ayverdi).

acayıpleştirmek (-i) Yadırganacak bir duruma getirmek (TS, 2011).

acâyipleştirmek: Acâyip duruma getirmek, tuhaf bir duruma sokmak (Ayverdi).

3.3. Ağla- Fiilinin Türevleri ve Tanımları

'Ağla-' fiili, yapı bakımından yansıma bir isimden türemiş fiil gövdesi (ag+la- > agla- > ağla-), çatı bakımından ise geçişsiz bir fiildir. *Ağlamak* fiilinin ve türevlerinin isim-fiil tanımları da *beslemek* fiili ve türevlerinin tanımlarında olduğu gibi, teker teker yapılmamış, bunun yerine, türevlerden biri veya ikisi tanımlanmış, diğerlerinin tanımları bu tanıma veya tanımlara gönderilmiştir.

Türkçe Sözlük'te, (TS, 2011) *ağla-* fiilinin 6 türevi bulunmaktadır: *ağlan-*, *ağlaş-*, *ağlat*, *ağlatabil-*, *ağlayabil-*, *ağlayıver-*.

Ağla- fiili ile birlikte 6 fiilin toplam, 15 isim-fiil türevi bulunmaktadır. Bu türevlerin 6'sı *-mAk*, 7'si *-mA*, 2'si de *-Iş/-Uş* isim-fiil eki ile oluşturulmuştur. Tanım, bu 15 türev içinde sadece *ağlamak* fiilinde yapılmış diğer fiillerde yeterli tanım yapılmamıştır. Diğer fiillerin tanımları için 'ağlamak'a gitme zorunluluğu vardır. Örneğin, *ağlatış* sözcüğünün anlamını öğrenmek isteyen bir kimse, önce "ağlatış"a, ağlatıştan sonra sırasıyla 'ağlatma'ya, 'ağlatma'dan sonra 'ağlatmak'a, 'ağlatmak'tan sonra 'ağlama'ya, 'ağlama'dan sonra da 'ağlamak' fiiline bakmak zorundadır. Zira tanımlar, birbirine gönderilmiştir. Yani, *ağlatış*, *ağlatma*, *ağlatmak*, *ağlama* sözcüklerinin tanımları, *ağlamak* sözcüğüne dayanmaktadır. *Ağla-* fiilinin *-mA*, *-mAk* ve *-Iş/-Uş* eki almış biçimleri karşılaştırıldığında tanım yetersizlikleri açık biçimde görülmektedir. Dolayısıyla *ağlamak* fiilinin anlamını bilmeyen bir kimse için türevlerin tanımları fazla bir şey ifade etmez.

Ağlamak fiilinin türevlerinin isim-fiilleri ve anlamları şöyledir:

Türkçe Sözlük: 1. Üzüntü, acı, sevinç, pişmanlık vb.nin etkisiyle gözyaşı dökmek. **2.** Ağaç budandığında kesilen yerlerden besi suyu veya öz su akmak. **3.** (-den) mec. Sızlanmak, yakınmak. **4.** (-e) mec. Bir duruma üzülmek (TS, 2011).

Püsküllüoğlu: 1. duyumsanan bir acı, üzüntü vb. nedeniyle inleyerek, hıçkırarak, çığlıklar atarak ya da bir sevinç nedeniyle kahkahalar içinde ya da sözsüzce gözyaşı dökmek, gözlerinden yaş gelmek. 2. durumundan yakınmak, sızlanmak (Püsküllüoğlu, 2012).

Ayverdi: 1. Acı, keder, pişmalık ve bazan da sevinçten gözyaşı dökmek. 2. Üzülmek, üzüntü çekmek, kederlenmek. 3. Kederini dile getirmek, hâlimden şikâyet etmek. 4. Bir ölünün, kaybolan bir şeyin arkasından yas tutmak, yanmak 5. Acımak, merhamet etmek.

ağlama: Ağlamak işi.

ağlanma: Ağlanmak işi.

ağlanmak: Ağlama işi yapılmak.

ağlaşma: Ağlaşmak işi

ağlaşmak: 1. Birlikte ağlamak. 2. Sızlanmak

ağlatabilme: Ağlatabilmek işi.

ağlatabilmek: 1. Ağlatma ihtimali veya imkânı bulunmak. 2.

Ağlatmaya gücü yetmek.

ağlatma: Ağlatmak işi

ağlatmak: Ağlamasına yol açmak.

ağlayabilme: Ağlayabilmek işi.

ağlayabilmek: 1. Ağlama ihtimali bulunmak. 2. Ağlama becerisi bulunmak.

ağlayıverme: Ağlayıvermek işi.

ağlayıvermek: Çabucak ağlamak, ağlamayı alışkanlık edinmek.

ağlatış: Ağlatma işi

ağlayış: Ağlama işi.

3.4. Besle- Fiilinin Türevleri ve Tanımları

“Besle-“ fiili, yapı bakımından isimden türemiş fiil gövdesi (besle- < bes+le-), çatı bakımından da geçişli bir fiildir. Türkçe Sözlük’te (TS, 2011) *besle-* fiilinin 6 türevleriyle oluşturulmuş 15 isim-fiili bulunmaktadır.

Bu 15 isim-fiilin 6’sı *-mA* isim-fiili; 7’si, *-mA* isim-fiili; 2’si de, *-İş /-Uş* isim-fiili ile oluşturulmuştur. Bu 15 isim-filden sadece *beslemek* ve *beslenme* isim-fiillerinin açık tanımları yapılmış, diğer 13 isim-fiilin geniş ve açıklayıcı tanımları yapılmamıştır. Örneğin, *beslenilme* isim-fiilinin tanımı için ‘beslenilmek işi’ denmiş yani *beslenilmek* fiiline gönderilmiş, ama, *beslenilmek* isim-fiilinin tanımı da *beslenme işine konu olmak* biçiminde yapılarak *beslenme* isim-

fiiline gönderilmiş. Yani, *beslenilme*, '*beslenilmek*'e; *beslenilmek* de '*beslenme*'ye gönderilmiş. Dolayısıyla, *beslenme* fiilinin anlamını bilmeyen bir kimse, *beslenilme* ve *beslenilmek* tanımlarından fazla bir şey anlayamaz. Anlaması için önce *beslenme* fiiline bakması ve tanımı *beslenme* fiilinin tanımına dönüştürmesi gerekmektedir. Bu dönüştürme, açık tanımı yapılmayan bütün türevler için geçerlidir. *Besle-* fiilinin Türkçe Sözlük'te (TS, 2011) 8 anlamı bulunmaktadır. Biz bu bölümde, asıl olarak isim-fiili karşılayan birinci anlamı esas aldık ve *besle-* fiilinin türevleri olan *besle-*, *beslen-*, *beslenil-*, *beslet-*, *beslenebil-*, *besletebil-*, *besleyebil-* fiillerinin anlamları ile karşılaştırdık. *Besle-* fiili ve türevleri arasında sadece *beslemek* isim-fiilinin tam ve ayrıntılı tanımı yapılmıştır.

İncelenen sözlüklerde *beslemek* fiilinin tanımları şöyledir:

Türkçe Sözlük: 1. Yiyecek ve içeceğini sağlamak. 2. Yedirmek. 3. Semirtmek. 4. Ekleme, katmak, çoğaltmak. 5. Bir şeyi korumak veya sağlamca durmasını sağlamak için çevresini veya altını desteklemek, doldurmak, pekiştirmek. 6. Yetiştirmek. 7. *mec* : Bir duyguyu gönülde yaşatmak. 8. *mem*. Maddi yardım yapmak, desteklemek (TS, 2011).

Püsküllüoğlu: 1. yedirip içirmek, karnını doyurmak. 2. birinin, yiyecek ve içeceğini, geçimini sağlamak. 3. yedirip içirerek semirtmek. 4. yetiştirmek ya da bakmak. 5. eklenmek, katılarak çoğaltmak. 6. bir şeyin sağlamca durmasını sağlamak için altını destekle pekiştirmek ya da çevresini bir şeyle doldurmak. 7. *mec*. bir duyguyu içte yaşatmak (Püsküllüoğlu, 2011).

Ayverdi: 1. Yedirip içirmek, karnını doyurmak. 2. Geçimini sağlamak, geçindirmek. 3. Semirtmek, şişmanlatmak. 4. Yetiştirmek. 5. (Bir duyguyu) Gönülünde yaşatıp geliştirmek. 6. teşmil. Kuvvetlendirmek, güçlendirmek, takviye etmek. 7. Bir şeyin altını bir madde ile doldurmak, dayandığı yeri pekiştirmek, kalınlaştırmak (Ayverdi, 2011).

beslenilmek (nsz): Beslenme işine konu olmak.

beslenmek (nsz): 1. Kendini beslemek. 2. Besleme işine konu olmak.

besletebilmek (-i, -e): 1. Besletme ihtimali veya imkânı bulunmak. 2. Besletme gücü bulunmak.

beslenebilmek (nsz): 1. Beslenme ihtimali veya imkânı bulunmak. 2. Beslenme becerisi bulunmak.

besleyebilmek (-i): 1. Besleme ihtimali veya imkânı bulunmak. 2. Besleme gücü bulunmak.

Besle- fiilinin türevlerinin *-mA*'lı 7 isim-fiillerden sadece *beslenme* isim-fiilinin tanımı yapılmıştır. Diğer *-mA*'lı isim-fiillerinin açık tanımı yapılmamıştır. *Besleme* dışındaki *-mA*'lı 7 isim -fiilden 3'ü olumlu yeterlik, 1'i ettirgen, 1'i de edilgen fiildir.

Türkçe Sözlük'teki *-mA*'lı isim-fiiller (TS, 2011)

beslenme : Vücut için gerekli besin maddelerini alma.
besleme : 1. Beslemek işi. 2. (...) 4. (...).
beslenilme: Beslenilmek işi.
besletme : Besletmek işi.
beslenebilme: Beslenebilmek işi.
besleyebilme: Besleyebilmek işi.
besletebilme: Besletebilmek işi.

Beslemek fiilinin *-İş/-Uş* ile yapılmış iki türevi bulunmaktadır. İsim-fiillerin tanımları, *beslenme* işi kalıbı içerisinde *-mA*'lı isim-fiile gönderilmiş.

besleniş: Beslenme işi.
besleyiş: Besleme işi.

Tanımlardan da anlaşılacağı üzere, *besleme*, *besletebilme* *beslenebilme*, *beslenilme*, *besletme* vb. fiillerin açık tanımları yapılmamış bunun yerine, *-mA* işi, *-mA* işi, *-mA* işine konu olmak vb. karşılıklar verilmiştir.

3.5. Çalış- Fiilinin Türevleri ve Tanımları

Çalışmak fiili, yapı bakımından fiil kökü, çatı bakımından geçişsiz bir fiildir. *Çalış-* fiilinin Türkçe Sözlük'teki (TS, 2011) türevleri ile Ayverdi'nin ve Püsküllüoğlu'nun sözlüklerindeki türevler karşılaştırıldığında türev sayısının her sözlükte aynı olmadığı görülmektedir. Örneğin, *çalış-* fiilinin Türkçe Sözlük'te (TS, 2011) 20, Püsküllüoğlu'da 18, Ayved'i'de 4 isim-fiili bulunmaktadır. Püsküllüoğlu, sözlüğüne, *çalıştırma* ve *çalıştırtmak* fiillerini almamıştır. Ayverdi ise sözlüğünde, *çalışmak* yanında sadece *çalışılmak*, *çalışma* ve *çalıştırılmak* fiillerini almıştır. *Çalışmak* fiilinin tanımları:

çalışmak

Türkçe Sözlük: 1. Bir şeyi oluşturmak veya ortaya çıkarmak için emek harcamak. 2. Herhangi bir iş üzerinde olmak. 3. (-de) İş veya görevi olmak, bulunmak. 4. Makine veya aletler işe yarar durumda olmak veya işlemekte bulunmak. 5. (-e) Bir şeyi yapmak için gereken çarelere başvurmak, o şeyi gerçekleştirmek için kendini zorlamak,

çaba harcamak. **6.** (-e) Bir şeyi öğrenmek veya yapmak için emek vermek (TS, 2011).

Püsküllüoğlu: **1.** bir şey ortaya koymak, oluşturmak, yapmak için emek harcamak. **2.** bir iş yapmakta olmak, iş görmek. **3.** bir işi, bir görevi bulunmak. **4.** (makine, vb.) işler durumda olmak, bozuk olmamak, işlemek. **5.** bir şeyi yapmaya çabalamak, uğraşmak. **6.** (ahşap) nem alarak ya da nemini atarak boyut ya da biçim değiştirmek. **7. arg.** (kadın) orospuluk etmek. **8. arg.** değeri, ederi olmak (Püsküllüoğlu, 2012).

Ayverdi: **1.** Bir şeyin olması, yapılması, elde edilmesi için gereken gayreti göstermek, çaba sarfetmek. **2.** Öğrenmek için gayret etmek, uğraşmak, emek vermek. **3.** Bir işle görevli olmak. **4.** İş üzerinde olmak, iş yapmak. **5.** İşlemek veya işleyebilecek durumda olmak, hareket edip kendisinden beklenen işi yapmak. **6.** E.T. Türk. Çarpışmak, savaştırmak (Ayverdi, 2011).

Çalış- fiili ve türevleri: *çalış-, çalışabil-, çalışıl-, çalıştır-, çalıştırabil-, çalıştırıl-, çalıştırılabil-, çalıştırıver-, çalıştırt-*.

Çalış- fiilinden türetilen isim-fiillerin Türkçe Sözlük ile Püsküllüoğlu ve Ayverdi sözlüklerindeki durumu:

çalışabilme

Türkçe Sözlük: Çalışabilmek işi.

Püsküllüoğlu : çalışabilmek eylemi.

Ayverdi: ----

çalışabilmek

Türkçe Sözlük: 1. Çalışma ihtimali veya imkânı bulunmak. 2.

Çalışmaya gücü yetmek.

Püsküllüoğlu : çalışmak elinde olmak ya da çalışma olanağı ya da olasılığı bulunmak.

Ayverdi: ----

çalışılma

Türkçe Sözlük: Çalışılmak işi.

Püsküllüoğlu : çalışılmak eylemi.

Ayverdi: ----

çalışılmak

Türkçe Sözlük: Çalışma işine konu olmak.

Püsküllüoğlu : çalışma eylemi yapılmak.

Ayverdi: 1. (Bir şeyin olması, yapılması için) Uğraşmak, emek sarf etmek edilmek.

çalışma

Türkçe Sözlük : 1. Çalışmak işi, emek, say. 2. Bir yapı elemanının yük altında biçim değiştirmesi, az veya çok zorlanması. 3. Bünyesindeki suyun azalması veya çoğalması sonucu ağacın biçim ve boyutlarının değişmesi. 4. Bilimsel ve sanatsal amaçlı ürün.

Püsküllüoğlu: 1. çalışmak eylemi. 2. emek vermek, emek. 3. bir yapı elemanının yük altında biçim değiştirmesi, az veya çok zorlanması. 4. (ahşap için) nem alarak ya da nem atarak boyut ve biçim değiştirme (Püsküllüoğlu, 2012).

Ayverdi: 1. Çalışmak işi. 2. İş, mesâî, 3. Bir şeyi öğrenmek, incelemek veya bir şey meydana getirmek için vaktini ve gücünü verme, sürekli emek sarf etme. 4. Böyle bir gayret sonucu meydana çıkan şey. 5. İşleme (Ayverdi, 2011)

çalıştırabilme

Türkçe Sözlük: Çalıştırabilmek işi.

Püsküllüoğlu: çalıştırabilmek eylemi.

Ayverdi:---

çalıştırılmak

Türkçe Sözlük: Çalıştırma ihtimali veya imkânı bulunmak.

Püsküllüoğlu: çalıştırmak elinde olmak ya da çalıştırma olanağı ya da olasılığı bulunmak.

Ayverdi: ---

çalıştırılabilme

Türkçe Sözlük: Çalıştırılabilmek işi.

Püsküllüoğlu: Çalıştırılabilmek eylemi

Ayverdi:---

çalıştırılabilmek:

Türkçe Sözlük: Çalıştırılma ihtimali veya imkânı bulunmak.

Püsküllüoğlu: çalıştırılma olanağı ya da olasılığı bulunmak

Ayverdi:---

çalıştırılış

Türkçe Sözlük: Çalıştırılma iş.

Püsküllüoğlu: çalıştırılmak eylemi ya da biçimi.

Ayverdi:---

çalıştırılma

Türkçe Sözlük: Çalıştırılmak işi.

Püsküllüoğlu: çalıştırılmak eylemi.

Ayverdi:---

çalıştırılmak

Türkçe Sözlük: Çalışması sağlanmak, çalışmak eylemi yaptırılmak.

Püsküllüoğlu: çalışması sağlanmak, çalışmak eylemi yaptırılmak.

Ayverdi: Çalışmak işi yaptırılmak. 2. Çalışır duruma getirilmek.

çalıştırış

Türkçe Sözlük: Çalıştırma işi.

Püsküllüoğlu: çalıştırmak eylemi ya da biçimi.

Ayverdi: ---

çalıştırıverme

Türkçe Sözlük: Çalıştırıvermek işi.

Püsküllüoğlu: çalıştırıvermek eylemi

Ayverdi: ---

çalıştırıvermek

Türkçe Sözlük: Çabucak çalıştırmak

Püsküllüoğlu: çabucak çalıştırmak.

Ayverdi: ---

çalıştırma

Türkçe Sözlük: Çalıştırmak işi.

Püsküllüoğlu: çalıştırmak eylemi.

Ayverdi: ---

çalıştırmak

Türkçe Sözlük: : 1. Çalışmasını sağlamak. 2. Çalışma işini yaptırmak.

Püsküllüoğlu: çalışmasını sağlamak, çalışmasına yol açmak, çalışmak eylemini yaptırmak.

Ayverdi: 1. Çalışmasını sağlamak; bir şeyin olması, yapılması için birisine gayret sarf ettirmek, emek verdirmek, iş gördürmek, iş yaptırmak. 2. Öğrenmesi için emek vermek, gayret sarf etmek, öğrenmesini sağlamak.

çalıştırtma

Türkçe Sözlük: Çalıştırtmak işi.

Püsküllüoğlu: ---

Ayverdi:---

çalıştırtmak

Türkçe Sözlük: Çalıştırma işini yaptırmak

Püsküllüoğlu: -----

Ayverdi: -----

Besle-, *ağla-* ve *acayıpleş-* fiillerinin ve türevlerinin isim-fiil tanımlarında olduğu gibi *çalış-* ve türevlerinin tümünün tanımı yapılmamış, bunun yerine Türkçe Sözlük'te, *çalışmak* ve *çalışma*, Püsküllüoğlu'da *çalışmak* ve *çalışma*, Ayverdi'de *çalışmak*, *çalışma*, *çalışılma* ve *çalıştırılmak* fiillerinin tanımı yapılmış diğerleri bu tanımlara gönderilmiştir.

3.6. *Açıkla-* Fiilinin Türevlerinin Karşılaştırılması ve Tanım Önerileri

Açıkla- fiili, yapı bakımından isim gövdesinden (açık < aç-ı- k) türemiş fiil gövdesi (açıkla- < aç-ı-k+la-), çatı bakımından ise geçişli bir fiildir. *Açıkla-* fiilinin Türkçe Sözlük'te (TS, 2011), *-mA* isim-fiil ekiyle 12, *-mA* isim-fiil ekiyle 12, *-Iş/-Uş* isim-fiil ekiyle 2 türevi bulunmaktadır. Toplam 26 türevin neredeyse tamamının tanımı *açıklamak* fiiline bağlıdır. Püsküllüoğlu'da bu 26 türevin 24'ü, Ayverdi'de ise sadece 4'ü bulunmaktadır. Bu sonuç, Ayverdi ile Püsküllüoğlu'nun Türkçe Sözlük'deki yöntemlerden farklı bir yol izlediğini, sıklık derecesi düşük veya çok düşük olan sözcükleri, sözlüğe almadıklarını göstermektedir. Sözlükteki tanımlar, *açıklamak* fiiline göndermede bulunularak yapılmıştır. Yeterince tanımlanmamış türevlerin tanımını anlayabilmek için *açıklamak* fiilinin anlamını türevlere uyarlamak gerekmektedir.

Biz, *açıklamak* fiilinin 26 türevinin sekizine örnek tanımlar önerdik. Tanım önerilerini taranan yeni metinlere göre vermenin makalenin boyutlarını aşacağı için Türkçe Sözlükteki tanımları türevlere uyarlamakla yetindik. Tanım önerileri, bizim taradığımız metinlere göre değil de sözlüklerdeki tanımların uyarlaması biçiminde olduğu için önerilerin tam anlamıyla başarılı olduğu iddiasında da değiliz.

3.6.1. *Açıkla-* Fiilinin Sözlüklerdeki Tanımları

Türkçe Sözlük: *açıklamak* (-i) **1.** Bir konuyla ilgili gerekli bilgileri vermek, izah etmek. **2.** Bir soruyla ilgili aydınlatıcı bilgi vermek, tavzih etmek. **3.** Bir sözün, bir yazının ne anlatmak istediğini belirtmek, yorumlamak. **4.** Açıkça söylemek, ifşa etmek. **5.** Belirtmek, göstermek, açığa vurmak, izhar etmek (TS, 2011).

Püsküllüoğlu: açıklamak: 1. Aydınlatılması gereken bir konu ile ilgili bilgi vermek. 2. bir konuda eksik bilgilenmeyi önlemek ereğiyle aydınlatıcı bilgiler vermek. 3. bir yapıtı, bir sözü, bir yazıyı yorumlamak. 4. bildiği ama sakladığı bir bilgiyi açığa vurmak. 5. yanlış yoruma yol açan bir sözü, bir davranışı daha açık bir biçimde ek bilgiler vererek düzeltmek. 6. bir sonucu duyurmak (Püsküllüoğlu, 2012).

Ayverdi: açıklamak: 1. Açıkça meydana koymak, belirtmek, izhar etmek. 2. (Bir şeyi) İnce noktalarını anlatarak anlaşılır duruma getirmek, izah etmek, şerh etmek. 3. İyi anlaşılmamış veya yanlış anlaşılmış bir meseleyi anlaşılır duruma getirmek, açıklık kazandırmak için aydınlatıcı bilgi vermek, tavzih etmek. 4. Gizli bir şeyi açığa vurmak, ifşâ etmek. 5. Herkese bildirmek, ilân etmek (Ayverdi, 2011).

3.6.2. Açıkla- Fiilinin İsim-Fiil Türevlerine Tanım Önerileri

açıklanmak:

Türkçe Sözlük: Açıklanmak işi yapılmak (TS, 2011).

Püsküllüoğlu : açıklamak eylemine konu olmak (Püsküllüoğlu, 2012).

Ayverdi: 1. Anlaşılır duruma getirilmek, izah edilmek. 2. Bildirilmek, ilan edilmek (Ayverdi, 2011).

öneri: 1. Bir konuyla ilgili gerekli bilgiler verilmek, izah edilmek. **2.** Bir sorunla ilgili aydınlatıcı bilgi verilmek, tavzih edilmek. **3.** Bir sözün, bir yazının ne anlatmak istediği belirtilmek, yorumlanmak. **4.** Açıkça söylenmek, ifşa edilmek. **5.** Belirtilmek, gösterilmek, açığa vurulmak, izhar edilmek.

açıklanabilmek:

Türkçe Sözlük: Anlaşılır bir duruma getirilme ihtimali veya imkânı bulunmak (TS, 2011).

Püsküllüoğlu: açıkça anlaşılır bir duruma getirilme olanağı bulunmak (Püsküllüoğlu, 2012).

Ayverdi: ---

Öneri: (-) 1. Bir konunun anlaşılır bir duruma getirilebilme ihtimali veya imkânı bulunmak. **2.** Bir sorunla ilgili aydınlatıcı bilgi verilebilme, tavzih edilebilme ihtimali ve imkânı bulunmak. **3.** Bir sözün, bir yazının ne anlatmak istediğinin belirtilme, yorumlanma

ihtimali ve imkânı bulunmak. 4. Açıkça söylenmek, ifşa edilmek ihtimali ve imkânı bulunmak. 5. Belirtilmek, gösterilmek, açığa vurulmak, izhar edilmek ihtimali ve imkânı bulunmak.

açıklaştırılmak:

Türkçe Sözlük : Açıklaştırılma işine konu olmak (TS, 2011).

Püsküllüoğlu : (renk) koyuluğu giderilip tonu açık hâle getirilmek (Püsküllüoğlu, 2012).

Ayverdi : ---

Öneri: 1. Bir konuyla ilgili gerekli bilgiler verilerek, izah edilmek, daha açık hâle getirilmek. 2. Bir sorunla ilgili aydınlatıcı bilgi verilerek, tavih edilmek. 3. Bir sözün, bir yazının ne anlatmak istediği belirtilmek, yorumlanmak. 4. Açıkça söylenerek daha açık hâle getirilmek. 5. Belirtilmek, gösterilmek, açığa vurulmak.

açıklama:

Türkçe Sözlük: Açıklamak işi, izah (Türkçe Sözlük, 2011).

Püsküllüoğlu: açıklamak eylemi (Püsküllüoğlu, 2012).

Ayverdi: 1. Açıklama işi, izah, tafsil, tasrih. 2. Herkesi ilgilendiren konularda, yetkililer tarafından verilen aydınlatıcı bilgi, izahat.3. Öğretici yayınlarda konuya açıklık getirmek için verilen bilgi, şerh, not vb. (Ayverdi, 2011).

Öneri: 1. Bir konuyla ilgili gerekli bilgileri vermek işi, açıklama. 2. Bir sorunla ilgili aydınlatıcı bilgi vermek, tavih etmek işi. 3. Bir sözün, bir yazının ne anlatmak istediğini belirtmek, yorumlamak işi. 4. Açıkça söylemek, ifşa etmek işi. 5. Belirtmek, göstermek, açığa vurmak, izhar etmek işi.

açıklanabilme:

Türkçe Sözlük: Açıklanabilmek işi (Türkçe Sözlük, 2011).

Püsküllüoğlu: açıklanabilmek eylemi (Püsküllüoğlu, 2012).

Ayverdi: ---

Öneri: 1. Bir konuyla ilgili gerekli bilgileri verilebilmek, izah edilebilmek işi. 2. Bir sorunla ilgili aydınlatıcı bilgi verebilmek, tavih edilebilmek işi. 3. Bir sözün, bir yazının ne anlatmak istediği belirtilebilmek, yorumlanabilmek işi. 4. Açıkça söylenebilmek, ifşa

edilebilmek işi. 5. Belirtebilmek, gösterebilmek, açığa vurabilmek, izhar edebilmek işi.

açıklaşma:

Türkçe Sözlük: Açıklaşmak durumu (TS, 2012).

Püsküllüoğlu: açıklaşmak eylemi (Püsküllüoğlu, 2012).

Ayverdi: ---

Öneri: 1. Bir konuyla ilgili bilgilerin verilmek, izah edilmek durumu. 2. Bir sorunla ilgili aydınlatıcı bilgi verilmek, tavzih edilmek durumu. 3. Bir sözün, bir yazının ne anlatmak istediği belirtilmek, yorumlanmak durumu. 4. Açıkça söylenme, ifşa edilme durumu. 5. Belirtilme, gösterilme, açığa vurulma, izhar edilme durumu.

açıklanış:

Türkçe Sözlük: Açıklanma işi (Türkçe Sözlük, 2011).

Püsküllüoğlu: açıklanmak eylemi ya da biçimi (Püsküllüoğlu, 2012).

Ayverdi: ---

Öneri (-i): açıklanış, 1. Bir konuyla ilgili gerekli bilgilerin verilme, izah edilme işi. 2. Bir sorunla ilgili aydınlatıcı bilgi verilme, tavzih edilme durumu. 3. Bir sözün, bir yazının ne anlatmak istediğinin belirtilme, yorumlanma işi. 4. Açıkça söyleniş, ifşa ediliş. 5. Belirtiliş, gösteriliş, açığa vuruluş, izhar ediliş.

açıklayış:

Türkçe Sözlük: Açıklama işi (TS, 2011).

Püsküllüoğlu : açıklama eylemi ya da biçimi (Püsküllüoğlu, 2012).

Ayverdi : ---

Öneri: 1. Bir konuyla ilgili gerekli bilgileri veriş, izah ediş. 2. Bir sorunla ilgili aydınlatıcı bilgi veriş, tavzih ediş. 3. Bir sözün, bir yazının ne anlatmak istediğini belirtiş, yorumlayış. 4. Açıkça söyleyiş, ifşa ediş. 5. Belirtiş, açığa vuruş, izhar ediş.

4. İsim-fiillerin Kalıplaşmış Biçimde Yapılan Tanımları

İncelediğimiz beş fiilin toplam 84 türevi ve bu türevlere bağlı olarak da 84 isim-fiil bulunmaktadır. İsim-fiillerin türev sayısı fiilden

fiile değişmektedir. Nitekim bunu incelediğimiz fiillerde de görüyoruz. İncelediğimiz *besle-* fiilinin 15, *ağla-* fiilinin 15, *acayıpleş-* fiilinin 8, *çalış-* fiilinin 20, *açıkla-* fiilinin 26 olmak üzere toplam 84 türevi bulunmaktadır.

İncelediğimiz 3 sözlükte de isim-fiillerin tanımları, ya ayrıntılı olarak ya da bu ayrıntılı tanımlara gönderilerek yapılmaktadır. Kalıplaşmış biçimde olan ve daha ayrıntılı tanımlanmış bir isim-fiile gönderilerek tanımlanan bu isim-fiillerin sıklık dereceleri birbirlerinden farklıdır. Tanımları yetersiz olan bu isim-fiiller içerisinde en sık kullanılanı *-mA*, en seyrek kullanılan ise *-İş/-Uş* isim-fiillidir.

4.1. *-mA*’lı İsim-fiil Tanımları

Türkçe Sözlük’te (TS, 2011), incelediğimiz 84 isim-fiil türevinin 36’sı “fiil + mA: aynı fiil + -mAk işi” kalıbıyla “*besleme: beslemek işi*”, *çalışılma: “çalışılmak işi”*, *açıklaştırma: açıklaştırmak işi* biçiminde tanımlanmıştır.

besleme : Beslemek işi.
beslenilme : Beslenilmek işi.
besletme : Besletmek işi.
beslenebilme: Beslenebilmek işi.
besleyebilme: Besleyebilmek işi.

besletebilme : Besletebilmek işi.
ağlama : Ağlamak işi.
ağlanma : Ağlanmak işi.
ağlaşma : Ağlaşmak işi
ağlatabilme : Ağlatabilmek işi.

ağlatma : Ağlatmak işi
ağlayabilme : Ağlayabilmek işi.
ağlayıverme : Ağlayıvermek işi.
acayıpleşme : Acayıpleşmek durumu.
acayıpleştirme: Acayıpleştirmek işi.

acayıpleşebilme: Acayıpleşebilmek durumu.
acayıpleşiverme: Acayıpleşivermek durumu.
çalışabilme : Çalışabilmek işi.
çalışılma : Çalışılmak işi.
çalıştırabilme : Çalıştırabilmek işi.

çalıştırılabilme: Çalıştırılabilmek işi.

çalıştırılma : Çalıştırılmak işi.
çalıştırıverme : Çalıştırıvermek işi.
çalıştırma : Çalıştırmak işi.
çalıştırtma : Çalıştırtmak işi.

açıklanabilme : Açıklanabilmek işi
açıklanma : Açıklanmak işi
açıklaşma : Açıklaşmak durumu
açıklaştırabilme: Açıklaştırabilmek işi
açıklaştırılma : Açıklaştırılmak işi

açıklaştırma : Açıklaştırmak işi.
açıklatabilme : Açıklatabilmek işi
açıklatma : Açıklatmak işi
açıklattırma : Açıklattırmak işi.
açıklayabilme : Açıklayabilmek işi

açıklayıverme : Açıklayıvermek işi

4.2. (...) –mAk’lı İsim-fiil Tanımları

23 adet -mAk’lı isim-fiil içerisinde birden fazla kalıplaşmış tanım biçimi bulunmaktadır:

4.2.1. (...) –mAk: (...) bir duruma gelmek
acayıpleşmek : Başkalaşmak, yadırganacak bir duruma gelmek.
acayıpleştirmek: Yadırganacak bir duruma getirmek.

4.2.2. (...) –mak: (...) -mA/-mAk işi yapılmak
ağlanmak : Ağlama işi yapılmak.
çalıştırtmak : Çalıştırma işini yaptırmak
açıklanmak : Açıklanmak işi yapılmak.
açıklattırmak : Açıklama işini yaptırmak.

4.2.3. (...) –mA/-mAk: (...) -mA/-mAk işine konu olmak
çalışılmak : Çalışma işine konu olmak.
açıklaştırılmak: Açıklaştırılma işine konu olma.

4.2.4. (...) –A+ bilmek: (...) ihtimali ve imkânı bulunmak
çalışılabilmek: 1. Çalışma ihtimali veya imkânı bulunmak. 2.
Çalışmaya gücü yetmek.
ağlayabilmek: 1. Ağlama ihtimali bulunmak. 2. Ağlama becerisi
bulunmak.
acayıpleşebilmek: Acayıpleşme ihtimali veya imkânı bulunmak.
çalıştırabilmek : Çalıştırma ihtimali veya imkânı bulunmak.

çalıştırılabilmek: Çalıştırılma ihtimali veya imkânı bulunmak.
açıklanabilmek : Anlaşılır bir duruma getirilme ihtimali veya imkânı bulunmak.

açıklaştıırabilmek: Daha açık bir duruma getirebilme ihtimali veya imkânı bulunmak.

4.2.5. (...) –mAk: -mAsI(nI) sağlamak
çalıştırılmak: Çalışması sağlanmak, çalışmak eylemi yaptırılmak.
açıklatabilmek : Açıklamasını veya açıklanmasını sağlamak.
açıklatmak : Açıklamasını sağlamak.

4.2.6. (...) –I/-U + vermek: Çabucak (...) –mAk
çalıştırıvermek : Çabucak çalıştırmak.
açıklayıvermek : Çabucak veya kolayca açıklamak.
açıklaştırmak : 1. Açık duruma getirmek. 2. Rengini açtırma.
ağlatmak : Ağlamasına yol açmak.
acayıpleşıvermek: Çabucak acayıpleşmek.

4.3. -Iş / Uş: -mA işi

7 adet -Iş / -Uş ile tanımlanmış isim-fiil bulunmaktadır.
-Iş / -Uş'lu isim-fiiller, -Iş / -Uş : -mA işi biçiminde tanımlanmıştır.

besleniş : Beslenme işi.
besleyiş : Besleme işi.
ağlatış : Ağlatma işi.
çalıştırılış : Çalıştırılma işi.
çalıştırış : Çalıştırma işi.
açıklanış : Açıklanma işi
açıklayış : Açıklama işi

5. Kalıp Anlatımların Uygulanması

Kalıp anlatımların en sık kullanılan 12'si aşağıdaki tabloda görüldüğü biçimde uygulanmaktadır:

fiil kök veya gövdesi + -A + bilmek: aynı fiil + -mA ihtimali veya imkânı bulunmak.

fiil kök veya gövdesi + -mAk = aynı fiil + -mA işine konu olmak.

fiil kök veya gövdesi + -mA = aynı fiil + -mAk işi

fiil kök veya gövdesi + -A + bilme = aynı fiil + -A + bilmek işi.

fiil kök veya gövdesi +-ış = aynı fiil + -mA işi.

fiil kök veya gövdesi + *-mAk* = aynı fiil + *-mA* işi yapılmak.

fiil kök veya gövdesi + *-mA* = aynı fiil + *-mA* işi

fiil kök veya gövdesi + *-mAk* = aynı fiil + *-mAsInA* yol açmak.

fiil kök veya gövdesi + *-A* + bilmek = aynı fiil + *-mA* ihtimali bulunmak.

fiil kök veya gövdesi + *-I/-U* + verme = aynı fiil + *-I/-U* + vermek işi.

fiil kök veya gövdesi + *-mAk* = aynı fiil + *-mAsInI* sağlamak

fiil kök veya gövdesi + *-mAk* = aynı fiil + *-mA* işini yaptırmak

SONUÇ

Fillerin ve türevlerinin üzerine *-mAk*, *-mA* ve *-Iş/-Uş* ekleri getirilerek yapılan isim-fiiller, fiillerin geçici isimlerini oluşturur. *-mAk*, *-mA* isim-fiilleri, istisnasız olarak fiillerin ve türevlerinin tümüne gelebilmektedir. *-Iş / -Uş* isim-fiilinin kullanım sıklığı ise *-mAk*, *-mA* isim-fiilleri kadar olmamakla birlikte oldukça yaygındır. İsim fiiller, sıfat-fiil ile zarf-fiillerden farklı olarak sözlüklerde, sözlük birimi olarak yer almaktadır. Sözlüklerde madde başı olarak yer alan bütün isim-fiillerin tam olarak tanımlanmamıştır. Özellikle *-mAk*'lı bunun yanında seyrek olarak *-mA*'lı isim-fiillerin tanımları yapılmakta tam olarak tanımlanmayan diğer isim-fiiller ise bunlara gönderilmektedir. Hem *Türkçe Sözlük*'te (TS; 2011) hem de Ali Püsküllüoğlu'nun *Türkçe Sözlük*'ü ile İlhan Ayverdi'nin *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*'lerinde fiillerin ve türevlerinin isim-fiil tanımlarının tam yapılmadığı görülmektedir. Böyle bir uygulamanın sözlükçülük yöntemine uygun olduğu söylenemez. Olması gereken, bütün sözcüklerin tanımlarının başka bir sözcüğe bakma gereği duymayacak biçimde yapılmasıdır.

KAYNAKÇA

Ayverdi, İlhan ve Topaloğlu, Ahmet ve Bilecik, Hayri ve Tahralı, Mustafa ve Kısacık, Fahrünnisa (2011). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: 4. Baskı Kubbealtı Yayını.

Püsküllüoğlu, Ali (2012). *Türkçe Sözlük*, Ankara: 7. Baskı Arkadaş Yayınevi.

Türkçe Sözlük (2011). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları: 549.

KUTADGU BİLİĞ II KUTADGU BİLİĞ'İN METİN TÜRÜ VE TARİHSEL DİYALEKTOLOJİ İÇİN DEĞERİ

F. Sema BARUTCU ÖZÖNDER¹

ÖZET

Kutadgu Bilig, adı belli bir şairin kaleminden çıktığını bildiğimiz yazılı, hatta *klasik* Türk edebiyatının hâlâ en eski ve en uzun Türkçe şiiridir. İslâmî muhitin aruz vezninde gelişmiş Arapça ve Farsça klasik şiir edebiyatının yanında yeni yeni boy gösteren Türkçe şiirin en önemli temsilcisi Balasagunlu Yûsuf Has Hâcib, “ciddî” kurmaca eserinin yazımına muhitin en uygun biçimi mesnevîyi seçmiştir. Yûsuf Has Hâcib “büyük kitab”ında anlatıcısının da bizzat kendisi olduğu “*kutlu* olma bilgisi” ideolojisine temel teşkil eden dört ana “şey”i kişileştirmiş, bu “temel” temsilcisi karakterlerini belli bir olay örgüsü içine yerleştirip hem bir anlatı yolu hem de bir edebî araç olarak kurmaca diyalogu kullanarak söylemini okuruna sunmuştur.

Anahtar kelimeler: Kutadgu Bilig / Yûsuf Has Hâcib, Yûsufun söylemi, diyalog, kurmaca diyalog, Erken Orta Türkçe.

KUTADGU BİLİĞ II THE TEXT GENRE OF KUTADGU BİLİĞ AND ITS PLACE IN TURKISH HISTORICAL DIALECTOLOGY ABSTRACT

Kutadgu Bilig is the oldest and longest poem of written and even classical Turkish Literature that its author's name is known to us. Yûsuf Hâşş Hâcib, the most early representative of Turkish poetry which has just newly begun to flourish alongside the Arabish and Persian Classical Poetry - already established and elaborated in poetic meters of ‘arûz - has preferred poetic form of *maşnavî* as the most appropriate device of his literary context to compose his “serious” fiction poem. Yûsuf Hâşş Hâcib who himself is the narrator in his great book has personified the four main “things” that form the basis of his ideology of *Kutadgu Bilig* ‘Wisdom of being Endowed with Divine Favour (Good Fortune) and Protection’, and has dramatized these representative characters within a frame story. The author has presented the discourse to his readers by using fictional dialogue both as a narrative mode and as a literary device.

Key words: Kutadgu Bilig / Yûsuf Hâşş Hâcib, discourse of Yûsuf Hâşş Hâcib, dialogue, dialogue in fiction, Early Middle Turkish.

¹ Ankara Üniversitesi DTCF, Prof. Dr. e-posta barutcu@humanity.ankara.edu.tr

GİRİŞ

Kutadgu Bilig, adı belli bir şairin kaleminden çıktığını bildiğimiz yazılı, hatta *klasik* Türk edebiyatının hâlâ en uzun Türkçe şiiridir. İslâmî muhitin aruz vezninde gelişmiş Arapça ve Farsça klasik şiir edebiyatının yanında yeni yeni boy gösteren Türkçe şiirin en önemli temsilcisi Balasagunlu Yûsuf Has Hâcib, “ciddî” kurmaca eserinin yazımına muhitin en uygun biçimi mesnevîyi seçmiştir. Yûsuf Has Hâcib “büyük kitab”ında anlatıcısının da bizzat kendisi olduğu “*ku*rlu olma bilgisi” ideolojisine temel teşkil eden dört ana “şey”i kişileştirmiş, bu “temel” temsilcisi karakterlerini zaman-mekânda belli bir olay örgüsü içine yerleştirip karşılıklı konuşurarak söylemini inşa etmiştir.

1. Yûsuf’un Muhatabı

Eserin hedeflenen asıl muhatabı, gençliktir. Yûsuf’un esere yayılan muhatapları çeşitlenebilir de, hedeflediği asıl muhatabının gençlik; sevinç içinde ömür süren iyi gençlik (*edgü yigit*) olduğu açıktır (359). İster modern okur/dinler olsun isterse de eserin zamanının veya sonraki tarihsel okuru/dinleri, Yûsuf bu kendisine cevap veremeyen *genç* muhatabına, çoğu kez şefkat gösteren sıfatlarla nitelediği ünlemlî seslenişlerle hitap ederek onunla canlı ve dinamik bir ilişki kurar,² hatta zaman zaman onu kıskırtıp meraklandırarak kendisi ile diyaloga da çağırdığını okur/dinler hissedebilir.³ Eserin içeriğine bakarak, bu tasarlanan genç muhatabın veya genç okur/dinlerin yönetmeye aday olanlarla veya Odğurmuş gibi toplumuna yararlı olabileceken, bu dünyadan kendini çekmişlerle sınırlandırılmış olabileceğini de söyleyebiliriz. Bu özelliğiyle, Arap veya Türk-Uygur, hangi alfabe ile yazılmış olursa olsun, *Kutadgu Bilig* Orta Çağların özellikle belli bir zümresinin talimini yapıp tedrisini ettiği kitaplarından biri olmuş olmalıdır. Kahire *Kutadgu Biliginin*, Mısır-Suriye sahasında emir ve/veya kumandan olarak devleti yönetecek memlûk Türk gençleri için bir ders kitabı işlevi gördüğünü belirtmek yanlış olmaz. Yine hem Fergana hem de Herat nüshalarının Türkistan’ın Âl-i Çingiz’i devam ettiren yönetici zümresi için de aynı işlevi yüklediğini iddia edebiliriz. Bu işleviyle eser Türk

² Romantik edebiyatın bilginleri şiirselliğin konuşur ve muhatabı arasındaki canlı ve dinamik bir ilişkiden doğduğunu belirtmişlerdir. Bkz. Macovski (1994: 11) ve Macovski (1994’ten Abrams 1965: 531, 533, özellikle 553-556).

³ Böyle birkaç örnek:

196 *negülük tесе sen ayayın saña / eşitgil sözümni ay ersig tonja*
267 *sen emdi kayu sen maña ay aça / ikide biri bol üçünçte kaça*
1638 *negü tēr eşitgil awıçğa sözi / awıçğa sözin tut unıtma kızı vb.*

yönetici/hâkâniye zümresi, yani toplumun oldukça dar ve onun en üst tabakasını oluşturan veya oluşturacak bir muhiti için İslâmî Türk tarzı devlet yönetme bilgisi kitabıdır da. Bu yönüyle, *Kutadgu Bilig* İslâm dünyası içinde önce Türkistan, sonra Ön Asya'ya uzanan geniş topraklarda 10. yüzyıldan itibaren bin yıla yakın sürecek Türk siyasî hâkimiyetinin ilk birkaç yüzyılında Bağdat yönetim merkezli İslâm halifeliğine karşı Türk tarzı sultanlık meşruiyetini de ilan eden ilk Türkçe eser olması bakımından da önemlidir. Eserin bu vasfı, belki daha doğru olarak işlevi hem onun nüshalarının niye bu kadar az olduğunu hem de niye Orta Çağ Müslüman Türk muhitlerinin yükselen yönetim merkezlerinde bulunduğunu da açıklayabilir. Eserin bütün nüshalarının buldukları ve/veya çekimlendikleri yer/yerler, elde etme ve sahiplik bilgileri böyle bir sonuca varmak için kıymetli birer ipucudur ve hatta Sarayçık'ta; Âl-i Çingiz'in Altın Ordu ulusu hanlarının gömüldüğü yerde (Caferoğlu 1984: 83) bulunan KB'den bir beytin yazılı olduğu küpecik de bunu tamamlayıcı bir başka veridir. KB'in manzum mukaddimesinin (B) 12-14. beyitleri de bunu destekler mahiyettedir: *bu meşriğ meliki mâçınlar begi / bilgigil ukuşluğ ajunda yegi // kamuğ bu kitabı alıp özlemiş / hazîne içinde urup kizlemiş // birindin birine mîrâşlar kalıp / ağınlarğa bérmez öziğe alıp*. “Meşrik hükümdarı, Maçinliler beyi, bilgili, anlayışlı, dünyanın ileri gelenleri, hepsi bu kitabı alıp sahip olmuşlar/benimsemişler ve hazinelerine koyup, saklamışlardır. Birinden birine miras olarak kalır, bunlar da kendilerine alıp, başkalarına vermezlermiş.”

Eserin özellikle takdim kısmında (I-XI. bâblarda) muhatap çeşitlenir. Yûsuf sahibi olduğu kitabın yanlışları için peşin özrünü kendisi gibi olan *bilge böğülere* seslenerek yapar, meramının ne olduğunu onlara hitap ederek belirtir.⁴ Bu kısımda cehaletin kör ettiklerini, hiç çekinmeden doğrudan ünlemlerle bir haykırışla ikaz eder.⁵ Bilgiden nasiplerini almalarını ister. *Mukaddimenin* övgü kısımlarında da doğrudan hitaplar vardır,⁶ ancak bunlar eserin asıl hedeflenen muhatabını hiçbir şekilde arka plana itip gölgelemez.

⁴ Birkaç örnek:

192 *tilekim söz erdi ay bilge böğü / keğin keldeçike özüm sözlegü*

287 *tilekim söz erdi ay bilge böğü / ukuşuğ bilgigil özüm sözlegü*

⁵ 271 *bilgisiz karağı turur belgülig / ay közsüz karağı bilig al ülig*

⁶ Tanrı'ya seçilen hitap zamiri her zaman “Sen”dir. Eserde, Tanrı'nın güzel adlarıyla sık hitaplar olduğu gibi *ay içi!* gibi yalın hitaplar da bulunur:

6 *ay erklig uğan meñü muşuz bayat / yaramaz seninđin ağınğa bu at*

10 *söziksiz bir ök sen ay meñü açu / katılmaz qarılmaz sağışka saçu*

11 *ay iç taş bilgigil ay hakkı'l-yakın / közüimde yırak sen köñülke yakın*

12 *barın belgülig sen kün ay teg yarık / neteglikke yetğü köñül ögde yok*

Yûsuf mukaddimesinde kendisini doğrudan hitap eden “Ben” yanında, hitap edilen “Sen” konumuna da yerleştirmiştir. Hitap eden “Ben” iken çoğu kez karşısından bir cevap beklemez; cevap beklemediği sözleri daha çok öğüt ve salık vermeler ile dua ve dilekleridir. Yûsuf’un kendisini bir tevazu edilgenine uğrattığı örnekleri de bulmak ilgi çekicidir (115). Eserde gençlik gibi soyut şeylerin de kişileştirilerek insan muhataba konuşturulduğu görülebilir (374).⁷ Biz benzer tasarrufları eserin hâtime kısmı ile kasidelerde de buluruz.

20 *ay sırka yakın ay köpülke ediz / tanuğ ol şana barça şüret beğiz*
24 *ediz ‘arşa altın şerâka tegi / tüzü barça munluğ şana ay idi* v.b.
Hâkân, T3K’de tanıtılmış, övülmüş, alkışlanmıştır. Aşağıda görüleceği gibi doğrudan da hitap edilmiştir:

89 *ay dîn ‘izzi devletka nâsir mu‘in / ay milletkâ tâc ay şer‘atka dîn*
91 *ay dünyâ cemâli uluğlukka körk / ay milletkâ nür ay yayığ kutka örk*

Eserin ana planında/olay örgüsünde hükümdar Kün Toğdı’ya hitap zamirlerinin seçimi “Sen”den En Üst Saygı Zamiri “O”ya kadar çeşitlenir. Bu değiştirimli seçimleri idare eden etkenlere aşağıda eserin sesleri vesilesiyle tekrar işaret edilmiştir.

Hem Hz. Peygamber hem de O’nun dört sahâbesi 3. Kişide okur/dinler muhataba tanıtılıp övülmüşlerdir; bkz. sırasıyla II. ve III. bâblar.

⁷ Okun yönü muhatabı işaretleyerek Yûsuf’un mukaddimeye cevap istemeyen hitapları ve kişileştirerek kendisini muhatap ettiği cansız veya soyut hatipler aşağıdaki gibi sıralanabilir:

(a) *Hitap eden Yûsuf:*

Yûsuf → Tawğaç Uluğ Buğra Han (108-111, 115): Şair, aynı bölümde devrin Türk hükümdarına da Ç2K *siz*+ zamirini kullanarak nezaket ve saygı *sen*’ini seçerek hitap etmiştir.

→ Tanrı (116-117, T2K *sen*)

→ Zamâne kişisi (106-107)

→ Hakîm (*bögü*, *bilge bögü*) (183, 287), Âlim Hakîm (*bilge bögü*) (192), bilgili (*bilge*) (203)

→ Yiğit, yani genç (*toğa*) (36, 186), mert yiğit (*ersig toğa*) (196), akıllı iyi yiğit (*ukuşluğ keğ er*) (322), bahtiyar insan (*kızgu en*) (333), iyi insan (*edgü kişi*) (345)

→ Oğul (*oğul*) (187-190)

→ Okur/Dinler (126, 135, 140, 142 vd., 230 vd.): T2K’ye hitap kadar, olay ve olguların anlatıcısı olarak Özne-Yüklem uygunluğu 3K’de olan bilgi cümleleri ile, kendisini T1K’de göstererek de (113).

→ Yûsuf (112), kendi kendine (iç monolog) (195)

(b) *Kendisini muhatap eden Yûsuf:*

Dünya → Yûsuf (*dünyâ* → *mağa*) (82-85): IV. Parlak Bahar Mevsimini ve Büyük Buğra Han’ın Medhini Söyler’de

2. Yûsuf'un Söylemini Kuruşuna Dair

Kitabın adı, maksadı, içeriği, başkarakterleri ve kendisi hakkındaki bilgiler, eserin XI. bâbında açıklanmıştır; bu bâb eserin yazılış sebebi de diyebileceğimiz, Yûsuf'un söyleminin zeminini hazırlayan kısımdır (350-397). Eserin I-XI. bâbları Nizâmî ile son biçimine ulaşan *meşnevî* nazım biçiminin *mukaddime* veya *dîbâçe* kısımlarını eksiksiz kapsar. I-IV. bâblar, sırası ile Tanrı'ya, Hz. Peygamber'e, O'nun dört sahâbesine, eserin sunulduğu hâkâna adanan *tevhîd* ve *münacât* (I. bâb), *naat* (II. bâb) ve *medh* (III. bâb, IV. bâb) kısımlarıdır.⁸ Mesnevîlerdeki bu kısımları izleyen sözün övgüsü kısmına, KB'de V-X. bâblardaki yedi yıldız ve on iki burç, insan ve onun değeri bilgi ve akıl, dilin meziyeti ve kusuru, faydası ve zararı, sözünde işleme muhtemel kusuru için kitap sahibinin peşin övür, iyilik etme ve faydaları, bilgi ve aklın meziyeti ve faydalarına dair beyitler karşılık gelir. XI. bâb ise yukarıda belirtildiği gibi mesnevîlerde bulunan eserin yazılış sebebi (*sebeb-i te'lîf* veya *sebeb-i nazm-ı kitâb*) kısmıdır ve Yûsuf burada *eser adını, maksadını, içeriğini, başkarakterlerini ve kendisi hakkındaki bilgileri* verir, eserin çerçevesini çizer. *Kutadgu Bilig*'in ana planı/ana olay örgüsü (*main plot*), eserin başkarakteri *Kün Toğdı* hükümdar'ın takdimi ile başlar (XII. bâb),⁹ 6424. beyitte bir diğer başkarakter Ögdülmiş'in hükümdar Kün Toğdı'yla sarayda görüştüktan sonra evine dönmesi, işlerine aynı doğruluk ve dürüstlikle devam ettiğinin bildirilmesi ile biter. Asıl konunun verildiği bu kısım, eserin klasik edebiyatçıların *âgâz-ı dâstân* dedikleri kısmıdır. *Hâtîme* denen eserin sonu birkaç alt-

Dünya'nın hitabı doğrudan Yûsuf'adır ve Dünya Buğra Han'ı Yûsuf'a müjdelemiştir.

Anlayış (*ukuş*) → Yûsuf (193 vd.)

⁸ Bunların hem fihristlerindeki hem de metin içindeki başlıkları nüshalara göre değişiklik gösterir. Tanrı: A/H F *ogdı*, M *ogdı*; B/F -, C/K F *tevhd*, M -; Hz. Peygamber: A/H F *ogdı*, M *ogdü*; B/F F -, M *fazâ'il*; C/K *fazl+*, M -; Dört sahâbe: A/H F *ogdı*, M *fasiler*; B/F F -, M *fazâ'il*; C/K F *fazl+*, M *fazâ'il*; Sunulan kişi: A/H F *medh*, M *ogdü*; B/F F -, M Hanın adı; C/K F *ogdı*, M Hanın adı geçirilerek dua cümlesi. Terminolojik karışıklık mesnevî formunun gelişme tarihi ile ilgili olmalıdır. Kahire Kutadgu Bilig'i özellikle Tanrı'ya ayrılan ilk bâbda kullandığı *tevhd* terimi ile ayrılır. A ise, eserin sunulduğu hana övgü kısmında, diğer başlıklarındaki Türkçe eş anlamlı *ogdı* terimi yerine *medh* terimini kullanmayı tercih etmiştir. Eserin ilk bâbı hem Tanrı'ya birler hem de Tanrı'ya yakarır, bu bakımdan *tevhd* ve *münacât* bir aradadır. Mesnevîlerin Hz. Peygamber'e övgüye ayrılan *naat* kısmı, O'nun dört sahâbesi ile genişletilmiştir. Mesnevî hakkında bkz. Ateş (1979: 127-133).

⁹ XII. bâb *Söz Başı Kün Toğdı İlig Üze* (398-461); 405 *beg erdi ajunda böğü bilge baş / bu beğlik üzele uzun boldı yaş || 406 bu kün toğdı erdi atı belgültüg / ajunda çavıkmış kutı belgültüg.*

bölümden oluşur: 6425-6494 arasında Yûsuf, Mukaddimesinde olduğu gibi yeniden “Ben” olarak görünür ve doğrudan okur/dinlere seslenerek eserini bitirdiğini haber verir, 6495-6507 arasında esere tarih kaydını düşerek sonlar ve tekrar okur/dinlere dönüp kendisini unutmaması için dramatik bir çağrıda bulunur. 6520. beyte kadar olan kısım onun Tanrı’dan bir af dileme yakarısıdır. Böyle eser sonları, manzum veya düz yazı Türk edebiyatının genelleşmiş özellikleridir.

Yûsuf eserinin *Mukaddime* ve *Hâtîme* kısımlarında Ana Metnin aksine olarak T1K olarak okur/dinlerinin karşısına çıkar. Mukaddimenin bâb sonlarında eğer bir sonraki bâbın konusu haber verilmişse, böyle yerlerde de Yûsuf T1K’dedir; meselâ 147. beytinde bir sonraki bâbın konusunu haber vermektedir. Ana Metinde şairi T1K olarak görmeyiz; olay örgüsü T3K “anlatıcısı” ile verilir. Yûsuf’un ana olay örgüsünün olduğu kısımdaki anlatıcı rolü iki şekilde karşımıza çıkar. İlkinde diyalog ortamında tepede bir rol üstlenir ve T3K Belirli Geçmiş veya Şimdiki/Geniş zamandaki konuşmayı takdim eden söyleme fiilleri veya ilişkili fiillerle konuşur karakterlerin al-ver tarzında cereyan eden konuşmalarını başlatır, ancak karakterlerinin duygu-durumlarını tek sözcüğe kadar inebilen uzunlu kısası betimleme veya bildirmeleriyle araya girdiği de olur. Diğeri, diyalog ortamlarının olmadığı, Yûsuf’un uzaktan ve tepeden yaptığı olay örgüsü ile ilgili nispeten uzun Belirli Geçmiş zamandaki T3K anlatılardır ki, bunların içinde *otaçılar*/tabipler konuşmasında olduğu gibi doğrudan konuşma yapısında söz veya düşünce sunumları kadar hem doğrudan hem de dolaylı konuşma yapısında iktibasları da vardır. Şair, Ana Metinde özellikle diyalog veya bâb sonlarında alınacak ibretleri okur/dinlerine doğrudan hitap ederek kendisini hissettirir; böyle yerlerde de okur/dinler karşısındaki Yûsuf T3K’deki güvenilir anlatıcı konumundadır.

Eser aruzun *mutakârib bahri*’nin --/--/--/-- vezni ile yazılmıştır. Yalnızca C/K nüshasının sonunda bulunan ve Arat’ın E I ve E II olarak başlıklandığı *kaşîde* biçiminde yazılmış şiirler de eserin ana vezninin *tam* veznindedirler (--/--/--/--). A/H ve C/K’de tanımlanan, 6232. beyitten itibaren sonu eksik B/F’de olmayan E III de yine *kaşîde* biçiminde, fakat tekrar eserin ana veznine dönülerek yazılmıştır. Bunları esere sonradan eklenen şiirler yerine, şairin kendi şairlik tasarrufları olarak değerlendirecek eserle birlikte düşünmek mümkündür. Zira bu kasidelerden E I şairin doğrudan kendisini, E II ise zamaneyi ve dostları hedef alan, fakat beddua ve lanetin hiç olmadığı - birer *hiciv* gibidirler. Eğer şairin “örtük anlatıcı”sı olduğu büyük manzum anlatısının sonuna düşen bu kasideler, Yûsuf’un keskin bir konum ve zaman değiştirip kendi

zamanının sosyal ve/veya siyasi *ahvâl*ine¹⁰ karşı anlatı bilimcilerin anladığı şekliyle “zımnen” değil de “açık” olarak kendisini gösterdiği şiirler olarak değerlendirilecekse, o zaman bunlar kitabını hâkâna sunduğu sırada, kitabının içinde olsun veya olmasın, fark etmeden bilge, bögü ve devlet adamı Balasagunlu Yûsuf’un karakterinde delalet edecek kıymettedir.¹¹ Aslında Yûsuf’un eserin ana planında örtük olarak sona doğru Ögdülmiş’in kendisi ile ilgili olarak doğrudan Kün Toğdı hükümdara söylettiği sözler (5854-5878) kadar, hükümdarın bu sözlere cevabı ve 5949’a kadar devam eden kısım dönem kritiğinde fikir edinmek için aynı derecede kıymetlidir.

Eserin başkahramanları veya başkarakterleri önce takdim kısmında (XI. bâb) kısaca, fakat onların esere/sahneye çıkışlarının hazırlanmış olay veya konu geçişlerinin yapıldığı kısımlarda daha ayrıntılı olarak ana planda/olay örgüsü içinde tanıtılır: Kitabın söz başı *Kün Toğdı*’dır (353, ayrıntılı tanıtımı XII. bâb); ardından *Ay Toldı* gelir (354, ayrıntılı tanıtımı XIII. 462-); *Kün Toğdı* denen *köni törü*, yani doğru yasa=adalet, *Ay Toldı* denen ise *ku*’tur (555). Yûsuf ardından *Ögdülmiş*’i söylemiştir; *Ögdülmiş ukuş*’un; anlamının *intellectus* adıdır (356, XXI. bâb 1158-59). Ondan sonrası *Oğdurmuş*’tur ve onu da Yûsuf’un kendisi *akıbet* ‘akıbet’ diye açıklamıştır (357, 3145-3150).¹² Bu kurmaca karakterler, eserin dört “şey”ni (*neş*), yani felsefî anlamda *fenomenini* temsil ederler (358/1). Bu “şey”ler ise, ancak keskin bir gözle okunduğu takdirde açık hâle gelebilir (358/2).¹³

¹⁰ Sözcük S.S. Gökğöz’ün terimleştirip bağlaştırdığı anlamda kullanılmıştır. Tarih bilimci Gökğöz’ün, biri İsmail Bey Gaspiralı’nın 19. yüzyıl Türk ve Müslüman Dünyasının, diğeri Osmanlı İmparatorluğu’nun Nizam-ı Cedit’ten Meşrutiyet’e kadar olan zaman diliminin *ahvâl*’ini kapsayarak sözcüğü anlama ve bağlaştırmaya ile tarih söylemsel kritiği için bkz. (2014: 382-444), (2018:379-553).

¹¹ Bu çerçevede Klasik Türk Edebiyatının böyle meydan okuyucu, hicvi edebileştiren, çağları aşmış daha geç bir büyük şairini; Fuzulî’yi hatırlamamak elde değildir.

¹² Eserin dört temel kavramsal unsuru ile onları temsil eden dört başkahramanın adları arasında kurulmuş olan semantik ilişki çok açık ve sağlamdır. Üzerinde durulmasına rağmen bu sağlam semantik ilişkiye, hem eser kahramanlarının üstlendikleri rollere ve taşıdıkları imajlara bağlı olarak birbirleri üzerinde uyandırdıkları duygu ve düşünce, hem de modern veya tarihsel okurda/dinlerde uyandırdıkları açısından belki ileride tekrar ayrıntılı olarak girmek gerekecektir.

¹³ Yûsuf, ‘keskin’ sözcüğünü bir sıfat gibi kullandığında her zaman *yiti köz* dizilişiyile *yiti* olarak kullanmıştır, ancak bu beyitte *kıl-*, 329. beyitte *tut-* fiiliyle kullandığında ise seçilen sözcük *yitiğ*’dir. *yitiğ kıl- köz*, *yitiğ tut- köz*. Bu sözcük, şairlere ayrılan LVI. bâbda, keskinlik özelliği ile dil-kılıç ilişkisinin kurulduğu 4393. beyitte de *yitiğ+* olarak karşımıza çıkar. Yûsuf 329. beyitte, keskin gözle

Yûsuf, emir veya istek değerli şarta yerleştirdiği *kör-* 'görmek' ve *kör-* 'e göre daha az sayıdaki *bağa kör-* fiilleriyle hitap ederek veya karakterlerine hitap ettirerek bu keskin göze (*yiti köz*) sahip olmanın değerini sıkça belli eder ve *kör* (en sık), *körgil*, *körse/körse sen*; *bağa kör*, *bağa körgil*, *bağa körse* söylem işaretleyicileri ile muhatabını dikkate ve odaklanmaya hazırlar.¹⁴

Eserin üst-konu kurgusuna hâkim olan dört temel kavramı temsil eden dört başkarakterin esere dağılımı aynı değildir. KB'in başından sonuna kadar sabit kalan kahramanı *köni töri* 'doğru yasa=adalet'i temsil eden hükümdar *Kün Toğdı*'dır.¹⁵ *Kut*'u temsil eden *Ay Toldı*, 1547. beyitten sonra ölümüyle eserden çekilir. *Ay Toldı*'nın *uğuş* 'aklı' temsil eden bir tek oğlu *Ögdülmiş*, esere babanın hasta yatağında iken onun öğüdü ile girer ve eserin sonuna kadar kalır. *‘Āķibet*'i; sonu temsil eden, *Ögdülmiş*'in akrabası münzevî *Odğurmuş* ise, olay örgüsüne aktif olarak eserin ortasında; 3289'da başlayan "Ögdülmiş'in Odğurmuş'ı Ziyaretini Söyler" bölümüyle girer ve aralıklarla neredeyse sonuna kadar eserde kalır; onun da eserden çıkışı *Ay Toldı* gibi temsil ettiği "şey"e uygun bir biçimde ölümü ile olur. Eğer *Ay Toldı*'nın ölümü *kut*'un geçiciliğini, sonlu olduğunu temsil etmişse, Yûsuf Türkçe kökenli bir sözcüğü değil de bütünüyle İslâmî değer yüklü Arapça *‘āķibet*'i kullanmayı seçerek kişileştirdiği ve hayat tarzıyla Dünyevîlikten kopmuş *Odğurmuş*'ün ölümü ile, hem Müslüman Türklere hem de *nirvāna*'ya ulaşmaya kadar işledikleri amellere göre türlü varlık biçimlerinde doğma-ölme akışı içinde olacaklarına inanan Müslüman olmayan Türk ve Türkleşmiş Buddhistlere "bu dünya"daki insan hayatının tek sonlu olduğu mesajı kadar, her hâlde yalnızca "bu dünya" için geçerli olacak olan Dünyevîlik ile onun dengesiz bir biçimde "bu dünya"da terki demek olan karşıtı Münzevî Dindarlığın çatışan alanlarını da iletmiş olmalıdır. Eserin sonunda hayatta kalan iki ana karakter *adalet*-*Kün Toğdı* ve *akıl*-*Ögdülmiş*'tir.

Eserin başkarakterlerinin eserde üstlendikleri rollere uygun nitelikleri Yûsuf'un anlatıcı olarak bizzat yaptığı tanımları dışında, ana

sahip olmayı "her hususun içinden bizzat ayırıp tefrik edip seçe(rek) bilmek" olarak tanımlar.

¹⁴ Yûsuf'un iktibasını yaptığı kişilerin arasında *yiti közlüg er/keskin gözlü er* kişi de vardır (1133, 1369, 6191). Yûsuf keskin *göz/yiti köz* sahibi olmanın *baķıştı yırak/uzak görüşlü* olmayla da ilişkisini kurmuştur; bu ikisi eserin en önemli temellerinden biri olan *Ögdülmiş*'in temsil ettiği *uğuş*/aklın suretleri arasında sayılır (1855).

¹⁵ Şüphesiz *Kün Toğdı İlig*, Tabgaç Kara Hâkânların/Hanların *melik al-maşrık* unvanının Türkçesidir.

olay örgüsünde karakterlerin konuşmalarında da tespit edilebilir. Bunları tespitinin en kolay olanı konuşur kahramanların hitaplarında tercih ettikleri, çoğu muhatap başkahramanın temsil ettiği temel “şey”e de uygun olan *epitet*lerdir. *Epitetler*, düzenli olarak sıkça *ay*, *a*, *aya* hitap ünlemleri ile bulunur. Meselâ, Hükümdar Kün Toğdı'ya diğer başkahramanların hitaplarında onun devletin başı olduğunu gösteren güç ve hiyerarşi işaretleyici *ilig*, *beg* gibi unvanlar en sık görülenleridir. Kün Toğdı-Ay Toldı diyaloglarında Ay Toldı'nın *begler begi*, *ilig kuttı*, *ıduğ kut*, *edgü törü/edgü törülüğ*, Kün Toğdı-Ögdülmiş diyaloglarında Ögdülmiş'in *ilig kutı*, *boğun el başı*, *elçi başı*, *üstey elig*, *edgü törü*, *ajun tözi* v.b., Kün Toğdı-Odğurmuş mektuplaşmaları ve görüşmesinde Odğurmuş'un *dünyâ begi*, *aşlı beg*, *ajun tutğuçı*, *elde uluğ*, *elçi toya*, *elçi kut*, *elgi uzun*, *boğun belgüsi* gibi Kün Toğdı'nın hükümdarlık konumuna ilişkili olan *epitetler* de kullanılır. Ancak onun nasıl bir hükümdar olduğunu gösteren Ay Toldı'nın *silig*, *kalkı silig*, *bilge tetig*, *bilgi yaruk*; Ögdülmiş'in *edgü törülüğ arığ beg silig*, *silig*, *kalkı silig*, *edgü öz*, *ersig külüğ*, *erejlig kişi*, *uluğ*, *toya*, Odğurmuş'un *küllüğ*, *köyli tüz*, *köyli yazı*, *köyli tok*, *bilgi tamâm*, *bilgi ögüz*, *tirig*, *silig*, *böke*, *toya*, *küçlüğ toya*, *sıgun*, *kök böri* gibi daha çok o anda söyledikleri sözlerin içeriğine veya bağlama ve konuşma atmosferine uygun ve uyumlu düşen niteleyicileri Kün Toğdı'nın karakterine dair daha özel kullanımlardır. Buna göre, meselâ, Odğurmuş'un Kün Toğdı'ya öğüt verme konuşmasında *tirig* (5136) hitabını kullanmasının tek sebebi, o sıradaki söylediklerinin bu dünyanın sonlu, ölümlü olduğu ile ilgili olmasındandır. Kün Toğdı-Odğurmuş ve Ögdülmiş-Odğurmuş konuşmalarında Odğurmuş'un Kün Toğdı'ya, Ögdülmiş ve Odğurmuş'un birbirlerine *köyli yazı* diye seslenmelerinin, özellikle onların başkalarından yaptıkları “iktibas söz”lere girişlerinde muhataplarını T2K Emre yerleştirerek dikkate ve anlamaya çağırıcıları *uk-/anla-* fiilini izleyerek sınırlanmış olması dikkat çekicidir. *Bilgi uluğ* (3321 Ögdülmiş Odğurmuş'a, 3640, 6099 Odğurmuş Ögdülmiş'e; 5092 Kün Toğdı Odğurmuş'a), *bilgi tamâm* (6185 Odğurmuş Ögdülmiş'e, 5065 Odğurmuş Kün Toğdı'ya, 5665 Kün Toğdı Ögdülmiş'e) *epitetleri* konuşanın muhatabının söyleyeceklerini zaten bilip anlayacağına olan tam inancı gösterirken, *köyli tüz* (1080 Kün Toğdı Ay Toldı'ya; 3279 Kün Toğdı Ögdülmiş'e; 3993, 4005, 5985, 5989 Ögdülmiş Odğurmuş'a; 3537, 4314, 4691 Odğurmuş Ögdülmiş'e; 1713, 6462 Yûsuf okur/dinlere) dürüstlüklerine atıfla konuşan karakterlerin muhataplarına olan güvenlerini de göstermiştir. *Köyli tok* (5388) *epitetini* Odğurmuş Kün Toğdı'ya öğütünde açgözlülükle ilgili sözlerini söylerken kullanmıştır; bu elbette açgözlülüğü ve açgözlüleri kötilediği sözlerinde, Odğurmuş'un hükümdarı bu olumsuz özelliğin hemen dışında tuttuğunu gösteren dikkatli üslubuna işaret ettiği gibi, onun hükümdarı tokgözlü

gördüğünü de anlamamıza yarar. Bu ve bunun gibi yukarıda bir kısmı sıralanan hemen hepsi olumlu ve/veya var olana dair vasıf bildiren epitetler, hem konuşanların muhataplarını nasıl gördükleri hem de vasıfları hakkında fikir edinmemize imkân verdiği gibi, hükümdar Kün Toğdı da dâhil olmak üzere hitap edenlerin *iltifatkâr uslubunu* belirlememize de imkân tanıyabilir. Ancak aynı bir konuşma içinde farklı sözcüklere başvurarak aynı özelliğin sık tekrarının daha başka bir anlamı da olmalıdır: Kün Toğdı'nın ısrarlı davetlerini reddettiği mektuplarında Oğğurmuş'ın Kün Toğdı'ya hitaben onun farklı yönetici unvanlarını ve yönetici özelliğini sürekli ifade etmesi buna örnek gösterilebilir. Muhtemelen Oğğurmuş bu yolla bir yandan işgal ettiği konunun onu huzuruna gelmesi için bu derecede ısrarcı ve hatta mağrur ettiğine vurgu yaparak Kün Toğdı'ya konununun sağladığı gücünün çok net farkında olduğunu yüzüne vururken, muhatabı sıklığı anladiğimiz bu sık tekrarlarla ona meydan da okuyabildiğini göstermiş olmalıdır. Bu aslında Bu Dünya'yı Bu Dünya'da terkedene ve yalnızca Tanrı'ya sığınan ve O'nun kudretine boyun eğen Oğğurmuş'ın mektubunda asıl konuya geçmeden önce hayli uzun tuttuğu Tanrı'nın büyüklüğüne ve kadir-i mutlak olduğuna işaret eden sözleriyle de açık bir biçimde ifadesini bulmuştur. Hükümdar'ın Oğğurmuş'ı çok iyi anladığını mektubu okurkenki istemsiz tepkilerinden ve okuduktan sonraki sözlerinden anlamaktayız. Bu hususa aşağıda konuşurların söze dayanmayan tutum ve davranışlarına değinilirken tekrar işaret edilmiştir.

Metnin konuşur katılımcılarının muhataplarına olumsuz hitapları için verilebilecek birkaç örnek vardır. Bunlardan biri büyük ölçüde konununun sağladığı rahatlığı da dikkate alarak Kün Toğdı'nın Ay Toldı'ya ilk uzun görüşmesinde söyledikleridir: Ay Toldı'nın hakkında tavsiye nitelikli söylenenler dışında henüz doğrudan fikri olmayan Kün Toğdı'nın, onun kendi vasfını anlatırken takındığı tutum ve sergilediği davranışlar karşısında sarfettiği *643 ay bilgisiz kişi munduzı*'dır, ancak Kün Toğdı Ay Toldı'yı tanıdıkça değişir ve ona artık hem sıkça adıyla¹⁶ (*920 ay ay toldı sen; 938, 957, 1080 ay toldı*)

¹⁶ Eser karakterlerinin birbirlerine ünlemleri veya ünlemsiz adları ile hitapları sınırlıdır. Kün Toğdı'ya diğer üç başkarakterin hiçbirinin *Kün Toğdı ilig* olarak hitap ettiği tanıklanmaz. Buna karşılık Kün Toğdı'nın diğer karakterlere epitetlere başvurarak hitapları yanında adları ile hitapları da vardır. Fihrist ve bâb başlıkları ile sonradan eklenen mukaddimeleri dikkate almayarak, Yusuf'un TİK olarak görüldüğü kendi mukaddimesinde (353, 355) ve 3. Kişi anlatıcısı olarak girdiği ana olay örgüsünün olduğu anlatı kısmı (406, 415) dışında, hükümdara bu sıralama ile *Kün Toğdı ilig* dendiğini, biri Ay Toldı'nın hâcible konuşmasında (526) ve hükümdara adını sorarken (823), diğeri Oğğurmuş'ın Oğğurmuş'a yaptığı ilk konuşmasında, giyabında sözünü ederken tanıklıyor

hem de vasıflarıyla (714 *aya kıt*; 801 *ay köylüm tokı*; 810, 1080 *ay unur*; 852 *ay külüğ*; 883 *ay tetig*; 923 *ay edgü*; 1081 *aya köñli tüz*) hitap eder. Diğeri Oğğurmuş'tan Ögdülmüş'e söylenmiş olarak karşımıza çıkar: 5003 *ay eski tüşük!* Oğğurmuş'ın tabiatına uyan bir hitaptır. İfa ettiği görevle elde ettiği şimdiki konumuna/seviyesine bakarak Ögdülmüş'in önceki konumunu imâ eden Oğğurmuş'ın bu aşağılama içerikli hitabı, başkente ne zaman geleceğini söylediği cümle içinde geçer. Hitap *ur(u)ğü tözün/soyu-sopu* asil (6187) bu iki *kaşaşın* ilk karşılaşmalarındaki 3303-3305. beyitlerde Oğğurmuş'ın söylediği ironiyi de barındıran sözleri ile birlikte dikkate alınmalıdır. Oğğurmuş, uzun münazaralar, ısrarlı gidip gelmeler sonunda, inzivaya çekildiği dağdan inip hiç istemediği hâlde hükümdarla görüşmeyi kabul etmesini sağladığı için bu sözü Ögdülmüş'in hak ettiğini düşünmüş olmalıdır.¹⁷ Oğğurmuş-Ögdülmüş münazaralarında onun Ögdülmüş'i azarladığı, sitayişli cümleleri de vardır (bkz. aşağı). Ancak biz bu iki çok yakın *adaş kaşaş*'in birbirlerine karakterlerini gösteren epitetler yanında çoğu ünlemler, bazen de T1K iyelikte sahiplendikleri *adaş* (3349, 3433, 3577), *kaşaş(im)* (3349, 3492, 3577, 3644, 3664, 3683, 3960, 3970 v.b.), (*edgü/köñüldeş*) *eş(im)* (4860, 4864), *eşim tuşum* (6047) gibi çok yakın akrabalıklarının vurgulayan akrabalık sözcüklerini daha sık kullanmayı tercih ettiklerini tanıklıyoruz. Bu birbirinin dengi iki dostun yakınlıkları Ögdülmüş'ten Oğğurmuş'a *ay cân!* (5978), Oğğurmuş'tan Ögdülmüş'e *ay çın bağırsak kaşaş!* (6084)

(3455). Karakterlerin Kün Toğdı'ya adıyla hitap etmeyişleri, hiç şüphe yok ki Yüsuf'un muhitinde doğrudan hükümdarla diğerleri arasındaki statü ilişkisine dayalı bir kullanım kuralının varlığını işaret etmektedir. Karakterlerden yalnızca Ögdülmüş'in adını T1K iyeliğe yerleştirerek yapılmış birkaç hitaba da rastlamak mümkündür. Burada da sınır vardır. Kün Toğdı hükümdar hukukuna uygun olarak birkaç kez sözüne *ay Ögdülmüşim!* (3120, 4919, 5456) diye başlamıştır. Bir kez de Oğğurmuş'ın ilerleyen konuşması içinde *kaşaşına* sevgiyle *ay Ögdülmüşim!* (4803) diye hitap ettiğini okuyoruz. Diğerleri çoklukla *ay ünlemi* ile başlar, özel adı izleyen *a ünlem* parçacığı ile biter: *ay Ögdülmüş e* (hükümdardan 1815, 3061, 3131, 3943, 3858, 6252, 6305); *ay Oğğurmuş a* (hükümdardan 5039, 5101). Hükümdarın Ögdülmüş'e doğrudan adıyla hitabının bir örneği vardır (3097). Sonda *a* vokatif olmadan başta *ay ünlemler* özel adla seslenmelerden birini *emdi* (5401), diğerini *bağ emdi* söylem işaretleyicileri izler. 1894 *ay Ögdülmüş'i* yine *ay* ile başlayan bir epitet izler. 5397'deki *ay Oğğurmuş'u* da hükümdar bir epitetle genişletir. 3097'de hükümdarı Ögdülmüş'e adıyla hitap ettiren Yüsuf, hükümdarın soru cümlesinde *Negü teg keçer kün ay? Ögdülmüş, ay!* diyerek güzel bir dil oyunu yapar. Ögdülmüş ve Oğğurmuş'a sımsıkı olarak anlatıcının anlattığı içinde kullandığı *a* vokatifli kullanımları ise yalnızca vezin zaruretinden kaynaklı tasarrufları değil, aynı zamanda *kör, emdi, bağ* gibi odaklayıcı değeri olan söylem işaretlemeleridir.

¹⁷ Kısaca, Arat daha doğru anlamıştır. Dankoff'un çevirmeden bıraktığını belirttiği hitap için Erdal'ın (1991: 251) sorusu gereksizdir.

hitabına kadar uzanır. KB'de bağlamlarına, kimin söylediğine, kimin kime söylediğine bakarak olumsuz hitapların sayısı artırılabilir.¹⁸ Bu gibi sözler Yûsuf'un zamanının *küfür/sövme, azar, aşışılama ve ayıplama/kınama sözlerinin* de ne olduğu hakkında fikir veren hitaplardır.

Karakterlerin tipolojisi, onların birbirlerine doğrudan veya gıyaplarında yaptıkları uzunlu kısıklı betimleme ve tanımlamalarda da ortaya çıkar. Nispeten uzun tanımlamalarla ilgili olarak birkaç örnek verebiliriz. Ögdülmiş hakkında: *Kün Toğdı Ögdülmiş'e 3125 köziüm sen tilim sen elim sen maña / anın edgü boldı atım ay toña, 2949 seniñdin eşigtü kerek barça söz / biligke teñiz sen ukuşka ögüz, 3062 ukuşluğ tilese ukuş sen tükel / biliglig tilese bilig sen kemāl, 3063 mañlığ bağırsak bütün sen silig / könilik bile sen kötürdün elig vb. Ödğürmiş hakkında: (Ögdülmiş Kün Toğdı'ya Ödğürmiş'i anlatırken) 3145 yok ermez kağaşlar ara bar meniñ / bu yañlığ kişi bilgi artuğ anıñ, 3146 kamuğ erdemi bar sakınık oduğ / қауу işke tegse boğur tü boğuğ, 3147 kılınçı köni atı oğğurmuş ol / kamuğ edgüliikke elig urmuş ol, 3148 velikin ewürdi bu dünyäda yüz / turup tağka kirdi köñil kıldı tüz, 3149 bayat tapğı birle özin emgetür / tapuğ birle yazuқ için emletür, 3150 meniñde yüz üstey anıñ erdemi / boğunda talusı kişi ködrümi, 3151 meni birle bolsa meniñ ol kağaş / kamuğ işke bolğay anıñ bilgi baş, 3152 ilig altını tuñga köñli bütüp / sewinçin tirilgey ajumuğ tutup vb.; (Kün Toğdı Ödğürmiş'in yüzüne) 5101 yana aydı ilig ay oğğurmuş a / bayat fañlı barça öziñ bulmuş a, 5114 yanıt berdi ilig ayur ay süzük / için me taşıñ birle barça tüzük v.b. Kün Toğdı hakkında: (Ögdülmiş Ödğürmiş'a Kün Toğdı'yı anlatıyor iken) 3458 ilig me idi edgü şultān turur / boğunka bağırsak sewüç cān turur, 3459 kim ilig yüzin körse kutluğ bolur / ikigün ajunda tükel kut bulur; 4996 (Ödğürmiş Ögdülmiş'e, Ödğürmiş Kün Toğdı'yla huzuruna gidip görüşmeyi kabul ettiğinde) ilig el begi ol boğunka uluğ / anar kılğу һürmet ağırlıқ kamuğ v.b.*

¹⁸ Meselâ, cahiller için: *biligsiz* (birçok kez), 271 ay közsüz karağу; kendini bilmez, utanmazlar için: 962 ay yulkı (Bu kötü söze nasıl muhatap kalınlabileceğini Yûsuf yazmıştır: *kişig kim okısa kereklep tilep / ol-oқ sözlegü aşnu sözni ulap || ayıtmazda aşnu söziüg sözlese / köni sözledi kim ay yulkı tесе (961-962);* hasisler, cimriler için: art arda olarak 1673 ay çirğuy ay muñluğ ay tügmiş elig, 2809 ay çirğuy kişi; 2100 ay boğuzı kulu; mağrur/boş gurur sahipleri için: 2477 ay er kıwçakı; mütereddit, tabiatı düz doğru olmayanlar, meselelere doğru ve dürüst bakamayanlar için: 4562 ay kılkı sağı; gaflet içinde olanlar için: 5144 ay kılkı osal, 5145 ay arzü kulu, 5276 köñülçe yorıglı ay telük min e, 5277 ay yegli içigli yawalıқ bile, 5299 közi suқ ay artuқ uzun saқnur er.

Karakterler kadar okur/dinler de uzun manzum “hikâye”nin akan olay örgüsü içinde cereyan eden olaylara, konuşma konularına, tarafların konuşma tarzlarına, konuşmalara karşı takındıkları tutum ve davranışlarına, düşüncelerine, değişen konum ve durumlarına bakarak da onların kişilik özellikleri hakkında fikir edinebilir (Fishelov 1990:25). Bütün bunları kapsayarak, karakterlerin hepsi için geçerli ortak özelliğin *siliğlik/nezaket* olduğunu hemen söyleyebiliriz. Ancak, *Ögdülmiş* aklı, bilgisi, dürüstlüğü ve sahip olduğu bu vasıflarla meselelere çözüm üretebilmesi ve yol göstermesi yanında içtenliği, yaşadığı sevinç ve üzüntülerini de gösterebilen açıklığıyla, *Kün Toğdı* güçlü, âdil, temiz ve dürüst, bilge vasfı yanında hükümranlılık erkine yaslandığı dindirilebilir öfke ve ikna edilebilir inadıyla, *Odğurmuş* akıllı ve bilgili olsa da caydırılması imkânsız kararlılığı ve açık sözlülüğüyle, *Ay Toldı* girişken, dinamik, cesur, muhababının kim olduğuna bakmadan ne yapacağı öngörülemeden, şartıtabilen, tutulması zor, ele avuca sığmayan vasıflarıyla özelleşerek öne çıkarlar.¹⁹ Böylece, adaleti ve bilgeliği ile Kün Toğdı hükümdar *kut*'u, yani Ay Toldı'yı yakalayabilmiş; Ay Toldı=*kut* bu âdil hükümdarı çabuk terketse de, *ilig/ıduğ kut* Kün Toğdı'ya eserin sonuna kadar onu terketmeyen oğlu *Ögdülmiş*'i, yani *aklı* kendi yerine bırakarak gitmiştir. *Aklyla* temayüz eden *Ögdülmiş*, sonucun ne olacağını bilse de bilge hükümdar Kün Toğdı'yı, üstün meziyetlere sahip yakın akrabası *Odğurmuş*'la tanıştırmak, *Odğurmuş* marifetiyle bu sefer *akıbet* bilgisini güçlü bir biçimde birlikte idrak etmişler ve *akıl* ve *adaleti* yaşadıkça devlette hâkim kılan iki başkarakter olarak eserin sonuna kadar kalmışlardır. Eserin *merkezî karakteri* her durumda Küsemış karakteri vasıtası ile Ay Toldı'yla tanışarak *kut*'un anlamını idrak eden devletin başı, âdil ve bilge hükümdar Kün Toğdı'dır. Burada elbette önemli olan, hükümdar Kün Toğdı'nın karşısına, artık birinin diğerine vesile olarak çıkmalarının sağlandığı diğer üç başkarakterin, yani Ay Toldı, *Ögdülmiş* ve *Odğurmuş*'ın birbirlerine yakınlığının birinci dereceden akrabalık bağı ile kurulmuş olmasıdır. Bu, Yûsuf'un ideal devleti *kut-akıl-akıbet* ayakları üstüne oturan *adale*'le ülküleştirdiğini gösterir. Eserde hepsi bir arada olarak bu, “üç ayaklı gümüş kürsü üstüne oturan âdil hükümdar” ile sembolleştirilmiş olmalıdır.

¹⁹ Anlatıcı Yûsuf, *Ögdülmiş*'in zihin ve ruh durumuyla daha çok ilgilenmiştir. *Ögdülmiş*'in kahramanı olduğu on dört gece-gündüz zaman döngüsü anlatısında onun günlük rutinleri kadar, olayların akışına göre değişen zihin ve ruh durumları, entelektüel huzursuzluğuna da işaret ettiği anlaşılın düşünme ve muhasebe etmeyle karşıtlanan az ve tetikte uyuyan bir yapıya da sahip olduğu akşamdan geceye, gecedan sabaha geçişlerin sanatlı anlatımlarıyla ilişkilendirilerek verilir. Bkz. aşağı.

Eserin dikkati çeken bir diğer karakteri Kün Toğdı'nın asil mansıp sahiplerinden (*atlıg kişi*), Ay Toldı'nın han kentine; *Orduken'e*, yani Kâşgar'a geldiğinde dostluk kurduğu *Küsemış*'tir. Küsemış, KB'in ikinci dereceden kahramanları arasında Yûsuf'un kasıtlı bir seçimle ad verdiği tek kişidir. Adın semantiği, onun Ay Toldı ile hükümdar Kün Toğdı arasında kuracağı ilişkide Yûsuf'un verdiği rol dikkate alındığında daha iyi anlaşılmaktadır. Bu bakımdan onun eserdeki rolü Ay Toldı'yı hükümdar Kün Toğdı'ya takdiminden ibaretmiş gibi gözükse de, Ay Toldı ile başlayarak, Kün Toğdı etrafında örülecek olay, anlatı ve diyalogların diğer başkahramanların anlamlı bir dizilimle yerleştirmeye vasıta olduğu için önemlidir. Eserin başında görünen bir diğer karakter hükümdarın has hâcibidir; o Küsemış aracılığıyla Ay Toldı'yı önce kabul edip dinleyen ve uygun bulduktan sonra hükümdara takdim eden kişidir²⁰. Yûsuf'un yarattığı karakterlerinin sıralı eylem ve sözleriyle izleterek ayrı bir bölüm de ayırdığı has hâciblik kurumunun işlevini okuruna daha eserinin başında vermesi, Ay Toldı, tek oğlu Ögdülmiş ve onların yakın akrabası Odğurmuş'un halktan kişiler olarak seçilmiş karakterler olduklarının anlaşılmasını kolaylaştırır da, bu yine de modern okur/dinler eser zamanı bilgisine veya okuduğunu/dinlediğini kritik edebilme yeterliliğine bağlıdır. KB'de Odğurmuş'tan Ögdülmiş'e hasta olduğu haberini götüren *yumuşçı* ile onunla Ögdülmiş arasında bağ kuran *Ögdülmiş'in hizmetkârı*, yine Odğurmuş'un ölüm haberini Ögdülmiş'e verip taziyede bulunan Odğurmuş'un *kaşaşı müridi Kûmaru* da eserde rol alan ikincil kahramanlar olarak karşımıza çıkar. Hastalığı haber veren *yumuşçı* ile ölümü haber veren Kûmaru'nun aynı kişiler olup olmadığı belli değilse de, *yumuşçı*'nın hemen dönme

²⁰ R. Dankoff, bu has hâcib'in adının 505/2 *atu ersig* ibaresine dayanarak *Ersig* olduğunu belirtirse de (1983:30, 56), Arat buradaki *ersig*'i de diğerleri gibi 'mert' olarak çevirmiştir. Diğer karakterlerin adlarını kullanmadaki kararlı tutumunun aksine, Yûsuf'un bu has hâcibin adını kullanmak için özel bir endişe taşımadığı anlaşılmaktadır. Muhtemelen 505/2 *ersig* de eserde geçtiği diğer yerlerde olduğu gibi - daha çok *toya* ile birlikte hitaplarda - 'mert' anlamında kullanılmıştır. 505/2 *atu ersig*'deki *at+ı* T3K İYELİK sözcüğünü Türkiye Türkçesinde *nam sal-* fiilinde kalan *nam* gibi 'namı, şanı-şöhreti' olarak anlamak mümkündür. Aslında Dankoff'un çevirisinde, eser karakterlerinin özel adlarını niçin özgün biçimleri ile değil de, ilk harfleri büyük olarak kendi anlayışına göre çevirdiği İngilizce karşılıkları ile vermiş olması şaşırtıcıdır. R. Dankoff'a bu ilhamı Amerikan yerlilerinin geleneksel özel adlarına karşı Amerikan İngilizcesinin takındığı tutumun verip vermediğini bilmiyor isek de, çağları aşarak gelmiş, üstelik döneminde dahi şöhreti mahalli kalmamış olan bu içerikteki insanlık tarihi için de evrensel değeri tartışılmayacak bir eserin hem kitap olarak - *Kutadgu Bilig* - adının hem de başkarakterlerinin özel adlarının Türk olmayan modern okur/dinler tarafından da öğrenilip bilinmesi, Sokrates'in öğrencisinin adının öğrenilerek bilinmesiyle aynı bir entelektüel takdire sahip olmalıdır.

yönünde gösterdiği hassasiyet bunu düşündürtebilir. Dört başkarakter dışındaki bütün bu karakterlerin hepsi metin seviyesinde öne çıkmayan karakterler olarak gözükse de özellikle Küsemîş, Has Hâcib ve Kımaru eserde yapılandırma seviyesinde bireysellik kazanırlar.²¹

Bu çerçevede, metin seviyesinde canlandırılan karakterlerin yapılandırma seviyesini okurun tecrübe ve dünya bilgisine bağlayan D. Fishelov'a katılmamak mümkün değildir; edebiyat bilimci, bu yapılandırma faaliyetinin özünü, edebî eserle sağlanan çeşitli ayrıntı ve kalıpları dünyayı alıp kavrayışımızla birlikte oluşan kavramsal ağıla birleştirmek için bir teşebbüs olarak görür. Bu inşa etme faaliyetinin sonucu ise tasavvur edilen kurmaca bir dünyadır (Fishelov 1990: 425).

Eserin öykü zamanı, belirsiz ve uzun bir zamandır. Diyalog geçişleri zamanın ilerletildiği kısımlar olarak özellikle dikkati çeker ve böylece eserin kendisi zamana yayılır. Yüsun KB'de asıl kahramanlar kalarak günleri, ayları, hatta yılları geçirir. Bunlar belirsizdir, ancak olayların akışından zaman aralıklarının kısa veya uzun olup olmadığına okurun/dinlerin kestirmesine de imkân sağlanır.²²

Yüsun başkahramanları vasıtasıyla baştan sona bir fikri/ideolojik söylemi (yeniden) inşa eder. Bu yazıda Yüsun'un ideolojik söyleminin ne olduğunu ortaya koymak amaçlanmamış olmakla birlikte, özellikle Ögdülmüş-Oğğurmuş görüşmeleri ile Kün Toğdı-Oğğurmuş görüşme ve mektuplaşmalarının konuşan tarafların kullandıkları olumlu ve olumsuz terimlerle karşılaştırarak yüzeye çıkan farklı fikri/ideolojik yapıların ve onlar arasındaki mücadelenin onların söylemlerinde nasıl ifade bulunduğunu anlamak için karakteristik olduğuna dikkat çekmek isteriz. Ögdülmüş-Oğğurmuş ve Kün Toğdı-Oğğurmuş diyaloglarında ortaya çıkan karşıtlıkla, Oğğurmuş'un hayat felsefesi odağı alınarak yapılan ve Ögdülmüş'in temsil ettiği dünyevi

²¹ Edebî eserde, metin seviyesinde nispeten “düz/flat” verilen karakterlerin yapılandırma seviyesinde okur tarafından tasavvur edilebileceği ve bireysellik kazanabilecekleri hakkında bkz. Fishelov (1990:426).

²² KB fiil söz varlığının yapım ve çekim morfolojisi bakımından kıymetli tespitler de içeren bir incelemesini A. B. Ercilasun (1984) yapmıştır. Ancak eserin *öykü ve anlatı zamanlarının* sunumu ile şairin bunları ayırt edip emdediği veya nasıl ayırt ettiği ve hem eser hem de nüsha başlarındaki manzum ve mensur mukaddimeler dikkate alınarak *okur zamanı* ayrıca araştırılmalıdır. Nüşahalar, çekimleme zamanları kadar, okur/dinler zamanları hakkında da dikkat çekici öğeleri barındırmaktadır. Bunlara bu yazı dizisinin üçüncüsünde, nüshaların özellikleri üzerinde durulurken işaret edilmeye çalışılmıştır. Kırgız Türkçesi örneğinde Türkçe hikâye ve destanlarda anlatı zamanı araştırmaları için örnek olarak verilebilecek birkaç çalışma yapılmıştır: Kulamshayeva (2008).

toplumsal hayatla Oğğurmuş'ın temsil ettiği münzevî dinî hayat arasında kurulan bir karşıtlıktan söz ediyoruz; yani Yûsuf'un *dünyâ hâli yorıķı yolu* (4678) olarak tanımladığı toplum içinde nasıl yaşanacağı ile bu dünyadan yüz çevirip olana kanaat etme arasındaki bir hayat tarzı çatışmasından. Ögdülmüş ve Oğğurmuş'ın söylemlerinde bulduğumuz bu çatışma, Oğğurmuş'ta oldukça etkili ve diğerini/diğerlerini aşağılamaya da varan bir uç karşıt söylemle karşımıza çıkar (LXVII. bâb 4680-4873). Biz bu karşıtlığın hem Yûsuf'un zamanında hem de nüshaların tarihlendirmeleri üzerinden sonraki zamanlarda idrak edilmiş olduğunu tespit edebiliriz. Bu karşıtlığı tespitite en kolay ipucu dilsel olanıdır; eserin ilgili yerlerindeki bâb başlıkları açıkça bunu gösterir. Bu bâb başlıklarını ister Yûsuf'un bizzat kendisi koymuş olsun, isterse daha sonra başkaları, ilgili bölümde kullanılmış olan *munâzara* terimi bu fikrî mücadelenin taraflar kadar, sonraki okur/dinler muhataplar veya daha kesin olarak KB'nin nüsha düzenleyicileri arasında da idrak edilmiş olduğunu ortaya koyar. Hem eser içinde hem de bâb başlıklarında diyalogların içeriklerine göre yapılan adlandırmalar bu bakımdan ilgi çekicidir; bunlar Yûsuf'un ve metne daha sonra şu veya bu biçimde müdahale edenlerin KB metin-eylemlerini gerçekleştiren metin-kişilerinin iletişimlerinin kritiğini özenle yaptıklarını gösterir. Buna bakarak, eserin başındaki nüshalara göre kısmî değişiklikler de gösterebilen bâb fihristlerinde, Ögdülmüş ve Oğğurmuş'ın ilk iki görüşmesi için seçilen terim hepsinde *munâzara* iken,²³ Ögdülmüş'ün Oğğurmuş'a kapıdaki erat, yani (hükümdarın) emrinde çalışanlarla nasıl geçinileceğini anlattığı bâbda B nüshasının bâb fihristini düzenleyen(ler) *şoĥbet* (B 10/2) terimini seçmişlerdir. Bu terim metin içindeki B nüshası bâb başlığında *şoĥbet sözi* (B 299/5) olarak genişletilmiştir.²⁴ Yine 4314-4317 arasındaki, diğerlerinde *Oğğurmuş*

²³ XLI bâb oğğurmuş ögdülmüş birle munâzara kılmışın ayur (3318-3834)

Arat:13 46. bâb ögdülmüş oğğurmuş birle **munâzara** kılmışın ayur

A 9/16-17 *munâsar-a*, A 3318-3473 (eksik), XL. bâb da eksiktir.

3474 vd. var olduğuna göre, bir önceki bâbı da kapsayarak eksik; B

9/1 *munâzara-sı* (41), B 244/1 *munâzara*; C 9/9 *munâzarasin*, C

192/12 *munâzara*

XLVI ögdülmüş oğğurmuş birle ikinç kıta munâzara kılmışın ayur (3971-4878)

Arat:14 53. bâb ögdülmüş oğğurmuş birle ikinç **munâzara** kılmışın ayur

A 9/21-22 *munasar-a*, A 113/26 *munâzara*; B 9/7 *munâzara* (b. 47),

B 286/13 *munâzara*; C 10/15 *munâzara-sın*, C 233/11 *munâzara*.

²⁴ XLVIII. ögdülmüş kapıdaki er at birle negü teg tirilgüsün ayur (4165-4312)

Arat:14 55. bâb kapıdaki er at birle negü teg tirilgüsün ayur

Nüshalarda bu başlık 4158'den sonra geliyor. Arat 4159-4164 parçasına önceki alt-başlıklardaki usûle bakarak *Oğğurmuş su'ali Ögdülmüşke* alt-başlığı ile

Su'ali Ögdülmişke alt-başlığı ile ayrılan parça, Yûsuf'un 4312-4313 konu bitirme dizeleri B'yi düzenleyenler tarafından yanlış anlaşıldığı için B 309/13 *çara 'âm birle şohbet sözi* altına yerleşir. LXIV *elig asrakularıg negü teg tutğusun ayur* bâb başlığı da B fihristinde B 10/4 *bâb ra'iyetler birleki şohbet sözi* olarak verilerek *şohbet sözi* tanıklanabilmektedir. Böylece Ar. *şohbet* sözcüğünün sıklığı en yüksek nüshasının B olduğu anlaşılmaktadır, ancak sözcük bâb başlıkları dışında da bir-iki yerde geçtiğinden Yûsuf'un söz varlığının Arapça alıntılarından biri olduğu kesindir (3608, 4312).²⁵ Ar. *munâzara* ise eserin başlıklar dışındaki Yûsuf'un olmadığından şüphe etmediğimiz asıl metinde hiç geçmez. Dikkate değer ki, Ögdülmiş'in Ödğürmiş'a beğlere nasıl hizmet edileceğini anlattığı XLVII. *Ögdülmiş Ödğürmişka beğlerke tapınmak törüsün tokusun ayur* bâbının başlığında, fihristleri de dâhil nüshaların hepsi için geçerli olmak üzere seçilen terim *törü toku*, yani 'yasa/edep ve usûl'dür. Bu bize hükümdar ile diğerleri arasında bir güç ve hâkimiyet ilişkisinin kurulduğunu gösterir. Birbirini izleyen bu iki bâb (: XLVI ve XLVII) arasında tarafların söylemlerinin içeriğini tanımlayan hızlı değiştim, bu işlemin içeriklerin idrakinde olarak yapıldığını gösterir.²⁶ Gerçi

müdahale etmiştir. Bu bâb da XLVII. bâb gibi XLVI. bâbla başlayan münazaranın devamı olduğu için belki bu müdahaleye gerek yoktur.

²⁵ Mensur Mukaddimeyi düzenleyen de, eser karakterlerinden söz ederken, "anlar ara *munâzara su'ali cevâbi keçer teg sözler söz-|| lemiş turur*" (A 36-37) şeklinde onların aralarında geçen konuşmaları soru-cevap tarzında *munâzara* olarak tanımladığına bakılırsa, bâb başlıklarının eserin tertibi sırasında Yûsuf tarafından konulup konulmadığı ile ilgili soruya fikir veren yerlerden biri olarak düşünülebilir. Bu konuya ileride tekrar değinilecektir.

²⁶ XLVII ögdülmiş ödğürmişka beğlerke tapınmak törüsün tokusun ayur (4031-4158)

Arat:14 54. bâb beğlerke tapınmak törüsün tokusun ayur

A 9/22-23 *tör-e-sin tok-a-sın*, A 115/30 *törü-sin tokusun*; B 10/1 *törüsün tokusun* (b. 48); B 291/4 *tapınmak bu turur*; C 10/16 *törüsün tokusun*, C 237/10 *törüsün tokusun*.

LXXII ögdülmiş iligke il itgü törüsün ayur (5467- vd.)

Arat:15 69. bâb ögdülmiş iligke el itgü törüsün ayur

A 9/6 *tör-e-sin*, A155/19 *törü tüşükün*; B 11/6 *asıgın* (b. 60); B 392/6 *törü tüzgüsün*; C 11/11 *törüsün*, C 326/8 *törüsün*

LXV ögdülmiş ödğürmişka aşka barmaq törüsün ayur (4573-4643) Arat:14 61.

bâb aşka okımaq hem barğu barmağusun ayur

A 9/30 *barğu-sın barmağusun*, A 130/24 *edeb-lerin*; B 10/5 *barğu yâ barmağ sözi* (b. 52); B 329/12 *töresin*; C 11/5 *barğu barmağusun ayur*, C 272/10 *törüsün*

LXVI ögdülmiş ödğürmişka aşka okımaq törüsün ayur (4644-4676) Arat:15 62.

bâb aşka barsa negü teg yégüsün yemegüsün ayur

A 10/1 *yegü-sin*, A 132/13 *törüsün tokusun*; B 10/6 *edeb-lerin* (b. 53), B 334/13 *törüsün*; C 11/6 *yigüsün-lerini*, C 274/17 *törüsün*

törü terimi yemeğe gitmek âdâp ve usûlünün anlatıldığı LXV. ve LXVI. bâbların başlığında da geçer; ancak A nüshası LXV. bâbda bu terim yerine *edebler*'i kullanırken, ardından gelen yemeğe çağırmanın öğretildiği LXVI. bâbda ise yukarıdaki *törü toku*'yu kullanmıştır. Bu artık KB A/H nüshası zamanında *edebler* ile *törü (toku)*'nun birbirinin yerine geçerek sinonim gibi de kullanıldığını gösterir.²⁷ Şüphesiz eser, Mensur Mukaddimeyi yazanın belirttiği gibi baştan sona bir münazara değildir. Yüsfun eserinde, soru-cevap tarzında sohbetin yürüdüğü kısımlarda soran konumundaki konuşurun beklediği cevap; muhatabından istediği onun *keneş bër/kengeş* vermesidir.²⁸ Başkarakterlerin tamamını kengeş veren konumunda görsek de, eserin baş *keneşçisi* Ögdülmüştür.

Kutadgu Bilig Türkçenin en erken ve uzun “kurmaca” istişarelerini sunar. Çok güçlü bir biçimde diyebiliriz ki, KB döneminin Türk istişare geleneğini de yansıtmıştır. Dolayısıyla bir edebî metin olarak Türk filolojisi için taşıdığı değer kadar, eşit derecede Türklerde iletişimin kültürel tarihinin araştırılması için de değerlidir. KB kurgusuyla istişare etme, danışma, öğüt ve tavsiye verme geleneğine dair verdiği bol örneklerle karar vermenin ve bilginin naklinin görünümleri hakkında sonuç çıkarmamıza imkân sağlar. Bu özelliğiyle KB Türklerde modern istişare ve bilginin nakli kültürünün en kapsamlı örneği olarak durur. KB'in istişare

²⁷ Ar. *edeb*, Yüsfun da söz varlığında vardır; birkaç kez kullanmıştır (577/2, 4128/2, 4506/1, 4594/2, 6469/1), ancak sözcüğün yaş ve statü ilişkisi ve *bilig* ve *bil-* fiilleri ile de bağı kurularak, daha çok olmadığında utanmanın da olmayacağı 'edep, terbiye' bağlamında kullanıldığını dikkati çekmektedir. Arat da çevirisinde sözcüğü böyle anlamıştır. *Edeb* küçüklerde, *bilig* büyüklerde aranırken, bunların olmasının kişiyi *silig* 'nazik', olmamasının ise *otun* 'kaba' yapacağı belirtildiğine göre (6469), *+edeb, +bilig > silig* 'nazik', *-edeb, -bilig > otun* 'kaba, utanmaz' sonuçları da okur/dinlere gösterilmiştir. Bu anlama, her ne kadar aşınmaya uğramışsa da Türk toplumunda bugün de geçerlidir.

²⁸ Eserde bu sözcük geçer: KB *keneş bër-* 3482-3 v.b.; DLT 604 '*al-maşvara va'l-tadbir fi'l-umür*', 123 '*şürä*'; Buddhist Türk: TT VII 35, 5-6; Çağ. *keneş*, Kıp. *keneş/keneç* (ED 734a; Dankoff-Kelly 1985 III:102; TMEN III 1651). Clauson sözcüğü *kene-* (ED 727) fiilinin isim müştâğı olarak belirtmiştir. *Fiil keneş-*, *keneşçi* ve ilişkili terim *teneşçi* için sırasıyla bkz. ED 734b, 527a. Türk-Moğollarda yerini *kurultay*lara, Tü. *kurul*/*Mo. kural* - *hurallara* bırakan istişare ortamlarının En Eski ve Eski Türklerde, Karahanlı ve çağdaşı Türk devletleri ve onların ardıllarında, Çingizli Türk-Moğol İmparatorluğu ve ardıllarında biçim, içerik ve işlevleri bakımından çok yönlü ve ayrıntılı bir araştırması hem eş zamanlı hem de art zamanlı olarak yapılmalıdır. Modern Türklerin bağımsız devletlerinin 16 Eylül 2010 tarihinde kuruluşunu resmileştirdikleri şûraya veya konseye kısaca “Türk Kengeşi” adını seçmeleri de bu kültürün bugüne uzanan devamından başka birşey olmasa gerektir.

diyaloglarının yapısı ayrıntılı olarak incelenmelidir. Böyle bir inceleme bize KB'den önce ve KB'den sonraki istişare diyaloglarının mukayesesini yapmak ve istişarenin farklı türlerindeki linguistik farklılıklar kadar, söylem geleneklerindeki değişmeyi de tespit etmek ve anlamak için bir başlangıç olabilir.²⁹

²⁹ *Türkçenin en erken ve uzun “gerçek-hayat” istişare diyalogu* örneklerine ise, Türk Kağanlığı'nın kağan yapıcı müşaviri Tonyukuk'un T1K'de konuştuğu kendi yazıtında rastlamaktayız. Türklerle ilgili Çince kaynaklardan da Tonyukuk'un kritik kararlarına dair istişarelerdeki sözlerinin doğrudan konuşmalar olarak iktibas edildiğini bilmekteyiz (Liu Mau-Tsai 2006: 239 v.d.). Eski Türkçe döneminin Türk Runikleri ile yazılı külliyatı içinde istişare ve öğüt vermeye işaret eden başka metin parçalarımız da vardır. Meselâ, Türk Kağanlığının ileri gelenlerinden Bilge İşbara Tamgan Tarkan'ın anıt mezar yazıtında, sağlığında erkek kardeşlerine ve oğullarına verdiği öğüt (Ongin Sağ 3/11) gibi Yenisey bölgesi mezar yazıtlarında da ölenin ağzından yapılandırılmış benzer öğütleri bulabiliriz. Aslında, kısalı uzunlu mezar yazıtlarını da dâhil ederek Tengrici Türklerle ait Türk Runikleri ile yazılı metinlerin istişare etme ve öğüt verme parçalarının söylem tahlili, “pragmatifolojik” açıdan bir incelemeyi beklemektedir. Ne yazık ki, son yıllarda - takdir edilmekle birlikte, bu alana ve döneme ilgi duyanların ilgisinin çoğu katkısız ve yenilik getirmeyen metin yayınları ile sınırlı kalması, tarihsel değişme süreçlerini anlamak ve hem kendi aralarında hem de başkaları ile karşılaştırmak için Türkçenin bu en erken özgün zeminini olabildiğince sağlam kurmayı geciktirmektedir. Türk filolojisinin pragmatifolojiye artacak ilgisi, hem metinleri daha iyi anlamamızı sağlayacak hem de Türk sosyal ve kültür tarihçilerinin daha doğru yorumlar yapmalarına yarayacaktır.

Tonyukuk yazıtı, hem ikili müşavere hem de müşavere içinde müşavere ve onun sonuçlarına dair zengin örnekler verir. T I 8-16 metin parçası kağan ve Tonyukuk arasında geçen ikili müşavereye örnekken (başkaları da vardır), T I 29-43 birbiri içine girmiş ikili ve çoklu müşaverenin bir örneğidir; Tonyukuk yazıtının T I 29-43 parçası, hükümdar, müşavir ve boy beğlerinin bulunduğu bir askerî sefer sırasında karşılaşılan kritik bir anı betimler ve çözüm için ileri sürülenleri, verilen kararı ve sonucunu anlatır. Bu Tonyukuk anlatısı bize bir istişarede etkisi olan veya niyet edilen eylemi inşa eden bir konuşma eylemi kalıbını ayrıntılı olarak veren ilk Türkçe örnek olduğu için de Türk pragmatifolojisi araştırmaları için önemlidir. Anlatıda sorun ortaya konur, çözüm önerilir ve kabul edilir. Bu diyalog yapısı istişare etmenin aslı karakteristiğidir. Aşağıda, yazıtta askerî seferlere gerekçe hazırlayan başka benzerlerini de gördüğümüz T I 8-16'daki ikili müşavere örneği, anlatı ve konuşmalar arasındaki farkı göstermek için yazı karakteri ve noktalama işaretleri müdahalesi ile - yeniden yapılandırılmıştır. Metin ve çevirisi için bkz. Tekin (1994:5-9):

Yûsuf “kutlu olma bilgisi”ni yarattığı dört başkarakteriyale söylemiştir. Yûsuf eserinde kahramanlarının rollerini temsil ettiklerine uygun olarak tutarlı bir biçimde oynatır ve aynı tutarlılıkla tarafların etkileşim ve konuşmaları dâhil, onları tamamlayan her tür iletişimlerini sahneler. KB'de asıl karakterlerin etkileşimleri ya doğrudan, yani yüz yüze veya Kün Toğdı-Odğurmuş arasında birkaç kez olduğu gibi mektupla; uzaktan doğrudan iletişim şeklinde kurgulanmıştır. Böylece Yûsuf'un manzum eserinin ana kısmını birkaç mektup yoluyla olanlar dışında yüz yüze diyaloglar kaplar. Diyalog ortamlarının kahramanları birkaçı dışında³⁰ doğal olarak iki

İSTİŞARE	SORUNUN ORTAYA ÇIKIŞI	Ança olurur erkli Oğuz'duntan küreg kelti. To.I.G.2.9 Küreg sabi antağ : “Tokuz Oğuz bodun üze kağan olurtı,” tir . “Tabğaç'garu Kuu'nı Serün'üg idmiş, Kıtari'garu Tonra Eşim'ig idmiş. Sab ança idmiş: “Azkıra Türk [bodun?] To.I.G.3.10 yonyur emiş. Kağanı alp emiş. Ayğucısı bilge emiş. Ol eki kişi bar erser, sini Tabğaç'ig ölürtçi,” tir men . “Öñre Kıtari'ig ölürtçi,” tir men . “Bini Oğuz'ug To.I.G.4.11 ölürtçik,” tir men . “Tabğaç! Birdin yen teg! Kıtari! Öñdün yen teg! Ben yırđında yan tegeyin! Türk, Sir bodun, yirinte idi yorımız; usar, idi yok kışalım!” To.I.G.5.12 tir män .”
	SORUNUN ORTAYA KONMASI VE ÖNERİ	Ol sabıg eşidip tün uğısıkm kelmedi, küntüz olursıkm kelmedi. Anta ötrü kağanıma ötüntüm . Ança ötüntüm : “Tabğaç, Oğuz, Kıtari buçegü kabıssar, To.I.G.6.13 kallaçı biz. Öz içi taşın tutmuş teg biz. Yuyka erkli topluğalı uçuz emiş, yinçge erklig üzgeli uçuz. Yuyka kalın bolsar, topluğuluk alp emiş. Yinçge To.I.G.7.14 yoğun bolsar, üzgölük alp emiş. Öñre Kıtari'da, birye Tabğaçda, kırya Kordanta, yırya Oğuzda eki üç bir şümiz, kelteğimiz bar mu ne?!”
	ÖNERİNİN KABULÜ	Ança ötüntüm . To.I.G.8.15 Kağan[ım ben] özüm Bilge Toñukuk ötüntük ötüncümin eşidü berti : “Kön'lünçe uduz!” tidi .
SORUNUN ÇÖZÜMÜ	Kök öñüg yoğunu Ötüken yışgaru uduztum. İniğeg kölekin Toğla'da Oğuz kelti. To.I.G.9.16 [Süsi altı bñj] emiş. Biz eki bñj ertimiz. Sünüşdümüz. Tenri yarlıkadı; yañdımız. Öğüzke yañduk yolta yeme ölti kök. Anta ötrü Oğuz kopın kelti.”	

³⁰ Metnin ikiden çok konuşurunun olduğu bir sohbet örneği, 1057-1061 arasındaki Ay Told'ın hastalığını teşhis için başına toplanan dört otaçının

kişiden ibarettir, fakat bu iki kişi her zaman aynı kişiler değildir. Birden çok katılımcının olduğu konuşma ortamlarında da konuşmalar aynı iki kişi arasında geçer; meselâ, muhtemelen Ögdülmiş'in de olduğu Kün Toğdı-Oğğurmuş görüşmesinde Ögdülmiş konuşmaya hiç dâhil edilmemiştir. *Kutadgu Bilig* söylemini oluşturan diyaloglar Kün Toğdı-Ay Toldı, Ay Toldı-Ögdülmiş, Kün Toğdı-Ögdülmiş, Ögdülmiş-Oğğurmuş, Kün Toğdı-Oğğurmuş arasında cereyan eder. Biz bu diyalogları karakterlerin temsil ettiklerine dayanarak kısaca *kut* diyalogları, *köni törü/adalet* diyalogları, *ukuš/akıl* diyalogları ve *akıbet* diyalogları diye de adlandırabiliriz. Diyaloglarda Oğğurmuş'un konuştuğu asıl başkahraman Ögdülmiş'se de, sahnede görünmeden önce, başlarda Kün Toğdı-Ögdülmiş diyaloglarında gıyabında konuşulmuştur (3147). Oğğurmuş'un hükümdar Kün Toğdı ile ilişkisi başlangıçta karşılıklı mektuplarla sınırlıdır;³¹ ancak özellikle Ögdülmiş'in sözlü ısrarı ile hükümdar Kün Toğdı ve Oğğurmuş arasında tek bir yüz yüze diyalog da sonunda gerçekleşir (5035-5445). Bu diyalog ortamında, Oğğurmuş'u Kün Toğdı'nın huzuruna götürüp takdim eden kişi olarak konuşmaya girmeyen Ögdülmiş'in varlığı da belli edilmiştir (5035), ancak Kün Toğdı-Oğğurmuş görüşmesinin sonuna kadar, konuşmada araya giren veya konuşma sırası alan bir Ögdülmiş hiç görülmez; Ögdülmiş, Oğğurmuş'un huzurdan çıkıp dağlara dönerken bir süre birlikte yürüyüp vedalaştıkları sahne ile yeniden ortaya çıkar (5446-5447).

KB'in ikincil kahramanları Küsemiş ve has hâcibin içinde olduğu konuşma metinleri, Küsemiş'in Ay Toldı'yı hükümdara kabulü için aracı olduğu kısımlar ile has hâcib'in Küsemiş'e cevabı (509, 510), hâcibin hükümdar Kün Toğdı'ya Ay Toldı hakkında bahsedışı, Oğğurmuş'un hastalığının Ögdülmiş'e haber verildiği kısımda haberci/yumuşçı ve Ögdülmiş'in hizmetkârı arasındaki konuşmalar, Kûmaru'nun Ögdülmiş ile konuşmaları da diyaloglar hâlinde yer alır. Metnin ana olay örgüsünde ana karakterlerin yüz yüze ve mektup v.b. yolu ile, ikincil karakterlerin ana karakterler veya başkaları ile yaptıkları biri dışında hepsi ikili diyalog olarak inşa edilen konuşmalarının dağılımı şu şekilde de sıralanabilir:

kendi aralarında yaptıkları konsültasyon içerikli konuşmalarıdır. Otaçlardan ikisinin teşhis cümlesi doğrudan konuşma olarak sunulurken, diğer ikisi T3K anlatıcı ifadesi olarak verilmiştir.

³¹ 3187-3274 Kün Toğdı'nın I. Mektubu, 3714-3810 Oğğurmuş'un Kün Toğdı'ya Cevabı Mektubu, Kün Toğdı'nın II. Mektubu 3896-3940. Bu mektuplar için ayrıca bkz. V. Nalbant (2013).

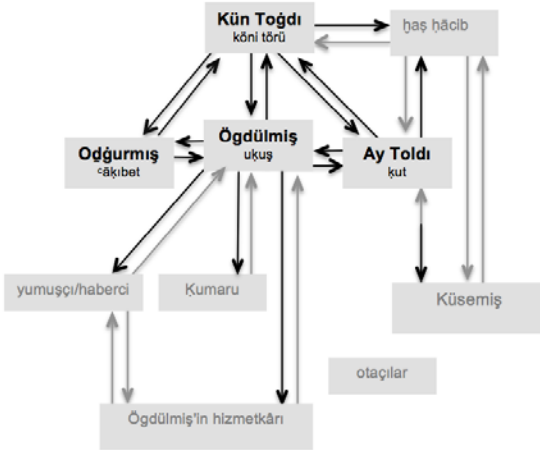
(a) Diyaloglar

Ana Karakterler

Yüz yüze/karşılıklı:
Kün Toğdı ⇌ Ay Toldı
Ay Toldı ⇌ Ögdülmiş
Kün Toğdı ⇌ Ögdülmiş
Ögdülmiş ⇌ Odğurmuş
Kün Toğdı ⇌ Odğurmuş
Uzaktan/Mektupla:
Ay Toldı → Kün Toğdı
Kün Toğdı → Odğurmuş
Odğurmuş → Kün Toğdı

İkincil karakterler

Yüz yüze/karşılıklı
Küsemiş ⇌ Ay Toldı
Küsemiş ⇌ Has Hâcib
Has Hâcib T2K ⇌ Ay Toldı T3K
(cevap 558-560, 580)
Has Hâcib ⇌ Kün Toğdı
Odğurmuş'ın habercisi ⇌
Ögdülmiş'in hizmetkârı
Ögdülmiş'in hizmetkârı ⇌, ⇐,
Ögdülmiş
Odğurmuş'ın habercisi ⇌ Ögdülmiş
Kumarı ⇌ Ögdülmiş
Otaçıların konsültasyonu (1057-
1059)



Şekil 1. KB'in baş ve ikincil karakterlerinin ana hatları ile yüz yüze konuşma trafiği.

İşaretler: Dikey ve yatay üstte duran oklar ile soldan sağa soldaki eğik oklar konuşmayı ilk başlatan tarafı gösterir; → yüz yüze veya mektupla diyalog olarak yapılandırılmış konuşmaları; siyah renk başkarakterleri, gri renk yan karakterleri gösterir.

Böylece Kün Toğdı ve Ögdülmiş, başkahramanların hepsi ile konuşan konumuna yerleşerek merkezde birbirlerine yaklaşırlar. Hükümdar Kün Toğdı ise hem asıl kahramanların hepsi ile konuştuğu hem de hemen her zaman konuşmayı açan ilk taraf olduğu için üst konuma yerleşir. Eserde farklı kişilerle konuşma trafiği en fazla olan başkarakter ise, Ögdülmiş'tir.

Eserin iç konuşmaları/iç monologları, başkahramanlardan Ay Toldı, Kün Toğdı, Ögdülmiş ile has hâcibe sınırlıdır. Bunlar 563. beyitte olduğu gibi anlatıcının takdimiyle başlayan 565-567. beyitlerde karakterin kendi kendine doğrudan konuşması olarak sürdürülen düşünce sunumları olarak da karşımıza çıkarlar (has hâcib). Başkarakterlerin doğrudan konuşma yapısındaki yüksek sesle veya sessiz olarak Tanrı'ya yaptıkları şükür ve yakarılarını ise iç diyalog olarak değerlendirmek mümkündür. Bizzat Yûsuf'un da kendi kendine demelerini görürüz, ancak bunlar ana kısımda değil, eserin başındaki mukaddime kısmında karşımıza çıkar. Eserin sonuna eklediği kasideler (E I, II, III) de Yûsuf'un kendi kendisiyle hesaplaşmaları olarak cereyan eden, fakat Tanrı'ya yakarılı da içeren iç konuşmalar hâlinde inşa edilmiştir. Onun ana kısmın sonlamasındakilerin aksine (6496, 6506, 6507), asıl metnin vezni ile yazdığı E III kasidesi, bâb başlığında da belirtildiği gibi kendi kendine söylenmiştir; okuyanı dışarıda tutar (6621). E III'te eserin yazım süresini ve bitiriş tarihini tekrar verdiği beyitler (6623, 6624) dahi onun bizzat kendisini tasdiklediğini gösteren beyitlerdir.

(c) Asıl karakterlerin iç konuşmaları veya iç monologları

Çerçeve Plan (<i>Mukaddime</i>)	Ana Plan (<i>Âgâz-ı dâstân</i>)	Hâtîme (?) Kasideler I-III
şair Yûsuf	şair Yûsuf Ay Toldı Kün Toğdı Ögdülmiş Has Hâcib	şair Yûsuf

KB diyalogları, Fritz'in (1995: 474) "(i) alternatif/seçenekli stratejilerin seçimini içererek söz eylem sıralaması kalıpları, (ii) konular ve konu ağları, (iii) karakteristik ifade biçimleri, (iv) sohbet ilkeleri veya deyişleri" olarak sıraladığı diyalog biçimlerinin bütün temel görünümelerini kapsar. Kün Toğdı'nın diyaloglarında konuşmayı başlatan taraf her zaman Kün Toğdı'dır, ancak onun Ay Toldı ile olanlarının aksine Ögdülmiş'i hizmetine aldıktan sonraki diyaloglarında sözleri (soruları ve bazen kısa yorumları) daha az yer işgal ederken, Ögdülmiş'inkiler daha uzundur. Yine bu diyaloglarda Ögdülmiş, söyledikleri ile Kün Toğdı'nın izleyen sorusunun içeriğini

de çoğunlukla belirleyerek konuşmanın istikametini de tayin eden karakter olarak belirir. Böylece, Kün Toğdı-Ögdülmiş konuşmalarının çoğunda, konuşmayı başlatan taraf Kün Toğdı olsa bile diyalogun kontrolünü elinde tutan kişi Ögdülmiş'tir. Elbette Kün Toğdı'nın Ögdülmiş'le diyaloglarının içinde kontrolü elinde tuttuğu örnekler de vardır; bunların içinde en dikkat çekenleri onun Ögdülmiş küçükkken babası Ay Toldı'nın ölümü üzerine yaptığı ve himayesine aldığı konuşma (1548-1563) ile Ögdülmiş'in hükümdarın huzuruna çıkıp hizmetine girdiği görüşme (1581-1603), eserin sonlarına doğru, yakın akrabası Odğurmuş'un ölümü üzerine yastaki yetişkin Ögdülmiş'le yaptığı konuşmadır (6304-6339). Kün Toğdı-Ay Toldı diyaloglarında Ay Toldı için de benzer şeyler söylenebilirse de, onların *kut* (XV.-XVI. bâblar) ve *adalet* (XVII.-XVIII. bâblar) üzerine konuşmalarının *kut* bahsinde, bir ara iletişimi zora soktuğu hâlde baskın ve konuşmanın yönünü belirleyen karakter Ay Toldı iken, *adalet* bahsinde hükümdar Kün Toğdı'dır. *Kut* diyalogunda Kün Toğdı, *adalet* diyalogunda Ay Toldı araya girip yeniden kendilerini gösterirler ve ya ana konuyla ilgili ya da bir önceki sorunun cevabının tetiklediği yeni sorular sorarak, yeni alt-konularla konuşma konusunu daha açarlar veya değiştirirler. Bu diyalogların her ikisinde de böyle araya girişlerin sıklığı dikkat çekicidir. Bu muhatabın hâkimiyeti bütünüyle hatibe vermek istemediğinin de bir işareti sayılabilir. Kün Toğdı-Ay Toldı diyaloglarında hangi taraf soruyu yönelten olursa olsun, bu sorular cevapsız veya yorumsuz kalmaz; yani soruya cevap verenler bilen, soranlar verilen cevapları kritik eden, değerlendiren kişiler konumundadırlar: Ay Toldı "kut"u, Kün Toğdı ise "adalet"i bilmektedir. Eseri bitiren en sondaki başı eksik Kün Toğdı-Ögdülmiş konuşmaları ise (6352 v.d.), soru-cevap yoluyla üretilmiş bir diyalogu değil, konuşma konusunda aynı görüş ve düşünceye sahip, birbirlerini onaylayan, diğerinin görüş ve düşüncelerini kuvvetlendiren ve ileriye götürülen bir "monolojik diyalogu"³² tanıklar. Tartışmanın veya soru-cevabın olmadığı bir son, eserin bittiğinin de habercisidir.

Kün Toğdı-Ögdülmiş diyaloglarının sıra alma aralıklarının nispeten kısa olanlarından, bilgi edinmeye meraklı ve öğrenmeyi samimî olarak isteyen bir Kün Toğdı profili çizilmiştir. Bu Yûsuf'un *Kuadgu Bilig* öğretisini öğretmeyi hedeflediği muhatabının/ muhataplarının kimliğine uyum sağladığı için şaşırtıcı değildir. Böyle konuşma anlarında Kün Toğdı kısaca soru sorar, Ögdülmiş'in sözünü keser, anladığını söyler ve hemen ardından tekrar ilişkili bir soru sorar. Kün Toğdı, 'zor' veya 'önemli' soruları (1904, 1930 v.b.) ile Ögdülmiş'i sıkıştırabilir de. Öyle ki, XXVIII. bâbla başlayıp

³² Bkz. Fishelov (2014:24), ayrıca bu yazının 35. dipnotuna.

XXXVIII. bâbla biten Ögdülmiş'in seyrek kesilen uzun konuşmalarını hazırlayan diyalogun hemen başında "soru sorma-cevap verme",³³ buradan hareketle "konuşma-dinleme" eylemleri hükümdar ve Ögdülmiş arasında karşılıklı kritik de edilmiştir:

- Ögdülmiş "Sormak kolay, fakat cevabı güçtür." (1907/1)
Kün Toğdı "Sorana muhtaçtır; kendisi bilmediği için, bunu karşısındakine sorar." (1909)
Ögdülmiş "Dinlemek söylemekten daha iyidir, ... Söz söyleyen canını üzer; dinleyen ise rahat eder ve vücudunu semirtir. Tecrübesi olan hakim ne der, dinle: çok söz söylememeli, daha çok dinlemeli ve düşünmelidir. İnsan dinlemekle âlim olur: çok söz söylemekten insanın başı gider. Dinlemek kulak için zevktir; çok söz söylemekte fayda yoktur. Söylenmeyen söz som altın sayılır; ağızdan çıkınca, bakır olur." (1911-1916, Arat II)³⁴

³³ KB'de soru (sorma):cevap (verme) sözcükleri aralarında kullanım incelemelerini barındırarak *ayıt-, sor-yanıt bër-, aytığ:yanıt, cevâb'*dir. Buddhist metinlerde, şüphe yanında adı soru için yüksek sıklıkla kullanılan *sêzik*, KB'de emin olunamayan durumlarda, ikilemleri barındıran 'şüphe' için kullanılmıştır (3823), fiili *sêzik tut-*tır ve eserde geçtiği her yerde tersi için 'emin ol!' anlamında, *sêzik tutma(gül)* olarak kullanılmıştır (4256, 5408). *Sêzik* sözcüğünün olumsuz *sêziksiz*, bir örnek dışında (2878), fakat o da diğerleri gibi zarf görevinde - her zaman 'hiç şüphesiz' anlamında (10, 1502, 3720, 4214, 4404, 4911, 6428) çoklukla tek başına veya ya *ok/ök* (4214), *ma* (1502, 4404) gibi parçacıklar ya da *bilir sen* (2593), *kör* (1753, 3621, 5340) gibi söylem işaretleyicileri ile söylenenin kesinliğine dair kişisel değerlendirmeyi bildiren bir epistemik işaretleyici işini görür.

4911 havâ nefis yağı ol kalı bulsa küç / vetürgev sêziksiz şana eski ölç
6428 kalı biz kişi ersemiz ay böğü / olarığ sêziksiz firişte têgü
3720 bir ol bar sêziksiz kalı kaçansız / köñülde yırak tutü okşağ menjiz
10 sêziksiz bir ök sen ay menjü açu / katılmaz karılmaz sakışka saçu
4214 yana umduçı birle bolma yağuk / sêziksiz şana bu yağı bolây ok
1502 şana ma sêziksiz bu öd kelgü ol / osal bolma âhır özün öletü ol
4404 şana ma sêziksiz kerek bu kişi / êtirse anın ötrü boğuzun işi
2593 bilir sen sêziksiz ajuñ begleri / yalawaç ıdur êldin êlke eri
3621 sêziksiz ölüñ kör tirig boldaçı / kayu kün ölüñüg yok ol bildeçi
5340 uluğ toy bakıp kör yaturlar küdü / okır bizni barğu sêziksiz udu
1753 bütün buldı ilig kör ögdülmiş / sêziksiz köni tęp negü kılması

³⁴ Biz *yalawaç*/elçi töresinin Ögdülmiş'e anlattırıldığı bâbda da *ög*/akıl ve *uğ* /anla- arasındaki bağın tekrar kurularak erdemli olmaya dair sözü nakledilen *kök ayuğ*'tan hemen sonra bir elçinin en önemli vasıflarından birinin sorulan soruya doğru cevap vermek ve bunun için de sözden anlamak ve hazırcı cevap olmak gerektiğini öğreniyoruz (2648).

Yine Ögdülmiş-Oğğurmuş diyaloglarından XLVII. bâbla başlayıp LXVI. bâbın sonuna kadar süren (4031-4679), Ögdülmiş'in beğlere hizmet etme töresi ile hükümdarın hizmetindeki erat ile nasıl geçinileceğini ve toplum içine nasıl karışılacağını anlattığı bâblarda münzevî Oğğurmuş, ancak başlarda birkaç kez (4159-4164, 4314-4317), sonlarda da bir kez (4567-4572) soru soran olarak kendini gösterebilmiştir. Bu kısımlar bütün bu bilgilere, usûl, esas ve töreye hâkim ve bunları tecrübe eden Ögdülmiş'ten bilmeyen Oğğurmuş'a yönelen ve elbette zamanın bütün okur/dinlerine de hitap eden uzun, kesintisiz konuşmalarıdır.³⁵ Bu bâblarda, karşımızda, başlangıçta ne söyleseler birbirlerini memnun etmeyen, ancak sonunda dinleyerek öğrenip anlamaya ikna olduğunu anladığımız, Ögdülmiş'in uzun ve neredeyse hiç kesilmeyen konuşmasını hazırlayan münazaradaki (XLVI. bâb, 3971-4030) Oğğurmuş'un aksine, Ögdülmiş'i "sakin ve sessiz" dinleyen bir "bilmeyen" Oğğurmuş vardır. Bu "sessiz" dinleyişin, onay almadığı izleyen bâbda Oğğurmuş'un ilk cümlesiyle ortaya çıkar ve bu kez Ögdülmiş, elbette eserin genel okuru/dinleri de, hayat felsefesinde kararlı bir Oğğurmuş'un uzun ve muhatabınca hiç kesilemeyen karşı-söylemini okur/dinler (LXVII. bâb, 4680-4873). Bu karşı-söylem, onun Ögdülmiş karşısındaki zaferinin ilanıdır; Yûsuf, bunu Oğğurmuş'u anlayan Ögdülmiş'e kısaca söyler (4874-4880). Akıllı temsil eden Ögdülmiş, bu karşı-söylemi "akıl"la dinlemiş, aynı zamanda, kendi söyledikleri ile karşılaştırarak kritik etmiş ve tartışmayı artık sürdürmeyerek kendi sözünü kesmiştir: *esittim sözünü ögün tıhladım / sözüm kestim emdi sözüg tenledim* (4875). Biz bu cümlelerden "derin konularda birbirlerine söyleyecek sözleri olan katılımcıların dikkatli dinleme faaliyetine eşlik eden zihinsel eylem"lerine Eski Türklerin *tenle-* 'hr. denkleştirmek'; böylece tam burada olduğu gibi 'usa vurarak karşılaştırmak suretiyle yorumlamak'

³⁵ Böylece, özellikle Ögdülmiş'in Kün Toğdı ve Oğğurmuş ile yaptığı uzun, hiç kesilmeden süren böyle konuşmaları (Kün Toğdı-Ögdülmiş XXVIII-XXXVIII; Ögdülmiş-Oğğurmuş XLVII, XLIX-LXIII, LXV-LXVI gibi), hem biçim hem de işlevce diyalog olan bir "saf" diyalog kategorisine girer gibi gözükürler. Ancak, Ögdülmiş-Oğğurmuş diyalogları taraflar arasında belirgin görüş ayrılıklarını güçlü bir biçimde gösterdiği, "münazara"ya ve karar vermeden veya bir sonuca varmadan önce dikkatli bir biçimde düşünmeye yol açtığı için, Kün Toğdı'nın soran, fakat hiçbir aykırı görüş veya itiraz yöneltmeyen, daha çok dinleyip onaylayan konumunda olduğu Kün Toğdı-Ögdülmiş diyaloglarından ayrılır. Bu yönleri ile Kün Toğdı-Ögdülmiş diyalogları Fishelov'un terimleri ile biçimce diyalog, fakat işlevce/ruhça monolog olan "monolojik diyalog"a daha çok yerleşirken, Ögdülmiş-Oğğurmuş diyalogları "saf" veya "diyalektik" diyalog kategorisinde değerlendirilebilir. Bu kavramlar ve iki durum çalışması için bkz. Fishelov (2014: 23-40, özellikle 23-25), ayrıca bkz. Fishelov (2010: 3-29) ve Fishelov 2013.

dediklerini de anlıyoruz. Bu bakımdan eserde bu fiil yerine, KB'in asıl konuşur karakterleri arasında konuşanı keserek çocukla *uqtum* "anladım" ile başlayıp tartışmasız, çatışmasız süren diyaloglarında *uq*-fiilinin alıcısı bakımından değeri, söylenenlerin içeriğini ayırt edip seçerek konuşurun kastettiği şekliyle anlaşılmasını istediği sonucu çıkarmış olmasıdır. Eserde, olumlu geçmiş zamanlardaki *uq*- hem söyleyen hem de dinleyen açısından söylenenlerin içeriğinin doğru olduğuna bir inancı ve ardından tasdiki de gösterir. Sonuçta Kün Toğdı'nın, Ay Toldı ve özellikle Ögdülmüş'le konuşmalarında onu ara ara kesip ilişkili yeni alt-konulara götüren *uqtum*'larını böyle anlamak gerekir.³⁶

³⁶ Aşağıdaki örnekler, doğru olduğunu bilip inandıkları şeyleri söyleyen konuşurları dinleyenlerin olumlu *uqtum*'lu tepkilerini, onların da söylenenlere samimi olarak inanıp kabul veya tasdik ettiklerini gösterir.

(1)
(Ögdülmüş) "Bu erdi, ay ilig, meniñ bilmişim. Munukı ötüdüüm, saña uqmışım." (2174)

İlig aydı: "Uqtum, kōni sözledim. / Kereki bu erdi, bilig yazmadım." (2175)

(2)
(Odğurmuş) "Bu erdi, ay ilig, meniñ bilmişim. / Saña sözledim men negü uqmışım. ..." (5391)

Bu sözler eşitti, ilig yıgladı. / Ayur: "Ay Odğurmuş kişi de keçi Men emdi bilindim; açıldı közüm. / Mēni otkā atmış meniñ bu özüüm." (5398-5399)

Söylenen doğru şeylere inanmanın, kabul ve tasdik etmenin veya aksinin sebebi sırasıyla aklın/ög yetmesi veya yokluğudur (1, 2), çünkü insan aklıyla ve gönlüyle anlar (3, 4). Yūsuf'un aşağıdaki sözleri bunu iyi anlatmaktadır:

- (1) negü tēr eşitgil ögi yetmiş er / ölümüg öltürde oza ukmış er 1475
- (2) negü tēr eşitgil bilir kök ayuk / bu söz ukmasa er anıñ ögi yok (2644)
- (3) munı ma ayu bēr maña sen bu kün / negü teg katılgu ukayım ögün (4164)
- (4) topq yastadıñ emdi oldurğuka / ne oldurğ yēri bu ma kōñlün uq a (647)

Hakiki/Gerçek olanı bilemeyen ise sonuçta şüpheye düşer ve *ukumaz*/ anlayamaz (5), zira anlaması olan anlar, bilgisi olan bilir (6) ve inanır (7). Hata ve kusurların ne olduğunun anlaşılması, bilinmesi de ancak anlama ve bilme ile mümkündür (8).

- (5) bilümese emdi bu tãˆat çını / kayu tãˆat erki ukumaz munı (3990)
- (6) ukuşluğ ukar ol biliglig bilir / ... (155, 6430, 6490)
- (7) negü ol munıñ maˆnisi ay maña / bileyin ukayım bütēyin saña (729)
- (8) müni bar mu yalñuk anı sözlegü / ukusluğ ukar mu bilir mü negü (908)

Bilindiği gibi eserde Ögdülmüş *ukuş*'u temsil eder. Sözcüğün türetildiği *uq*- fiili Tengrici Türklere ait Türk Runikleri ile yazılı metinlerde henüz tanıklanmamıştır, ancak *kör*- (Kül Tegin G 11, 12, 13; Bilge Kagan Kuzey 8, 15), *yanıl*- (Kül Tegin D 18-19; Bilge Kagan D 16), *ö*- 'düşünmek' (Küli Çor

28), *bil-* (Küli Çor 28) gibi ilişkili veya karşıt ilişkili zihni/*mental* fiillerin varlığı dikkate alındığında *uğ-* fiilinin de söz varlığında olması gerektiğini düşünmemek için sebep yoktur; Türk Kağanlığının *ayığması*, *bilgesi* ve *çabışı* Tonyukuk'un adında ise bu fiilin olup olmadığı kesin belli değilse de, onun kimlik ve kişiliğine çok yakışmaktadır. *uğ-* fiili ilkin *bil-* ile birlikte Maniheizt Türklere ait metinlerde yan yana tanıklanmıştır (ED 77b-78a). KB'de Ögdülmiş'in temsil ettiği *ukuş* adı *en erken* İslâmî muhitin bu önemli eseri ile onun çağdaşı DLT'de geçer. Kâşgarlı, sözcüğü Arapça *fitna* (42, *ukuşluğ* 85 *faşin*) ile karşılamıştır. DLT'de *uğ-* fiilinin Arapça karşılığı da bu Arapça sözcüğün fiilidir (*faşina*, 92). Bu fiil ve onun fiil müştakları DLT'de Arapça *fahima*, *'arafa*, daha geç metinlerde Arapça *fahima*, *'arafa* ve *'alima* için de kullanılmıştır (ED 78a, Dankoff-Kelly 1985 III: 54). KB'in sıklığı en yüksek sözcüklerinden biri olan *uğ-* fiilinin hem fiil hem de onun ad müştakları, Buddhist muhitin Türkçe metinlerinin söz varlığının da sıklığı en yüksek olanları arasındadır. Bu Türkçe metinlerde KB ve DLT'de gördüğümüz *ukuş* yerine, master eki *-mak* ile kurulmuş *uğmak*'ı buluruz. Hochzeit 13'deki naşirinin yorumsuz bırakıp Erdal'ın *ärk ukuşluğ ärip* okunup 'having power and intelligence' olarak anlaşılmasını önerdiği (1991:271) tanık dışında, *ukuş* Türkçe Buddhist metinlerin tercih ettiği bir sözcük değildir, *uğmak*, Türkçe Buddhist metinlerde *abhisamaya* 現觀, *jñāna* 智, *pratisamvid* 知 v.b. için bir teknik terimdir. Her ne kadar bu, *ukuş*'un İslâmî muhit dışındaki Türk muhitlerinde günlük dilde ve belki öğreti-dışı metinlerde olmadığı anlamına gelmesede, *ukuş*'un aklı önceleyen KB'de yalnızca bir kez (148) geçerken, *ukuş*'un KB ve DLT'de sık geçmesi onların Hakaniye Türkçesinde görülmeye başlayan yeni sözcükler/*néologisme*'ler olabileceğini de akla getirmektedir. Yine Buddhist metinlerde, KB'de olduğu gibi *bilig*'in, daha özelleşerek *bilge bilig* 'hikmet'in (= Skr. *prajñā* 智) nasıl doğduğunun tartışıldığını biliyoruz. Özellikle *Abhidharma* literatürünün *dhātu* bahislerinde (*bilge*) *bilig*'in *uğmak* ile ilişkisi ayrıntılı olarak tartışılmış ve Buddhizm dışındaki dinlerdeki anlayışları da kritik edilmiştir. Bu kritik edilen inanç sistemleri arasında, *nirvānaya* ulaşmaya kadar doğma-ölme akışının devam ettiği Buddhist inancın aksine, "bu dünya-öte dünya" dikotomisiz kurulan ve bu dünyaya tek bir doğumla doğan insanın beden öldüğünde bu dünyayı terkeden ruhuyla ancak öte dünyada tekrar dirileceğini dair İslâm inancının da, meselâ Sthiramati'nin Vasubandhu'nun *Abhidharma-koşa*'sına yazdığı tefsirinin günümüze ulaşan Türkçe versiyonunun *Dhātu-koşa* 'Unsurlar Bölümü'nde toprak-su-rüzgâr-hava'dan oluşan Dört Anâsır da dâhil uygun terminoloji ile tartışıldığını bulmaktayız (Abhi A 01 DK-VAKKKBhāsyā-Sthiramati, 139a14-139b-140a3, British Museum Or. 8212-75 A, Tekin 1970). Yûsuf'un *bilig* ve *ukuş* tanımı ve kritiklerini Kün Toğdı'ya anlamlı sorular sordurarak Ögdülmiş'e yaptırmış olması, onun Erken Müslüman Türklerin söz varlığında gördüğümüz ve hiç şüphe yok ki, Buddhist Türkçesinin mirası olan *tadu*, yani *dhātu* yanında, hem *bilig* hem de Buddhizmin anladığı şekliyle *bilge bilig* hakkında bilgi sahibi olduğunu gösterir. Eser, Buddhist Türklerin *jñāna* için yarattığı *uğmak* yerine, neden Müslüman Türklerin *ukuş* terimini yarattıkları veya bilinçli olarak kullanımını tercih ettikleri hakkında da fikir veren birincil bir kaynaktır. Buddhist metinlerdeki *uğ-* ve müştaklarının bağlamları ve onlarla dizilen *bil-*, *kör-*, *eşit/d-*, *büt-*, *bütün*, *yaru-*, *yaruk yaşuk* gibi sözcüklerin KB'le ne kadar uyum sağladığını incelemek, bu tür idrak, duygu, algı ve bilgiye dayalı

Hem ana karakterlerin hem de ikincil karakterlerin konuşma anında veya geçmişte kendilerinin veya muhataplarının veya başkalarının söylediklerine yaptıkları 'iktibaslar', doğrudan konuşma yapısında olduğu gibi dolaylı konuşmalar veya anmalar olarak da görünür. KB'in asıl karakterlerinin konuşmalarında, tarafların söylediği şeyler, onlardan biri tarafından nakledildiğinde veya zikredildiğinde kısmî, sıkıştırılmış, örtülü, eksik ve eksiltili olarak görülebilir. Mesela, Ay Toldı'nın kendi tabiatını ve vasfını anlattığı XV-XVI. bâblardaki "kut" söylemine ve konuşma akışında cereyan eden olaylara, birkaç gün sonra aynı taraflar arasında gerçekleşen XVII-XVIII. bâblardaki konuşmada Kün Toğdı hükümdarın "adalet" söyleminde yaptığı atf, ancak birkaç beyitten ibaret (793-797) olup Ay Toldı'nın "kut" olduğu söylemi, doğrudan konuşma yapısında *Sen aydın maña "kut men bilgil / meni saña ukturu kıldım uqğil munı"* "Sen bana "Ben kutum, beni tanı; sana anlatmak için yaptım, bunu anla!" dedin." (796) olarak çok kısaltılmış hâlde nakledilmiştir. Bu türden kısaltmalar KB'de daha çok konuşan tarafların aynı olduğu durumlarda dikkati çeker.

Asıl karakterlerin münazara veya istişare, müsavere tarzındaki aynı konuşma zamanında veya daha sonraki konuşmalarında birbirlerine yapmış oldukları atıfların bu türden kısaltılmış, eksiltmeli, kısmî veya eksik olmalarının sebebi, ister yazarın murat ettiği okuru/dinleri, ister metinden kendi istediği söylemi üretecek aktüel okuru/dinleri, isterse de metnin konuşan tarafları açısından olsun, konuşanların bu söylemlerinin daha önce tam olarak okunmuş/dinlenmiş veya söylendiği sırada işitilmiş oldukları içindir; bunlar hem katılımcılar hem de okur/dinler için *eski bilgidirler*. Ancak Ödğürmüş'in hastalandığı haberini Ögdülmüş'e götüren *yumuşçı*'nın Ögdülmüş'in hizmetkârına söylediği yazıların hizmetkâr tarafından Ögdülmüş'e naklinde küçük, önemsiz değiştirmeler görölse bile, içeriği değiştirmeyen böyle nakiller (5955 vd.) Ögdülmüş için *yeni bilgi* değerinde olduklarından eksiksiz bir

zihni faaliyetlerin ve bunların sonuçlarının farklı sosyal muhitlerde hangisinin nasıl ve ne kadar korunduğunu anlamak ve/veya uğradığı değişmelerin saiklerini kavramak için önemlidir. Dil biliminin, özellikle toplum, anlam ve idrak dil bilimi disiplinleri ile toplum bilimi, felsefe ve ilahiyata kadar uzanan bir hatta türlü disiplinlerin bakış açılarıyla bu türden konuların Türkçede yazılıp tartışılması, elbette Bugünkü Türkçenin felsefe ve bilim dilinin gelişmesine sonsuz katkı sağlar. *Buddhist muhitteki bu tür bir eyleme geçen Türk entelektüel faaliyetini, 11. yüzyıl Müslüman Türk muhitinde bilge, bögü ve devlet adamı uluğ has hâcib Yüsuf, bu "büyük kitap" ile başarmıştır.*

biçimde³⁷ hizmetkârın kendi sözcükleriyle dolaylı olarak verilir. Bu türden örnekler Yûsuf'un olay örgüsünü karakter odaklı inşa ettiğini gösterir.³⁸ Bu nakiller, diyalog sırasında asıl veya ikincil kahramanların birbirlerinin veya kendi söylediklerinin nakilleri ile diyalogdaki konuşanlardan birinin gıyabında yapılmış konuşmalarda onun ve diyalogun diğer konuşurunun söylemiş olduğu söylem veya bildirimlerine ait nakillerdir ve bunlarda kullanılan söyleme fiilleri *çoklukla* konuşma anında söyleyene ve muhabata göre değişerek Belirli Geçmiş Zamanın T1K *aydım* veya T2K *aydın*, T3K *aydı ... tēp* içine çevrelenerek çekimlenmiş *ay-* 'söylemek' ile birkaç *tēdim*, *tēdiç* çekiminde tanıklanan *tē-* 'demek' fiilleridir.³⁹

Oğğurmuş'ın Ögdülmüş'le münazara kıldığı XLI. bâb, tarafların söylemleri ile çekişmelerine (karşıt dilsel etkileşmelerine) sahne olduğu için, aynı konuşma zamanında birbirlerinin söylediklerini nasıl alıp/alımlayıp, söyleyene nasıl yapılandırarak tekrar ettiklerini tespit için karakteristiktir. Aşağıdaki örnek parçada, Ögdülmüş'i paylayıp azarladığı cümlelerle biten cevabında Oğğurmuş,

³⁷ Taraflardan biri için *yeni bilgi* değeri taşıyan sözlü haberlerin iletilmesinde elçi veya habercinin haberi eksiksiz aktarmasının ne kadar önemli olduğu (3816-3820), Ögdülmüş'in haberleşen Oğğurmuş ve Kün Toğdı'ya birbirlerinin söyledikleri sözleri eksiksiz aktardığını her seferinde belirtmesi ile (3849, 4900) de görülmür. Yûsuf bize iletilmesi istenen sözlerin "emanet" telakki edildiğini de öğretiyor (1503, 3278, 3816, 3820, 3834, 6184 *söz(üg) tutuz-*). Bunlardan günlük hayatta da iletişimin ahlâki kurallarının çizildiği sonucunu çıkarabiliriz. Yûsuf'un hem sözlü hem de yazılı elçilikleri anlattığı bâblarda (XXXIII, XXXIV) ise -kasıtlı veya istemeyerek- eksik veya hatalı sözlü ve yazılı iletişimin doğurabileceği olumsuz sonuçları öğrenmek mümkündür.

³⁸ Düz yazı kurmaca uslûpta karakter ve karakter sunumu hakkında bkz. Leech ve Short (2007:296-298).

³⁹ KB'deki baş ve ikincil karakterlerin konuşmalarında tarafların birbirlerinin söylediklerine veya konuşanın gıyabında yaptıkları atıflara dair örnek olarak bkz. *ay-*: *aydın*: 796, 981 (Kün Toğdı Ay Toldı'ya), 3161 (Kün Toğdı Ögdülmüş'e), 3335, 3646 (Oğğurmuş Ögdülmüş'e); 5962/2 *aydı* (Haberci, Oğğurmuş'ın Ögdülmüş'e gıyabında); 3865 *aydı ... tēp* (Ögdülmüş Kün Toğdı 'ya Oğğurmuş'm); 5955 *aydı ... tēyü* (Ögdülmüş'in hizmetkârı Ögdülmüş'e habercinin söylediği) v.b.; *tē-*: *tēdiç*: 3349, 3392 (Oğğurmuş Ögdülmüş'e Ögdülmüş'in söylediğini), 3423 (Ögdülmüş Oğğurmuş'a Oğğurmuş'u söylediğini); 3864 *tēdim* (Ögdülmüş'in Oğğurmuş'a söylediğini Kün Toğdı'ya); 5959 *aydı ... aymışın ... F-mışın* dolaylı konuşma (Ögdülmüş'in hizmetkârı habercinin sözünü Ögdülmüş'e) v.b.

Metinde hem *sözle-* hem de *tē-* için en dikkat çeken özellik karakterlerin diyaloglarında bu fiillerin *ay-* fiilinde olduğu gibi anlatıcının doğrudan konuşmayı takdim eden fiili olarak kullanılmamasıdır. *tē-* ve *sözle-* fiilleri sonda gelerek doğrudan veya dolaylı konuşma yapısında kurulmuş sözleri nakletmeye yaramışlardır.

Ögdülmiş'in söylediklerini veya söylediklerinden çıkardığı sonuçları ya *Bu "yalnuz turur sen" tediñ* (3349), "*Negü asğı bar?*" *tép ayur sen* (3356) gibi doğrudan konuşma olarak ya da daha çok *özüm ça kaşaştın neçe ağrılıp* (3336), *men uluş kend koğup* (3347), *ağır yük yüdüp kişide öñin boldum erse* (3347-3348) gibi Ögdülmiş'in daha önemli ve öne çıktığını düşündüğü ifadelerini aynı veya yakın sözlerle yan cümlecikler hâlinde yapılandırarak *zikretmiştir*. Bir yandan Ögdülmiş'in en önemli gördüğü cümlelerinden çıkardığı sonuçları Ögdülmiş'in doğrudan sözleri olarak tekrar Ögdülmiş'e yöneltmek suretiyle sohbetin gerilimini yükselten, bir yandan da kendi sözcükleri ve/veya gramatikal yapısı içine gömerek önemsizleştirip, yani bizzat kendi yorumunu katıp arkaya iten Odğurmuş, Ögdülmiş'i ve okuru/dinleri hemen izleyen kendi söyleyeceklerine yöneltip odaklandırmış ve fikirlerine ağırlık kazandırmıştır. Bu cevapta dikkatimizi çekmesi veya tekrarlanması gereken bir başka husus, Odğurmuş'un "*Negü asğı bar?*" *tép ayur sen* (3356) ve *kişike katılmağnı ögdün kağaş* (3363) cümlelerinde Ögdülmiş'in düşünce sunumlarının Odğurmuş tarafından nasıl yorumlandığı ve muhababına bunları nasıl yansıttığıdır. Odğurmuş, ilkinde, Ögdülmiş'in bu sözcüklerle söylemediğı düşüncesini daha çok cevabı belli bir retorik soru işlevi yükleyerek "*Negü asğı bar?*" şeklinde doğrudan söz olarak yapılandırmıştır. İkincisinde ise, Ögdülmiş'in yalnızca Odğurmuş'ı merkezine alarak yaptığı ve duygu yüklü cümlelerle de güçlendirilmiş bütün konuşmasının içeriğı genelleştirilmiş, Ögdülmiş'in bu sözleri *kişike katılmak* 'topluma, insan içine karışmak' düşüncesinin övgülü bir ifadesinden ibaret olduğı şeklinde yorumlanmıştır. Odğurmuş *ög-*'övmek' fiiline de yüklediğı bu ironisi ile, böylece *kendi* dönüşlülük zamiriyle güçlendirerek *Ben*'i merkezine aldığı, Ögdülmiş'i suçlayıcı, ağır ve neredeyse azar dolu cümlelerine yol açabilmiş olmalıdır.

Öğdülmiş (3326-3333)	Oğdurmış (3334-3366)
<p>Yana aydı Öğdülmiş: "Uş bu özüm / şaşa kağğura tilde kesmez sözüm: (3326)</p> <p>I. Uluş kendini kodtuñ yakın ka kadaş. / <u>Kişide yıradıñ bilış yok adaş.</u> <u>Ağır yük yüdüp bu özün valnuzun.</u> / <u>yalu aç yorır sen.</u> <i>ne yunçig özün!</i> Kağaş köñli barça şaşa kağğurar, / körtü ıdşa bulmaz köñül yelğürer. (3327-29)</p> <p>II. Apa oğlanı barça yalnız umaz. / <u>Özün munda valnuz</u> kalı iglemez?! (3330) Bu kağğu meni ewde yatğurmadı, / saķınç kağğu birle özüm umadı. (3331)</p> <p>III. Şaşa ok törütmedi Tenri tamuğ. / <u>şaşa aymadı bu azābıg kamuğ.</u> <i>Negü ol? Nelük munça emger özün?</i> / <i>Maña belğülüg ay, bileyin sözün!</i>" (3332-33)</p>	<p>Yanut berdi Oğdurmış aydı bu söz: / "Eşittim. Eşitgil cevāb bērsü öz. (3334) Bu söz kim sen aydıñ, "Bağırsaklık ol / kağaş belğüsü hem yağuk yaklık ol. (3336) Kağaş kağğuların kağaş yēmese, / ağın yat kaçañ yer kağaş bolmasa?!"</p> <p>Ia. Özüm ka kadaştın neçe adrılıp / nelük turğay erdim bu yerke kelip: <i>Baķa kördüm emdi dñim yelğiki,</i> / bu yerde köründi özüm yelğiki. <i>Anın keldim emdi bu yerke turup,</i> / bayat tapğı kılşa men yalnız bolup. Bu dünyā işiñe katılmış kişi / kılumaz tapıg birle 'ukbi işi (3337-40) ...</p> <p>Ib. Bu yanlıg üçün men uluş kend kodup / bu yerke sıgındım, ağır yük yüdüp. <i>Kişide önin boldum erse kalı / kuruğ söylemez men ne 'aybet tili.</i> (3347-3348)</p> <p>II. Bu "Yalnız turur sen" tediñ ay kağaş! / Bayat yādı eş tap maña, ay adaş! (3349) Ic. Yakın ka kadaştın yırak ... boldukum: / <i>olarķa tođurmadım⁴⁰ açım tokum.</i> (3350) ...</p> <p>III. "Negü aşğı bar?" tēp ayur sen tapuğ: / Tapuğ kulluk ol, kulķa açtı kapuğ. (3356) ... I-III. Kişike katılmaķnı oğdün kağaş, / <i>negü teg katılgu yā bolsa adaş?</i> <i>Maña kelmişinde berü men bu kün / tapuğdın kesildim, baķa kör oğün!</i> <i>Tek ök bir şaşa öz katılmış üçün / yası munça erse, küçeme küçün.</i> <i>Özüm kirse emdi kişiler ara, / kaçañ tegge elğim tapuğķa kör e?!"</i> (3363-66)</p>

⁴⁰ Bu kısımlar A'da yoktur. *toğurmadım*'ın *t*-si hem B hem de C'de *y*- olarak yazılmıştır. Arat'ın *toğur-* olarak düzeltilmesini krş. 4794 *toğgu açım tokum* ile.

Aşağıdaki parça ise, Ögdülmiş'in hükümdara Odğurmuş'la aralarındaki münazarayı ve edindiği izlenimi beyan ettikten sonra, bu uzun münazaranın sonunda ona söyledikleri ile Odğurmuş'un sözlü tepkisini, hükümdar Kün Toğdı'nın sorusuna karşılık olarak tekrar nasıl yapılandırıp ilettiğini/naklettiğini göstermek için seçilmiştir.

I Ögdülmiş-Odğurmuş Görüşmesi	II Kün Toğdı-Ögdülmiş Görüşmesi
<p>Yanıt bérdi, Ögdülmiş aydı: “Sözün / eşittim, negü sözledi söz özün, bitidiñ bitigke yanıtı bitig. Maña bér, béréyin ay bilge tetig! Velikin sezikim bu ol, ay қадаş! / İlig kılmağay kör seni özde taş (1). Yana mu meni idğay erki ilig / okıgalı yandru, ay kılkı silig! Yana yandru terkin meni idğa ol! (2) / Eger barmasa sen (3), köñül kodğa ol!” (4) (3821-25)</p> <p>Yanıt bérdi, Odğurmuş aydı: “Kadaş, / bu söz sözlemeğil; köñül bolğa baş! Özüm barğu ermez bu yerdin narı, (5) / özün emgetip kelme yandru berü! (6.1) Tilep bulmağı neñ tilese yawuz; yorumağı söz sözlese sen uçuz. (7.1) Negü tər eşit emdi bilgi koyuğ, / sınap bilgüçi edğü isiz kamuğ: “Kölüp bérmeğü neñni kolma küçün, tilep bulmağı neñ tileme küçün! (7.2) Yorıp teğmeğü yerke barma yaqağ! / Kañı bardın erse, öz emger küçün.” (6.2). (3826-3831)</p> <p>Yana aydı Odğurmuş: “Emdi yorı, / yana ewre kelme, ay ersig urı! (6)” (3832)</p>	<p>Yanıt bérdi, Ögdülmiş aydı: “İlig, / boğunda talu beg, ay kılkı silig! Yanarda қадаşımka aydım bu söz: “Yana idğay ilig saña, kelgey öz. (2) Kodı bérmegey; ahır eltgey seni. (1) / Bu kün bar!” (3) tédim men “ağırlap anı”. (4) Tünüldürdi, aydı “Yana kelme!” (6) tēp, / “Özüm barğu ermez (5); küçün kolma!” (7) tēp.” (3862-3865)</p>

Not: I. sütunda hem çeşitli alt çizgilerle hem de sayılarla belirtilen ibareler, II. sütunda onlara denk gelenlerini göstermek için aynı alt çizgiler ve sayılarla gösterilmiştir.

Örnek parçanın II. sütununda, Ögdülmiş'in ve Odğurmuş'un daha uzun süren, yani metinde daha çok yer kaplayan yüz yüze doğrudan konuşmaları (I) oldukça kısaltılmıştır. Görüleceği gibi Ögdülmiş, Odğurmuş'un (I)'de söylemini güçlendirmek için “derin bilgili ve bütün iyi ve kötüyü tecrübe ile bilen kişi”den yaptığı iktibas sözün

sahibinin sesiyle Odğurmuş'ın sesini içerikleri bir ve aynı olduğu için (II)'de birleştirmiş, fakat kendisinin ve Odğurmuş'ın sözlerini hükümdara nakledeken dolaylı konuşma yerine, doğrudan konuşma yapılarını tercih ederek, kimin ne dediğini, yani hem nakleden konuşur olarak bizzat kendisinin hem de nakledilen konuşur olarak Odğurmuş'ın söylediklerini sanki birebirmiş gibi ifade etmiştir. Burada dikkatimizi çekmesi gereken şey, nakledilen sözün içeriğine bir yorum katmama kaygısının baskın çıkmakla birlikte, Ögdülmiş'in birebir Odğurmuş'ın sözcükleriyle değil, onların anlamını büyük ölçüde kendi sözcükleri ile “yapılandırılmış diyalog” biçiminde anlatmış olmasıdır⁴¹. Ögdülmiş, nakledilen konuşma zamanında düştüğü duygu durumunu da anlatı zamanına geçiş yaparak Kün Toğdı'ya yansıtmıştır: Belirli Geçmiş Zamana yerleştirdiği ve eyleyicisinin de nakledilen konuşur Odğurmuş'ın olduğu *tünüldürdi..... aydı* 'ümid(imi)/cesaret(imi) kırdı (ve) dedi' cümlesiyle parçası olduğu nakledilen olayın/konuşmanın zamanı ve uzamından hızlı bir çıkış yapan Ögdülmiş, bir yandan Odğurmuş'ı ikna etmedeki başarısızlığının üzüntüsünü hem nakledilen konuşma zamanına hem de konuşma anı zamanına/anlatı zamanına yayarken, bir yandan da muhatabı Kün Toğdı'nın dikkatini, (elbette Yûsuf'un da okur/dinlerinininkini) hemen izleyecek doğrudan konuşma yapısında kurduğu sözlerinin içeriğine

⁴¹ Hem terim hem de konuşma dilinde ve drama gibi fiktif edebî eserlerde, daha yaygın olarak sohbet anlatıları (*conversational narrative*) içinde bu şekilde konuşmaya canlılık kazandıran başkalarının ve bizzat konuşurun kendisinin daha önce söylediklerinin tam söyledikleri şekliyle doğrudan iktibas (*direct quotation*) veya nakledilen söz/konuşma (*reported speech*) olarak değil, aklında kalanlara göre kendi sözcükleri ile “yapılandırılmış diyalog” (*constructed dialogue*) olduğuna dair bkz. Tannen (2011). D. Tannen, bu makalesinde karşılıklı görüşmelerde ve fiktif eserlerde, hiç konuşulmamış veya şahit olunmamış olaylarda da konuşurların anlatımlarına canlılık katmak için yapılandırılmış diyalog yoluna başvurduklarını gerçek konuşma dilinden ve Amerikan ve Yunan edebiyatından verdiği örneklerle incelemiştir. Ayrıca bkz. Tannen (2007). Biz eserde sözü çarpıtmadan ve yanlışsız aktarmanın önemine birçok kez işaret eden ve sözün bir emanet olduğunu öğreten Yûsuf'un *aklin* temsilcisi Ögdülmiş'e bu tarz bir anlatı stratejisine başvurmuş olmasını, onun hükümdar ile Odğurmuş arasında arzu edilen görüşmenin gerçekleşme ihtimaline olan ümit ve inancını sürdürmesine ve özellikle hükümdardan kaynaklanabilecek bir olumsuzluğu en aza indirme amacına yaraması için olduğunu düşünebiliriz. Sonuçta her okur/dinler Ögdülmiş'in Odğurmuş'la yapmış olduğu görüşmenin içeriğini süslemesiz ve abartısız bir biçimde, yanlışsız ve çarpıtmadan, fakat sıkıştırılmış olarak Kün Toğdı'ya aktardığını farkedecek, eserde ilerledikçe, Ögdülmiş'in Odğurmuş'ı ikna ettiğini, Kün Toğdı-Odğurmuş görüşmesinin sarayda gerçekleştiğini, Kün Toğdı'nın Odğurmuş'ın hayat tarzı seçimini herşeye rağmen kabulünü ve onun ölümüne duyduğu tevekkülü de barındıran büyük üzüntüsünü öğrenecektir.

hazırlamıştır. Ögdülmüş Ödğürmüş'in sesini kendi konuşmasına yeniden dâhil etmekle, anlatımının gücünü ve etkisini artırdığı gibi, onun kendisine söylediklerini hükümdara da doğrudan söyletmek suretiyle nakledilen konuşur Ödğürmüş'in rolünün sorumluluğunu üstlenmediğini de göstermiş olmalıdır. *Yüsuf anlatıda ustadır.*

Ödğürmüş iğlig bolup Ögdülmüşü ündemişin ayur (LXXXVI 5953-5966) bâbı ise hem doğrudan ve dolaylı kısa konuşmaları bir arada vermesi, hem de katılımcıların kısa zaman aralıkları ile hızlı konum değiştirerek metne sağladıkları hareketlilik bakımından KB'in seyrek kısa diyaloglarına en iyi örneklerden biridir. Aşağıda Yüsuf'un yapılandığı şiir diyalog söz dizimine dokunulmadan bir defa da düz yazı biçiminde yapılandırılmıştır.

- (1) Bu künlerde bir tün, bu Ögdülmüş e / turup yatğalır erdi, yastap baş a! ||
Kapuğda ün itti; beğük ündedi, / kişi ıdtı, "Tawrak bağa kör!" tedi.
- (2) Yumuşçı bakıp aydı: "Bir er turur, / "Sözüm bar; tuşayın" tēju yol
kolor."||
- (3) Yana aydı: "Barğıl, ayıtğıl! Sözi / ne ermiş, negü tēr, kim ermiş özi?" ||
- (4) Yana çıktı oğlan, ayıttı sözün, / kayun kelmişin hem tilekin özin. ||
- (5) Bu er aydı: "Ödğürmüş ıdtı meni. / Sözüm bar. Kaşaşın köreyin!
Kaı?" ||
- (6) Ukup kirdi, aydı negü aymışın, / kaşaşı anıñdın yumuş ıdmişin. ||
- (7) Kopa keldi terkin, anar kıldı yol. / Bu er kirdi, ötrü selām kıldı ol. ||
- (8) Ayıttı "Kayudın kelir sen?" tēju, / "Tilekiñ ne erki, sözüñ? ay böğü!"||
- (9) Bu aydı: "Meni ıdtı Ödğürmüş a! / Saña aydı, "Kelgil maña bir tuş a!" ||
Ağır boldı köñli, yatur inçikın. Tegip tuş anar bir, ay köñli yakın!"||
- (10) Yanut bērdi Ögdülmüş, aydı: "Kel e! / Negü erse yēgil! Baralım
bile!" ||
- (11) Unamadı, aydı: "Kaşaşın hālī / yawuzrak, ay bilgem! Köner teg yolu. ||
Men aşnu baraym, seniñdin oza. Sen akru uçu kel, ay kılkı tüz e!"||

Yeni bir alt-konuya önce anlatı zamanı bildirimiyile (*bu künlerde bir tün*) geçiş yapan Yüsuf, okur/dinlerine anlatı olayının failinin ana olay örgüsünün başkarakteriyile aynı kişi olduğunu göstermek için Ögdülmüş'i *bu* işaret sıfatıyla işaretlemiş ve onun anlatı zamanındaki yerini ve durumunu 3. Kişi anlatıcısı olarak canlandırmıştır. Yüsuf, bu sahne tasvirinin içinde Ögdülmüş'i doğrudan söz olarak yapılandığı bir iktibas cümlesi ile de konuşurmuştur. Dikkat edilirse, bu anlatı cümlesinde Ögdülmüş'in sesi T2K Eksiz Emir'de duyulmaktadır. Metnin (1, 4, 6, 7) satırları T3K Belirli Geçmiş zamanda anlatıcı sahnelemeleridir; kalan parçalar yer ve konuşur değişimlerini de kapsayarak üç kişi arasında yüz yüze cereyan eden ikili diyalogları göstermektedir. Görüleceği gibi bu

diyalogların hepsi soru veya T2K Emir ile T/Ç1K Emir-İstek cümleleri olarak kurulmuş ibareleri barındırmaktadır. Bu doğrudan sözlerin bazılarının içinde hâl, geniş veya geçmiş zamana yerleştirilmiş isim veya fiil cümlesi yapısında durum, tahmin, yorum veya eylem bildiren cümleler (2, 5, 9, 11) de vardır. Bu diyaloglarda araya giren (4) ve (6) numaralı T3K Belirli Geçmiş zamandaki anlatıcı ibarelerinde, Ögdülmiş'in ve Oğğurmuş'ın habercisinin söylediklerinin sırasıyla *ayıtı/sordu* ve *aydı/söyle*di fiilleriyle takdim edilmiş Belirtili Nesne öğeleri olarak dolaylı söz biçiminde aktarıldığını görüyoruz. Yûsuf, biri dışında (8), hepsinde (2, 3, 5, 9-11), hem konuşur Özneleri bildirerek hem de cereyan eden olay dizgesini okur/dinlere izleterek karakterlerinin konuşmalarını doğrudan söz olarak yapılandırdığı diyaloglarla vermiştir. (8) numaralı satır, bağlamdan öznesinin kolayca Ögdülmiş olduğunu anladığımız ve anlatıcı Yûsuf'un *téyü* 'diyerek' Zarf-fiili biçimindeki *té-/de-* iktibas fiiliyle araya girip tekrar söz sırasını Ögdülmiş'in sesine verdiği bir diyalog yapılandırmasıyla sunulmuştur. Anlatıcı (11) numaralı satırda ise, olumsuz *unamadı/kabul etmedi* fiiliyle Ögdülmiş'in haberin önemini veya isteğin aciliyetini tam kavradığını gösteren, fakat çok muhtemel ki, böyle durumlarda Yûsuf'un zamanının Türkçe konuşmalarının usûle ve âdâba uygun olarak kullandıkları bir gerçek-hayat cümlesini de bize yakalatan (10)'daki teklifi reddeden habercinin duygu-düşünce durumunu sahneleyerek, okur/dinlerin dikkatini onun doğrudan söz olarak söyleyeceklerine daha çok yöneltmiştir.

KB'in başkahramanlarının ve Yûsuf'un eserde gördüğü yerlerde başkalarından yaptıkları nakil veya atıflar ise daha farklı bir özellik sergiler: KB'de hem Yûsuf ve hem de onun konuşur konumundaki asıl kahramanları *böğü, sınanmış kişi/kanı, ajun tutmuş er, könlü oduğ, bilgi teñiz, sewitmiş kişi, boğun başlar er, tapuğ kılmuş er, yiti közlüğ er, köni sözlüğ er, İla atlığ, Uç Ordu Begi* gibi kişilerin hikmetli veya bilgi nakleden sözlerine, onları ya çoğunlukla doğrudan ya da dolaylı konuşma yapısında kurarak atıf yoluyla sıkça başvurmuşlardır. Bahtin çevresinin ünlü üyesi Voloşinov'un “söz içinde söz, ifade içinde ifade ve aynı zamanda da *söz hakkında söz, ifade hakkında ifade*” olarak (1973:115, Hodges 2015:51'den) özlü bir biçimde tanımladığı Bahtinci bakıştan bakarak, nakledilen sözlerin ve böylece ortaya çıkan metinlerarası kırılmaların Yûsuf'un ve/veya onun metninin konuşanlarına sağladığı imkân ve güç üzerinde, henüz durulmamıştır. KB'de böyle nakledilen sözler karakterlerin karşılıklı ve/veya iç konuşma olarak inşa edilen konuşmalarının uygun yerlerinde olduğu gibi, şairin hangi zamana ait olursa olsun doğrudan okurunu muhatap aldığı kısımlarda da bulunur. KB'de böyle atıfta bulunan veya nakledilen sözler Geniş Zaman T3K *tér* “der” veya

aymış “söylemiş”, *sözlemiş* “söylemiş” gibi delile dayalılığa da işaret ederek Belirsiz Geçmiş Zaman T3K’de çekimlenmiş “söyleme fiilleri (*verbum dicendi*) veya “iktibası çerçeveleyen fiiller”le⁴² takdim edilir. 2K’ye hitap eden çoklukla doğrudan sözler olarak veya 3K’de bilginin nakline yarayan haber cümleleri olarak yapılandırılmış bu “iktibasları” konuşur karakter *eşitgil*, *yeme*, *tağı*, *yeme/idi yakşı*, *tağı munda yegrek* gibi söylem işaretleyicileri veya muhatabını aktarılan konuşmaya daha dikkatli odaklanmaya ve içeriğini önemsemeye davet eden aktarımın etkisini artırmaya yönelik sözler ile ayrıntılandırılabilir. KB’in böyle “iktibasları” yapılan kişilerin kimlikleri, bir yandan o “iktibası” yapan konuşurun konumuna/ durumuna, bir yandan da konuşma konusuna uygundur. Yûsuf ve onun metninin konuşur kahramanları *tilin emgemiş er* 165, *bu el kend begi* 216, *kişi edgüsi* 233, *biliglig kişi ajunda sımayı yetilmiş yaşı* 261, *bu sinamış kişi / başında keçürmüş yetürmiş yaşı* 426, *bögü bilge tej* 333, *biliglig kişi* 336, *bilgi tejiz* 480, *kılkı silig / sımayı tegip elke sunmuş elig* 346, *bu ajun tutmuş er tükel saklap ötrü yağıç utmuş er* 445, *köjli oduğ / sözi kör ççek teg tümen tü boğuğ* 454, *ukušluk bilip / saña sözledi söz biligdin alıp* 490 v.b. gibi ifadelerle alıntılanan sözün sahiplerinin özelliklerini ve vasıflarını belirterek, hatta bu sözleri betimleyerek veya onların içeriklerinin elde edilmiş yollarına işaret ederek kıymetlerini daha da artırırlar. Şâir dâhil KB konuşurları, böylece bir yandan da kendi olumlu veya olumsuz görüşlerini sözün asıl sahibine yükleyip hem kendilerini daha tarafsız bir yere yerleştirmiş hem de konuşma içeriğine dair görüş ve bakışlarını onlara taşıtmış, söylediklerinin güvenilirliğini artırmış olurlar (Hodges 2015:51). Tannen (2007:39) de dil bilimcilerin sohbet söylemlerinde konuşmacıların sıkça baş vurduğu doğrudan konuşma veya doğrudan iktibasların konuşmayı daha canlı ve daha etkili yaptığı görüşüne katılarak, konuşma içinde yeni seslerin yaratımının o seslerle konuşan karakterlerin olduğu bir sahnenin tasavvur edilmesini sağladığını ve bu sahnelerin alternatif ve uzak veya bilindik dünyaların tasavvuruna imkân oluşturarak daha sanatsal bir yaratımın ortaya çıktığını belirtir, başkalarının konuşmaları olarak fikirlerin sahnelenmesinin söylemde duygunun sağlanmasında önemli bir kaynak olduğunu vurgular. KB’deki bu türden iktibas sözler şairin veya metnin asıl konuşur kahramanlarının idarî, sosyal ve kültürel konulu müşavere, istişare veya münazara değerindeki konuşma içeriklerinde belirledikleri hedefe ulaşmalarını kolaylaştırıcı bir işlev üstlenirken (güven sağlayıcı söylem/*authoritative discourse*), iç konuşma veya iç monolog içeriklerinde ise daha çok kendiyile hesaplaşmaya veya kendini sorgulayarak sonuca ulaşmaya, kendini

⁴² Bu kavramlar için bkz. Hodges (2015:51).

ikna etmeye ve rahatlatmaya yarar (içten kandırıcı/ikna edici söylem/*internally persuasive discourse*). KB'deki böyle daha çok geçmişten yapıldığı anlaşılan “nakledilen söz”lerin söz sahibinin tam söylediği gibi olduğunu iddia etmek gülünç olacaktır, zira en başta, Yûsuf, naklettiği bilgisindeki bu sözleri eserinin veznine uygun hâle getirmiştir. Yûsuf’un böyle atıflarından gerçek kişilere ait olanlar için ortaya atılabilecek en önemli soru, onun elinin altında bunları iktibas ettiği yazılı kaynaklarının olup olmadığıdır. Biz şimdilik bunların kuşaktan kuşağa sözlü aktarımlar olduklarını ve âlim, hakim ve devlet umuru görmüş Yûsuf’un yıllara yayılan kişisel kayıtları olduklarını varsayıyoruz. Bu kayıtların bir kısmı, bizzat Yûsuf’un kimi Türk-Uygur kimi Türk-Arap alfabesinde *düz yazı* hâlinde tuttuğu notlar bile olabilir. Eğer öyle ise, Yûsuf eserini yazdığı sırada (18 ay), modern iktibasçının yaptığı gibi bu “iktibas” notlarını icap ettiğinde çıkarıp önüne koymuş, gözden geçirmiş ve “büyük şiir”inin veznine uydurarak eserinin en uygun yerine yerleştirmiştir. Yine tanımlanan, fakat “özel”leştirilmemiş kişilerden yapılan iktibasların bir kısmının şâirin yarattığı kurmaca karakterlerine söylettiği kendi sözleri olabileceklerini de iddia etmek zor değildir, ancak “özel adlar”la sınırlandırılmış şahsiyetlerden alınmış sözlerin hem içeriklerinden hem de bu şahsiyetlerin gerçek kişiler olup olmadığından kuşku duymak yersiz ve gereksizdir.⁴³

Eserdeki çoğu *muḥar menzeturü/menzeyü/menzeyür* 'buna benzer' söylem işaretleyicisi ile işaretlenerek hemen hepsi hece vezni ile dörtlükler hâlinde gördüğümüz “iktibas” olarak yapılandırılmış şiirler (441, 471, 739, 867, 927, 1007, 1104, 1212, 1812, 1900, 1974 v.b.) ile *alp er* (691), *biliglig* (2466), *bilgi açuk* (4020) gibi tanımlanan kişilerin sözleri ve atasözü izlenimi verenlere (273, 880, 1798, 1826 v.b.) ise, diğerlerinde olduğu gibi içerikleri ve bağlaştırmaları, “yani anlatılan söz (öteki kişinin sözü) ile anlatımı yapan söz (yazarın sözü) arasındaki dinamik iç ilişki”yi (Voloşinov 2001:191) esas alarak ayrıca bakmak gerekir. Böyle iktibaslarda Yûsuf’un çoğunu *şâir sözi/şair sözü* olarak tanımladığı dörtlüklerin şâirin kendisine mi yoksa başka şâirlere mi ait olduğunu belirleyemeyiz. Ancak bu söylem işaretleyisi ile gösterilen hece veznindeki dörtlüklerin *bir kısmını* ya yarattığı karakterler üzerinden veya eserde görüldüğü yerlerde doğrudan kendisinin söylediği dörtlükler olduğunu belirtebiliriz.⁴⁴

⁴³ Bunların geçmişten veya yakın geçmişten gerçek kişiler olduğunu düşündüklerimizden bazıları ile ilgili bkz. Barutcu Özönder 2017.

⁴⁴ Böyle iktibaslarda takdim fiili çoklukla *aydı* ise de kimi *şâir sözi/sözü* veya *tili/dili* (441, 1212), *mesel* veya *bu sözler kel-/gel-* fiili ile de takdim edilmiştir

Ve zin ve kafiyede yapılan ani ve keskin değişmeyi de kapsayarak, Yûsuf'un bir iktibas görünümünde sunduğu konuşma konusu ile doğrudan ilişkili böyle şiirlere yer vermiş olmasını, kendisinin veya karakterlerinin söylemlerini daha güçlü, çarpıcı ve etkili kılmak için başvurduğu bir yol/teknik olarak değerlendirmek gerekir. Sınırlı konuşur sayısına sahip KB gibi büyük bir eserde, ister doğrudan ister dolaylı konuşma yapısında olsun böyle kayıtlar doğal olarak metnin konuşma ortamlarındaki *sesleri* de çoğaltmıştır.

Yûsuf, “kutlu olma bilgisi” söylemini her ne kadar yarattığı asıl karakterlerine söyletmişse de, yukarıda da belirtildiği gibi **eserin ana olay örgüsü içinde bizzat okurunu/dinlerini muhatap alarak karşımıza çıkabilir**. Bir anlatıcı olarak görüldüğü yerler dışında, ana olay örgüsünde onun doğrudan yaptığı felsefi seslenişlerini karakterlerine seslendirdiği söylemlerinden seçip ayırmak güç olsa da, bunları ya karakterlerinin konuşmalarının sonlarında veya daha çok bâb sonlarında yaptığını belirtebiliriz. Aslında Yûsuf'un bizzat söyledikleri ile karakterinin söylediklerini ayıramadığımız böyle yerler onun karakterine söylettikleri ile fikren, yani ideolojik olarak uygunlaşıp birleştiği yerler olarak değerlendirilmelidir. Yûsuf kut'un geçiciliği vasfında Ay Toldı ile, doğru yasalarla=adaletle devletin idare edilmesi gerektiği hususunda Kün Toğdı ile birleşirken, akli öne koyması ile de Ögdülmiş'le birleşir. Yûsuf, ancak eserinin sonlarına doğru, yaşanan *ukuş*=Ögdülmiş'i akıbeti/sonu canlandıran Odğurmuş karşısında sarsmayı başarmış gibi gözüксе de, okurun/dinlerin ummadığı bir karşı tutumla önce Odğurmuş, Odğurmuş'un ölümünden

(keldi 1, 2). İki yerde, biri *tetiğ/zeki* insan (2979), diğeri *bilig/bilgi* (4221) söz söylemiş/söylemiştir.

Hece vezinli dörtlüklerden birkaç örnek:

(1) 412 *muñar meñzetü keldi şâ'ir sözi* / okısa açılığay okığlı közi

kerek erke himmet mürüvvet teñi /
yawuz yunçığ andın yırasa öñi
kişilikke himmet mürüvvet kerek /
kişi kadri himmet mürüvvet yañı
(413-414)

711 *bu sözke tanuķı bu şâ'ir sözi / bu şâ'ir sözi* sözke kıattı tuzı

keyik sanı devlet kişike tezgi /
kañı kelse bekle tuşa hem tizgi
tuta bilse devlet tezüzmez turur /
kañı tezse tegmez yana terk kezgi
(712-713)

(2) 739 *muñar meñzetü keldi şâ'ir sözi* / *bu şâ'ir sözi* ol biligsiz közi

kelir kut kişike atı çawlanur /
yañı ay teg artar yaruķı tolur
yayığ telve devlet köñül bamağıl /
tolun teg bu devlet yana irilür
(740-741)

1007 *muñar meñzetü aydı şâ'ir sözin /* tilin söz bile tüzdi açtı yüzin

sözüg yaķşı sözle idı saķnu öz /
ayıttuķta sözle yana terkin üz
üküş söz eşitgil telim sözleme /
ukuş birle sözle bilig birle tüz
(1008-1009)

sonra da *köni törü*=Kün Toğdı vasıtasıyla Ögdülmiş'in *aklını* yeniden başına aldırılmıştır. Sonuçta, metnin ana planı içindeki Yûsuf'un doğrudan okura/dinlere seslenişleri olayların akışını bozmaz, aksine ana veya alt-konuları bağlayarak okuru/dinleri eserin fiktif olay akışından çıkarır ve kendine getirir; onu doğrudan ilgili ana veya alt-konuya dair kendisiyle diyaloga girmesini teşvik eder, hatta kendi kendine duygu ve düşüncelerini kritik edeceği bir iç diyaloga cesaretlendirir. Bu cesaretlendirmeyi Yûsuf'un kendi okurunu/dinlerini düşünmeye, okuduğunu/dinlediğini/gördüğünü kritik etmeye güçlü bir çağrı olarak değerlendirmek gerekir.⁴⁵ Bu Yûsuf'un öğretici vasfının emredici veya zorlayıcı olmadığına da bir işarettir. Döneminin daha çok oğullara hitaben yazılmış edep-erkân öğreten ister manzum ister mensur nasihat-nâme veya siyaset-nâme türündeki eserleri⁴⁶ ile mukayese edildiğinde, Yûsuf'un manzum *kutlanma* bilgisi-söylemini fiktif karakterler yaratarak görüş ve tartışmaya açması, ki bu Ay Toldı ve Odğurmuş'la yapılan konuşmalarda çok belirgindir - yalnızca şair için değil, içinden yetişip geldiği toplumun iletişim ve etkileşme özellikleri hakkında da fikir yürütmek için karakteristiktir. Yûsuf, olay ve olguların kritiğini istişareye bırakan bir meşveret, kendi zamanının dilince bir *kengeş* adamı; *bakış açısı* geliştiren bir şahsiyettir. Karakterlerinin eylemlerinin de eşlik ettiği bu çok karakterli/çok sesli karmaşık yapısı ile eser, Bahtin'in de işaret ettiği gibi "muhabatının kendine has kavramlarını, okurunun, dinlerinin, toplumunun kendine has duygu ve anlamasını gösteren" (1986: 98) tipik bir örnektir. Bu itibarla *Kutadgu Bilig*, toplumsal değişimleri de yansıttığı nispette, Türk toplum hayatının önemli ve uzun bir zaman aralığına kaynak olma işlevi ile Tarihsel Türk Toplum Kritiği için eşsiz bir kaynaktır.

⁴⁵ Bunun karşılık bulduğunu gösteren Yûsuf'un çağına en yakın örnek Yüknekli Edib Ahmed'in '*Atebetü'l-ħaħâyık*'ı olmalıdır. Her iki eserin de naşiri olan R. R. Arat, "aynı mevzuları ihtiva ve birbirine çok yakından temâs eden kısımlarının mukayesesi"nin (1951: 4) önemine işaret etmişse de bu iş henüz yapılamamıştır.

⁴⁶ Meselâ, İslâmî muhitte ün salan Keykavus'un *Kabus-nâmesi* çok açık bir Fars toplumu ve kültürü ürünüdür (Sultanov 2006); kime veya kimlere sunulduğunun önemi olmayarak Firdevsî'nin *Şeh-namesi* de öyledir. Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun veziri Nizamü'l-mülk'ün *Siyaset-nâmesini* de bunlar arasına katabiliriz. Dolayısıyla Yûsuf'un Türkçe *Kutadgu Bilig*'i, devrin İslâm muhitinde Fars'a ve Arab'a, Buddhist muhitinde ise Çin ü Maçinlilere karşı Müslüman veya Buddhist veya başka dinden Turanlıların (: Türkler ve Türkleştirdikleri herkes) kuşaklar boyunca tevarüs ettirip - kimini saklayarak kimini değiştirerek - geliştirdikleri siyasal, toplumsal ve kültürel hayatlarının yazılı ve yazılı olmayan yasa, kural, ilke ve kriterlerinin yüksek perdeden resmi (*formal* için) bir "edebî" ilânı olarak da düşünülebilir.

Kutadgu Bilig 11. yüzyıl Türkçe konuşurlarının konuşurkenki seslerinin tonları, jest, mimik, duruş gibi semiyolojik sistemle ilgili özellikleri hakkında da bilgiler verir. Metin bağlamının anlamından etkilenen her empatik okur/dinler, KB karakterlerinin konuşmalarının içeriklerine ve bağlaştırmalarına göre ses tonlarının değişebileceğini de *tasavvur edebilir*. Bu KB'in film, tiyatro veya müzikal gibi sese ve görüntüye dayalı sahne sanatlarına uyarlanabileceği düşünüldüğünde, daha iyi anlaşılabilir. KB karakterlerinin konuşma seslerinin niteliği ve konuşma akışı içinde onların konuşma seslerine hangi ses tonlarının eşlik etmesi gerektiğine dair en önemli dayanak şüphesiz onların temsil ettikleri “şey”lere bağlı konuşma içeriklerinin nasıl ifade bulduğudur. Bu en başta elbette Yûsuf'un metninde anlatıcının ve başkahramanların dillerini nasıl inşa ettiğini tespit ederek mümkündür. Basit bir epitet incelemesi, yalnızca karakterlere özelleşenlerin varlığını göstermektedir. En üst saygılı kişisizleştirilmiş emir kipleri beklendiği gibi Kün Toğdı'nın dilinde yoktur, buna karşılık T2K'ye emir kipi daha çok Kün Toğdı'nın diline özgü iken, diğer başkahramanlar bu kipi iktibasları vasıtasıyla hükümdar Kün Toğdı'ya rahatlıkla kullanabilmişlerdir. Kişisizleştirme ve genelleştirme Oğğurmuş'ın dilinde muhatapla mesafeyi belirleyen özelliği ile dikkati çekmektedir. Bunlar artırılabilir. Bildiğimiz kadarıyla, KB karakterlerinin her birinin ayrı dil yeterlilikleri, her birinin dil karakteristikleri, uylastıkları yönler kadar, eğer varsa aralarındaki farklılıklar üzerinde durulmamıştır. KB konuşmalar ve konuşma ritüelleri ile dolu yegâne özgün metin olduğundan, bu yorucu ve ayrıntılı işin yapılması hem kullanıcılarına hem de kullanımlarına göre eser zamanının ve muhitinin konuşulan dilini ve iletişim kurallarını da yakalamak için gereklidir. Bütün bunların yanında, KB'in karakterlerinin konuşma eylemleri ile ona eşlik eden seslerine ve ses dışı eylemlerine bir bakış, modern söz-eylem araştırmalarının aradıklarının da neredeyse tamamına cevap verir.

Yûsuf dâhil eserindeki insan seslerinin hepsi erkek sesleridir; KB'de tek bir kadın konuşur örneği yoktur.⁴⁷ Biz bu erkek seslerinin

⁴⁷ Kadın cinsine dair Yûsuf'un yargıları ve eserine yansıyan kadın imajı esasen tek yönlüdür. Eserde 'anne' her zaman *ata ana* ikilemesinde karşımıza çıkar; tek başına yoktur. Eski Türklerde tespit ettiğimiz aksine (*umay teg ögüm katun kıttı* + KT, *kañım il teriş kağanıg ögüm il bilge katunuğ kötürügme teñri* KT gibi) hükümdar eşine; *katun*'a hiç işaret edilmemiş olması da ana konusu hükümdarlık kutu bilgisi olan eser için dikkat çekicidir ve bu eksikliğin Türklerde hükümdarlık kutu bilgisinde neyin değiştiğinin araştırılması kadar Karahanlı devletinde ortaya çıkan hükümdarlık yarışlarında anne ve eş hatunların rolünün bir payı olup olmadığını sorgulamak için de ilgi çekici olabilir. KB'de “kız-kadın”lar, erkek cinsinin cinsel zaafiyeti karşısına oturtularak işlenmiş, ona

biçilen rol ve statü de buna göre belirlenmiştir. Bundan dolayı eserde erkek/er'e karşı, 'kadın' için kullanılan genel sözcük *tiş'*dir. *Kisi/kişi* 'karı, zevce, eş' içindir. *Ewçi* (1 kez, 4496; ED'de yoktur), *ewlig* (: A, B, C) sözcükleri de 'karı, zevce, eş' için kullanılmıştır (Eski Türkçede kız-kadın sözcükleri hakkında yapılmış çalışmalar için bkz. Zieme 1986, 1. dipnot). Eserden 11. yüzyıl Karahanlı İslâmî Türk muhitinde, artık şehirdeki kadının evine kapatılması gereken bir karşı cins olduğu kesin sonucunu çıkarmak için erkendir; bu kentli "yeni Müslüman Karahanlı" Yûsuf'un eserine yansıyan kişisel görüşü de olabilir. KB'de "kız-kadın" konusunun işlenişi Yûsuf'un bakışı kadar, onun muhitindeki sosyal ve kültürel değişmeyi belirlemek için de yeterli malzemeyi sunmaktadır. Belki bir not olarak şunu da ilave etmek gerekir: Muhtemelen modern okur, daha çok modern kadın okur, özellikle LXII. bâbı okurken veya dinlerken Yûsuf'un kız-kadınlar için çizdiği çerçevenin büyük bir kısmını kritik etmeye başlayacak ve Ögdülmiş'in toplu içinde nasıl yaşanacağını art arda alt-bölemlerle anlatarak baskın bir ses olarak çıktığı Ögdülmiş-Oğğurmuş arasındaki diyaloga; aklı temsil eden Ögdülmiş üzerinden yazar/şair Yûsuf'un kadın söylemine, çatışmaya hazır yeni bir ses olarak girecektir. Modern okurun 11. yüzyılın kadın üzerine değişen Türk anlayışına dair elde ettiği bu türden yeni bilgiler karşısındaki tutum ve yaklaşımlarının bir tahlili ise, henüz yapılmamış işlerdendir. Biz burada bu kavram alanına yerleşen sözcüklerden *ewlig* - *ewlwg* sözcüğüne bakarak dil değişmesine yansıyan izlenimimizi paylaşacağız. En başta, bu kavram alanına yerleşen sözcüklerden *ewlig* ~ *ewlwg* bir KB sözcüğüdür ve fakat DLT'de de bu anlamı ile bir ata sözünde *ewlwg* olarak tanıklanmıştır (131/115 *ewlwg* 'kadın'). DLT'de *ewlig* de vardır ve Kâşgarlı sözcüğün anlamını çekirdek anlamı olan 'ev sahibi, evi olan' olarak verir (355/283, 65/52). MK'nin her iki *ewlig* 'ev sahibi' verisi de *ewlwg* 'kadın' gibi ata sözü tanıkları içinde geçer. *Ewlig* 'ev sahibi, evi olan' da KB'de iki yerde tanıklanmıştır. DLT *ewlwg* 'kadın' verisi ilk Türkçe Kur'an tercüme ve tefsirleri ile yazım-ses-anlam ilişkileri bakımından örtüşür. Sözcüğe İslâmî muhitin dışındaki Eski Türkçe metinlerde rastlanmamıştır, ancak Kâşgarlı'nın verdiği ata sözü sözcüğün bu anlamı ile de varlığını daha eskiye taşır. Bununla birlikte Kâşgarlı'nın sözcüğü *ewlwg* olarak kaydetmesi bu anlamı ile sözcüğün konuşma dilinde, ata sözünde de artık böyle telaffuz edildiğine işaret eder. 'Ev sahibi' *ewlig*'in ise her iki ata sözünde de *ewlig* olarak yazılmış olması, görünümü ve kökeni aynı bir (Eski Türkçe **eblig* >), fakat farklı anlamlara sahip iki sözcüğü 11. yüzyıl konuşurlarının birbirinden ayırt etmek istemeye başladıklarını göstermektedir. Şüphesiz sözcüğün 'kadın' anlamı, anlam genişlemesiyle 'ev sahibi, evi olan'dan daha sonra ortaya çıkmıştır. KB verilerinin de gösterdiği gibi sözcük, aynı fonolojik görünümle ve her iki anlamı ile yan yana bir süre kullanılmış, ve fakat yeni anlamlı 'kadın' *ewlig* daha hızlı ve kasıtlı olarak yerini *ewlwg*'e bırakıp fonolojik görünümü ile de ayrılarak, belki varyantlaşmanın yalmızca başlangıç aşaması için geçerli sayılabilecek konuşurla muhatap arasındaki iletişimde ortaya çıkacağı sanılan zorluğu kaldırmıştır. Türkçe ilk Kur'an metinlerindeki kasıtlı sayılabilecek kullanım tercihi de bunu güçlendirmektedir: TİEM 73'te *ew boğunu* 'ev halkı, yani aile' ibaresi *äwliwg* (282r/9=028/029 *aydı (9) ewi bođunuña ya'nî äwliwgijä turuñlar*, 169v/8-9=011/081 *tünlä elätgöl äwüñ boğunını | bir käsäk tündin käčä. qaya baqmasun silärdin birägü mäğär äwliwgij.*) ve *hatun* (290r/9=029/033 *äwüñ boğunını*

mâgâr hatunuñu) için kullanılmıştır (Kök 2004, Ünlü 2004). TİEM 73 435r/7=080/35'deki *âwliġ* 'zevce' içindir. TİEM 73'teki *âwliġ*'ün bu kullanımları *Anonim Tefsir*'le uyuşur. Bu itibarla Kaşgarlı'nın *ewliġ* tanığını Clauson'un saydığı gibi bir yanlış yazımdan çok, söz sonu kapalı hece *ab/eb > aw/ew*'in izleyen hecenin dar-düz ünlüsünü yuvarlaklaştırması yoluyla, fonolojik değişimin de etkenlerinden olduğu bir anlam değişmesine uğramış tanık olarak değerlendirmek daha doğru olur. Arat'ın Yûsuf'un Han diline göre *ewliġ* olarak kurduğu sözcük, geçtiği yerlerde nüshalara göre yazım-ses özellikleriyle değişkenlik gösterir. Bu verilerden 138 ve 164, 'evli, ev sahibi' içindir ve A'da *ewliġ* iken, B'de her ikisinde de *ewliġ* yazılmıştır. Diğerleri 'kadın' için kullanımlardır ve A ve B'de sıklığı yüksek *ewliġ* yanında birkaç kez *ewliġ* de olarak *ewliġ* - *ewliġ* hâlinde karışıkken, C'de her zaman -ü- ünlüdür:

Fihrist ewlik negü teg almaknı ayur

A 9/28 *ewliġ*; B 10/3 bâb *ewliġ*; C6a3 bâb *ewliġ*

138 on iki ükek ol bularda ağın / қауу iki **ewliġ** қауу birke in

ewliġ] A 16/8 *ewliġ*, B 22/11 *ewliġ*, C -

164 til arslan turur kör eşikte yatur / aya **ewliġ** er saġ başıñnı yeyür

ewliġ] A 17/5 *ewliġ*, B 24/10 *ewliġ*, C -

LXII. bâb ewlik negü teg almaknı ayur

ewliġ] A 127/42 *ewliġ*, B 322/9 *iwliġ*, C 265/5 *ewliġ* (-g çizgisiz)

4475 kalı **ewlik** almak tilese özün / talusın tile keğ yiti kıl közün

ewliġ] A 127/43 *ewliġ* (satur altında Uyg. harfl. kadın), B 322/10 *iwliġ*, C 265/6 *ewliġ*

4486 kim **ewlik** alayın tēse tōrtte taş / ağın almaz **ewlik** aya erde baş

4486/1 *ewliġ*] A 128/7 *ewliġ*, B 323/8 *iwliġ*, C 265/2 *ewliġ*; 4486/2 *ewliġ*] A 128/7 alm-a sew-lig, B 323/8 *iwliġ*, C 265/2 *ewliġ*;

4487 bireġü bay **ewlik** tiler üstikip / taķı biri körklüġ tiler köz tikip

4487/1 *ewliġ*] A 128/8 *ewliġ*, B 323/9 *iwliġ*, C 265/3 *ewliġ*;

4491 aya bay tileġli sen **ewlik** talu / bulun bolmaġıl sen ay bilgi tolu

4491/1 *ewliġ*] A 128/12 *ewliġ*, B 323/13 *iwliġ*, C 265/7 *ewliġ*;

4607 aşıġ tatġanu yē sen elġin sunup / seni körse **ewlik** sewinsün turup

4607/2 *ewliġ*] A 131/15 *ewliġ*, B 332/4 *iwliġ*, C -;

Buna göre, Erken Eski Türkçe **hebliġ* > Orta Eski Türkçe **ebliġ* > Geç Eski Türkçe *ewliġ* > Erken Orta Türkçe *ewliġ* st.- *ewliġ* aġ. (seyrek) sözcüğünün KB nüshalarında ses-yazım sıklıkları bakımından dağılımı şöyledir:

A/H *ewliġ* (7) - *ewliġ* (3)

B/F *ewliġ* (6) - *ewliġ* (4)

C/K *ewliġ* (5, eksik 3 kısımla bu sayı 8'e

çıkartılabilir) - *ewliġ* -g çizgisiz (1) - *ewlü* (1)

Bu dağılım, 'kadın' anlamlı kullanımlarda standart söyleyiş biçiminin Yûsuf'un dilinde *ewliġ* olarak sürdüğünü gösterirken, A/H ve B/F nüshaları *ewliġ* yanında ağızlarda görülmeye başlayan *ewliġ* söyleyişlerinin de duyulduğunu ve standart söyleyişte de yüzeye çıkmaya başladığını haber vererek DLT'yi teyit eder. Biz bunlara bakarak nüshalar ve aralarındaki ilişkiler hakkında da fikir yürütebiliriz: Muhtemelen A/H Yûsuf'un Han diline daha sadık bir nüshadan çekimlenmişken (M. 1439, Herat), B/F'nin 'ev sahibi, evi olan' anlamıyla kullanılan her iki *ewliġ*'i (138, 164) *ewliġ* yazılarak Kaşgarlı'nın 11. yüzyıl Han dilinin *ewliġ* söyleyişinden saptığı için, bu nüsha A'dan hem ayrı hem de onun çekimlendiği

konuşurkenki dil üstü özelliklerinin nasıl olduğu hakkında, eserde modern sanatçının işine yarayan noktalama işaretleri de kullanılmadığına göre, vezni, ritmi, kafiyesi gibi şiirin geleneksel özellikleri ile Türkçenin bildiğimiz genel bütün özelliklerinin sağladığı bilgiler dışında, elbette birşey söyleyemeyiz. Ancak eserin konu ve/veya konuşma içerikleri ile karakterlerinin zihni ve fiziksel eylemlerinin empatik okur/dinlere verebileceği duygu ve düşünceler, bunlarla ilgili belli tasvir ve tanımlamalar, canlandırmalar, onların dili kullanım tercihleri, *a, ay* veya *bilgisiz, ay er kişi, ...* gibi seçilen hitap sözcükleri, soru cümleleri, çoğu doğrudan konuşma yapısındaki iktibasları v.b., yani eserin dilbilgisel özellikleri, konuşan

nüşadan daha geç tarihli bir nüshadan çekimlenmiş olmalıdır. C/K'da 138, 164 verilerinin geçtiği yerler yoktur. Bu yüzden 'evi olan' anlamıyla kullanılan 11. yüzyıl standart *ewlig* söyleyişi için bir şey söylemek mümkün değilse de, 'kadın' için sözcüğün her zaman *ewlig*, fakat bir yerde eksik, bir yerde de açık olarak *ewlü* yazılması, gösterdiği kaligrafik özellikleri bakımından araştırmacılarca 1367'den önceye yerleştirilen bu nüshanın, Oğuz ve Kıpçak ağızlarının daha etkili olduğu bir alanda çekimlenmiş olabileceğine işaret edebilir. C/K'nın, -n'li biten eklerde tenvinli yazımlara eğilimli olması gibi başka belli yazım özellikleri de bunu güçlendirmektedir.

Bu olay, özellikle Harez'm'den Anadolu'ya uzanacak bir hatta Oğuz Türkçesinin hangi fonolojik görünümde olursa olsun, B'Ü'na bağlı kalarak eklendiği sözcük ünlülerinin düz ve/veya yuvarlak niteliklerinden bağımsız olarak tek biçimlenmeye uğrayacak olan +IU isimden sıfat yapım ekinin gelişmesini tetikleyici bir model olarak da karşımıza çıkmaktadır. Böylece baş hece /aw, ew/'lerin yol açtığı şartlı değişimler (: /AwCI/ > /AwCU/, /AwI/ > /AwU/, /Aw/ > /Ow/, /AwCU/ > /OwCU/, /AwU/ > /OwU/), bir yandan daha çok Orta çağlar Oğuz ve Kıpçak ağızlarına atfedilebilecek diyalektal türlenme izlenmesine yol gösterirken, bir yandan da hem standart türün, yani Hakaniye Türkçesinin gelişme tarihinin hem de onun üstüne kurulduğu ağızların iç değişme tarihinin izlenmesi ve fonolojik değişme etkenleri hakkında fikir edinmemize imkân verir. Oğuz ve Kıpçak ağızlarında Erken Orta Türkçe +IUG ekinin son sesi /G/'nin zayıflayarak silinip ünlü sesle açılan heceye geçmesi ünlü yuvarlaklaşmasına etki eden w/v'nin gerginliğini gevşetirken, ekin son ses /G/'sini koruyan ağızlarda ise w/v'nin ünlü niteliğini değiştirme etkisi bu kez yön değiştirip başa doğru ilerleyerek baş ses a/e'leri yuvarlaklaştırmıştır. Eski Türkçe /ab, eb/'den gelişen /aw, ew/'lerin ilerleyen zamanda bir sonraki aşama olarak baş hecedeki düz-geniş /a, e/ ünlülerini de etkisi altına alarak yuvarlaklaştırdığı 12-14. yüzyıl Harez'm sahası metinlerinden izlenmektedir. Bunun işaretlerini KB nüshalarında da görebilmekteyiz (403 awağlar] A 24/9 owuğlar; 757 ewürmez] C 31/17 öwürmez). Eski ve Erken Orta Türkçe +IUG'lü yapılarıdaki bu +IU şeklinde ortaya çıkan zayıflamanın ise iki farklı değişkenin etkileşimi sonucu olarak ortaya çıkan bir yer değiştirme ile Oğuz ağızlarından Kıpçak ağızlarına (veya tersi) yayılma mı yoksa her iki değişke için de geçerli bir iç gelişme olup olmadığı veya her ikisinin de bir arada ve aynı zamanda mı cereyan ettiği bir diğer tartışma konusudur.

karakterlerin *seslerinin bürünmüş* olması gereken nitelikleri hakkında *çıkarmada* bulunmamıza yardımcı olabilir.⁴⁸

Biz herşeyden önce eser sahibi Yûsuf'un sesinin eserde birkaç ses tonuna girdiğini iddia edebiliriz. Onun diyalog konu ve içeriklerine göre ders veren ve sonuç çıkaran olarak ortaya çıktığı yerlerdeki sesinin her zaman ciddi ve öğretici bir ses tonunda olduğunu rahatlıkla *tasavvur etmek* mümkündür. Buna karşılık diyalog geçiş ve girişlerindeki tanımlamalarda gördüğümüz Yûsuf, T3K konumunda herşeyi bilen anlatıcı rolündedir. Onun böyle yerlerdeki sesi şüphesiz ders veren ve konularının felsefi yorumunu sanatlı bir biçimde yapan Yûsuf'tan farklı, *düz* bir tonda olmalıdır. Yine sonda bulunan Eklerdeki özellikle Tanrı'ya yakarı ve dualarında, acıyarak ve acınarak zamaneyi ve dostları eleştirdiği beyitlerinde, eseri ve onu yazma faaliyetini anlattığı yerlerde birkaç farklı tonda Yûsuf sesinin olduğunu düşünmemek için sebep yoktur: Tanrı'ya yakarı ve dualarda daha alçak, fakat heyecanlı bir ses tonu; fakat böyle büyük bir eseri Türkçeyi ehlileştirerek nasıl ortaya çıkardığını anlattığı yerlerde ise kendini öven ve kendine güvenen bir ses tonu, zamaneyi ve dostları eleştirdiği yerlerde şikâyetçi, belki biraz kızgın biraz da üzgün ses tonu gibi ...

Yine, meselâ Ay Toldı'nın "devlet=*ku*"un kendisi ve ne olduğunu anlattığı bölümler (XV.-XVI. bâblar) ile bunları izleyen hükümdar Kün Toğdı'nın "adalet"i anlattığı bölümler (XVII.-XVIII. bâblar), hem hükümdar Kün Toğdı'nın hem de Ay Toldı'nın konuşurken seslerinin birden çok sese değişmiş olabileceğini ileri sürmek için seçilebilir. XV.-XVI. bâblardaki Yûsuf'un konuşma duraklarında yaptığı Kün Toğdı tasvirine ve Kün Toğdı'nın Ay Toldı'ya seçtiği hitaplara bakarak onun sesinin kızgın, tehditkâr ve her zamankinden daha ciddi bir tonda iken (629, 643-646), hükümdarın kızgınlığına şaşırın Ay Toldı'nın sesi daha alçak, fakat korkunun karıştığı heyecanlı bir tonda çıkmış olmalıdır (637, 638). Yûsuf'un XVI. bâb başında, bir önceki bâbda Kün Toğdı'nın kızgın ve hizaya getirici bir biçimde söylediklerine Ay Toldı'nın karşılık verirken veya hükümdarın kızmasına yol açan davranışlarının sebebine dair meramını anlatmaya yakaladığı konuşma sırası fırsatını tanımlarken,

⁴⁸ Bu konu önemlidir; zira Türk TV'lerinin son yıllarda daha artan Türk tarihi konulu dizilerindeki tarihi şahsiyetlere yüklenen garip ses ve entonasyon kalıpları, bir 15 yıl öncekilerle kıyas edildiğinde bugünkü Türk tiyatroculuğunun ve/veya seslendirmeciliğinin olanın gerisinde kaldığını veya ehil seslerde olmadığını göstermektedir; meselâ TRT'nin II. Abdülhamit dizisinin fragmanında duyduğumuz, Gök Sultan'ın "çok kötü" seslendirmesi buna tipik bir örnektir.

yani aynı konuyu yeniden açarken Ay Toldı'yı güldürmesi kadar, onun hükümdarın kızgın sözlerinin niye olduğunu anladığını ifade ettirdiğindeki sesi ile izleyen uzun ve ciddi konulu söylemindeki sesinin de aynı olmadığını ifade edebiliriz. Kızgın hükümdar huzurunda kendi kendine – fakat kontrollü – gülerек konuşma sırasını kapatan Ay Toldı, zora giren etkileşmeyi onarmaya çalışarak, muhtemelen daha rahatlamış ve karşısındakini de rahatlamaya ve katılımı sürdürmeye çağırان bir ses tonu ile hükümdarın kızmasının yersiz olduğunu bildiren konuşmasına giriş yapmış olmalıdır (657-658). Etkileşimde gülmenin şüphesiz sosyal, kültürel ve psikolojik bir boyutu vardır. Gülmenin iletişime dayalı etkileşim hâlinde iken bir tepki olarak nasıl ve hangi bağlamlarda verildiği kişiden kişiye değiştiği gibi toplumdан topluma da değiştiği bilinmektedir. Yüsun burada Kün Toğdı'nın tehdit edici yüzüne karşı Ay Toldı'yı güldürmesinin Brown ve Levinson'un (1987: 40-1, 232, 234) nezaket stratejileri ile ilgili tespitleriyle karşılaştırılabilir. Bununla birlikte onun devam eden yeni ve uzun konuşmasındaki sesinin tonu, felsefi bir soğukkanlılığı, sükûneti gösteren niteliğe bürünmüş olmalıdır.

İlgili bölümlerdeki aşağıdaki parçalar, bu *ses tasavvurlarına* zemin teşkil eder. Empati yapan aktüel okur/dinler Kün Toğdı'nın kızgın ve tehditkâr bir ses tonu ile konuşmuş olması gerektiğini (1) numaralı, Ay Toldı'nın şaşırđığını ve çaresizlik duygusuna kapıldığını (2) numaralı metin parçalarından anlayabilir. (3) numaralı parça ise konuşmanın ilerleyen akışı içinde Ay Toldı'nın kopma tehlikesine giren sözlü iletişimi nasıl tamir edip toparladığını ve sürdürebildiğini göstermektedir:

- (1)
629 İlig buştu, artuk qarattı meniz, / ayur: “Ay eweklik kişiğe isiz! ...”
[...]
643 Yana ok buşup aydı ilig sözi. / Ayur: “Ay biligsiz, kişi munduzı!
644 özünğe bağa kör! Kim erdiñ maña? / Kayudın kelir bu fuzüllük saña?
645 Tapuğluğ tесе men, özün tapğı yok. / Tusuğluğ tесе men, yana asğı yok.
646 Tapuğsuz ağırlap açındım seni. / Orun bėrdim erse, basındıñ meni. ...”
- (2)
637 Bu Ay Toldı aydı: “Ay ilig kutı! / Negüğe buşar erki? Toldı otı?
638 Yazukum ne erki? Bilümez özüm. / Ayu bėrsü ewre; eşiñsü sözüm.”
- (3)
657 Küle aydı Ay Toldı: “Uktı özüm. / Ayıtıñ muni sen, eşiñgil sözüm!
658 Ukup kıldım emdi, bu işlerni men. / Kerek erdi sen me muni uksa sen.”

Yukarıdaki son iki metin parçasının ilkinde, Ay Toldı'nın kızgın ve tehditkâr hükümdara karşılık verirken (637-8), *ilig kutı* hitabıyla muhatabının kendi konuşma konusu “devlet=*ku*” ile bağını

doğrudan kurarak bunu Kün Toğdı'ya güçlü sezdirimi, yine hükümdara *ayu bərsü, eşitsü* gibi T3K'de en üst saygılı hitapları yoluyla aralarındaki ilişkiyi belirleyen etkenlerin, burada güç, sosyal mesafe ve yükümlülüklerin kültüre özgü tertibi olmak üzere hepsi birlikte - farkında olduğunu bildirmesi,⁴⁹ *erki* şüphe ve tereddüt

⁴⁹ KB'deki hitaplarda T2K için "sen" ve "siz" zamirlerinin de seçimli kullanımlarını idare eden etkenleri belirlemek mümkündür. Dikkate değer ki, Yûsuf eserinin XLVIII. bâbı *Öğdülmiş kapuğdaki er at birle negü teg tirilgüsin ayur'da, seni siz téseler anı siz tégil / tağı anda yégrek yanıt sözlegil || kıya yañkusındın kıdı bolmağıl / seni sen téseler anı senlegil* (4310, 4311) beyitleriyle bu iki hitap zamirinin sosyal hayattaki kullanımını kurallandırmıştır. Buna karşılık, Eski Oğuz Türkçesinde yazıya geçirilen *Dede Korkut Kitabı*'nda, tek bir kez bile nezaket "sen" zamiri için *siz* yoktur. T2K için *sen* ve *siz* zamirlerinin Türkistan Türkleri; özellikle Uygurlar ve Özbekler arasında dikkatle sürdürülen kurallı kullanımının çok erken gelişmiş olduğunu KB kadar, Buddhist Türk muhitine ait metinler de göstermektedir. Anlaşlan Türkçenin konuşma türlerinde T2K'ye hitapta "sen" ve "siz" zamirlerinin seçimini belirleyen kuralların ortaya çıkması, gelişip yerleşmesinin tarihi eşit bir görünüme sahip değildir. Ancak Türkçenin yazılı tarihinde bu kurallandırmayı çok daha erken bir zamana taşıyan tanıklar vardır: 732 yılında yeğen Yolluğ Tegin, amcası Kül Tegin'e, *ıgar oğlanınızda tayğunuzda yegdi igidür ertigiz uça bardıgız* diyerek *siz* zamiri ile hitap etmişti (Kül Tegin Yazıtı, GD Yüzü). Yine hem Yenisey hem de Moğolistan bölgesinden mezar yazıtlarında, mezar yazıtını diktiren birinci derece yakınların, ölen atalarına *siz* diye hitap ettiklerini gösteren kıymetli örnekler vardır. Meselâ, Y 28 Altın Köl I mezar yazıtının sahibi ile mezar yazıtını diken birinci dereceden yakınları arasında bir diyalog gibi kurulan yazıt metninde yakınların ölen Umay beğlerine hitaplarında kullandıkları zamir *siz*'dir: *iniñizke içiñizke ingen yüki ilde tüşürtüniz ... atsız alp ertiniz it ussar küç ertiniz a* (Y 28 Altın Köl I 2, 5); Kara Kan'a elçi olarak gidip de dönmeyen Çabış Tun'a, ona yakın erkek kardeşi, dokuz da oğlu olduğu için bengü taşıyan dikenler de, *siz* diye hitap etmişlerdir: *erdemin için elinde kara kanğa barıpan yalabaç barıpan kelmediniz begimiz* (Y 30 Uybat I 4-5); yavrularını (yuvasından) düşürmüş kuş gibi oğullarını terk ederek onları üzüntüye duşaran eden, oğullarına doyamadan 49 yaşında ölüp giden Alp Tuduk'a da oğulları ve erkek kardeşleri mezar yazıtında *siz* diye hitap etmişlerdir: *altu yeti urı oğlunuzka bökmedük kañaçım alp kuşça bala tüşürmek ertiniz buñka* (Y 48 Abakan, 5-6); Tirig Beg İñal'ın mezar yazıtındaki seçim de "siz" yönündedir (Y 98 Uybat VI, 1-3); İhe-Ashete yazıtında da 723'te ölen Tekeş Kül Tudun İnisi Yeğen İrkin/Kül Tudun İnisi Altun Tamgan Tarkan'a geride kalan iki oğlu Torgul ve Yelgek saygı ve nezaket zamiri "siz"le seslenmişlerdir: *lakzın yıl uça bardıñız esiz* (Mo. İhe-Ashete, 2-3). İhe-Hanuyn-Nor yazıtı, öznenen başlayarak cümlelerin bütün kişi bildiren unsurlarında "siz" nezaket ve saygı zamiri kullanımına iyi bir örnektir: *siz ... bedizinizin a bunça kazganu a berftiniz a* (I. parça, Tekin 1964). Ana-atadan başlayıp beğ, kağana, Tanrı'ya ve başka kutsallara uzanan bir hatta, konuşurken tekil muhataba seçilen hitap sözcükleri kadar, *Sen-Siz* zamirlerinden birinin seçiminin yarattığı sosyal sonuçların ne olduğu, kimin kime hangi biçimi kullanacağı, hangi hâllerde belli biçimlerin kullanılacağı ile ilgili kuralların tespiti ve bu kuralların ortaya çıkış ve gelişme

parçacığ^ı ve eylemin öznesini fiilinin dışına çıkarıp bunu kendi *özüm* zamiriyle işaretleyerek olumsuz yeterlikteki *bilümez özüm* ile hem çaresizliğini açığa vurması hem de Ben'i *öz/kendi*'den ayırarak aranacak suçluyu şahsileştirmede tercih ettiğⁱ konuşma üslubunun dilsel işaretleyicileri, rahatladığındakiler ile karşılaştırıldığında, konuşurların konuşma akışı içindeki duygu ve düşünceleri ile bunları istemli ve/veya istemsiz dışa vuran davranışlarının dilsel işaretleyicilerine uyumunu sağlatmada, Yûsuf'un başarısı gözler önüne serilir. Yûsuf karakterlerinin içinde bulunduğ^u duygu ve düşünce durumlarını okur/dinlere sunmada ve aktarmada mahirdir.

Art arda soru ve cevaplarla devam eden XVI. bâbda, Yûsuf iki tarafın birbirini artık anladığını, yanlış anlayan ve soru soran taraf hükümdar Kün Toğdı olduğu için, ona her sorusu başında *Ukıtum* "Anladım." cümlesini (671, 683, 697, 714, 728) söyleterek hükümdarın normal ses tonu ayarlaması hakkında fikir verir. Daha çok hükümdar Kün Toğdı'da gördüğümüz bu "*ukıtum*"la başlayan soru-cevap cümleleri, elbette onun söylenen bağlamı bağlamlaştırdığını bildiren açık bir ifadesi, başka bir ifade ile tepkimeci cevabıdır da. Bu bâbın en sonundaki Ay Toldı'ya söylediğⁱ alkış ve takdir sözlerinde ise hükümdarın ses tonunun değışerek, bu sefer takdir edici bir niteliğ^e büründüğünü düşünmek yanlış olmaz. Yine eserin ilerleyen bölümlerinde Ay Toldı'nın ölüm döş^eğinde Tanrı'ya yakarışlarındaki sesi ile başına gelen oğ^{lu} Ögdülmüş'e öğütlerini verirkenki ses tonunun ve hükümdar Kün Toğdı'nın Ay Toldı'yı hasta yatağında ziyaretinde söylediğⁱ teselli edici, sabır ve tevekküle davet eden sözleri sırasında da seslerinin aynı olmadığını tahmin etmeliyiz. Böyle örneklerin sayısını artırabiliriz.⁵⁰

tarihleri için elimizde bulunan dilsel tanıklar yeterlidir ve Eski ve Orta Türk çağı konuşurlarının sosyal arka plân, prestij ve kişilik özelliklerine bağılı olarak görünen dil kullanımlarındaki kararları hakkında fikir edinmek ve bir kanaate varmak için elverişlidirler. Türklerin konuşma dilinde ve en iyi işlenmiş edebî şekiller dâhil yazılı dillerinin bütün türlerinde konuşma davranışlarının çeşitliliğ^{ine} ve karmaşıklığına duyulacak ilgi, hiç şüphesiz, onların toplumsal hayatı nasıl düzenlediklerini ve kültürel dünya görüşlerinin içeriğini nasıl inşa ettiklerini de anlamamıza yarayacaktır.

⁵⁰ Bu çerçevede, eserin konuşur konumundaki asıl karakterlerinin başkalarından iktibaslarına yukarıda işaret edilen dilsel uyarıcılara ek olarak, konuşma akışı içindeki seslerinden farklılaşmış, dikkate ve odaklanmaya davet eden yeni bir ses niteliğⁱ ve bürünün eşlik etmiş olması gerektiğini de varsaymak gerekir. Çeşitli canlı dillerde bu türden şeylerin deneysel araştırmalarının yapıldığı bilirse de, bütün değışkeleriyle Türkçenin böyle bir incelemeye konu olup olmadığı yazının bilgisi dâhilinde değildir.

Eser özellikle küçükten büyüğe, hizmetkârdan beğe uzanan bir dizilişte resmî/formal konuşma âdâbına dair bilgileri ile 11. yüzyıl Türk sosyal ve kültürel etkileşim ve iletişim kodlamaları hakkında birincil kaynak değerindedir. Meselâ, *Ay Toldı iligke özi devlet erdükin ayur bâbı* (XV. bâb) girişi, konuşmanın zaman-mekânı (: birgün, saray), konuşan tarafların hiyerarşik ilişkiye dayalı duruş ve konumları, sohbet içeriğinin inşasında bir nesne tetikleyicisinden (: top) yararlanılması yanında, hükümdar Kün Toğdı ve Ay Toldı'nın konuşma atmosferini değiştiren, fakat onların konuşma içeriğini destekleyici ve yönlendirici jest ve mimiklerinin 3. kişide/dışarıdan betimlenerek katılımcıların el, yüz ve bedenlerine yansıyan duygu ve düşünce bildiren tepkilerinin onların konuşmalarının akışımı belirlemelerinde oynadığı rolü tespit etmek açısından karakteristiktir. Bütün bunlar Yûsuf'un, hangi zamanda olursa olsun, metnini okuyanı/dinleyeni sohbetin akışına dair önden kestirimlerde bulunma ve sohbetin nasıl ilerleyeceğine dair fikir yürütme zemine oturarak, kitabının gerçek muhatabını da metnin içine çekerek yönlendirme hedefini güttüğünü gösterir. Aşağıdaki parçada, *altı çizili eğik* ibareler Ay Toldı'yı, *altı çizili koyu* ibareler hükümdar Kün Toğdı'yı betimlemektedir:

620 ilig bir kün oldrup özi yalnızuz / okıp kirdi ay toldı sewnür özün
621 *kirip turdı* ay toldı *utru örü* / ilig **imledi kelgil oldur berü**⁵¹
622 *çıkardı topik kodı* ay toldı kör / *anı yastanıp ötrü oldurdu* kör
623 ayıttı ilig tegme törlüg bilig / yanut bërdi ay toldı açtı tilig
624 **sewindi** ilig kör **varuttı vüzin** / anı kördi ay toldı *yumdı közin*
625 **sözün keşti** ilig **hiç ündemedi** / *közin yumdı* ay toldı *hiç açmadı*
626 **vana avtu kirdi** ilig **öz sözün** / yanut bërdi ay toldı *tügdi vüzin*
627 başka kördi ilig kamağ törlügün / tükel buldı bilgi ukuşı ögün
628 **sewe baktı** ilig awıttı özin / bu ay toldı *terkin ewirdi vüzin*
629 ilig **bustu artuk kararttı meniz** / ayur ay eweklik kişike isiz

Hükümdarın Ay Toldı'ya adaleti anlattığı bölüm de konuşan karakterlerin böyle jest ve mimiklerini, söylenenlerin içerik ve tarzına

⁵¹ (közin) imle- (işaret bile) “gözle işaret etmek”, bu metnin asıl karakterlerine ait konuşmalarında yalnızca hükümdara ait bir eylemdir; bu onun sohbet katılımcılarının sosyal statü bakımından yukarıdan aşağıya ilişkisini de kolayca sergiler:

768 bakıp kördi ilig **közin imledi** / **işaret bile kelgil oldur** tedi (Ay Toldı'ya)
955 **ilig bir kün ay toldım ündedi** / orun bërdi oldur tēju **imledi**
4897 **ilig imledi** bërdi oldruğ orun / bu keçti orunka siliglik kurun (Ögdülmiş'e)
Eserin bunun dışına çıkan tek örneği, yaşlılıkla ilişkilendirilen duyma ve görme yetersizliğine dayalı bir işaretleme eylemini gösterir:
5642 yırağ eştür erdi kulağ tutsa ma / bu kün boldı **elgin özüm imleme**
(Ögdülmiş kendi durumu ile ilgili)

göre istemli veya istemsiz olarak ortaya çıkan beden duruşlarını gösteren en önemli parçalardan biridir:

XVII kün toğdı ilig ay toldıka ‘adil şıfatın ayur
765 ilig bir kün oldrup özi yalğuzum / ewin kıldı hâli irikti özün
766 okıdı kör ay toldıka kıldı yol / bu ay toldı kirdi kawuşturdı kol
767 ilig ötrü turdı adakın örü / ilig sözlemedi bir ança turu
768 bakıp kördi ilig közün imledi / isâret bile kelğil oldur tedi
769 bu ay toldı oldurdı akru amul / közün yérke tiktı yaruttı köñül
770 iligke baka kördi yaşru közin / kaşı közi tüğmiş acıtmuş yüzün
771 kümüş kürsî urmuş üze oldurur / bu kürsî adağı üç ağrı turur
772 beğük bir biçekig eligde tutar / solındın urağun oñındın şeker
773 anı kördi erse bu ay toldı çın / katıg korktı özke kodı aldı tın

İlig su‘âli Ay Toldıka
774 bir ança turup baş kötürdi ilig / bu ay toldıka aydı tepret tilig
775 nelük söylemez sen ağın teg bolup / meni munda yalğuz bu yañlıg
bulup

Ay Toldı cevâbı İligke
776 bu ay toldı aydı ay ilig kutı / meniñ sözlegüke özüm yok şatı
777 ağınsıg körrür men bu kün kılğ étig / anar eymenür men ay bilge tetig
778 karağa bilig bérdi bilgi açuğ / buşar öđte beglerke barma yağuğ

Aşağıdaki metin parçası, hem Öğğürmiş’in mektubunun dili hem de hükümdarın mektubu okudukça istemsiz yüz tepkileri ve ardından Ögdülmüş'e yönelen sözlü karşılıkları katılımcıların aralarında nazik bir biçimde mesafe koymak için başvurdukları dil kullanımı stratejileri açısından incelemeye değer bir örnek sunmaktadır:

3842 ayıttı ilig aşnu öğğürmişig / ayur sözle keltür sözüñni bısığ
3843 negü söz yorıdı ne boldı işin / tilekiñ ne boldı kelür mü eşin
3844 bitig bérdi ögdülmüş aşnu turup / ilig aldı açtı okıdı çorup⁵².
3845 yüzi kızdı oğdı yana külçirip / sağındı bir ança uzun kēç irip
3846 ayur bu kağaşın irig sözlemiş / anar torqu ıdtım tiken çiknemiş
3847 münü yok bu sözke köni sözlemiş / köni söz irig ol irig çoğlamış
3848 negü erdi sözler tilin sözlemiş / maña ayğıl emdi eşitmiş ömiş

Yüsuf eserinde *kül-* “gülmek” ve *külçir-* “gülümsemek” ayırımı da yapmıştır.⁵³ Öğğürmiş’in Ögdülmüş’ten gönderdiği mektubu okudukça değişen (3844-3845), sonunda Yüsuf’un *külçir-* fiilini seçerek yansıttığı Kün Toğdı’nın ruh hâli, onun 3842-3843’teki

⁵² çorup] A 110/10 körp, B 278/4 körp

⁵³ KB’de *kül-* ve derecelerini bildiren ibareleri karşıtlarına göre belirleyebiliriz: Meselâ, yüz parlamak sevinmeyle beraberdir. Yüsuf *katıg kül-* ve *katıgura kül-*’in sosyal değerlerine de işaret etmiştir: *katıg ün* ile gülmek ayıptır, büyüklerin yanında v.s. Etkileşimde gülme üzerine çeşitli çalışmaları yapılmıştır; Bkz. Psathas (1995); Glenn (2003); Glenn and Holt (ed.) (2013).

sabırsızlığına delalet eden art arda soruları ile olumlu beklentisini gösteren Ögdülmiş'e hitaben söylediği "sözle, *keltür sözünü bışığ*" cümlesi ile birlikte değerlendirildiğinde, ilk konuşması ile yazılanları sindirmek için bir müddet canı sıkılarak düşündükten sonra başladığı konuşmasındaki (3846-3847) sesinin aynı tonda olmadığını, Kül Toğdı'nın sesinin kısa aralıklarla birden çok tona değiştiğini tasavvur etmek okur/dinler için güç değildir. Şüphesiz hükümdar mektubu okudukça, uğradığı hayal kırıklığı acı bir tebessümle kızaran yüzüne yansımış, ardından yaptığı kısa, fakat mektup içeriği ve sahibini yorumlayan yargılayıcı net konuşmasındaki ses tonu da onun yüzüne vuran bu karmaşık ruh hâlini yansıtmış olmalıdır. Okur/dinler elbette, hükümdarın bu gülümsemesine Ögdülmiş'in, gülümseyerek karşılık vermediğini, aksine hükümdarın ne kadar ciddi olduğunu daha da farkına varmış olduğunu anlayacaktır. Zira hükümdarın gülümsemesi, Odğurmuş'un nazikçe onu reddettiği mektubunun içeriğine ve dili kullanım tercihlerinedir. Odğurmuş, mektubunda bir yandan hükümdar ile kendisi arasındaki göreceli güç farkını çok açık bir biçimde ifade etmiş, bir yandan da mektubun ilerleyen kısımlarında doğrudan "sen" hitap zamirini sıklıkla kullanmış olsa bile, ona yönelen ilk sözlerinde hükümdar için "sen", kendisi için "ben" zamirinden kaçınıp kişisizleştirme yolunu tercih ederek hükümdarı kendisinden ayırdığını, onu dışarıda tuttuğunu göstermiştir.⁵⁴ Hükümdarın gülümsemesi, Odğurmuş'un nazik reddetme retorikine verdiği bir tepkidir. Dolayısı ile, yukarıdaki Kül Toğdı'nın üç beyitlik konuşmasının son beytinde okuduğumuz Ögdülmiş'e sorulu emir cümlesinde onun ses tonunun yeniden değiştiğini, duygu ve düşüncelerinin de eşlik ettiği, fakat sabırsızlığını da gösteren bir tepeden bakan merakı taşıdığını okur/dinler canlandırabilir.

Böylece Yûsuf, eserinin karşılıklı konuşan-dinleyen ve tersi konuma yerleştiği karakterlerinin etkileşimdeki konuşmaları sırasında söze ve sese dayanmayan görünümelerini de canlandırmak suretiyle kimi bütünüyle evrensel, kimi de yalnızca 11. yüzyılın Karahanlı Türk muhitinin konuşurlarına özgü etkileşim özelliklerini vererek bize Türk konuşma etnografyası hakkında somut deliller sunar.⁵⁵ Yûsuf bu türden sosyal etkileşimlerdeki incelikleri vererek

⁵⁴ Odğurmuş'un mektubunda hükümdarı ve kendisini kişisizleştirdiği sözleri; Kül Toğdı için **altı çizili kovu**, Odğurmuş için **altı çizili eğik**:

3732 **ilig varlıkamış bitig birle söz** / okıdım **bitigin yaruk boldı köz**,

3733 **üküş edğü yarlıg tümen öt erig / maña varlıkamış kamuğ sözlerig**

⁵⁵ "Bugünkü Türk Dili"nin standart veya standart olmayan değişkelerinde, konuşma ve yazı dilinin söylem türlerine göre konuşurların bürün ve ses nitelikleri ile semiyolojik sisteme ilişkin diğer özellikleri hakkında yapılacak müstakil araştırmalar ve eş zamanlı olarak karşılaştırmaların hangi sonuçları

konuşurlar arasındaki duruma göre konum alışlardaki değişimleri ve duyguyu yalnızca karakterlerine değil, okur/dinlerine de taşımayı başarır, muhataplarını izleyen konuşmanın içeriğine hazırlar. Aşağıda seçilen beyitler de her biri bu türden etkileşim ve/veya iletişim hâlinde iken katılımcıların sese dayanmayan görünümlemlerini örneklemek için seçilmiştir:

'derin, soğukkanlı ve/veya soğuk düşünmek' **kaşın tüg-** : 'düşünme veya derin konulu konuşma sonrası rahatlamak' **kaşın yaz-**

5010 ikigü sözi tındı bir söz üze / sewinçin turup çıktı **kaşın yaz**
1110 du'ā kıldı ilig kör açtı tilig / şifā kıldı rabdn kötürdi elig || 1111 turup çıktı
andın **sakinçin tügük** / kelip karşıka kirdi köjli tüşük
4976 turup ewke kirdi bu iki қадаş / қадаşıна zāhid alın **tügdi kaş**

'kızmak' **kaş tüg-**

6232 saña **tügmedim** men bu **kaşım közüm** / küler yüz tutar men sewinçlig
özüm

Beğ huzuruna girerken, beğin huzurunda dururken, beğe arz ederken hizmetkârın yapması gereken hâl ve hareketleri

4050 negü tēr eşitgil tapuğ kılğuçı / tapuğ yetrüp ötrü tilek bulğuçı ...|| 4055
kālī beğke utru turur erse sen / **közün yérde tutğıl kulak törde sen**
4056 **elig kawşuru tut adakın tüzē** / bu on **elgin urğil sol elgin üze**⁵⁶
4057 **kapuğda kirdürde onuñ asnu mañ**⁵⁷ / tilin yarlıkarda ögün birle añ
4058 ötüğ ötnür erken **köni tut elig / iki tiz bile sök** tüzün bol silig⁵⁸

vereceği merak edilmelidir. Bu türden araştırmaların bilgisi ile şu veya bu derecede birbirini anlayabilen Türkçe konuşurların “kendi” dil türlerinde karşılıklı konuşurken veya etkileşirken birbirlerini daha iyi kavrayacaklarını şimdiden varsayabiliriz. Bu türden araştırmaları yapabilmek için “sahada olmak” kadar “sahadan olmak” da elbette çok önemlidir, ancak bu tek başına yeterli olmayıp gerekli bilimsel donanımla birlikte araştırma nesnesinin “Dünya”sını kavramayı sağlayacak başka sosyal-kültürel, entelektüel ve mental mezyetlere de sahip olmayı zorunlu kılmaktadır.

Yüz yüze etkileşim üzerine dikkate değer şu çalışmalara bakılabilir: Kendon, Harris ve Key, ed.ler 1975; Kendon 1981; Sudnow 1979a; Sudnow 1979b; Schegloff 1984; Wagner ve Lee 1999.

⁵⁶ Türklerde bu hiyerarşik tertibi yansıtan duruşa bugün de rastlamak mümkündür. Yazar, Türk Dünyasından yüksek lisans ve doktora yapan beyefendi erkek öğrencilerinde oturtuluncaya kadar bu duruşun devam ettirildiğini bilmektedir.

⁵⁷ Kapıdan önce sağ ayağını atarak girmek bugün de yaygın olarak devam etmektedir. Yüsuftaki bu “kurallandırılmış” girişin, Eski Türklerdeki “iyeler” inancı ile ilgisi olması gerekir. Anadolu’da, sol ayakla kapıdan girmenin uğursuzluk getireceğine dair inanış bugün kentli-köylü hemen herkes için geçerlidir denebilir.

4059 kıya bakma anda solun ya onun / özün eymenü tur eşit söz ögün⁵⁹
4060 sağa söz ayıtsa ötün söz çını / cevâb bërse yarlıg tegürgil köni
krş. benzeri:
4110 **özün karşıka kîrse baknu yorı** / sêni kim ağırlar ağırla anı || 4111
küwezlenme **elgin sala kirmegil** / **elig alsu tutuşu yême turmağil** v.b.

Yukarıdaki 4110-4111'de saraya girildiğinde karşılaşılan kişilerle *elig alış- tutuş-* laubalilik sayılıp istenmeyen bir durum iken, aşağıdaki örneklerde yakın kişiler arasında selamlaşma ve karşılama ritüelinin bir parçası olarak *elig al(ış)- tut(uş)- ve kuçuş-*, *yüz köz öp-* iki çok yakın kişiye; Odğurmuş'a ve Ögdülmüş'e her karşılaşmalarında yaptırılmıştır. Bu, bugün de görülen yakın kişiler arasındaki sıcak karşılama ve eve buyur etmedir:

3291 tegip akru elgin tokıdı kapuğ / turup çıktı odğurmuş ıdı tapuğ
3292 kapuğ açtı çıktı kaşaşın körüp / **kuçuştı** esenleştı **yüz köz öpüp**
3293 **elig aldı** ewke kigürdi bat a / orun bérdi oldurdı **elgin tuta**
3958 kapuğ açtı terkin ol utru çıkıp / selâm kıldı tuttı kör **elgin alıp**
3959 yana kirdi odğurmuş **elgin tutup** / orun kıldı törde ağırlap **öpüp**
5031 turup akru keldi kör odğurmuş a / küdeşip körü aldı ögdülmüş e || 5032
selâm kıldı ötrü alıştı elig / turup ewke kirdi bu iki silig

Dikkate değer ki, Yûsuf Ögdülmüş üçüncü kez Odğurmuş'ın evine gittiğinde, Odğurmuş'a aynı karşılamayı yaptırmamıştır. Bu karşılamada, okur/dinler hükümdarın ısrarından artık çok sıkılan bir Odğurmuş'ı, hem eski bilgisine dayalı olarak beklediği karşılamaındaki eksiklerinden, hem de sözlerinin anlamından biraz bıkkın biraz da kızgın bir ses tonuyla konuştuğunu çıkarabilir:

4972 tokıdı kapuğ akru elgin tutup / turup çıktı terkin **kadaşı ukup**
4973 **közün kördi erse** kör ögdülmüşig / ayur **ay kadaşım uzattın işig**
4974 **nelük emgetürsen özünni küçün** / **negüke karşışın maña** bu **öçün**
4975 **yorı kel kirelim maña ay sözün** / **nelük ewre keldi yana bu öçün** ...

elig/elgin ow- KB'de kötü, daha çok üzüntülü bir haber karşısında ne yapılacağı bilinmeyen durumlarda alınan bir

⁵⁸ Bu iki duruştan ikincisi Modern Türklerde bırakılmıştır, ancak arz ederken elleri düz tutmak, yalnızca askeri hiyerarşide değil, daha gevşek ve serbest sivil bürokratik hiyerarşide de geçerliliğini sürdürmektedir. Bununla birlikte, yerde oturmanın hâlâ görülebildiği Türk köylerinde ve/veya obalarında, büyüklerin huzurunda elleri diz üstünde düz tutarak ve iki diz üstü çökerek oturmak gençlerde görülür, hatta beklediği de olur.

⁵⁹ Bugün için de geçerli bir görgü kuralıdır, evrensel olmalıdır. Bu harekete maruz kalan muhatap iletişim ve etkileşimin saygı ve edep çerçevesinde cereyan etmediğini hemen anlar; konuşmasını ve duruşunu buna göre ayarlar. Yakın büyükler karşısında yapılmışsa, yapan ciddi bir sözlü veya gözle uyarı da alabilir.

hareketi/jesti göstermektedir: 5967 *kapuğdın yana ewre yandı ewe / enip kaldı ögdülmiş elgin owa.*

tik- 'dikmek' fiili de *köz* 'göz' görme organının bakış istikametlerine göre farklı değerler kazanır. KB'deki Tanrı'ya şükrederken düzenli kullanımını gördüğümüz gözleri göğe dikerek elleri kaldırma biçimindeki duruş alışlar⁶⁰, (Türk) Tengri inancı zamanından kalmış, fakat İslâmî forma sokulmuş olmalıdır:

'Tanrı'ya şükretme' közin kökke tik- > elig kötür-

1029 *bu sözler eşitti sewindi* ilig / *közin kökke tiktı kötürdi elig* || 1030 *bayatka şükür kıldı ögdi üküş / ayur: "ay idim sen bağırsak küşüş ..."*
1249 *eşitti kör ay toldı oğlı sözün / kötürdi elig kökke tiktı közin* || 1250 *bayatka şükür kıldı artuk üküş / bayat bërmişine oğulka ukuş*
1519 *közin kökke tiktı kötürdi elig / şahadet bile kesti teprer tilig*
1783 *közin kökke tiktı kötürdi elig / ayur: "ay idim sen bëriqli bilig ..."*
3051 *bu sözler eşitti sewindi* ëlig / *du'a kıldı rabka kötürdi elig* || 3052 *ayur: "ay bağırsak inanğu idim / katıglık yërinde siğingü idim ..."*
3116 *şükür kıldı artuk sewindi* ilig / *senā kıldı rabka kötürdi elig* || 3117 *ayur: "ay bağırsak idim sen uluğ / ağır kıldın ëlde bu yunçığ kuluğ ..."*

Gözleri yere dikmek ise, çağrıldığında küçüğün büyüğü konuşmadan saygıyla beklemesini ifade eden hiyerarşi fiilidir:

'büyük (burada hükümdar) çağrıldığında gözü yerde saygıyla bekleme' közin yërke tik-

955 ilig bir kün ay toldımı ündedi / orun bërdi oldur tøyü imledi
956 bu ay toldı oldurdu aqrı silig / *közin yërke tiktı bekütüti* tilig

Bütün bunlar Kutadgu Bilig'in bir drama gibi sahnelenebileceğini de söylememize izin verir. Eser, konuşma ortamlarının betimlemeleri bakımından zayıf gibi gözükse de, kahramanların hayatın olağan akışı içinde hiç dikkat çekmeyecek gibi gözükken birbirini izleyen eylemlerinin bilinçli bir biçimde betimlenip sıralanmasıyla hareketlenir, yani başka manzum *Mesele* kitaplarının aksine KB, eserde temel eylem olarak beliren soru sorma - cevap verme üzerine kurulu bir karşılıklı konuşmadan ibaret değildir. Ay Toldı'nın Hükümdar Kün Toğdı Hizmetine Gelmesi, Ay Toldı'nın hastalanması, ölümü ve yas tutulması ile ilgili olarak ölüm ve sonrası

⁶⁰ KB'de *tik-* fiili *adağ* 'ayak' ile kullanıldığında, güçlü ve kararlı bir biçimde - her türden - direnmeyi, direnç göstermeyi işaretler: *adaşığ asığ yas içinde sına / bu yërde adağ tikse bek tut sen e* (4208). Kül Tigin ve Bilge Kağan yazıtları Türklerin bu eylemin tersi olan "direnememek" eylemi için yine *adağ*'la birlikte *kaşat-* 'gevşetmek' fiilini kullandıklarını tanıklamaktadır. Türkiye Türkçesinde de aynıdır: *ayak dire-:ayak gevşet-*.

işler, yazı yazma gibi iş-eylemler bir zaman-mekâna oturtularak sıralı iş veya oluşlar okura/dinlere canlandırılır. Sıralı eylemlerde görülen böyle anlık dakikleştirmeler canlandırmayı kolaylaştırır. *Eliğ başka urdı > sakındı uzun keç > kötürdi baş > ayur*⁶¹ gibi yukarıda birkaçına işaret edilen karakterlerin ruh hâllerine, tutum ve konum alışlarına verilen dikkat, karakter canlandırmalarına yardımcı olur. Aslında bu yolun izlenmesi anlatının da doğasına uygun olduğundan şartırtıcı değildir.

Yûsuf başkahramanlar dışındaki eserine konu olan, meselâ sâkiler gibi diğer kimi faillerinin de fizikî ve huy betimlemeleri ve tanımlamalarına girişmiş, onların iş-eylemlerini de ayrıntılı bir biçimde belirtmiştir. Zira eser bir usûl-erkân ve görgü bilgisi eseridir de ve böylece dönemin âdâb-ı muaşeretini öğrenmek için kıymet biçilmez bir kaynaktır. Meselâ, topluluk içinde nasıl yemek yeneceğinin anlatıldığı kısım, bugün için de ibretliktir (bkz. 4596 v.d.). Aşağıda böyle birkaç sıralı iş ve eylem tanımlarına yer verilmiştir:

Sıralı İş ve Eylem sahnelemeleri:

<i>Ay Toldı'nın Hükümdar Kün Toğdı Hizmetine Gelmesi (XIII. Bâb)</i>	
519	Ay Toldı yerinden kalktı, elbisesini giydi. Çıkıp Küsemiş ile birlikte oraya (: saraya) gitti.
520	Kapıya gelip attan indiler, yürüyerek içeri girdiler. Hâcibin adamı gelip onları karşıladı.
521	Küsemiş içeri girip hâcib ile görüştü. Sonra çıkıp onu (: Ay Toldı'yı) alarak hâcibin yanına götürdü.
...	...
522	Hâcib karşıladı baş köşede ona yer gösterdi; güzel ve samimî sözler söyledi.
574	Hâcib kalkıp (hükümdar Kün Toğdı'nın huzurundan) çıkıp. Kapıya gelip

⁶¹ 3682 *eliğ başka urdı* bu Odğurmuş a / *sakındı uzun keç kötürdi baş* a
3683 *ayur* ay kağaş tegdi emgek saña / *kağaşlık kılıp sözledin sen maña*

	bir iç oğlanı koşturarak haber saldı.
575	Oğlan koştu ve sözü ona ulaştırdı. Ay Toldı sevinçle kalktı, giyindi.
576	Atına bindi, gelip kapıya indi. Hâcîp karşı çıkıp, onu içeri aldı.
577	Hâcîp ona saygı gösterdi, baş köşede yer verdi. Ay Toldı edep ile yerine oturdu.
578	Hâcîp dönüp hükümdarın huzuruna girdi ve ayakta durarak, keyfiyeti ona arz etti.
<i>Ölüm ve sonrası işler (Ay Toldı'nın hastalanması, ölümü ve yas)</i>	
1500	Oğlunu kucaklayarak tekrar bağına bastı; öpüp ağladı yüzü göz yaşları ile kaplandı. ...
1510	Sustu, oğlunu kucaklayıp ağladı; tekrar ah-vah etti ve peşimanlıklar getirdi. ...
1517	Ay Toldı başına aklını topladı, ağlamayı bıraktı; malını miras olarak başkalarına dağıttı.
1518	Bütün akrabaları ile helâllaştı; canı mavi göğze doğru yol almak istedi.
1519	Gözünü göğze dikti, elini kaldırdı; son sözü kelime-i şehâdet oldu.
1520	Nürli can ayrıldı, günü karardı; Tanrı adı ile son nefesini verdi.
1521	Saf ve temiz ruhu yükselmek diledi; ruhu uçtu, gitti, boş bir kalıp kaldı.
1522	Ruh hiç doğmamış gibi kayboldu gitti; dünyada âlâmet ve nişan olarak, yalnız adı kaldı.
<i>Yazı yazma: 1. Ay Toldı'nın vasiyetnamesini yazması; 2. Kün Toğdı'nın Odğurmuş'a mektuplarını yazması 3187-3275 İligdin selâm köñül aytu bitig biti-</i>	

<i>1. Ay Toldi'nin vasiyetnamesini yazması</i>	
1342	Bu zeki insan (:Ay Toldi) kâğıt-kalem istedi; Tanrı adı ile başlayarak bir yazı yazdı. ...
1496	Mektubu tamamladı, dürüp bağladı; eli ile uzatarak oğluna verdi. ...
<i>2. Kün Toğdı'nın Oğğurmuş'a mektuplarını yazması</i> <i>Kün Toğdı'nın Oğğurmuş'a 1. mektubu (İligdin selâm könül aytu bitig biti-)</i>	
3185	Hükümdar: "Münasip görüyorsan, şimdi mektup yazayım, bu onu avlayacak bir ağ olsun" dedi-
3186	"Senin gitmen lâzım ise, hazırlan; ben de bir mektup yazıp, sana vereyim."
3187	Hükümdar hokka ve kâğıt istedi, mektup yazdı; mektup ile işini düzene koydu.
3188	Tanrı adı ile başladı: "Yaratan, besleyen ve göçüren odur" dedi.
3189	Sonra devam etti: "Tanrının adını yazdım ...
3197	Bu hükümdardan selam ve hatır sorma mektubudur; ey zeki insan, bunu sana sağlık dileği ile yazdım. ...
3273	İşte yazı ile ulaştırılacak sözlerimi söyledim; sözümü bitirdim ve kalemi sildim.
3274	Bundan başka daha söyleyecek ne gibi sözüm varsa, akrabam bunları da ağızdan bildirecektir, ey ay yüzüm."
3275	Mektubu katladı, bağladı ve üzerini mühürleyerek, uzattı; Ögdülmüş gelip elinden aldı.
<i>3. Kün Toğdı'nın Oğğurmuş'a 2. mektubu</i>	
3896	Hükümdar kalem, kâğıt istedi; kalemi eline alıp mektup yazdı.
3897	Tanrı adı ile söze başladı: "Yaratan, besleyen ve göçüren odur" dedi. ...
3941	Mektubu tamamladı, dürdü ve

	iyice bağladı; havadan serin bir esinti esti ve yazıyı kuruttu.
3942	Üzerini mühürleyip mektubu eline aldı ve uzattı; Ögdülmüş aldı.
<i>Şükretme:</i>	
1783	1. [Hükümdar huzura kavuştu, günü aydınlandı; Tanrı'ya şükür, hamd ve sena etti] Gözünü göğe dikti, elini kaldırdı ve : "Ey rabbim" - dedi ...
3116-3117	2. Hükümdar şükür etti ve çok sevindi; elini kaldırdı ve Tanrı'ya sena etti. ...
<i>Beyin huzurunda nasıl bulunulur:</i>	
4055	Beyin huzurunda bulunduğu zaman gözün yerde, kulağın baş köşede olsun.
4056	Ellerini kavuştur, ayaklarını birbirine biştir; sağ elini sol elin üzerine koy.
4057	Kapıdan girerken, önce sağ ayağını at; sana emir buyurulurken, aklın fikrin onda olsun.
4058	Birşey arz ederken, ellerini aşağı doğru sarkıt; iki diz üzerine çök, arzu ihlas ve sükün ile yap.
4059	Huzurda iken sağa veya sola bakınma; havf ve hürmet üzere ol, sözü dikkatle dinle.
4060	Sana bir söz sorarsa, doğruyu söyle; cevap verirse, emrini sadakatle yerine getir. ...

Kutadgu Bilig'in konuşma ve diğer ortamları çoklukla kapalı ortamlar olsa da açık ortamlar da vardır. Kapalı konuşma ortamlarında ilk sırayı Kün Toğdı'nın sarayı alır. Saray, yalnızca hanın bulunduğu ortamdır ibaret değildir. Saray yolu, avlusu, girişi, has hâciplik makamı, halktan kişilerin görüşme yapmayı bekledikleri kısım, han makamı girişi/kapısı, han makamı gibi açık ortamdaki kapalı ortama/ortamlara geçişler okur/dinlere eserde izletilir. Ay Toldı ve

Öğdülmiş'in evi ile Odğurmuş'un evi, evinin ötü de sahnelenir. Okur/dinler, böyle kapalı ortamlar dışındaki yerler hakkında da fikir edinebilmektedir. Bununla birlikte eserde, kapalı ve açık ortamların betimlemesi oldukça zayıftır. Bunu Yûsuf'un önemsemediği olarak yorumlamaktan çok, Yûsufa veya zamanının okur/dinlerine dil çevrelerinin; dış dünyalarının bir bütün hâlinde doğal olarak eşlik etmesi şeklinde değerlendirebiliriz. KB metninin bu belirsizliğini, modern okur/dinler ancak kültürel bilgisi nispetinde canlandırabilir, o da kısıtlı bir biçimde.

Ortam, eşya, iş ve eylem tanım ve betimlemelerinin bir kısmı düşünür Yûsuf'un anlatı veya konuşma konularını tetikleyici iş gördükleri için ayrıca önemlidir. Daha ayrıntılı gibi gözükən sahne betimlemeleri, ders veren konuların tetikleyici nesnelere veya unsurları olarak kullanıldığında belirir. Meselâ, konuşma ortamı betimlemelerinde kullanılan *top*, *üç ayaklı gümüş taht*, *büyük bıçak*, *acı ot*, *şeker* böyle ders veren konuların tetikleyici nesnelere olarak en dikkati çekenlerdir. Kün Toğdı hükümdarın Ay Toldı'ya adalet vasfını söylediği XVII. bâb (*Kün Toğdı ilig Ay Toldıka 'adil şfatin ayur*) Türk hükümdarının kabul ortamının metaforlarla yüklü fiktif bir betimlemesini verir. Özellikle hükümdarın tahtı ve bıçağı ile ilgili tanımlamalar, Türk maddî kültürüne dair bu iki önemli eşyaya beğlik etmede yüklenenlerle birlikte kıymetli bilgiler de sunarak konuşma konusu tetikleyici işi görürler. Hükümdar tahtının gümüşten ve üç ayaklı (: *adağı üç adrı turur*) olması önemlidir ki, ilerleyen beyitlerde vurgu gümüş tahtın üç ayaklılığı üzerinedir; düz durdukça sallanmayan, yana yatmayan özelliği art arda söylenerek üç ayaklı taht üzerine oturan bir hükümdar, düzlük-doğruluk ve kanunun uygulamasında; haklıyı haksızdan ayırt etmede beği kulan ayırt etmeyen "adalet"i temsil eder ve daha önemli olarak düz durdukça sallanmayan, yana yatmayan bu üç ayaklı gümüş taht,⁶² eserde bir önceki bölümde Ay Toldı'nın çıkarıp üstüne oturduğu ve sürekli yuvarlanıp giden tabiatıyla "kut"u temsil eden *topık'a* 'top'a karşıtlık

⁶² 771 *kümüş kürsî* urmuş üze oldurur / **bu kürsî adağı üç adrı turur**

KB'de 'taht' için kullanılan bir diğer sözcük *oldruğ*'dur. 647 *oldruğ yeri* = 4896 *oldruğ orun*, 786 *kümüş kürsî orn*, 787 *oldruğ kürsî yeri* ibarelerinin anlamları da gösterdikleri imajlarda aynı gönderime sahip şeylerdir. Kün Toğdı hükümdarın konuşmasında özellikle 801-809. beyitler üç ayaklı taht tanımına ayrılmıştır. Saha Yeri'nden Anadolu'ya uzanan bir alanda dört ayaklılara göre üç ayaklı tabure ve masaların hiç sallanmadıklarına dair bir kanaat hâlâ vardır ve şüphesiz bunun kültürel bir değeri olmalıdır. Yine Anadolu'da kullanılmaya devam edilen (üç ayaklı) sac ayaklarını da bu bağlam içinde düşünmek gerekmektedir.

sağlar. Böylece Yüsuf, diyalog kahramanlarının temsil ettiği “kut” ve “adalet” kavramlarını onların üstüne oturdukları veya oturamadıkları top ve üç ayaklı taht nesnelere ile oturmak/oturamamak eylemleri ve bu eylemlere ilişkili eylemleri sahnelemek suretiyle, “kutlu olma bilgisi” söyleminin iki temel unsurunun anlamlarını hem konuşan tarafların hem de okur/dinlerin daha iyi anlamasında sahnelemenin gücünden yararlanır.

Yüsuf eserinin olay örgüsünü inşa eden böyle sahnelemeleri dışında çeşitli ses, söz ve anlam olaylarıyla da canlı bir dil kullanmayı başarmıştır. Dillerini kılıçtan keskin gördüğü şairleri, tamamen somut bir sahne tanımlaması olan *teşizke kirür körse könlün tükel / güher yinçü yâküt çıkarur meşel* (4395) beytinde, tam bir içtenlikle bakıldığı takdirde onları denize dalarak değerli taşlar çıkaran insanlara/dalgıçlara benzetir. Yine bir Türkçe meselde de böyle bir canlandırma vardır (667-670): Ay Toldı, Kün Toğdı'ya *ku*'un tabiatının ne olduğu mesajını onu akan su veya yürüyen dil ile çerçeveleyip onların durup dinlenmeden dünyayı dolaşmaları ve yürümeleri özelliklerini belirterek anlatmış, böylece *ku*'un vefasız, döneke ve sürekli elde tutulamayacağı mesajını tamamen somutlaştırarak canlandığı bir sahne içinde vermiştir:

667 negü tēr eşit emdi türkçe meşel / başında keçürmiş bu kökçin şakal
668 küwenme kıwı kutka kutluğ kişi / inanma özün kutka atlığ kişi
669 aķar suw yoriķ til bu kut turmadı / aķun teźginürler yoriķ tınmadı
670 inanşız turur kut vefasız yayığ / yorırda uçar terk adaķı tayığ

Eserde sanki Ögdülmiş'e eşlik eden bir Güneş, Gök ve Dünya vardır. Yüsuf, özellikle Ögdülmiş'in doğrudan kendisini ilgilendiren olayların akışına göre değişen zihni ve ruhî durumlarını güneşin batışı, gecenin olması, gece, tanyerinin atışı, güneşin doğuşu ve sabaha dair yaptığı sanatlı betimlemelerle desteklemiştir. Nispeten ayrıntılı anlatıların olduğu böyle yerlerde kişileştirilen gök ve dünyanın kişileştirilen güneşe göre aldıkları konum, tutum ve değişimler, onların canlı (kuşlar, çiçekler, hayvanlar v.b.) veya cansız (yıldızlar, gezegenler v.b.) sahip oldukları varlıklar ses, ışık (hız/rek/biçim), eylem (hız/yön/ses) gösteren sözcükleriyle devreye sokulur. Bu şeylerin karakteristikleri benzetmeler, nitelemeler, aktarmalar, uyum ve uygunluk ve/veya karşıtlık ilişkileri, ses ve söz tekrarları veya bunların tam aksi gibi çeşitli sese, söze ve anlama dayalı dil oyunları sahnelenir; hem etkilenen hem de etkileyen öznesinin Ögdülmiş olduğu *gecenin olması - gece - sabahın olması - sabah* dizilişini izleyen birden çok gece ve sabah, panoramik bir akışla okur/dinlerin gözlem, deneyim ve kültürel bilgisi-görgüsüne göre

yoğunluğu az veya çok olarak muhayyilesine veya canlandırma dünyasına sunulur.

KB'de Ögdülmiş'in kahramanı olduğu on dört (14) akşamdan sabaha geçiş anlatısı vardır: Ögdülmiş'in Odğurmuş'ı ziyarete gittiği ve geldiği geceler; ilk iki ziyareti (I-II, III-IV), Odğurmuş'ı üçüncü ziyarete gideceği gece (V), ertesi gün Odğurmuş'un Kün Toğdı'yı ziyaret ettiği gece (VI-VII), Ögdülmiş'in düşünüyorum için Odğurmuş'ı ziyaret etmeye karar verip hükümdardan gidiş iznini almaya karar verdiği gece (VIII), Ögdülmiş'in Odğurmuş'a dördüncü ziyaretine gideceği ertesi günün gecesi (IX) ve ziyaretten döndüğü gece (X), Ögdülmiş'in Odğurmuş'a yaptığı ziyareti hükümdara arz ettiği günün gecesi (XI); Ögdülmiş'in Odğurmuş'un hasta olduğu haberini aldığı gece (XII); Odğurmuş'ı hasta yatağında ziyaret edip döndüğü gece (XIII) ve eserin olay örgüsünün de bittiği; Ögdülmiş'in hükümdarla son görüşmesinden sonra evine döndüğü günün gecesi (XIV).⁶³ Ögdülmiş'in akşamdan sabaha evindeki günlük rutinlerini ve bu rutin in dışına çıkan sapmalarını da sıralamamıza izin veren bu zaman anlatılarında Güneş, Gök ve Dünya akşama, geceye ve sabaha geçerken, Ögdülmiş'i yalnız bırakmazlar, yıldızlar uykusuz gecelerinde geçen zamanı ölçmede yardımcı olurlar. Kuşlar, sincaplar, çiçekler de ona eşlik eder. Böyle şeylerin Ögdülmiş'in gözüne nasıl görüldüğünü veya onları nasıl duyduğunu ancak Yûsuf'un diline eşlik eden stilistik ve linguistik takdirlerini keşfederek belirleyebiliriz. Yûsuf'un şiir sanatı, metnin bütünü içinde bu şeyleri karşılayan sözcükler ve onlarla ilişkili dil kullanımı tasarrufları ile birlikte karşılaştırarak incelemeye değerdir. Bu ayrıntılı eylem ve ruh-zihin hâli anlatı içerikleri, eserin empatik okur/dinlerini şairin kurmaca

⁶³ I 3281-3288, II 3835-3840, III 3946-3957, IV 4881-4895, V 4958-4969, VI 5027-5030, VII 5448-5451, VIII 5661-5662, IX 5668-5684, X 5822-5830, XI 5938-5941, XII 5967-5972, XIII 6210-6226, XIV 6420-6424.

Metinde en az bir gece-gündüz zaman döngüsü eksiktir: Bu çok muhtemel Ögdülmiş'in Odğurmuş'ı ziyarete gidip ölümünü öğrendiği günün gecesidir. Metin Ögdülmiş'in Odğurmuş'ın kabri başındaki ağıtının ilk birkaç beytinden sonra eksiktir (6300- 6303). Biz bu eksik kısımda Ögdülmiş'in biraz daha süren ağıt sözlerinin, evine dönüşünün, geceyi nasıl sabah ettiğinin, tuttuğu yasın olduğunu düşünebiliriz. Metin birden hükümdarın Ögdülmiş'e taziyeye ziyaretini sahneleyen LXXXV. bâbla (6304) başlar. Bu bâb 6339'da biter. 6340-6345 anlatıcı ağzından Ögdülmiş'in yastan çıkışını ve eskisi gibi işlerine giriştiğini anlatır. 6347'de Kün Toğdı-Ögdülmiş arasında cereyan eden eserin son diyalogu başlar. Bu diyalog metni de eksiktir. Diyalog 6419'da biter. XIV 6420-6424 eser olay örgüsünün bittiğini gösteren son beyitlerdir, burada artık Ögdülmiş'in ne zihin ve ruh hâline dair ifadeler ne de bunları gösterecek gece-gündüz betimlemeleri yoktur. Bu bir eksiklik olmayıp, aksine eserin olay örgüsünün bitişine uygundur.

Öğdülmiş kılığına mı girdiği sorusunu sormaya kışkırtsa da, Yusuf hakkında bildiklerimiz, eserinin yüksek entelektüel seviyesi onun böyle anlatılarda kendisini ve onu saran dünyasını, dakik kişisel gözlem ve deneyimlerini bir kaynak olarak kullanmış olması gerektiğini söylememize engel değildir.

Metin bağlamlarına bakarak Öğdülmiş'in değişen ruh ve zihin hâline göre dünyasının ona nasıl görüldüğüne birkaç örnekle işaret etmek isteriz:⁶⁴

Öğdülmiş'in Kün Toğdı hükümdarın mektuplu ve sözlü elçisi olarak Oğğurmuş'a yaptığı ziyaretlerde sabahın oluşunu betimleyen beyitlerde seçilen niteleme, benzetme ve aktarmalar doğrudan hükümdarlık erkine işaret eder (I 3288, II 3840, IV 4893, 4895).⁶⁵ Kişi-Dünyanın kişi-Güneş ile doğrudan ilişkisini gösteren betimlemelerde güneşle ilişkili seçilen isimler, *kop-*, *butıklan-*, *örle-* gibi sabit bir noktadan başlatılan yukarı doğru hareketlerini gösteren fiiller v.b., bütün bunlar eserde Kün Toğdı hükümdarın Ay Toldı'ya kendisini tanımlarken (824-835) ilkinin ardından gelenle ilişkisinin kurulduğu iki beyitli anlam ve içerik kümeleri oluşturan konuşma parçasındaki güneşin, işlevlerinin ve yaptıklarının hemen izleyen beyitte hükümdara, onun işlevlerine ve yaptıklarına yüklediği beyitlerle karşılaştırıldığında, Öğdülmiş'in bu sabah anlatılarındaki Güneşin doğrudan, burcu arslan olan Karahanlı hâkânlarının KB'deki temsilcisine uyum sağladığı dikkati çeker. Bu resim bize Kün Toğdı hükümdarın buyruğu ile Oğğurmuş'ı ziyarete giden, görevinin bilincinde bir Öğdülmiş'i canlandırmamıza imkân vermektedir.

Öğdülmiş kendinden emin, huzurlu, mutlu ve ümitli iken sabahları uyanıp baktığında dünyayı ve göğü çok aydınlık görür; onlar Öğdülmiş'e *gülümserler* (I 3288 bkz. yukarı, III 3953, V 4967, IX 5680, X 5827). Bu beyitlerde dünya veya gök *kız* olarak kişileştirilmiş, gülümseyen, dişlerini göstererek gülen bir sevgili veya

⁶⁴ Karakterin ruh hâline göre dünyanın nasıl görüldüğüne dair ilk kayıt Ay Toldı'da tanıklanmaktadır (488-489).

⁶⁵ (I) 3288 tuma torku kalkan kötürdi uşun / yaruk yüz küler teg yaradı ajun

(II) 3839 toğardın butıklandı ot teg yalın / yaradı yarın yüz açar teg kelin
3840 kopa keldi örlep sıta kalkanı / ajun menzi boldı ürün erdini

(IV) 4893 yaşık örledi yerde koptı toğı / yaka keldi aşnu tokuz al tuğı
4894 turup koptı yundı kör öğdülmiş e / namâzın yetürdi oqıp bilmiş e
4895 kıza baktı yêrdin sıta kalkanı / turup karşıka bardı kirdi köni

Krş. 86-88 ile:

86 bulıt kökredi urdı nevbet tuğı / yaşın yaşnadı tarttı hağan tigi

87 biri kında çıktı sunup el tutar / biri küsi çawı ajunka yeter

88 ajun tuttı tawgaç uluğ buğra han / kutadsu atı bêrsü iki cihân

güzel kızdır. II. anlatıda Oğğurmuş'ı ilk ziyareti dönüşünde onu ikna edemeyişinden kaynaklanan bir mahçubiyeti hissetse de, sabah dinlenmiş, huzura çıkmaya kendini hazır hisseden bir Ögdülmüş vardır; sabah uyandığında doğudan budaklanıp gelen *ateş gibi aevle*, dünya ona *yüzünü yeni açan bir gelin gibi* aydınlık görünmüştür.⁶⁶ Ancak Ögdülmüş'in iki gecesinde, birinde dünya (VI 5029), diğerinde (X 5824) *gök tul tonu/dul kıyafeti* giymiştir; dul kıyafeti giyen dünya kaşlarını çatarken, *gök belini bağlamıştır*.⁶⁷

VI. ve VII. anlatılar⁶⁸ aynı geceye aittir; ilkinde (VI 5027-530) ancak gece gelme şartını koşan Oğğurmuş'ı bekleyen endişeli Ögdülmüş'i, ikincisinde (VII 5448-5451) Oğğurmuş Kün Toğdı ile görüşüp gittikten sonra evine gelen, bu sefer, içinde bir *boşluk* oluşmuş/*könlü kokuz*, keder ve kaygıdan uyuyamayan Ögdülmüş'i görürüz (VII 5448). Yûsuf burada bir parça-bütün ilişkisi kurarak uyutma rolünü keder ve kaygı ile Ögdülmüş'i uyutmanın gözüne vermiştir. Bu anlatıda kişi-Güneş yere inip yüzünü gizler, duman tozar, kararır dünyayı kaplarken dünya dul donunu giyip kaşını çatmış, *gök ise şeytanın yüzü gibi* solup kararmıştır. Bu betimleme aslında bir yandan Ögdülmüş'in ruh hâline uyarken, bir yandan da dünyanın hayhuyundan uzaklaşır "sonsuz sükûnet"i veya "mutlak son"u hedefleyen Oğğurmuş'ı da çağırıştırır. Hareket eden herşeyin dinmesi, gözlerini yumması, sesin, gürültünün, canlıların sözünün kesilmesi Oğğurmuş'un hayat tarzı seçimi ve temsil ettiği "şey"e uyar.

⁶⁶ (II) 3839 toğardın butığlandı ot teg yalın / yaradı yanrı yüz açar teg kelin

(III) 3953 yaşık koğtı yêrdin kötürdi başın / yaruk yüz küler teg yiristi tişin

(V) 4967 küle baktı örlep talu kız yüzü / yaradı bu dünyâ iri hem kuzı

(X) 5827 oğundı bağa kördi kötrüp başın / kalık kız küler teg yiristi tişin

(IX) 5680 sewüç külçirer teg yaradı ajun / sakınc kısğa boldı sewinçler uzun

⁶⁷ (VI) 5029 ajun tul tonın kedti kaşın tüğüp / kalık yek yüzü teg karardı oñup

(X) 5824 koğı ığtı kesme yaruk yüz tudı / kalık tul tonı kedti belin badı

Dünyanın *tul tonu/dul donu* giymesi motifi, IV. bâbda Dünya'nın Yûsufa kendini anlattığı 84. beyitte de vardır. Burada binlerce yıldan beri dul olan, benzi solmuş dünya, ulu hâkan eşi olduğunda dul libasını çıkarıp *ürüñ* as/bezaz kakımdan gelinlikler giyer, süslenir.

⁶⁸ VI 5027 ilel têp turup çıktı öğdülmüş e / ewiñe kelip kirdi kıldı tüş e

5028 yaşık yêrke indı yüzün kızledi / çararıp tuman tozdu dünyâ tudı

5029 ajun tul tonın kedti kaşın tüğüp / kalık yek yüzü teg karardı oñup

5030 kamuğ teprenür tındı yumdı közi / çoğı ün kesildi tirigler sözi

[...]

VII 5448 ewiñe kelip kirdi könlü kokuz / sakınc kadđu birle uğıtmadı köz

5449 toğardın yaşık baş kötürdi örü / kuğu kırtısı boldı dünyâ tolu

5450 yaşık koğtı köğsin kötürdi örü / ajun toldı kâfür saçar teg tolu

5451 firişte yüzü teg yaradı ajun / kalık boldı kâfür saçar teg yüzün

Bu gece betimlemesinde Yûsuf'un bağlamaştırması mükemmeldir. Bu gün anlatısının sabahı geceye tam bir karşıtlık sağlar. Yere inip yüzünü gizleyen güneş doğudan başını yukarı kaldırır. Dünyayı kaplayıp karartan sis, yerini her yanı dolduran kuğu tüyüne bırakır. Güneş de artık kalkmış ve göğsünü yukarı kaldırmıştır; böylece bütün dünya sanki saçılan kâfurla dolar. Gecesi dul donunu giyip kaşlarını çatan dünya, sabahında ise melek yüzü gibi parlayan bir dünya, gecesi şeytan yüzü gibi solup kararan gök ise, sabahında yüzüyle sanki kâfur saçan bir göktür. Güneş için VI *yaşık yerke indi yüzün kizledi* : VII 1 *toğardın yaşık baş kötürdi örü*, VII 2 *yaşık koptı kögsin kötürdi örü*; Gök için VI *kararıp tuman tozdi dünyâ tudı* : VII 1 *kuğu kırtışı boldı dünyâ tolu*, VII 2 *kalık boldı kâfur saçar teg yüzün*; Dünya için VI *kararıp tuman tozdi dünyâ tudı* : VII 1 *kuğu kırtışı boldı dünyâ tolu*, VII 2 *ajun toldı kâfur saçar teg tolu*; VI *ajun tul tonun keçti kaşın tügüp* : VII *firişte yüzi teg yaradı ajun* örneklerinde görüleceği üzere *yek* : *firişte*, *yüzün kizle-* : *baş kötür-* *örü*, *oş-* *karar-* : *yarı-*, *tuman* : *kuğu kırtışı* gibi karşıtlık unsurları ve *yaşık baş kötürdi örü* → *koptı* → *kögsin kötürdi örü* → *kalık boldı kâfur saçar teg yüzün* → *ajun toldı kâfur saçar teg tolu* gibi onları izleyerek tamamlayan uyumluluklarla sağlanan gecesine karşı sabah betimlemesi de hem Ögdülmüş'e hem de Odğurmuş'a uygunluk sağlar. Odğurmuş'un ruhaniliğinin daha çok öne çıktığı bu betimlemede çatışma içeren *yek/shëytan*:/firişte/melek karşıtlığında şeytanın yüzünün solup kararan göğe, meleğin yüzünün aydınlanan dünyaya tahsis edilmiş olması, yine gece şeytan yüzü gibi solup kararan göğün sabahında yüzüyle cennetin kokusu olduğuna inanılan kâfuru (eserde *misk* de) saçması dinî öğeleri barındırır.

Yûsuf'un göğe dul donu giydirip belini bağlattığı ikinci gece X. anlatı gecesidir.⁶⁹ İnzivaya çekilmek isteyen Ögdülmüş, görevinin başına dönmesi için Odğurmuş tarafından ikna edilmiş ve evine dönmüştür. Yûsuf idrak edenin Ögdülmüş olduğu bu geceyi *koğı ığtı kesme yaruk yüz tudı / kalık tul tonı keçti bëlin badı || yaşık yazdı bolğay örüglüg saçı / tëyiñ kiş öñi tuttı dünyâ içi* (5824, 5825) olarak betimler. Bu gece Yûsuf'un Ögdülmüş'in uyku düzenini *töşek koldı*

⁶⁹ X 5822 sözün kesti koptı adağın örü / esenleştı atlandı keldi berü
5823 ewiñe kelip tüştı kirdi yorıp / aş içgü yëdi tındı ança serip
5824 koğı ığtı kesme yaruk yüz tudı / kalık tul tonı keçti bëlin badı
5825 yaşık yazdı bolğay örüglüg saçı / tëyiñ kiş öñi tuttı dünyâ içi
5826 töşek koldı yattı bir az ëñerünüp / uğıdı bir ança süciğ amrulu
5827 oğundı baka kördi kötrüp başın / kalık kız küler teg yiriştı tişin
5828 yaşık baş kölürdi yüz açtı yañı / ajun bütrü tuttı ürün kuş öñi
5829 turu keldi terkin kör ögdülmüş e / yunup tañ namáz kıldı tattı aş a
5830 atın mindi bardı yana karşıka / tüşüp kirdi ëlig taparu ok a

yattı bir az inçrünüp / uğıdı bir ança süciğ amrulup (5826) olarak bu şekilde seyrek tanımladığı gecelerden biridir. Diğer pek çoğunun aksine Ögdülmüş bu geceyi tatlı ve sakin bir uykuya dalarak geçirmiştir. Okur/dinler Ögdülmüş'in kendini iyi hissettiğini ve görevinin idrakinde olduğunu Yûsuf'un göğü ona dışlerini göstererek gülen bir kız olarak güldürmesinden anlar (X 5827, bkz. yukarı). Güneş başını kaldırıp yüzünü açmış (5828), dünya gecenin tēyij/sincap ve kış/samur renginin (5825) aksine, tamamen ürüy kış/ak kuş rengiyle kaplanmıştır (5828).

XII. anlatıdaki betimleme diğerlerine göre kısa gibi gözükse de, çok canlı ve hüznüldür.⁷⁰ Odğurmuş'in ağır hasta olduğu haberini alan Ögdülmüş'in nasıl bir ruh hâli içinde olduğunu 5967-5968. beyitler çok iyi sahnelemektedir: Şaşkınlıktan koşuşturup çaresizlikten elini ovuşturan, neşesi kaçıp büyük bir üzüntüye kapılan Ögdülmüş tanımlanır. Empatik okur için Yûsuf'un gece anlatısını uzatmak istemediğini anlamak zor değildir. Ögdülmüş gözünü yumup uyumak istese de uykusu uçar gider, gecesi yıl kadar uzun gelir, bitmek bilmez (5969), artık kalkıp (tan atıncaya kadar) oturur (5969, 5970); tan sarığ/sarı atar, (Odğurmuş'in hastalıktan solduğu gibi sarı tan da onu/dünyasını) soldurur (5971). Yûsuf çok sevdiği kardeşini kaybetmek üzere olduğu gerçeği ile yüzleşip telaşlanan Ögdülmüş'e çiçek bahçesinde anlamadığı bir sesle/dille öten bülbülü işittiğinde içi titreyen sevgiliyi de ortak eder (5972)⁷¹. Böylece Yûsuf, sevgiliden

⁷⁰ XII 5967 kapuğdın yana ewre yandı ewe / enip kaldı ögdülmüş elgin owa
5968 turup ewke kirdi içi kadğuluğ / sewinç kitti boldı sakınçı uluğ
5969 yatu kördi ança usı kelmedi / tûni boldı yılça yitip bolmadı
5970 közin yumdı erse uğmak tilep / usı uçtı bardı közindin yırap
5971 yana turdı ança bu oldurdı a / sarığ tañ ata keldi oñdurdı a
5972 çeçeklikte sandwaç ünün sumldı / üğiklig eşitti köñül yelgüdi

⁷¹ Yûsuf'un V. gün anlatısında da öten bülbülü buluruz (4963). Bu anlatı Ögdülmüş'in, Odğurmuş'ı Kün Toğdı hükümdar'la görmeye ikna ettiği ziyareten döndüğü günün gecesine dairdir. Ögdülmüş burada sarı bülbülün sesiyle irkilerek uyanmışsa da, Yûsuf'un XII'dekinin yerine bülbül için seçtiği ör- ünün sayra- fiilleri, ardından getirdiği ođug yattı ança anı tıjlayu / awındı ol ünke turup tañlayu "Bülbülü dinleyerek, bir müddet uyanık yattı; bu sese hayran olarak, onunla biraz oyalandı" (4964, Arat II, 358) beyti Ögdülmüş'in keyifli hâlinin de habercisidir. Bu anlatıda Yûsuf, zor görevinin üstesinden gelebilmiş, kendinden emin, bütün algıları açık, dış dünyayı kavrayan, onun keyfine de varabilen, fakat her zaman tetik ve uyanık bir Ögdülmüş'i resmetmek istemiş gibidir. V'te bu beyti izleyen, canlı ve hızlı hareketler bildiren beyitler, XII'dekinin aksine gönlü ıstıraptan titreyen Ögdülmüş'i değil, Merih'i uzun gecesine yoldaş eden, içi içine sığmayan, enerji dolu bir Ögdülmüş'i anlatmış olmalıdır.

ayrı kalma ıstırapı betimlemesiyle okur/dinlerine Ögdülmiş'in ruh hâlini en keskin ve kestirme yoldan anlatır.

XIII. anlatı Ögdülmiş'in Odğurmuş'ı hasta ziyaretinden döndüğü güne dairdir.⁷² Ögdülmiş Odğurmuş'un ağır hasta olduğunu görmüş, bu yüzden onu yalnız bırakıp gitmek istememiştir. Ağlayarak Odğurmuş'un yanından ayrılır (6196-7), çok üzgün bir hâlde evine döner (6198). 6199-6209. beyitler anlatıcı Yûsuf'un Ögdülmiş'in üzüntüsünü paylaştığı, üzüntü:sevinç, yaşam:ölüm karşıtlıkları ile ayrılıkların en acısı olarak ölüm ayrılığı üzerine ders ve sonuç çıkaran beyitleridir. Üzüntüsü, kaygı ve endişesi evinde de sürer, bu yüzden uyuyamaz (6212). Hızla kalkıp dışarı çıkar: Böyle bir zamanda gecenin rengi Habeş kırtışı/derisine döner. Eve dönüp tekrar uyumayı denediğinde *Rûmî kıtı*-güneş yüzünü gizlemiş, yer(in) yüzü *zengi/zenci yüzü* olmuştur. Uykusu gelmeyince durup baktığında ilk farkettiği *Ülker* yıldızdır; aşağıya inmiş olmasından gecenin sonuna yaklaştığını anlar. Tamamen uyanık olarak *göge gözlerini dikerek uzun uzun bakar*; ama *kara* gece bir türlü aydınlanmaz. Azıcık yatsa da uyanıp kalktığında *gök yeşil*'dir. Sabahın habercileri vardır: Doğudan *Qara Kuş/Kartal* (takımyıldızı) kopup yükselir, düşman ateşlerini yakmış gibi ateş (veya *Ot/Ateş* yıldızı) parlar, yine *Yétiken/Büyükeyi* (takımyıldızı) başını yukarı kaldırmış, *Yıldırık/Procyon* yıldızı (ED 922) *Ađđır/Sirius'u* (ED 47b) öteye eğmiştir. *Erentir/Cevza'nın* başı yere yakın indiğinde, nihayet Güneş başını kaldırıp parlak yüzünü açar. Güneş çıkıncaya kadar art arda sıralanan paranormal ve psikik olarak insan vücudunda bir karşılığı olduğu sanılan birçok *astral cismin* (*Ülker, Qara Kuş, Yétiken, Yıldırık, Ađđır, Erentir*) ileri-beri, yukarı-aşağı aksî istikametlerde yaklaşan veya uzaklaşan hareketleri, bütün bu bir arada olarak rahatsızlık verdiği anlaşılan *gök cisminin* hızı, ışığı, rengine dair etkileyici canlandırmalar Ögdülmiş'in zihnen ve ruhen dağıldığını resmetmiş

⁷² XIII 6210 yedi içti ögdülmiş az ençrünüp / namâzin yetürdi ağağın turup
6211 yaşığ yérke indi yüzün kizledi / kalık karşı keldi izin izledi
6212 töşek koldı yattı usı kelmedi / sakınc kadđu birle közin yummadı
6213 kopup çıktı êlke yuwuldu yaşı / **ajun menzi boldı habeş kırtışı**
6214 yana yandı ewke töşekke kirip / yatıp bardı bir az sakıncın serip
6215 **yüzün kizledi yérke rûmî kıtı / ajun menzi boldı bu zengi yüzü**
6216 usı kelmedi turdı baktı yana / kör ülker sawulmuş uçukmış tün e
6217 közin kökke tiktı baka turdı kéc / kara tün tünerdi yarumadı hıç
6218 yatıp bardı azrak oğundi turup / **yaşıl kökke baktı yoğaru körüp**
6219 **toğardın kara kuş kopup örledi / yağı ot kötürmiş teg ot yıldırdı**
6220 **yétiken kötürdi yana baş örü / töñitti yana yıldırık ađđır naru**
6221 **erentir başı indi yérke yağuğ / yaşığ baş kötürdi yüz açtı yaruğ**
6222 yana köpti yundi tarandı arığ / namâz kıldı virdin okıdı arığ
6223 **ajun kırtışı boldı altun öñi / yalın teg bolup dünyâ kızdı eni**

olmalıdır. Yûsuf'un içerik yapılandırmasına seçtiği sözcüklerinin ses tekrarlarına dayalı uyumunun kaybolması, birçok güçlü, 'gürültülü', titreşimli, akıcı ünsüz sesin ve ünsüz ses kümelerinin dizelere saçılıp dağılması da bu canlandırmaya etkileyici bir destek sağlar; okuru/dinleri alışık olduğu ritmin dışına çıkartarak şaşırır. Ögdülmiş'in bu ruh ve zihin hâlinde hükümdarın huzuruna çıkmadan önce kurtulmaya çalışmasını Yûsuf *könlin tērip* (6225) ibaresiyle vermiştir. Nitekim huzura çıktığımda da Kün Toğdı onu *sakinçlik/derin* bir üzüntü içinde ve gönlü *tüşük/düşük/keyifsiz* görmüştür (6226-6227). Ögdülmiş'in derin üzüntüsünden kaynaklanan zihni ve ruhi dağınıklığını anlamaya çalışan Kün Toğdı hükümdarın, karşıtlık ilişkisinden yararlanarak tabiatine ve temsil ettiği uygun ünlemlerle *amul/sakin* epitetleri ile seslenerek Ögdülmiş'i teskin etmeye çalışmış olması dikkate değer. Zamanın hâlâ Ögdülmiş'ten yana olduğunu *ewren - ay - kün - ödleg* ilişkisi üzerine kurarak moral vermeye çalışan Kün Toğdı'nın, Ögdülmiş'in yüzünün aldan kızıla dönmesinde suçü *dünyanın* kendi rengini ona vermesinde (6229) bulması ise daha yukarıdaki anlatıcı betimlemesi olarak verilen 6223 *ajun kırtısı boldı altun öñi / yalın teg bolup dünyā kızdı eñi* beytiyle uyum sağlar. O gün biz yüzü kızgın, Ögdülmiş'e gülümsemeyen bir dünyayla birlikte, kederle yüklü gönlünün alameti alında düğüm olarak belirmiş, yüzü dünyanın rengini almış, mutsuz bir Ögdülmiş'i görürüz.⁷³

Bu *astral* cisimlerden ve onların hareketlerinden yararlanıldığı üç uzayan gece anlatısı daha vardır (IV, V, IX).⁷⁴

⁷³ Ögdülmiş'in gün anlatılarındaki böyle kullanımları, KB'in takdim kısmındaki hâkân övgüsünün yer aldığı IV. ve yedi yıldız (gezegen) ve on iki burcun sıralandığı V. bâblarla beraber okumak gerekir (IV. bâb 63-123, V. bâb 124-147). Ayrıca bkz. Esin (2004:58-111, 113-129, 130-150), Clauson 1966.

⁷⁴ **IV** *bağır suğun*/Mars, *ülker/Ülker, çadın/Akrep*

4888 uğıp bardı azrak *odundu yana* / töpüdin sawılmış *bağır suğun a*
4889 yana kördi *ülker* sawılmış başı / toğardın *çadın* kopmış örlep tuşı
4890 yana yattı ança *usı kelmedi* / keziglig kişi teg közin yummadı
4891 usuz yattı sağnu bir ança *oğuğ* / kalık kırtısı tuttı kâfür boğuğ
4892 abir bürkirer teg tünerdi kalık / sına koptı yerdin yağıldı butik
4893 yaşık örledi yerde koptı toğı / yağa keldi aşnu toğuz al tuğı
4894 turup koptı yandı kör *ögdülmis e* / namazın yetürdi okıp bilmiş e
4895 kıza baqtı yerdin sına *kağkanı* / turup karşığa bardı kirdi köni

V *arzu*/Merih

4965 *usı yitti artuk uzadı tüni* / küstüş boldı *arzun* yaruğu küni

IX *kara kuş*/Müşteri, *yıldırık*/Süheyl, *ağğır*/Sirius, *erentir*/İkizler

5672 bir ança uğıdı bir ança *oğuğ* / kopa keldi sağnu toğa keldi toğ

5673 töşek köldi yattı uğıdı uzun / *belinlep odundu özi yalınuzun*

5674 yumulmadı vandru ikile *közi* / *oğuğ* yattı sağnu irikti *özi*

5675 bağa kördi öñdün *kara kuş* toğup / kopa keldi yerdin yalın teg bolup

Bunlardan IV. ve IX. anlatılarda birden çok *astral* cismin betimlemeye dâhil edildiği görülür. IV. anlatı canı sıkılmış ve düşünerek sabahı etmiş, IX. anlatı gece yarısı uyandığundan kendisini yalnız hisseden bir Ögdülmiş'i tanımlar. V'te ise, sarı bülbülün sesiyle uyanıp uykusu yitip giden, bu yüzden gecesi çok uzayan mutlu, enerji dolu, güneşi *Ârzü*/Merih ile parlasm isteyen bir Ögdülmiş'i görürüz.⁷⁵

KB'de betimlemenin olmadığı iki Ögdülmiş gecesini de buluruz. Bunların ilkinde, bağlamdan hareketle bakıldığında gecenin ve sabahın oluşunun farkına varmayan, çok zor bir karar aşamasındaki Ögdülmiş (VIII) vardır. Diğer anlatı Ögdülmiş'in yaşlılık duygusuna kapılıp sarsılarak inzivaya çekilmek istediği, fakat Odğurmuş'in telkini ile vazgeçtikten sonra hükümdarın huzuruna çıkıp yaptığı görüşme gününün gecesine aittir (XI). Bu görüşmede kendisi ile ilgili söyleyeceğini söyleyen (5854-5878) Ögdülmiş'i okumak, konuşan tarafların kimlik ve konuları açısından kritik edilerek bugün için de ibretliktir. Yûsuf bu görüşmede Ögdülmiş'in hükümdarın huzurundan yavaş ve sessizce/*aķru amul* çıktığını bildirir (5938). Okur XII. anlatıya; Odğurmuş'in ağır hasta olduğu haberini alıncaya kadar onun ruh ve zihin hâlini etkileyecek kişisel bir olayı okuyamaz (bkz. yukarı). Zira yıldızlar devlet işi yapan, sakin ve soğukkanlı, *aklı* temsil eden Ögdülmiş'i etkileyemez, zaten onun bu devlet işleri ile meşgul olurken, durup dinlenmeden çalışırken (5941) yıldızlara bakacak vakti de yoktur.

3. Sonuç olarak, işlediği sıraya göre kut-adalet-akıl-akıbet üzerine diyalogları ile İslâmî muhit manzum Türk edebiyatının ilk "ciddî" kurmaca anlatısı olarak gösterebileceğimiz *Kutadgu Bilig*, Balasagunlu Yûsuf'un edebî dilde anlatma, söyleme ve söyletme yöntem ve stratejilerindeki başarısını anlamaya çalışmak için tek kaynaktır. Bu büyük eserin tamamının titiz bir anlatı ve söylem çözümlemesini yapmaya girişmek bir yandan hem onun hem de zamanının estetik zevk ve anlayışını ortaya koyacak, bir yandan da birincil kaynak olma vasfıyla 11. yüzyıl Türklerinin sosyal etkileşme ve iletişim kurallarını belirleyip anlamamıza yardımcı olacaktır. Neredeyse baştan sona diyaloglarla kaplı böyle bir eser, 11. yüzyıl Türkçe konuşurlarının gerçek-hayat dil kullanımlarını, özgün veya doğal konuşmalarını keşfetmek için de sunduğu dikkate değer malzemesi ile bir bütün hâlinde ayrıntılı olarak incelenmeye değerdir.

5676 yaradı basa **yıldırık adğır** bile / tizildi **erentir** özin belgüle

5677 sükiç koptı örlep kalıkka ağıp / ünün sumlıdı sürî 'ibrî oķıp

5679 butıķlandı yerde yokarı sıtı / kalık meñzi boldı yalın teg ot a

5680 sewüg külçirer teg yaradı ajun / sakınc kışğa boldı sewiñçer uzun

⁷⁵ KB'de Merih (Merkür) için Farsça *ârzû* ile birlikte *tilek* (136) terimi de kullanılmıştır. V. anlatı hakkında biraz daha ayrıntı için 71. dipnota bkz.

EK:

LXXVI Odğurmuş iglig bolup Ögdülmişni ündemişin ayur (5953-5966)

DK = Doğrudan Konuşma, DlıK=Dolaylı Konuşma, Ö = Özne, Y= Yüklem, K=Kişi, İC=İsim Cümlesi

Bu künlerde bir tün, bu
Ögdülmiş e / turup yatğalı
erdi, yastap baş a. || Kapuğda
ün itti, beğük ündedi, / kişi
ığtı. “Tawrak bağa kör!” tedi.

Anlatıcı betimlemesi: Teklik 3. Kişi
Anlatı zamanı: Bu günlerden bir gece
Anlatı mekânı: Ögdülmiş'in evi
Sıralı olay anlatısı: kalkıp yatmak üzere
idi başını yastığa koyup. (Biri) kapıda ses
etti; yüksek sesle seslendi. Adam yolladı
Ögdülmiş - Doğrudan iktibas söz
Ö (Nakleden) = Kişi
Y = T2K Emir
Sonda İktibas Fiili = dedi

Yumuşçı bakıp aydı, “Bir er
turur, / “Sözüm bar; tuşayın.”
tëü yol k olur.” ||

Anlatıcı betimlemesi: Teklik 3. Kişi
Sıralı olay dizimi = bakıp
Doğrudan Konuşma Takdimcisi =
söyledi.
*Yumuşçı/Ögdülmiş'in hizmetkârı -
Doğrudan Konuşma:*
Ö = Bir adam
Y = İC 3K, T1K Emir, T3K
Geniş/Şimdiki Zaman

Yana aydı, “Barğıl! Ayıtğıl!
Sözi / ne ermiş? Negü tër?
Kim ermiş özi?” ||

Anlatıcı DS Takdimcisi = Yine söyledi.
Ögdülmiş - Doğrudan Konuşma:
Ö = Sen, O
Y = T2K Emir, Soru İC 3K, Soru 3K
Geniş/Şimdiki Zaman, Soru İC3K

Yana çıktı oğlan. Ayıttı sözün,
/ kayun kelmişin hem tilekin
özün. ||

Anlatıcı betimlemesi: Teklik 3. Kişi
Sıralı olay dizimi = Tekrar oğlan çıktı;
sözlerini, nereden geldiğini, isteğini ve
kendisini sordu.
DlıK takdimcisi/iktibas fiili= sordu
Hizmetkâr - Dolaylı Konuşma
Belirtili nesne: Ögdülmiş'in) sözlerini;
nereden geldiğini, kim olduğunu ve
arzusunu

Bu er aydı, “Odğurmuş ığtı
mëni. / Sözüm bar. Kağaşın
köreyin. Kanı?” ||

Anlatıcı betimlemesi: Teklik 3. Kişi
DK Takdimcisi = Bu adam söyledi
Yumuşçı - Doğrudan Konuşma:
Ö = Odğurmuş, Ben, O (: Ögdülmiş)
Y = T3K Belirli Geçmiş Z Bildirme, T3K
ŞZ Bildirme İC, T1K Emir, Soru İC

Ukup kirdi, aydı negü

Anlatıcı betimlemesi: Teklik 3. Kişi

aymışın, / kaşaşı anıydın
yumuş ıdımsın. ||

Sıralı olay dizimi = Anlayıp girdi
DK takdimcisi/iktibas (söyle-) fiili=
söyledi
Hizmetkâr - Dolaylı Konuşma
Belirtili Nesne: Ne söylediğini,
kardeşinin ondan haber gönderdiğini

Ƙopa keldi terkin, añar kıldı
yol. / Bu er kirdi, ötrü selâm
kıldı ol. ||

Anlatıcı betimlemesi: : 3. Kişi
Sıralı olay dizimi = (Öğdülmiş) derhal
yerinden kalkıp geldi, ona yol verdi. Bu
adam girdi, sonra o selam verdi.

Ayıttı, “Ƙayudın kelir sen?
têyü / “Tilekiñ ne erki, sözüñ?
ay böğü!” ||

Anlatıcı DK takdimcisi = sordu ... diye
Öğdülmiş - Doğrudan Konuşma
Ö = Sen
Y = T2K Soru Şimdiki Zaman, T2K'ye
Soru İC
Ünlemlı epitet: ey hakîm

Bu aydı, “Mêni ıdtı Odğurmuş
a. / Saña aydı, “Kelgi maña
bir tuş a!” || Ağır boldı köñli,
yatur inçikim. Tegip tuş añar
bir, ay köñli yakın!” ||

Anlatıcı betimlemesi: Teklik 3. Kişi
Anlatıcı DK Takdimcisi = Bu söyledi
Yumuşçı - Doğrudan söz:
Ö = Odğurmuş, O, Sen
Y = T3K Belirli Geçmiş Zaman Bildirme,
T3K Şimdiki Zaman Bildirme, T2K Emir
Ünlemlı epitetler= ey gönlü yakın

Yanut bêrdi Öğdülmiş aydı,
“Kel e! / Negü erse yêgil!
Baralım bile!” ||

Anlatıcı betimlemesi: Teklik 3. Kişi
Anlatıcı DK Takdimcisi = Cevap verdi,
söyledi
Öğdülmiş - Doğrudan Konuşma:
Ö = Sen, Biz
Y = T2K Emir, Ç1K Emir
Ünlem = (kel) e

Unamadı; aydı, “Ƙaşaşñ hâli
/ yawuzraq, ay bilgem, köner
teg yolu. || Men aşnu barayın,
seniñdin oza. Sen akru udu
kel, ay kılkı tüze!” ||

Anlatıcı betimlemesi: Teklik 3. Kişi
Anlatıcı duygu-düşünce sunumu =
Onaylamadı
Anlatıcı DK Takdimcisi = söyledi
Yumuşçı - Doğrudan Konuşma:
Ö = Kardeşinin hâli, Ben, Sen
Y = T3K İC Bildirme, T1K Emir, T2K
Emir
Ünlemlı epitetler= ey bilgem, ey temiz
kalpli insan

KAYNAKÇA

- Abrams, M. H. (1965). "Structure and Style in the Greater Romantic Lyric", Frederick W. Hilles ve Harold Bloom, ed.ler, *From Sensibility to Romanticism: Essays Presented to Frederick A. Pottle* içinde, New York: Oxford University Press.
- Arat, R. Rahmeti (1974²). *Kutadgu Bilig II Çeviri*. Ankara : Türk Tarih Kurumu Yayınları. (Arat II)
- Arat, R. Rahmeti (1979³). *Kutadgu Bilig I: Metin*. Ankara : Türk Dil Kurumu Yayınları. (KB)
- Arat, R. Rahmeti (1951). *Edib Ahmed b. Mahmud Yükneki 'Atebetü'l-hakayık*. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara. 2. Baskı 1992.
- Ateş, Ahmet (1979). "Mesnevî", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, 8. Cilt, 3. Basılış, 1979, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 127-133.
- Bakhtin, Mikhail Mikhailovich (1986). "The Problem of Speech Genres", Vern W. McGee, çev., Caryl Emerson ve Michael Holquist, ed.ler, *Speech Genres and Other Late Essays* içinde, University of Texas Press, Austin, 60-102.
- Barutcu Özönder, F. Sema (2017). "Kutadgu Bilig I Zaman- Mekân-Konuşur: XI. Yüzyılda Balasagun'dan Kâşgar'a, Balasagunlu'dan Kâşgarlı'ya", *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt 2, Sayı 2 (Aralık), 12-63. DOI: 10.32321/cutad.358071
- Brown, Penelope, ve Stephen C. Levinson (1987). *Politeness: Some Universals in Language Usage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Caferoğlu, Ahmet (1984). *Türk Dili Tarihi*. 3. Baskı, İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Çağatay, Saadet (1967). "Kutadgu Bilig'de Oğurmuş'ın Kişiliği", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten 1967*, 39-49.
- Clauson, Sir Gerard (1964). "Early Turkish Astronomical Terms", *Ural-Altaysche Jahrbücher*, vol. 35 [1963], 350-368.
- Clauson, Sir Gerard (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford University Press. (ED)
- Dankoff, Robert (1983). *Yüsuf Khāşş Hājib, Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig), A Turko-Islamic Mirror for Princes*.

Chicago and London: The University of Chicago Press.

- Doerfer, Gerhard (1963–1975). *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen. Unter besonderer Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit*. Bd. I-IV, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. (TMEN)
- Ercilasun, Ahmet B. (1984). *Kutadgu Bilig Grameri - Fül*, Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Ercilasun, Ahmet B. ve Akkoyunlu, Ziyat (2014). *Kaşgarlı Mahmud Dîvânü Lugâti't-Türk. Giriş - Metin - Çeviri - Notlar - Dizin*. Ankara : TDK Yayınları. (DLT)
- Erdal, Marcel (1991). *Old Turkic Word Formation: A Functional Approach to the Lexicon, I-II*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag.
- Esin, Emel (2004). “Uygur Türklerinin Figüratif Astral Tasvirleri”, E. Kocabıyık, yayıma haz., *Orta Asya'dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler* içinde, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 113-129.
- Esin, Emel (2004). “Kün-Ay Ay Yıldız Motifinin Proto-Türk Devrinden Hakanlılara Kadar İkonografisi”, E. Kocabıyık, yayıma haz., *Orta Asya'dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler* içinde, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 59-112.
- Esin, Emel (2004). “Evren Selçuklu Sanatı Evren Tasvirinin Türk İkonografisindeki Kökenleri”, E. Kocabıyık, yayıma haz., *Orta Asya'dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler* içinde, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 130-150.
- Fritz, Gerd (1995). “Topics in the History of Dialogue Forms”. Andreas H. Jucker, ed., *Historical Pragmatics. Pragmatic Developments in the History of English* içinde, Amsterdam/Philadelphia: Benjamins, 469-498.
- Fishelov, David (1990). “Types of Character, Characteristics of Types”. *Style*, Vol. 24, No. 3, Literary Character (Fall 1990), 422-439.
- Fishelov, David (2010). *Dialogues with/and Great Books: The Dynamics of Canon Formation*. Brighton: Sussex Academic Press.

- Fishelov, David (2013). "Types of Dialogue: Echo, Deaf and Dialectical." *Semiotica*, 195: 249–275.
- Fishelov, David (2014). "Dialogue and dialogicity: Swift's *A Modest Proposal* and Plato's *Crito*", Roger D. SELL, ed., *Literature as Dialogue : Invitations offered and negotiated* içinde, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins B.V., 23-40.
- Glenn, Phillip (2003). *Laughter in Interaction*. Cambridge University Press: New York.
- Glenn, Phillip and Elizabeth Holt, ed.ler, (2013). *Studies of Laughter in Interaction*, 2013 Bloomsbury: London – New Delhi – New York – Sydney.
- Gökgöz, Saime Selenga (2014). "19. Yüzyılda Türk ve Müslüman Dünyanın 'Ahval'i Üzerine: İsmail Bey Gaspiralı'nın Siyasî Yazılarında Çağ Yorumu", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 11, Sayı 4 (Aralık), 382-444. DOI: [10.1501/MTAD.11.2014.4.60](https://doi.org/10.1501/MTAD.11.2014.4.60)
- Gökgöz, Saime Selenga (2018). "Rum, Ermeni ve Yahudi Toplularının 19. Yüzyıl Ahvâlini Yenide Osmanlıca Düzenleme", Ahmet Oğuz, ed., *Osmanlı Tarihi Araştırmaları I: Nizam-ı Cedit'ten Meşrutiyet'e*, İstanbul: Kesit Yayınları, 379-553.
- Harjaubay, Sartkoja (1987). "Mongol nutgaas şineer oldson türeg biçeesüüd", *Hel Zohiol*, 16-r bot', 1-19-r, Ulanbaatar, 79-85. (Hentey II Yazıtı)
- Hodges, Adam (2015). "Intertextuality in Discourse", Deborah Tannen, Heidi E. Hamilton, and Deborah Schiffrin, ed.ler, *The Handbook of Discourse Analysis*, Second Edition, Volume I, Chichester, UK: Wiley-Blackwell, 42-60.
- İnalçık, H. (1966). "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran siyaset nazariyeleri ve gelenekleri" *Reşit Rahmeti Arat İçin*, TKAE, 259-271.
- Kendon, Adam, Richard M. Harris, ve Mary Ritchie Key, ed.ler, (1975). *Organization of behavior in face-to-face interaction*. The Hague: Mouton;
- Kendon, Adam (1981). *Nonverbal communication, interaction, and gesture*. The Hague: Mouton.
- Kök, Abdullah (2004). *Karahanlı Türkçesi Satır-Arası Kur'an Tercümesi (TIEM 73 1v/235v/2) (Giriş-İnceleme-Metin-*

- Dizin*). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı/Eski Türk Dili Bilim Dalı Doktora Tezi, Ankara. YÖK No: 141355. (TİEM 73)
- Kulamshaeva, Baktygul (2008). *Kırgız Hikâye ve Destanlarında Anlatı Zamanları - Atadan Kalgan Tuyak Hikâyesi ile Manas ve Er Töşük Destanları Örneğinde*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı Doktora Tezi, Ankara. YÖK No: 228199.
- Leech, Geoffrey ve Short, Mick (2007). *Style in Fiction - A Linguistic Introduction to English Fictional Prose*. Second edition, Pearson Longman.
- Macovski, Michael S. (1994). *Dialogue and literature : apostrophe, auditors, and the collapse of romantic discourse*. New York - Oxford: Oxford University Press.
- Mau-Tsai Liu (2006). *Çin Kaynaklarına Göre Doğu Türkleri*. Çev.: E. Kayaoğlu ve D. Banoğlu, İstanbul: Selenge Yayınları.
- Nalbant, Vefa (2013). "Eski Türk Mektuplaşma Geleneği Üzerine Kutadgu Bilig Açısından Bir Değerlendirme", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 10, Sayı 3 (Eylül), 6-30. DOI: [10.1501/MTAD.10.2013.3.23](https://doi.org/10.1501/MTAD.10.2013.3.23)
- Psathas, George (1995). *Conversation analysis; the study of talk-in-interaction*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Sell, D. Roger, ed., (2014). *Literature as Dialogue: Invitations offered and negotiated*. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins.
- Schegloff, Emanuel A. (1984). "On some gestures' relation to talk", J. Maxwell Atkinson and John Heritage, ed.ler, *Structures of social action: studies in conversation analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 266–296.
- Sudnow, David (1979a). *Ways of the hand*. New York: Bantam.
- Sudnow, David (1979b). *Talk's body. A meditation between two keyboards*. New York: Knopf.
- Sultanov, Rehim (2006). *Qabusname*, Şarq-Qarb: Bakı 2006.
- Tannen, Deborah (2007). *Talking voices: Repetition, dialogue, and imagery in conversational discourse*. Second Edition, Cambridge University Press.

- Tannen, Deborah (2011). "Introducing constructed dialogue in Greek and American conversational and literary narrative", Florian COULMAS, ed., *Direct and Indirect Speech*, De Gruyter, 311-332.
- Tekin, Şinasi (1970). *Abhidharma-koşa-bhāṣya-ṭīkā-tattvārtha-nāma, Vasubandhu'nun Abhidharmakośaśāstra adlı eserine Sthiramati'nin yazdığı tefsirin Uygurca çevirisi: Abidarim koşavardı şastr I, Giriş ve metnin upkbasımı*. New York: Doğu Dilleri ve Edebiyatlarının Kaynakları.
- Tekin, Talat (1964). "On a Misinterpreted Word in the Old Turkic Inscriptions", *Ural-Altaysche Jahrbucher* 1964, vol. 35, fasc. B, 134-144. (İhe-Hanuyn-Nor Yazıtı)
- Tekin, Talat (1994). *Tunyukuk Yazıtı*, İstanbul: Simurg.
- Ünlü, Suat (2004). *Karahanlı Türkçesi Satır-Arası Kur'an Tercümesi (TİEM 235v/3-450r7) (Giriş-Metin-İnceleme-Analitik Dizin)*. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı/Eski Türk Dili Bilim Dalı Doktor Tezi, Ankara. YÖK No: 144348. (TİEM 73)
- Voloşinov, Valentin Nikolayeviç (2001). *Marksizm ve Dil Felsefesi*, İ. Mehmet Küçük, çev., 1. Baskı, Ayrıntı Yayınları: İstanbul.
- Wagner, Hugh ve Victoria Lee (1999). "Facial behavior alone and in the presence of others", Pierre Philippot, Robert S. Feldman, ve Erik J. Coats, ed.ler, *The social context of Nonverbal Behavior*. New York, NY, US: Cambridge University Press; Paris, France: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 262-286
- Zieme, Peter (1992). "Some Remarks on Old Turkish Words for "Wife"". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 1987, Ankara, 305-309.

FARKLI İKİ MESNEVİDE HZ. MUHAMMED'İN VEYSEL KARANÎ ÖVGÜSÜ

Nuran ÖZTÜRK¹

ÖZET

Hadisler ve Attar'ın *Tezkiretü'l-Evliya* adlı eserindeki rivayetlerden edebi metinlere dönüşen *Veysel Karanî* menkıbesi, *dinî-tasavvufî edebiyatın* mühim örnekleri arasında yer alır. Bu menkıbe, anonim ve anonim olmayan metinler halinde günümüze kadar gelmiştir. Bunlarda *Veysel Karanî*'nin Hz. Muhammed'e olan sevgisinin ve övgüsünün yer aldığı bilinirse de, Hz. Muhammed'in *Veysel Karanî*'yi olağanüstü vasıflarla yüceltişi pek de dikkatleri çekmemiştir. Hâlbuki dinî-tasavvufî çevrelerde söz konusu özelliği menkıbenin yayılmasında belirleyici rol üstlendiği aşikârdır.

Bu yazıda farklı iki kolu temsil eden birer metin muhteva incelemesi için ele alınmıştır. Bunlardan biri anonimleşmiş mesnevilere örnek olan *Dâstân-ı Hazret-i Veysel'l-Karanî*'dir. Diğeri ise, 16. yüzyılda *Sabâyi* tarafından yazılmış olan *Üveysnâme* adlı mesnevidir. Menkıbede öne çıkan duygu ve düşünce örnek beyitlerle tespit edilmiştir. Her iki eserdeki rivayetler değerlendirilerek menkıbe dili ile tarih dili ayrımına işaret edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Menkıbe, Hz. Muhammed, Veysel Karanî, Sabâyi, Üveysnâme, Dâstân-ı Hazret-i Veysel'l-Karanî.

VEYSEL KARANÎ PRAISE OF HAZRAT MUHAMMAD IN TWO DIFFERENT MASNAWI

ABSTRACT

Hadiths and Attar's *Tezkiretü'l-Evliya* *Veysel Karanî*, which transformed from narrations into literary texts, are among the important examples of religious-sufistic literature. This menkabe has reached present in forms of and non-anonymous texts. Although it is known that *Veysel Karanî*'s love and praise to Muhammad took place, Muhammad's exalting of *Veysel Karanî* with extraordinary qualities has not attracted much attention. It is obvious, however, that in the religious-mystical circles, the subject matter plays a decisive role in the dissemination of the menkabe.

In this article, two texts that represent two different branches are examined for textual content review. One of them is of an example for mesnevis *Dastan-ı Hazrat-ı Veysel'l-Karanî*. The other is *Mesnevi*,

¹ Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Prof. Dr. nryilmaz@cu.edu.tr

which was written by Sabâyî in the 16th century, Üveysnâme. Emotion and thought which have come into prominence in the menkabe identified with sample couplets. Both narratives in the two works have been evaluated and the distinction between menial and historical languages has been pointed out.

Key words: Menkabe, Hz. Muhammad, Veysel Karanî, Sabayi, Uveysname, Dastan-ı Hazrat-i Veysel'l-Karani.

GİRİŞ

Üveys el-Karanî (Karanî), yaygın adıyla *Veysel Karanî*, Türk tasavvuf kültüründe velî kabul edilen belli başlı isimlerdendir (Ocak: 2010, 20). *Veysel Karanî* hakkında milâdi VIII. yüzyılın sonlarından itibaren hadis, siyer, tabakat kitaplarında bilgi bulunmaktadır (Ocak, 1982: 17-39). Fakat hadis rivayetleri de dâhil olmak üzere bu bilgilerde farklılıklar olduğu için *Veysel Karanî*'nin tarihî kimliği zamanla muğlaklaşmış hayatı hakkında anlatılanlar menkıbevi bir hal almıştır². Öyle ki, “*Ashabımızdan bazıları onun dünyada oluşunu inkâr etmekteydi*” (İbn Hibbân, 1973: IV, 52-3; Moğultay b. Kılıç, 2001: II, 298; İbn Adî, 1997: II, 111-2; Zehêbî, 2009: I, 266) cümlesi ile kaynaklara böyle birinin yaşamadığı ifadesi bile geçmiştir³. Eldeki farklı rivayetler ilk kez *Feridüddin-i Attâr(1119-1221)*'ın *Tezkiretü'l-Evliyâ*'sında bir metne dönüştürülmüş ve *Molla Câmi* (1414-1492)'nin *Nefehatü'l-Üns* adlı eseri ile yaygınlık kazanmaya başlamıştır (Tansel, 1975: 222-224). Bu iki metin zamanla dinî-tasavvufî nitelikli kimi eserlerin doğrudan konusu, kimilerinin de ilham kaynağı haline gelmiştir.

Türk Edebiyatında *Veysel Karanî* menakıbını anlatan manzum, mensur çeşitli metinler vardır (Tansel, 1975: 229-255). Bu metinlerin bir kısmının yazarı/şairi belli iken bir kısmı anonimdir. Buna göre *Veysel Karanî* menkıbeleri şairi belli olanlar ve anonim koldan gelenler olmak üzere ikiye ayrılabilir. Her iki kol da kütüphanelerimizde genellikle “*Menâkıb-ı Üveys el-Karanî*” vb.

² *Veysel Karanî* hakkında hadis, siyer ve tabakat kitaplarındaki metinlerin orijinaline erişimde yardımcı olan Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi Sayın Rıdvan YARBA'ya teşekkür ediyorum.

³ İbn Hibbân'dan itibaren ilgili rivayetlerin orijinal metinleri şöylece sıralanabilir:

1793 - أُويسُ بْنُ عَامِرِ الْقُرْنِيِّ مِنَ الْيَمَنِ مِنْ مَرَادِ سَكَنِ الْكُوفَةِ وَكَانَ عَابِدًا زَاهِدًا يَرُوي عَنْ عَمْرِو أَخْتَلَفُوا فِي مَوْتِهِ فَمَنْهُمْ مَنْ يَزْعَمُ أَنَّهُ قُتِلَ يَوْمَ صَفِينِ فِي رِجَالِهِ عَلِيٍّ وَمِنْهُمْ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ مَاتَ عَلَى جَبَلِ مَوْتَهُ قِصَصًا تُشْبِهُ الْمَعْجَزَاتِ الَّتِي رَوَيْتُ أَبِي قَيْسٍ بِمَكَّةَ وَمِنْهُمْ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ مَاتَ بِبِشْمَقٍ وَيَحْكُونُ فِي عَنِّهِ وَقَدْ كَانَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا يَنْكُرُ مَوْتَهُ فِي النَّهْيِ ثَمَّا عَبْدُ الْعَزِيزِ الرَّخِيُّ قَالَ ثَمَّا عَبَّاسُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ ثَمَّا قَرَادُ أَبُو نُوحٍ سَمِعْتُ شُعْبَةَ يَقُولُ سَأَلْتُ عَمْرُو بْنَ مَرْزَةَ وَأَبَا إِسْحَاقَ عَنِ أُويسِ الْقُرْنِيِّ فَلَمْ يَعْرفَاهُ

adlarla kayıtlıdır (Kaplan, 2008: 381). Bu metinlerin bazıları müstakil olmayıp *Hikâyet-i Güğercin*, *Hikâyet-i Geyik*, *Hikâyet-i Hz. Fâtma* gibi hikâyelerle bir arada bulunmaktadır (Kuzubaş, 2008: 305).

Şairi belli koldan gelenlerinden ilki, *Lâmîü Çelebi* (ö. 1497)'nin *Menâkıb-ı Hazret-i Üveys el-Karanî* adlı eseridir. Eser aynı zamanda *Sabâyî* (d. ?- ö. ?)'nin *Üveysnâme*'nin kaynakları arasındadır⁴.

Bu makalede iki kolu temsil eden birer eser ele alınmıştır. Eserlerden biri, *Dâstân-ı Hazret-i Veyse'l-Karanî* adlı mesnevi biçimindeki 180 beyitlik şairi bilinmeyen manzume, diğeri ise *Şeyh Vefâ'nın müridi Sabâyî*⁵ tarafından 915/1509'da 692 beyit olarak yazılmış *Üveysnâme* yahut *Menâkıb-ı (Dâstân-ı) Üveysel-Karanî* adıyla da bilinen mesnevidir. Her iki eserin de metni yayımlandığından (Kaplan, 2008; Savran, 2009⁶) bu çalışmada

Moğoltay b. Kılıç da İbn Hibbân'ın bu ifadesine atıfta bulunarak, وقال ابن حبان في كتاب «النتقات»: كان عابداً زاهداً، روى عن عمر بن الخطاب اختلغوا في موته، فمنهم من يزعم أنه قتل يوم صفين وفي رجال علي بن أبي طالب، ومنهم من زعم أنه مات بمكة على جبل أبي قبيس، ومنهم من زعم أنه مات بدمشق، وتحكى في موته قصص تشبه المعجزات التي رويت عنه، وقد كان بعض أصحابنا ينكر كونه في الدنيا. Ayrıca İbn Adî (Ebû Ahmed Abdullah b. Adî)'nin el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl'deki aynı konuyla ilgili aktarımı ise şöyledir:

الكامل في ضعفاء الرجال (365) - (111 / 2) قَالَ الشَّيْخُ: وَهَذَا الْحَدِيثُ مَرْغُوفٌ لِأُوَيْسٍ لِأُوَيْسٍ مِعَاذُ بِنِ هِشَامٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ قَتَادَةَ وَلَيْسَ لِأُوَيْسٍ مِنَ الرِّوَايَةِ شَيْءٌ، وَإِنَّمَا لَهُ حِكَايَاتٌ وَتَنَفُّ وَأَخْبَارٌ فِي زُهْدِهِ وَقَدْ شَكَّ قَوْمٌ فِيهِ إِلَّا أَنَّهُ مِنْ شَهْرَتِهِ فِي نَفْسِهِ وَشُهْرَةِ أَخْبَارِهِ لَا يَجُوزُ أَنْ يَشْكَّ فِيهِ وَلَيْسَ لَهُ مِنَ الْأَحَادِيثِ إِلَّا الْقَلِيلُ فَلَا يَتَّهَى أَنْ يُحْكَمَ عَلَيْهِ بِالضَّعْفِ بَلْ هُوَ صَدُوقٌ ثِقَّةٌ مِقْدَارٌ مَا يُرْوَى عَنْهُ.

قَالَ الشَّيْخُ: مَالِكٌ يَنْكَرُهُ يَقُولُ لَمْ يَكُنْ

Zehebi'nin kitabındaki bilgi de şöyledir:

ميزان الاعتدال...للذهبي (748) - (266 / 1) قَالَ ابْنُ عَدِي: لَيْسَ لِأُوَيْسٍ مِنَ الرِّوَايَةِ شَيْءٌ، إِنَّمَا لَهُ حِكَايَاتٌ وَتَنَفُّ فِي زُهْدِهِ، وَقَدْ شَكَّ قَوْمٌ فِيهِ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَشْكَّ فِيهِ لِشَهْرَتِهِ وَلَا يَتَّهَى أَنْ يُحْكَمَ عَلَيْهِ بِالضَّعْفِ، بَلْ هُوَ ثِقَّةٌ صَدُوقٌ.

قال: ومالك ينكر أويسا يقول: لم يكن

⁴ Edebiyatımızda bu menkıbeyi anlatan ve anonim olmayan şairlerin ilki, *Yunus Emre*'nin “*Yemen İllerinde Veysel Karânî*” ilâhisidir. Son örneklerinden biri ise menkıbe hakkında şimdiye kadar yapılan akademik çalışmalarda anılmayan 19. yüzyılın tanınmış şairlerinden Borlu Kâdirî *Ahmet Kuddûsî* (1769-1849)'nin *Divanı*'nda yer alan (Doğan, 2002: 67-69/ 78-79) iki şiiridir.

⁵ *Sabâyî, Üveysnâme*'nin iki beytinde (16b/582 ve 17a/587) *Şeyh Vefâ'yı* anmıştır.

⁶ *Üveysnâme* e-kitap olarak da yayımlanmıştır: SAVRAN, Ömer (hızl.) (2010), *Sabâyî ve Üveys-nâme'si*. <http://ekitap.kulturuzm.gov.tr/belge/1-90187/sabayi---uveys-name.html> [erişim tarihi: 08. 11. 2013]

menkıbe metinleri verilmeyip içerik karşılaştırması yapılmıştır. Ancak iki metnin de Arap harfli birer nüshası temin edilip yayımlanan metinler bunlarla birlikte okunmuştur. Böylelikle gerekli yerlerde metin tashihi veya tamiri de yapılmıştır. Bunlara dipnotta yeri geldikçe işaret edilmiştir. Söz konusu iki eseri içerik bakımından karşılaştırmak üzere öncelikle menkıbe hakkında bilgi veren çeşitli kaynaklara bakılmıştır. Bunların en derli toplusu A. Yaşar Ocak'a ait *Veysel Karani ve Üveysilik* adlı eserdir. Gerek bu çalışmada gerekse kaynakçada zikredilen başkaca çalışmalarda görülmüştür ki, menkıbenin öne çıkarılan teması, *Veysel Karani'nin Hz. Peygamber'e* duyduğu sevgi ve saygıdır. Oysa bu çalışmaya konu olan iki mesnevide de bariz bir biçimde *Hz. Peygamber'in Veysel Karani'yi* yüceltişi öne çıkarılmıştır. Karşılaştırma esnasında fark edilen diğer bir husus da, menkıbedeki eklemeler, çıkarmalar; mekân ve kişilerle ilgili tasarruflardır. Sonuçta ise elde edilen bilgiler ışığında metin daha anlaşılır hale gelmiştir. Buna göre menkıbenin başlangıçta *Veysel Karani'nin* şahsında *Hz. Peygamber* sevgisinin nasıl olması gerektiğini anlatmak ve zamanla da *Hz. Peygamberin* dilinden ideal Müslümanın tutumunun ne olması gerektiğini *Veysel Karani* örneği üzerinden göstermek amacıyla meydana çıktığı anlaşılmıştır.

Hz. Peygambere yakın olmanın ölçüsü O'nu ve O'nun ümmetini her şeyden çok sevmek, daima Allah'ın rızasını gözetmektir. Özellikle de Hz. Peygamberin, küsal emanetlerde saklanan Hırka-i Şerifini armağan ettiği ve ilk dönem zahitleri arasında kabul edilen muhadramından⁷ bu zat, sevenlerinin gönlünde anne ve peygamber sevgisinin simgesidir.

Makalede yapılacak karşılaştırma, iki ana başlık (*Dâstân-ı Hazret-i Veysel-Karani* ve *Sabâyi'nin Üveysnâmesi*) bunların altındaki alt başlıklar (*Dâstân-ı Hazret-i Veysel-Karani'de Hz. Peygamberin Manevî Şahsiyeti* ve *Sabâyi'nin Eserinde Hz. Peygamberin Manevî Şahsiyeti*) içerisinde her iki mesneviden seçilen örnekler ile gösterilecektir.

Dâstân-ı Hazret-i Veysel-Karani

Müellifi meçhul olduğundan “*Menâkıb-ı Üveys el-Karani*” türündeki anonim koldan gelen menkıbelere örnek olabilecek nitelikteki eserin geç tarihlerde yazıya geçirildiği anlaşılmaktadır.

⁷ Muhadram kelimesinin çoğulu olup “Hem Câhiliye devrinde hem İslâmî dönemde yaşamış, Hz. Peygamber hayatta iken veya vefatından sonra müslüman olmuş, ancak onu mümin olarak görememiş kimseyi ifade eder. Buna göre muhadram, sahâbi veya tâbii olduğu kesin şekilde bilinmeyen kişidir.”

Milli Kütüphane'de Yz. A. 8211/1 arşiv numarasıyla kayıtlı olan bu menkıbe, 1152/1739 yılında [Penircizade?] (Bakınız Ek 2)⁸ *Mustafa* adlı biri tarafından istinsah edilmiştir. Bu nüshaya göre 180 beyitlik manzume *Yunus Kaplan* tarafından neşredilmiştir⁹. *Dâstân-ı Hazret-i Veysel-Karanî* adlı bu eserde klasik mesnevi tertibi gözetilmemişse de kafiye şemasıyla eser bir mesnevidir. Aslına bakılırsa konu başlıkları ve bölüm geçişleri dikkate alındığında eserin tam olmayıp bazı beyitlerin ya da baş kısmının eksik olduğu da söylenebilir. Ancak bunun eldeki tek nüshadan tespiti oldukça zordur. Eserde mevlid-i şerif metinlerinde bilhassa da *Vesiletü'n-Necât*'ta olduğu gibi yer yer tekrarlanan "*Mefhâr-ı mevcudât*"¹⁰ *Muhammed Mustafâ râ salavât*" ve "*Rûh-ı pâk/İsm-i pâk/Çeşm-i pâk/vech-i pâk Muhammed Mustafâ râ salavât*" gibi "salavât" cümleleri vardır. Metinde anlatılan sahnelerin değışiceğinin işaretçisi durumundaki bu cümlelerin aynı zamanda eserin mevlid metinleri gibi dinî törenlerde okunmak üzere *Hz. Peygamber*'e sevgi ve saygı hislerini hep bir ağızdan ve heyecanla dile getirmek amacıyla yerleştirildiği de düşünülebilir. Eser,

Gelün imdi talalum aşk bahrine
Çıkalum cevherle [dür sâhiline]¹¹ (1b/1)

⁸ Bu kelimenin metindeki imlası pek net değışle de tarafımızdan "Penircizâde" olarak okunmuştur. Makaleyi değerlendiren hakemin teklifi "Kebecizâde" olabileceği şeklindedir. Yazmanın Milli Kütüphanedeki istinsah kaydında, "Begecizâde" olarak yazılan kelime, metni yayımlayan Yunus Kaplan tarafından da "Begecizâde" olarak aktarılmıştır. Ancak Ek 2'deki varakta dikkatle bakılınca bu okumanın doğru olmadığı anlaşılacaktır. <http://www.yazmalar.gov.tr/eser/dastan-i-veysel-karan%C3%AE/127979>.

Erişim tarihi: 25.6.2018.

⁹ KAPLAN, Yusuf (2008), "Destân-ı Veysel Karanî", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, The Journal of International Social Research*, Volume1/5, Fall, ss.379-397.

¹⁰ Eserde yer yer imla hataları vardır. Mesela, bu beyitteki "mevcudât" kelimesindeki son harf "dal" ile yazılmıştır. Bu tür hatalar yazmanın müstensihinin ehliyetini göstermesi bakımından önemlidir. Bakınız: Yz. A. 8211/1(1b).



¹¹ Kaplan'ın çalışmasında beytin ikinci mısraının ikinci kelimesi cevherile okunmuş ve devamı okunmayıp "... " biçiminde bırakılmıştır (2008: 383). Cevherile kısmı tarafımızdan ölçü gözetilerek cevherle, okunamayan kısım ise tahminle [dür sâhiline] biçiminde okunup yazılmıştır. Ayrıca makalede metin

beyti ile başlamıştır. Kısa bir girişten sonra beşinci beyitten itibaren eserin sonuna kadar *Veysel Karanî*'den bahsedilmiştir. Devam eden beyitlerde onun kim olduğu meziyetleri ile birlikte anlatılmıştır. Gözsüz anasını daima sırtında taşıyıp ona hürmet ettiğinden, "*elinin emeğiyle geçinmek*" için deve yününden bir takke ördüğünden ve attığı her bir ilmekte bir İhlâs okuduğu için bu takkeyi ancak yedi yılda bitirdiğinden bahsedilmiştir. Devamında ise bu ihlâsı sebebiyle Allah katında derecesinin yükseltilip *Üveys*'in ördüğü bu takkesini/tâcını Allah'ın meleklerini satın almaya gönderişinden söz edilmiştir. Bunun üzerine *Üveys* "*kendisinden bekleneni yaparak*" meleklerle, Allah'ın asi kullarını bağışlaması karşılığında takkeyi vereceğini söylemiştir. Eserde 106. beyitten 112. beyte kadar Peygamberimizin *Veysel Karanî* hakkındaki yüceltici ifadeleri yer almaktadır. 112-180 arasında ise Peygamberimizin vefatından sonra *Kûfe*'ye giden *Veysel Karanî*'nin Hz. Ali ve Hz. Ömer tarafından emanet hırkayı ulaştırmak için aranması ve sonunda orada karşılaşılmaması anlatılmıştır.

Dâstân-ı Hazret-i Veyse'l-Karanî'de Hz. Peygamberin Manevî Şahsiyeti

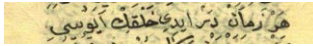
Ağırlıklı olarak *Veysel Karanî*'nin faziletlerinin anlatıldığı bu metinde Hz. *Peygamber*'in, nasıl bilinmesi ve nasıl sevilmesi gerektiği *Veysel Karanî*'nin örnekliliği yoluyla bildirilmiştir. Eserin kahramanı *Veysel Karanî* olunca bu anlatım tabii görülse de Hz. *Peygamber*'in *Veysel Karanî* tarafından yüceliği tasdik edilen olarak gösterilmesi abartılıdır.

°Aşkile gitti ire ma'şûkına¹²
[Yol mu] tayanur anuñ müştâkına (6b/66)

Veysel Karanî'nin Hz. *Peygamber*'e aşkının anlatıldığı bu beyitte onun Hz. *Peygamber*'i ziyaret için çıktığı yoldaki hâli ve gidişi böyle tasvir edilmiştir. Buna karşılık Peygamberimizin *Veysel Karanî*'yi görme arzusu ise onun "ululuğu"nu bildirir niteliktedir:

tamiri yapılan kısımlar burada olduğu gibi ilerleyen sayfalarda da parantezli [] yazılacaktır.

¹² Makaledeki alıntı olan beyitlerde imla birliğinin gözetilmeme sebebi, *Dâstân-ı Veyse'l Karanî* nüshasının hareketli oluşu sebebiyle orijinal halinin tercih edilmesidir:



*Ululuğun söyledi aşhâbına
[İlle] görebilsem yüzini ben yine (6a/57)*

Bu beyit, okuyucuya hiç karşılaşmadıkları halde Hz. Peygamber nasıl olup da ashaba onun “ululuğu”ndan söz eder, sorusunu sordurabilir. Menkıbede bunun cevabı verilmiştir. Hz. Peygamber mirâcı esnasında *Veysel Karânî*’nin kıymetli tacını arşta asılı görünce (5a/49)¹³, *Cebra’il* a.s. tacın şefaati karşılığında *Üveys*’den geldiğini bildirmiş (5b/51-53) buna Hz. Peygamber çok sevinmiştir (5b/54). Miraç hadisesi *Mekke* ziyaret ise Medine döneminde olduğuna göre Hz. Peygamber *Veysel Karânî* ‘yi gıyâbi olarak tanımaktadır. Bu tanıma ile ki, Peygamberimizden rivayet edilen ve *Veysel Karânî*’nin kast edildiği ifade edilen “*Ben Rahman’ın kokusunu Yemen’den alıyorum*” (Aclûnî, 1351: I, 217, 260) hadisi¹⁴ mesnevide şu beyit ile işaret edilmektedir:

*Her zamân der idi halkıñ eyüsü
Geldi Yemen’den baña dost hoşusu (6a/59)*

Veysel Karânî güçlükle geldiği ziyarette Peygamberimizi evde bulamamıştır. Bu sahnenin anlatıldığı beyitlerde dikkat çekici olan ise Hz. Peygamberin onu gören gözleri öpecek kadar *Veysel Karânî*’ye muhabbet besleyişi ve değer verişinin anlatılmış olmasıdır. Söz konusu ziyarette *Üveys*’i karşılayan ve Hz. Peygamber’in evde olmadığını söyleyen Hz. *Fatma*¹⁵’nın da ondan çok etkilendiği bildirilmiştir. Bu ziyarete çok sevinen Peygamberimiz ise sevincinin kızının *Üveys*’i gören gözünü öperek göstermiştir:

*Gitmişdi mescide ol demde Rasûl
Kapuya gelüp taleb itdi ol (6b/68)*

*Didi kim Veys¹⁶ isterem Muhammedi
Ol şeflâ’at kâni mür-i Ahmedi (7a/75)*

¹³ Hz. Peygamber’in *Veysel Karânî* ile miraçta karşılaşma hadisesi miraçla ilgili Kütüb-i Sitte hadisleri arasında yer almaz. Daha ziyade halk inancı olarak Yunus Emre’nin mirâciyesindeki “*Üveys yirinden turdı arşda na’lin döndürdi*” mısraında geçmektedir. (AKAR, 1987: s. 142). Dolayısıyla bu rivayetin kaynağı için miraç metinleri taranmalıdır.

¹⁴ 217 / 1- (1162) كشف الخفاء ومزيل الالباس للعجلوني
659 - (إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن - أو من جانب اليمن) قال العراقي لم أجد له أصلاً
801 - (إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن) قال العراقي لم أجد له أصلاً

¹⁵ *Sabâyi*’nin mesnevisinde *Üveys*’i karşılayan Hz. *Aişe*’dir.

¹⁶ Kaplan’ın makalesinde kelime, “...Veysi” yazılmıştır (2008:389).

.....
Fâtıma eyder yâ ulu kişi
Mescide girdi cihânîñ güneşi
Çün birazcık eglenesin gel [hemân]
Şimdi mescidden gelür fahr-ı cihân (7b/76-77)

Hız. Peygamber'i göremeden dönen *Veysel Karanî Hz. Fâtıma*'dan kendisi ve anası için *Hız. Peygamber*'den dua beklentisini iletmesini rica etmiştir:

Çün baña hem anama kılsun dırâ
Hâzet-i Hâkdan olsardur revâ (8a/82)

Hız. Peygamber mescitten dönüp olanları öğrenince kızına şöyle demiştir:

Kimi gördün bu gözile söyle kızım
Didi cânım ata dînle bu sözüm¹⁷
Bir Arab geldi kapuya ki acıb
Kendi zâ'if sözleri amnâ [mehib] (8a/85, 86)
Gel öpeyim gözlerin didi [hemân]
Bu göz ile sen anı gördün ayân (8a/84)

Eserde *Hız. Peygamberin Veysel Karanî*'yi "bâriğâh-ı *Kibriyâ*" gibi sıfatlarla yücelttiği beyitler şöyle devam etmektedir:

Çün işitdi Muştâfâ bu sözleri[n]
Öpdî [kızın] ol mübârek gözlerin
Didi kızım zî-sa'âdetdir saña
Bu gözile sen görüp bağıdñ aña (8b/90-91)

.....
Ol durur ol bâriğâh-ı Kibriyâ
Ol durur hem [pâsbân]-ı evliyâ (8b/93)

Eserin devamındaki beyitlerde ise bu hadisenin *Peygamber* tarafından ashaba büyük bir müjde olarak bildirilmesi anlatılmıştır:

¹⁷ Eserdeki akışa bakılırsa 84. beytin bu iki beyitten önce gelmesi beyit sıralamasında bir hata olduğunu göstermektedir. Zira 84. beytin *Hız. Fâtıma*'nın *Veysel Karanî* hakkındaki anlattıklarının ardından gelmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

*Çünkü aşhâblar kıatına geldi ol
Gözlerimi öptünüz didi Rasûl
Didi yârenler geliñ öpün gözüm
Dost yüzünü göreni gördi gözüm (9a/96-97)*

Eserin bu bölümü Hz. Peygamberin *Veysel Karanî*'ye olan sevgisini yineleyen beyitle devam etmiştir:

*Dâ'imâ leyl ü nehâr ol Muştâfâ
Komadı Veysi dilinden ol şafâ (9a/100)*

Peygamberimiz vefat edeceği vakte yakın Hz. Ömer ve Hz. Ali'den kutsal nübüvvet görevinin simgesi olan hırkası ve tacını *Veysel Karanî*'ye selamıyla birlikte ulaştırmalarını istemiştir:

*Çün beğâya 'azme râğbet itdi ol
'Ali ile 'Ömere didi Rasûl
Kim benim bu hırkâmı hem tâcımı
Sevdiğim Veysel götüürün siz anı
Dağı benden aña eyleyün selâm
Kim vaşiyet eyledi hayru'l-enâm (9b/101-103)*

Böylece emaneti karşılığında ümmetinin kurtuluşu için *Veysel Karanî*'den dua ve şefaet etmesini vasiyet etmiştir¹⁸:

¹⁸ Bu konudaki hadis rivayetleri şunlardır: Abdullah b. Ebi'l-Ced'â'nın rivayetine göre Resulullah şöyle buyurur: "Ümmetinden bir adamın (Üveys) şefaatiyle Temim kabilesinden daha fazla kişi cennete girecektir ya da "Ümmetinden şefaatiyle daha çok kimsenin Cennete gireceği biri (Üveys) vardır".

حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ خَالِدِ الْحَدَّاءِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَقِيقٍ، قَالَ: كُنْتُ مَعَ زُهَيْرِ بْنِ أَبِي لَيْلَى فَقَالَ رَجُلٌ مِنْهُمْ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «يَدْخُلُ الْجَنَّةَ بِشَفَاعَةِ رَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي أَكْثَرَ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ»، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ سِوَاكَ؟ قَالَ: «سِوَايَ». فَلَمَّا قَامَ قُلْتُ: مَنْ هَذَا؟ قَالُوا: هَذَا ابْنُ أَبِي الْجَدْعَاءِ: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ، وَابْنُ أَبِي الْجَدْعَاءِ هُوَ: عَبْدِ اللَّهِ، وَإِنَّمَا يَعْرِفُ لَهُ هَذَا الْحَدِيثُ الْوَاحِدُ

(Tirmizî, 1962-1977: Sıfatü'l-kıyâme 12, hn:2438).

Sahih-i Müslim'de bu hadise, "Sizden kim ona erişirse (Ona uğrayınız) kendisi için istiğfar ettirsin" rivayeti eklenmiştir:

حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا هَاشِمُ بْنُ الْقَاسِمِ، حَدَّثَنَا سَلِيمَانُ بْنُ الْمُغِيرَةِ، حَدَّثَنِي سَعِيدُ الْجَرِيرِيُّ، عَنْ أَبِي نَضْرَةَ، عَنْ أُسَيْرِ بْنِ جَابِرٍ، أَنَّ أَهْلَ الْكُوفَةِ وَقَدُوا إِلَى عَمْرٍ، وَفِيهِمْ رَجُلٌ مَعْنَى كَلَانَ يَسْخَرُ بِأُوَيْسٍ، فَقَالَ عَمْرٌ: هَلْ هَاهُنَا أَحَدٌ مِنَ الْقُرَيْنِيِّينَ؟ فَجَاءَ ذَلِكَ الرَّجُلُ فَقَالَ عَمْرٌ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ قَالَ: «إِنَّ رَجُلًا يَأْتِيكُمْ مِنَ الْيَمَنِ يُقَالُ لَهُ أُوَيْسٌ، لَا يَدْعُ بِالْيَمَنِ غَيْرَ أُمَّ لَه، قَدْ كَانَ بِهِ بِنَاضٌ، فَدَعَا اللَّهُ فَأَذْهَبَهُ عَنْهُ، إِلَّا مَوْضِعَ الذَّنْبِ أَوْ الذَّرْهَمِ، فَمَنْ لَقِيَهُ مِنْكُمْ فَلْيَسْتَعْفِرْ لَكُمْ»

(Müslim, 1991: Fezâilü's-sahâbe 223, (2547), 224 (2547), 225 (2547).

Eylesün zıkr ümmetini dâ'imā
Dilesün [anları Hâkdan] dâ'imā
Hıñkamı geysün dahı tâcım ile
Ümmetime dilerim şefr ola(9b/104-105)

Yaşarken görüşmediği hatta göremediği halde, *Peygamberin* en yakınındaki bir manada birebir eğitimine mazhar olan sahabe dururken, çok müstesna bir mevkii olan şefaathet yetkisine bile *Veysel Karanî*'nin layık görülmesi hayretle karşılanmış olmalı ki, bu konu *Peygambere* sorulmuştur:

Dilerem kim yâ Rasûl-i dü cihân
Siz anı hâd görmediñüz ile 'l-ân
Pes nedendür böyle 'âşık olduğün
Cân u dilden hem muhâbbet kıldığün (9b-10a/106-107)

Hz. *Peygamber* bu sorulara cevabında *Veysel Karanî*'nin çok özel biri olduğunu ve *Üveys*'le manen hiç ayrı olmadıklarını ifade etmiştir. Bu beyitler aynı zamanda *Üveysiliğin* dayandığı düşüncüyü de göstermesi bakımından dikkat çekmektedir:

Didi [ger zâhirde anı] görmedim
[İlle] bâ'ında dahı ayrılmadım
Gıce gündüz sırrı benimle bile
Nice anı ben getürmeyem dile
Tâ kıyâmet sırrı bâkî [ıurısar]¹⁹
[Ümmetümçün] bana yardım kıılsar
Her velîniñ sırrı gerçi zindedür
[İlle] anıñ sırrı dâ'im bendedür (9b/108-111)²⁰

Peygamberin ashâbı içinde en yakın ve kıymetlilerinden olan Hz. *Ali* ve Hz. *Ömer*, *Veysel Karanî*'ye emaneti götürdüklerinde *Üveys* tarafından kendilerine yöneltilen "O'nu sever miydiniz, O'nu gördünüz mü?" gibi şaşırtıcı bir soruya muhatap olurlar. Elbette diye cevap verirlerse de verdikleri cevabı yeterli bulmayan *Veysel Karanî*

¹⁹ *ıurısar* kelimesi yazma metinde  ve *Kaplan*'in makalesinde "ıurisem" biçimindedir.

²⁰ Bu beyitte anlatılan düşünce *Sabâyi*'nin şu beyti ile benzerlik göstermekle birlikte bütün velîler arasında *Veysel Karanî*'ye Hak katında ayrı bir mevkii verilmesiyle farklıdır:

Didi Kubbelerüm altında ol Hâk
Velîler var ki ben bilürüm ancak (6a/176)

Peygamberi gerçekten sevmenin ne olduğunu bu iki seçkin kişiye şu sözlerle anlatmıştır:

*Görmediñüz anı siz taḥkik ile
Bunlara didi [ki] diñleñüz hele
Başı ‘arşda ²¹ ayağı tahte ‘s-serā
Bir eli maşrıñda biri mağribe vara
Hep anıñ kabzında idi bu cihān
Bunlar anı işidüp kıldı figān (15b/176-178)*

Burada *Veysel Karanî*'nin dilinden verilmek istenen mesajın *Peygamberin* vefatından sonraki Müslümanlara olduğu anlaşılmaktadır. *Peygamberin* çağından sonra gelecek olan Müslümanların *Onu* görme ve sohbetinde bulunma şansı olmadığı halde tıpkı *Onu* görmeden seven ve bağlanan *Veysel Karanî* gibi kendisiyle birlikte yaşayanlardan daha çok sevip daha fazla bağlanacakları ifade edilmek istenmektedir.

Sabâî'nin Üveysnâmesi

915/1509'da *Sabâî*'nin yazdığı 691 beyitlik mesnevi metni, tespit edilen dört nüshadan Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi ile Milli Kütüphane nüshaları karşılaştırılarak (Savran, 2009: 487) genel bir değerlendirme ile yayımlanmıştır. Eser hakkında bu yayından önce yapılmış çalışmalar da vardır²². Ancak söz konusu çalışmaların hepsi metin neşri niteliği taşımaktadır. Dolayısıyla bu çalışma ile önceki yayınlardan farklı olarak eserin muhteva incelemesi yapılmıştır. Ayrıca Üveysnâme'nin *Michigan Üniversitesi'nde bulunan* ve istinsah kaydına göre *Üveysî* bir müstensihin elinden çıktığı anlaşılan “*Menâkıb-ı Hazret-i Veysel-Karânî*” adlı nüshası²³ Ömer Savran'ın

²¹ Yazmadaki “anî” kelimesi ölçüyü aksattığı için çıkarılmıştır: 

²² Mesela A. Yaşar Ocak söz konusu eserin, *Tezkiretü'l-Evliya*'daki *Veysel Karanî*'ye ait kısmın tamamıyla Türkçe nazma çekilmiş kısmı olduğunu, Âmil Çelebioğlu'nun bu eseri tenkitli metin olarak neşredebildiğini öğrendiğini ve eser üzerine *Nadir Mert* tarafından yapılmış, “*Hazret-i Üveys ve Hikâye-i Veysel Karânî*” adlı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi*'nde “Y.19709” numarada kayıtlı bir lisans tezi olduğunu belirtmiştir (1982: 38).

²³ Bu nüshanın tavsifi ve üzerindeki bilgiler şöyledir: Müstensih kaydında “*Osman el-Üveysî hâdim-i hurka-i şerif min telâmizi dedezâde*” yazmaktadır. 19 varak, 19 satır, müzehhep, ta'lik hatla, H.1168-m.1754/1755 tarihinde istinsah edilmiştir. II. Abdulhamit Koleksiyonu'ndan Amerika'ya gitmiştir.

yayınında tespit ettiği üç nüshaya ilave olarak bu çalışma ile tespit edilmiştir.

Eser, klasik mesnevi tertibiyle başladıktan sonra *sebeb-i telif* kısmında, *Sabâyi'*ye *Üveysnâme*'yi yazmasını telkin eden kişi, *Üveysi* bir derviş olarak tanıtılmıştır. *Üveysnâme*'nin yazılma sebebi bu dervişin ağzından şu beyitlerle aktarılmıştır:

Bizüm kim şeyhimiz Veyse 'l-Ķaren'dür
*Güneşden rüşen ü fahır-i erendür*²⁴
Anuñ vaşfinda nazm it bir risâle
Ki ola gül gibi rengin maķâle (3b/85-86)

.....
*Düzüb*²⁵ *Sâdî-sıfat bir tâze Bostân*
Ķıl ol maķbûb-ı Ķaķ vaşfin Gülistân (3b/88)

.....
Çü ehlu 'llâh vaşfidur beyân kııl
Kerâmet dimelü bir dâsiân kııl (3b/90)

Şair, mesnevinin yazılış sebebini bildirdikten sonra *Üveysnâme*'nin 114. beytinde hikâyeyi *Şeyh Attar*'ın tezkiresinden yararlanarak yazdığını belirtmiştir.

“*Senin için yaratdum her ne kim var*” mısraından da anlaşılacağı üzere, *Sabâyi'*, tıpkı benzer metinler gibi eserdeki nat'ında kâinatın kendisi için yaratıldığını ifade ettiği peygamberi selamlamış ve Peygamberimizin şairlerce sıklıkla anlatılan bazı vasıflarını bir kez de *Sabâyi'* dile getirmiştir. Na'tın 16-33. beyitleri arasında ise dört halifeyi, Peygamberin evladını, ailesini, eşlerini ve etba'ını (tâbilerini) ve *Kerbela* şehitlerini de selamına dâhil etmiştir. Şair bu bölüme, enbiyanın en büyüğü ve ümmetin çoğu evliya olan pak ruhun sahibi (1b/17), “*Muhammedî nûr*”un kânı (1b/18) ve kendisiyle âlemlerin nurlandığı peygambere tahiyat ve selam olsun diyerek başlamıştır. Devamında anlattıklarını şöylece özetlemek mümkündür:

²⁴ *Michigan Üniversitesi* nüshasından da yararlanılmakla birlikte *Sabâyi'*den verilen örnek beyitler *Ömer Savran*'ın makalesinden alınmıştır. Dolayısıyla beyit numaraları da makaledeki gibidir.

²⁵ *Savran*'ın yayımladığı metinde “*düzüt*” olarak yazılmış kelime *Michigan Üniversitesi* nüshasında “*düzüb*” şeklindedir. Bkz. Ek 2.

1. Nebilerin O'nun ümmeti olmak istemesi

*Yüz urup enbiyâ cümle Hudāya
Diledi ümmet olmağ Muşafāya* (2a/19)

2. "Küntüm hayre ümmetin..." hitabının sebebi oluşu

Âl-i İmrân suresinin 110. ayetinde geçen ve "siz en hayırlı ümmetsiniz" mealindeki ibare, Hz. Muhammed'in ümmeti hakkında nazil olmuştur. Dolayısıyla şaire göre bu ümmetin seçkinliğini olduğu kadar Hz. Peygamberin Allah katındaki şerefini de işaret etmektedir:

*Bu ümmet haqqına didi haqqıkat
Hudā Qur'ân'da "küntüm hayra ümmet"* (2a/20)

3. Bütün ilimlerde hüner kesbetmiş üstadlar ve enbiyanın tamamının Onunla övünmesi

*U'lüm-ı külliye üstād-ı mähir
Cemr-i enbiyâ anuñla fâhîr* (2a/21)

4. Ahlâkının yüce oluşu ve hasta kalplerin tabibi oluşu

Eserde anılan Hz. Peygamber'in bu sıfatı Kur'an ayetinde dayanmaktadır. "...hulukun azîm.."

Kalem suresi, 4. ayetindeki hitaptır:

*Haqquñ hulk-ı azîm ile habîbî
Kulüb-ı hastenüñ kâmil tabîbî*²⁶ (2a/23)

5. Sözü'nün vâzıh, kendisinin efsah oluşu

*Vücūd-ı bî-bedel zâtı müreccah
Hadîşî evzah u kendisi efsah* (2a/22)

6. Sâdıkul-va'di'l-emîn ve âlemlere rahmet oluşu

*Muhammed sâdıku'l-va'di'l-emîndür
[Muhammed "rahmeten li'l-âlemîn"dür]* (2a/24)

Eser 66. beyte kadar münacaatlar, evliyanın büyüklerinin anıldığı beyitler, ardından da kulları özendirme kasdıyla "men arefe..."sırrına enrenleri anlattığı kısım ile devam eder. 107. beyitten

²⁶ Bu beytin 2. mısraında metin tamiri yapılmıştır. Michigan nüshasında "Kulüb-ı haste olanın tabîbî" biçimindeki ilgili mısra, Ömer Savran'ın yayımladığı metinde "Kulüb her hastenin kâmil tabîbî" biçimindedir.

itibaren *Veysel Karanî* menkıbesinin anlatımı başlar. Menkıbenin akışında *Hz. Peygamberin* katında *Veysel Karanî*, *Veysel Karanî*'nin gözünde *Hz. Peygamberin* manevî değeri eser boyunca açıkça görülebilmektedir.

Sabâ'î'nin Eserinde Hz. Peygamberin Manevî Şahsiyeti

Hz. Peygamberi görmeyi her şeyden daha çok isteyen *Üveys*'in hâli şu beyitlerle aktarılmışken,

Olup bir kerre gâlib iştiyâkı
Resûlün aña kâr itdi firâkı
Anasından idüben isticâze
Didi varayın ol şâh-ı Hicâze
Kerem kııl vir bana ey ana destür
Gözüm olsun cemâli ile pür nûr (4b/117-119)

Hz. Peygamberin *Veysel Karanî* ile görüşemeyişine dair şu beyitler ise oldukça dikkat çekicidir:

Habîbi Muştâfâdan gizlemiş Hâk
Üveys'i görmemiş ol şâh-ı mu'lak
Resûle Veysi daği irmemişdür
Biribirini zâhir görmemişdür (4b/112-113.)
Üveys eydür kanı ol cân-ı âlem
Muhammed Muştâfâ sulhân-ı âlem (5a/141)

.....
Muhibbün 'âşîkuñ geldi Karen'den
Şefâ'atle terahhüm uma senden

Didi lu'f itsün ol haqquñ habîbi
Şefâ'atden unutmasun gâribi

Rızâ-yı vâlidem olaydı bile
Çalaydum dergesinde yıllarile

*Şefâ'at şey'en li'l-kâh [kaldı] anam*²⁷
Unutmayup diyesün aña da hem (5b/147-150)

²⁷ Ölçü aksamaktadır.

Eserde 156. beyitten itibaren *Hz. Aişe ile Hz. Peygamberin Veysel Karanî*'nin ziyareti ve bundan duyulan memnuniyeti hakkındaki konuşmalarının ardından *Hz. Peygamberin* çevresine onun hakkındaki sevgisini dile getiren ifadelerine yer verilmiştir:

*Nebî aşhāba [k'arı] muştuladı
Kulūba ıoldı adı birle şādī*

*Şu deñlü kıldı medhin Veys'ün Ahmed
Kı oldı 'āşkı gönüllerde bî-had*

*Şamu aşhābı āşık oldı cāndan
Haber şormağa başladılar andan*

*Mübārek [elni] açuban şehergāh
Teveccüh eyler idi Veys'e [o] māh (6a/173-175, 178)*

163. beyitten 173. beyte kadar *Sabāyî* tarafından *Veysel Karanî*'nin ibadet ve taati insanüstü özelliklerle anlatılmıştır. Bu konuyu özetleyen beyit şöyledir:

*'İbādet ana dā'im 'ādet idi
Melek gibi gıdāsı tā'at idi (6a/168)*

Üveysnāme'de *Veysel Karanî*'nin *Hz. Peygamberin* katındaki manevi şahsiyetinin nasıl yer aldığına bakılınca; bazı beyitlerinde şair, “işte varın ötesini siz düşünün” dercesine *Hz. Peygamberin Veysel*'in “meddāhi/öveni” olduğunu dile getirerek bu derecelendirmeyi zirveye taşımıştır:

*Ulusı dinse tañ mı evliyānuñ
Kı meddāhı Muḥammed oldı anuñ (16b/564) ya da
Anuñ kim Muştāfā meddāhı oldı
Mesīha-veş felek seyyāhı oldı (17b/621)
Anuñ kim ola meddāhı Muḥammed
Kıyās it kimdür ol merd-i mücerred (18b/653)*

Bu övgüye böyle bakıldığında ise *Veysel Karanî* Allah'ın sevgilisinin methine bu ölçüde mazhar olmakla şahsiyetindeki esrār veya sırlanma adeta veliliğin tezahürlerini de geçecek ölçüde gibidir. Eser boyunca mahviyetin/veliliğin timsali olarak anlatılan *Veysel*

Karani'nin bu vasfının arkasındaki sebep ise kutsî hadis olarak bilinen²⁸ şu ifadelerle açıklanmıştır:

*Didi kubbelerüm altında ol Hâk
Velîler var ki ben bilirüm ancak*

*Olar kim Hâk didi maḥfi erendür
Birisi anlaruñ Veysi Karendür (6a/176-177)*

Sabâyi'nin eserinde de tıpkı bir önceki metinde olduğu gibi Hz. Peygamberin *Veysel Karani*'yi işaret ettiğine ilişkin şu rivayet de yer almıştır:

*Alup Veys'in nesimini Kâren'den
Dem-i Raḥmân gelür dirdi Yemen'den (6a/179)*

*Üveyse Muştafâ şıdkıyla âşik
Üveys ise aña cānıyla âşik*

*İki maḥbûb biri birine meftûn
Bu anuñ ol bunun mîhrine merhûn (6a/180-181)*

Eserin bundan sonraki kısmında ashabın Hz. Peygambere *Veysel Karani*'yi görüp görmediğini sormaları üzerine aldıkları cevaba yer verilmiştir:

*Ne ol görür beni ne ḥod anı ben
Budur taḥdîr-i Rabbâni mur'ayyen (6b/195)*

Menkıbeye ilişkin kaynaklarda bu durumun ahirette de böyle devam edeceği rivâyeti yer alarak, şu hadis delil gösterilmiştir: Peygamberimiz “*Ey Rabb-i rahimim, Veys'i isterim!*” diye niyaz edince “*Dünyada görmedin, burada da gizli duruyor*” hitabı gelecektir (Ocak 1982: 34-47). Bu rivayet *Sabâyi*'nin metnine dâhil edilerek mahşer meydanında peygamberimizin *Veysel Karani*'yi aradığı, onu bulmak için etrafına bakındığı ve o esnada kendisine “*ḥiṭâb-ı izzet*” erişerek isteğinin sorulduğu ve *Veysel Karani*'yi görmek istediğini deyince de bunun mümkün olmadığı bildirilmiştir:

²⁸ İslam Ansiklopedisi “*Velî*” maddesinde bu kutsî hadis için mutasavvıf *Necmüddin Dâye*'nin *Mirsâdü'l-ibâd* adlı eseri kaynak olarak gösterilmiştir (Uludağ, 2013: 28).

*[Dirile]‘arşa-i mahşerde kamu
Açıla dergeh-i uçmağ u kamu
Hudâ halk ide yetmiş bin melâik
Kamusı Veys şekli ile sâlik
[Bularuñ] içlerinde Veys pinhân
Cemr-i halk-ı mahşer mest ü hayrân (6b/199-201)*

.....
*Yüzin görmeye anuñ hiç dide
Habir olmaya andan âferide (7a/204)*

Görüldüğü üzere bu beyitlerde, dünyada gizli ibadet ederek kendisini halktan gizleyen *Veysel Karanî*, kıyamet gününde de tanınmadan aralarında cennete girebilmesi için onun şeklinde yaratılmış yetmiş bin melâike ile Allah tarafından halktan gizleneceği belirtilmiştir. Dünyada insan gibi değil melek gibi yaşadığı için mahşerdeki halinin öyle olacağı bildirilmiştir (7a/204-214). Devamında Hz. *Peygamber*, Rabbine “*Veysel Karanî* beni görüyor mu?” diye sorunca, şu hitabı işitir:

*Beni gören seni görmek ne hâcet
Benem maşşüd eyâ sâhib-sââdet*

*Seni görmek beni görmek içündür
Saña irmek baña irmek içündür*

*Seni bensüz diler mi görmek insân
Beni sensiz gören eyler mi hüsûn*

*Baña kullarımı kıılmağa irşâd
Seni halk [itdüm] ey sulhân-ı [ubbâd] (7b/225-228)*

Bu ifadelerde *Veysel Karanî*’nin üstelik de kulları Allah’a yaklaştıran, “*sultân-ı i ubbâd*” olan Hz. *Peygamber*’in irşadına, neredeyse ihtiyaç duymayacak müstesna bir kul addedilmiş olması dikkat çekicidir. *Veysel Karanî*’yi kutsallaştırmanın en üst düzeyi ve kelâmî bakımdan problemlili sayılabilecek bir ifadenin yer aldığı şu beyit ise bu düşünceyi daha bariz biçimde ortaya koymaktadır. Nitekim Allah *Peygamberine*, “*Her şeyi senin için yaratdum fakat Veys’i benim için izhâr itdüm*” buyurmaktadır. Bu beyitle *Veysel Karanî*’nin ölçüsüzce yüceltildiği dile getirilmiş olmaktadır.

*Senüñ için yaratdum her ne kim var
Velî Veysi benimçün itdüm içhâr (7b/229)*

Eser Hz. Peygamberin vefatından önce hırkasını emanet ediş ve ümmeti için himmet talebi olduğunu bildiren beyitlerle devam ettirilmiştir (8a/241-251). Hz. Peygamber, Hz. Ömer ve Hz. Ali'ye vefatından sonra hırkasının *Veysel Karanî*'ye verilmesi ve selamının iletilmesini vasiyet eder. Vefatın ardından Hz. Ömer ve Hz. Ali, *Veysel Karanî*'ye emaneti vermek üzere *Kûfe*'ye giderler. Görüşmek için onu sorarlar. *O sırada Kûfe'de bulunan fakat Veysel Karanî'nin manevi derecesinin farkında olmayan Karanlılar için bu aranma ve sorulma şaşkınlık yaratmıştır. Onlardan yerini öğrenen Hz. Ali ve Hz. Ömer Yemen'in Karan köyü Ibl vadisine gidip Veysel Karanî'yi bulduklarında şöyle hitap ederler:*

*Didiler ey Hudûdan halka rahmet
Kâbil eyle Muhammedden vaşiyet (10a/334)*

Ümmetin asileri için şefaata isterler (10b/340 ve 350). *Veysel Karanî* önce şefaata edecek vasfı haiz değilim derse de Hz. Peygamberin bildirdiği üzere sağ elinde bulunan beni görüp onu tanıır ve sen gönderilen kişinin derler. (9a/290-10a/324). Duası ile *Rebi* ve *Temim* kabilesi koyunlarının tüyünce kişi bağışlanır. Menkıbede, *Veysel Karanî*'nin sadece olağanüstü ölçüde yüceltilmesi değil, Hz. Ömer ve Hz. Ali gibi sahabenin en ileri gelenlerinin Hz. Peygamberin yüceliğini yeterince anlamamış ancak *Veysel Karanî* o değeri takdir etmiş olarak gösterilmesi de son derece dikkat çekicidir. Şu beyitlerde *Veysel Karanî* onlara Hz. Peygamber'i nasıl tanımaları gerektiğini tarif etmiştir:

*Degüldür vaşf-ı hâşî Muştatânuñ
Meğer siz cübbesin görmüşsiz anuñ
"Ömer didi yâ nice gördünüz siz
Buyuruñ görelüm ey ehl-i temyîz
Didi Veys anı gördüm şek degüldür
Anuñla cümle "â lem tek degüldür
Ayağı aşığı tahte 's-serûdan
Yüceyidi başı "arş-ı a'lâdan (12a-12b/413-416)*

Veysel Karanî nasıl bakmaları ve görmeleri gerektiğini bildirdikten sonra bu kez de işittiklerinde şaşıracakları "Sever miydiniz?" sorusunu sorup böylece Peygamber sevgisinin nasıl olması gerektiğini öğretmiştir:

*Didi sizler sever miydiñüz anı
Habîb-i hakkı ol cān-ı cihānı
°Ömer didi anı kimdür ki sevmes
Yolına ölmege kimdür ki ivmez
Didi Veys açuñ ağ ziñuz göreyin
Muhabbetden nişān size vireyin
Çü gördi dişleri mecmū°ı turur
Didi bunlar muhabbetden dem urur
Didi dişin şıdı kāfir resūlüñ
Ben ol dem °aşkıma ol pür uşūlüñ
Aña [yār-ı] muvāfik olmağıçün
Komadum bir dişüm ağzumda bütün
Şınan kañı dişidür bilmemekden
Şıdum mecmū°ı dişlerimi şekden (12b/418-424)*

Onun bu halinden etkilenerek Hz. Ömer ve Hz. Ali dönüş yolunda duydukları hayranlıkla “na’t”ını iderek” *Veysel Karanî* hakkında şunları söylemişlerdir:

*Giderken söyleşüp °Ömer’le Hayder
İderlerdi Üveys’ün hālın ezber
Ki hoş merd-i mücerred ehl-i tecrîd
Hemîn ola velîde vaşf-ı tefrîd
Üveysün hālın ezber eyleyürek
Hemîn ola zihî merd-i mücerred
Bunı hāsā° abeş medh ide Aḥmed
Bu hāletde olan erden degildür
Ḥudānuñ hāşıdur bu şek degildür
Giderlerdi iki sultān-ı ebrār
Üveysün na’tın iderlerdi tekrār (13a/434-439)*

Mesnevinin bu beyitlerindeki, “*Bunı hāsā° abeş medh ide Aḥmed*” diyerek “*na’tın iderlerdi*” ifadelerinden anlaşılacağı üzere *Veysel Karanî*, sahabenin uluları tarafından Hz. *Peygamber*’in methettiği kişi olarak bilinmektedir. Bu ziyaretle de şöhreti artınca ortadan kaybolmuştur. Önce bir müddet Yemen’de yaşamış, orada da tanınınca gizlenmek için bu kez *Küfe*’ye kaçmıştır (13a/447). Eserin devamındaki beyitlerde *Herem İbn Hayyan*’ın onu aşkla arayıp bulması anlatılmıştır (13a/451-453). Bu zat, *Peygamberden* işittiği sözlerle âşık olduğu *Veysel Karanî*’yi *Fırat* kenarında bulmuş ve zühdüne hayran kalmıştır. Söz konusu karşılaşma 644 yılında

olmalıdır. Çünkü *Veysel Karanî Herem*'le konuştukları sırada keramet göstererek *Hz. Ömer* (ö. 644)'in o anda vefatının kendisine malum olduğunu bildirmiştir:

Pes ağlayu didi hayfâ vü eyvâh
Karındaşum f'Ömerdür dâd u şad] âh

Herem eydür diri kıodum ben anı
Üveys eydür Hakk'a ulaştı cānı (14a/472-473)

Sabayî, *Herem*'in *Veysel Karanî* yi bulma imkânına kavuştuğunda yanında kalmak ve hizmetinde bulunmak, hiç değilse bir hadis rivayeti duymak veya nasihat almak istediğini fakat onun bunu kabul etmediğini anlatmıştır. Öncelikle 480. Beyitteki konuşmada *Veysel Karanî* dilinden söylenenlerden en dikkat çekici olan, “*Er oldur kim ola nefşine hâfîz*” mısraıdır. Çünkü böylece insanın olgunlaşma sürecinde dış yönlendiriciler değil, iç kuvvetlerin önemini vurgulamış olmaktadır. Oysa bilindiği gibi bu anlayış, geleneksel mürid-mürşid ilişkisini önemli gören tarikat anlayışımızdan farklıdır. Söz konusu diyalog şudur:

Didi Veyse Herem ey^cayn-ı rıfyet
Ne ola bir hadîş itseñ rivâyet
Eyitdi yâ Herem kıılup telaııuf
Baña kıılma bunuñ gibi tekellüf
Ne müftî, ne muhaddîşün ne vâ^ciz
Er oldur ki ola nefşine hâfîz
Benüm dahî baña mensûb işim var
Cihân halkundan ayru cünbişüm var (14a/478-480)

Bu öğütüne ilave olarak, *Herem*'e Kur'an kılavuzluğunu, salihlerin yoluna uymayı, ölümü bir an olsun unutmamayı ve “*kendine ne sanırsa, müminlere de onu sanmaya gayret etmeyi*” (14b/493-498) tavsiye ettikten sonra, yanında kalmak isteyen *Herem*'i kendisini Hakk'a yakın olmak zevkından alıkoymacağı için reddederek yolcu eder:

Herem dir ârzu kııldım seni buldum
Haka çok [şükr ki] tapuñı buldum
Dilerem bir zamān ey fâhr-ı ebrūr
Enis olam tapuñla şöyle kim var
Eyitdi yâ Herem hiç istemezven
Hakuñ gayrı ile üns olmağı ben
Olur Hakkı unudan gayra hem-dem

*Çabül itmez buni her k'ola âdem
Haçkuñ ünsinden ol kim ala lezzet
Anuñ ğayrıyla kaçan kıla şöhet
Hemîn var ey Herem şimdengerü sen
Ne beni göresin ne hod seni ben
Velikin ey Herem unutmazam ben
Beni sen dahî unutma durâdan (14b/500-506)*

Daha sonra ashaptan *Rebi* adlı biri de *Veysel Karanî*'yi arar bulur. Fakat her zamanki gibi ibadette olduğundan bitirmesini görüşebilmek için beklerse de dört gün gece-gündüz aralıksız ibadet devam eder. Dördüncü gün kısa bir an uykuya dalan *Veysel Karanî*, bu sefer de Allah'tan gafil olmanın tövbesi ile meşgul olmaya koyulduğu için *Rebi* onunla bir türlü görüşemez (15a/510-527). Dolayısıyla onunla son görüşen *Herem* olmuş ve bir zaman sonra da *Sıffin Savaşı* (657)'nda *Hz. Ali* safında savaşırken şehit olduğu bildirilmiştir (15b/ 529-530).

Menkıbenin bundan sonraki kısmında *Sabâyî*, *Veysel Karanî*'nin hayatını anlatmak üzere başa dönmüş ve onun külah dikerek geçimini sağlamasından ve bu mesleğin bu yüzden kutsal olduğundan söz etmiştir. Şairin sözü külahçılık mesleğine getirmesine şeyhi *Şeyh Vefâ*'nın da geçimini külahçılıkla sağlaması bu mesleği sürdürenlerin piri sayılması etken olmuş denilebilir (16a/552-559).

SONUÇ

Bu çalışma ile tasavvuf ahlakının öncelikli tanıkları arasında kabul edilebilecek bir menkıbenin biri okur-yazar zümre için, diğeri ise halk için kaleme alınan iki metni karşılaştırılmıştır. Tıpkı hilye yazma geleneği gibi her ikisinin de ortaya çıkma ve yaygınlaşmasındaki başlıca sebep Müslümanların *Hz. Peygamberi* görme/gösterme arzusudur. Öyle ki, menkıbe adeta bu arzunun tecessüm ettirilmiş halidir. Bir başka ifadeyle sözü edilen arzu, *Veysel Karanî* ile ete kemiğe bürünmüştür. Bilindiği üzere sahabe dışındaki Müslümanların (muhadramun) *Hz. Peygamberle* aynı zaman diliminde yaşamış olmalarına rağmen *Hz. Peygamberi* görme şansları olamamıştır. Peygamberin vefatından sonrakilerin ise zaten bu imkândan mahrum olacakları aşikârdır. Dolayısıyla menkıbenin amacı, peygamberini görmek isteyip göremeyenlere *Veysel Karanî*'nin tutumunun örneklik etmesidir. Aynı zamanda *Veysel Karanî*' üzerinden Allah'a yakın, peygamberini çok seven ve Müslümanların örnek alacağı bir insan modeli oluşturma çabasıdır. Bu örnek insanın tarihi kimliği tespit edilmek istenirse bunun menkıbeler

üzerinden tespit edilemeyeceği açıktır. Bununla birlikte her iki menkıbede de kimi kez bizzat *Hz. Peygamber*'in dilinden ifade edilmiş övgüler ve metnin şairlerinin tasavvuru olan anlatımlardan hareketle model olması istenen *Veysel Karani*'nin şahsiyeti hakkında şu çıkarımlar yapılabilir:

Hem Sabâyi'nin mesnevisinin hem de diğer metnin *Veysel Karani*'yi / veliliği yüceltirken beslendikleri duygu ve düşüncenin hareket noktası, Peygamberimizin "*Fakirlik övüncümdür*" mealindeki hadisidir. Nitekim her iki eserde de *Veysel Karani*'nin dünyalık adına neredeyse hiçbir şeyinin bulunmadığı görülmektedir. O, "ehl-i tefrid"/dünyadan geçip yalnız Allah ile meşgul olan bir müstesna kuldur. *Hz. Peygamber*den rivayet edilen ve bu tür menkıbelere ilham kaynağı olan "*Allahım biz seni hakkıyla bilemedik*" cümlesi hatırlanacak olursa, Hakk'ı bilmenin mücerretlikteki derecelere ilişkilendirildiği menkıbede özellikle de *Sabâyi*'nin metninde Allah'ın takdiri olarak peygamberle görüşmesine gerek görülmeyecek kadar Hakk'a yakınlaşandır. Hatta Peygamber âşığı olarak simgeleşen bu zat, *Hz. Peygamber*'in sadece methine mazhar olmakla kalmamış bizzat *Peygamber* tarafından ümmete vasî tayin edilip din kardeşliğinde şefaathetliği verilmiştir. Dikkat edildiğinde eserdeki bu tasvirin bir çelişkiye yol açtığı da görülecektir. O çelişki de şudur: Bir yandan sağlığında yanına gelenlere mürşit olmayı reddeden, bu tür bir yetkiden uzak durduğu rivayetler arasında ve menkıbede yer alan zatın ahirette şefaathetle vazifeli kılınması hakikate değil de halkın beklentisine uygun bir aktarıma benzemektedir. Ayrıca eserde bir yandan tıpkı hilafet gibi vesayet yahut velâyet yoluyla Peygamberin yeryüzündeki görevinin devam ettirileceği inancı/ettirilmesi gerektiği fikri verilirken diğer taraftan farklı bir mesaj verilmiş olmaktadır. Bilhassa Sabâyi'nin eserinin sonlarına doğru şöhreti artan *Veysel Karani*'nin bundan rahatsız olmasını, yanına irşat için gelen iki kişiyi uzaklaştırmasını anlatan beyitler buna örnektir. O beyitlerde özetle kendini mürşitlikten uzak tutmak isteyen bir velî tipi vardır. Nitekim ondan irşat talep edenlere Kur'an'ı rehber edinmeyi, güzel ahlaki benimsenmeyi ve nefse hâkim olmayı öğütlemiştir. Nitekim kendisinin mürşidi bizzat Allah'tır. Sabâyi'nin metnindeki bu kısım müesses tasavvufun aksine tarihî olarak *Veysel Karani*'nin yaşadığı ve ilk dönem zühd hareketlerinin taşıdığı özelliklerle de uyumaktadır.

Çalışmanın başında bu menkıbenin iki kolundan biri olan Sabâyi'nin eserinin bir başka nüshasının daha bulunduğu dikkat çekilmiştir. Böylelikle *Ömer Savran*'ın yayınında bahsettiği ve yararlandığı üç nüshaya dördüncü bir *Üveysnâme* nüshası eklenmiş olmaktadır. *Michigan Üniversitesi'nde bulunan* ve istinsah kaydına

göre *Üveysî* bir müstensihin elinden çıktığı anlaşılan “*Menâkıb-ı Hazret-i Veysel-Karânî*” adlı bu nüshanın elde edilmesi, önceden tespit edilen nüshalara yenisini ilave etmekle kalmayıp konunun yeniden ele alınmasına da vesile olmuştur. Yapılacak bundan sonraki çalışmalarda *Veysel Karânî*’nin müstakil kitaplar haricindeki metinlerinin de dikkate alınmasının gerekliliği *Kuddusî Baba Divanı*ndaki şiirlere işaret edilerek bildirilmiştir. Böylece menkıbeye ilgili çalışmaların sürdürülmesi halinde farklı farklı bulguların elde edilebileceği öngörülmüştür.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdülhâdî (1351). *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs* I-II. Mektebetü'l-Kudsî, Kahire.
- Akar, Metin (1987). *Türk Edebiyatında Manzum Mi'râc-nâmeler*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Gündoğar, Bayram (1998). *Menâkıbnâmeler ve Lâmi'î Çelebi'nin Menâkıb-ı Üveys el-Karânî Adlı Eserinin Tahlili*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Hatiboğlu, İbrahim (1985). *Muhadramûn. DİA*, 59, XXX/7. TDV Yay.
- İbn Adî, Ebü Ahmed Abdullah b. Adî (1997). *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, thk. A. Ahmed Abdülmecûd vdğ., I-IX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- İbn Hibbân, Ebü Hâtim Muhammed b. Hibbân (1973). *es-Sikât* I-X. Meclisü Dâiretü'l-Me'ârif, Haydarâbâd.
- Kaplan, Yusuf (2008). *Destân-ı Veysel Karani*, *The Journal of International Social Research*, 1 (5), Fall, 379-397.
- Kuzubaş, Muhammed (2008). *Manzum Bir Destan Kitabı (Destân-ı Veysel Karânî, Vefât-ı Hz. Fâtıma, Vefât-ı Hz. İbrâhim, Hikâyet-i Gügercin, Hikâyet-i Geyik)*, *The Journal of International Social Research*, 1 (2), Winter, 304-340.
- Moğultay b. Kılıç (2001). *İkmâlû Tehzîbi'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Âdil b. Muhammed-Üsâme b. İbrâhîm, I-XII, el-Fârûku'l-Hadîsiyye li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, Kahire.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc (1991). *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, I-V, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire.

- Ocak, A. Yaşar (1982). *Veysel Karani ve Üveyslik*. İstanbul: Dergâh Yay.
- Ocak, A. Yaşar (2010). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Savran, Ömer (2009). Sabâyî ve Üveys-nâme'si. *Turkish Studies: Türkoloji Araştırmaları*, 4 (7), 478-536. http://www.turkishstudies.net/Makaleler/700208365_123.pdf [erişim tarihi: 08.11.2013]
- Savran, Ömer (hızl.) (2010). *Sabâyî ve Üveys-nâme'si*. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/belge/1-90187/sabayi---uveys-name.html> [erişim tarihi: 08. 11. 2013]
- Tansel, Fevziye Abdullah (1975). Uveys Karanî Hakkında Notlar ve Türk Edebiyatı'nda Şiirler. *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi II*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Yayınları, 221-255.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (1962-1977). *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vdğ., I-V, Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, Mısır.
- Uludağ, Süleyman (2013). Veli. *DİA*, IL/ 25-28, İstanbul: TDV Yay.
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (2009). *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Muhammed Rıdvan Arkasûsi vdğ., I-V, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut.
- <http://catalog.hathitrust.org/Record/006822168>
- Dâstân-ı Hazret-i Veysel'l-Karanî*. Milli Kütüphane, Yz. A. 8211/1.

1. Ek: Dâsitân-ı Hazret-i Veyse'l-Karanî adlı metnin ilk yaprağı



2. Ek: Dâsitân-ı Hazret-i Veyse'l-Karanî adlı metnin son yaprağı



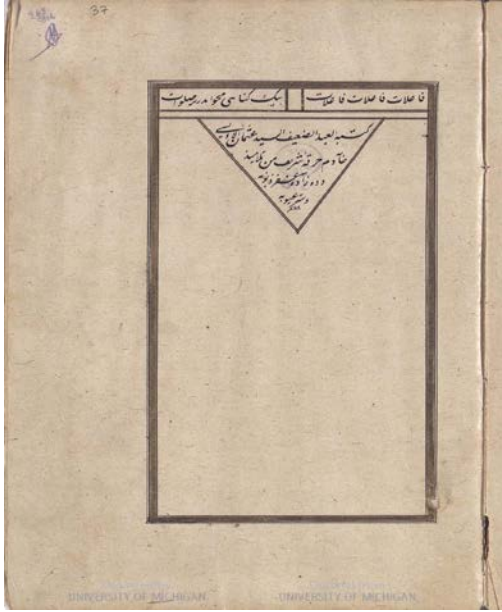
3. Ek: Sabâî'nin Üveysnâme'sinin Michigan Üniversitesi nüshasının ilk yaprağı



4. Ek: Sabâî'nin Üveysnâme'sinin Michigan Üniversitesi nüshasında şairin adının geçtiği yer



5. Ek: Sabâî'nin Üveysnâme'sinin Michigan Üniversitesi nüshasının son yaprağı



TÜRK CUMHURİYETLERİNDE ANA DİLİNE İLİŞKİN DİL TUTUMU ÖLÇEĞİNİN GELİŞTİRİLMESİ

Hatice VARGELEN AKÇİN¹
Fatma AÇIK²

ÖZET

Araştırmada, Türk Cumhuriyetlerinde ana dile ilişkin tutumu belirlemeye yönelik ölçek geliştirilmesi amaçlanmıştır. Çalışma 2016-2017 öğretim yılında Türkiye'deki üniversitelerin lisans bölümlerinde ve üniversitelere bağlı TÖMER'lerde öğrenim gören, Türk Cumhuriyetlerinden 189 öğrenci ile gerçekleştirilmiştir. Yapılan analizler sonucu öğrenci sayısı 174'e indirilmiştir. Ölçek geliştirilmesinde alanyazın taraması, madde havuzu oluşturma, uzman görüşüne başvurma ve pilot uygulama süreçleri izlenmiştir. Açıklayıcı faktör analizi sonucunda 20 maddeden oluşan ölçek yapısı elde edilmiştir. Ölçeğin açıkladığı toplam varyans % 64.15'tir. Bu ölçek Türk Cumhuriyetlerindeki üniversite öğrencilerine uygulanmıştır. Uygulamanın yapıldığı 174 Özbek öğrenci üzerinden doğrulayıcı faktör analizi yapılmış, ölçek modelinin iyi uyum sağladığı görülmüştür. Böylece, "Türk Cumhuriyetlerinde Ana Diline İlişkin Tutum Ölçeği" nin amacına hizmet eden, geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğu ortaya konulmuştur.

Anahtar kelimeler: Dil tutumu, Türk Cumhuriyetleri, ana dili.

DEVELOPING A SCALE TOWARD THE MOTHER TONGUE ATTITUDE FOR TURKIC REPUBLICS CITIZENS

ABSTRACT

The aim of the study is to develop a scale to determine attitudes towards the mother tongue in the Turkic Republics. The study is carried out in the 2016-2017 academic year in Turkey with 189 undergraduate students from the Turkish Republics at universities and TOMER. As a result of the analyzes, the number of students is reduced to 174. In the development of the scale, literature screening,

¹ Aksaray Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, Arş. Gör. haticevargelen@gmail.com.tr

² Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, Prof. Dr. fatmaacik1@gazi.edu.tr

substance pooling, expert opinion and pilot implementation processes are followed. As a result of the exploratory factor analysis, a scale structure consisting of 20 items are obtained. The total variance explained by the scale is 64.15%. This scale is applied to university students in Turkic Republics. Confirmatory factor analysis is performed on 174 Uzbek students, and the scale model is found to be well adapted. Thus, it is shown that ve Attitude Scale Regarding the Mother Tongue in Turkic Republics is a valid and reliable measurement tool that serves the purpose.

Key words: Language attitude, Turkic Republics, mother tongue.

GİRİŞ

Dil ve kimlik kavramları milleti meydana getiren en önemli unsurların başında gelmektedir. İlgili kavramlar birbirleriyle etkileşim içerisindedir. Dil içinde yer aldığı milletin kültür ve değerlerinden etkilenirken, aynı zamanda bunların gelecek kuşaklara taşıma görevini üstlenir. Modern çağın en yaygın devlet yapılanmaları olan ulus devletler de oluşum ve devamlılıklarını sağlama sürecinde dili etkin bir unsur olarak kullanmışlardır.

Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla 1990'ların başında Azerbaycan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkmenistan ve Kazakistan bağımsız birer ulus devlet olarak ortaya çıkmışlardır. KKTC'de kullanılan Türkçe, alan uzmanlarının bir kısmı tarafından Türkiye Türkçesine daha yakın olmasından dolayı Kıbrıs ağzı isimlendirmesi ile nitelendirildiği için, KKTC Türk Cumhuriyetleri içinde yer almasına rağmen çalışma kapsamının dışında tutulmuştur.

Türk Cumhuriyetlerin ulus devlet olma ve bu kapsamdaki ulus inşa sürecinde dil önemli bir unsur olarak öne çıkmaktadır. İlgili Cumhuriyetler, Sovyetler Birliği'ne bağlı buldukları 70 yılı aşkın dönemde, Sovyetler tarafından özellikle dil ve kültüre dayalı birçok müdahaleye maruz kalmışlardır. Uzman'a (2017, s. 41) göre, 1917 Ekim Devrimi sonucu, 1922'de Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği kurulmuştur. Birliğin kurulması ise, en çok Türk dünyasını etkilemiştir. Rusya'nın hâkim ve kurucu üye sıfatıyla uyguladığı milletler politikası ve bunun başat unsuru olan dil politikası Türk dillerini derinden etkilemiştir.

Rusya ve Rusça etkisi ekonomik, tarihi vb. sebeplerle bağımsızlık sonrası dönemde de Türk Cumhuriyetlerinde devam etmektedir. Bu etkiyle birlikte Türk Cumhuriyetlerinin bağımsız bir devlet olarak kendi dillerini öne çıkarma çabası vardır. Nihayetinde

yeni dönemde de dil unsuru Türk Cumhuriyetleri için öncelikli konular arasında yer almaktadır.

Türkiye ve Türk Cumhuriyetleri arasında tarihi, ekonomik, kültürel vb. alanlarda sıkı bağlar, dil ve din ortaklıkları vardır. Bağımsız oldukları dönemde ilgili cumhuriyetleri ilk tanıyan ülkelerden olan Türkiye sürecin devamında da bu ülkelere desteğini sürdürmüştür. Diğer alanlarda olduğu gibi dil alanındaki gelişmeler de Türkiye Cumhuriyeti tarafından yakından takip edilmektedir. Ülkeler arasında özellikle dil ve kültürel alandaki ilişkilerde, dil konusunda ilişkin izlenimler ve sahip olunan bilgi önem taşımaktadır.

Türk Cumhuriyetlerinde dil konusuna ilişkin önemli noktalardan biri dil tutumunun belirlenmesidir. Davranış bilimlerinin önemli kavramlarından olan tutum insan davranışlarını belirlemekten, insanın çevreye uyum sağlamasına kadar birçok konuda etkilidir. Aynı şey dil tutumu için de geçerlidir. Gardner ve Lambert (1972) göre, öğrencilerin dil hakkındaki inançlarını oluşturan ve davranışlarını etkileyen sahip oldukları tutumlardır. Bu nedenle, öğrenenlerin tutumları dil öğreniminde son derece önemlidir.

Tutum, Allport'a (1935) göre, deneyim yoluyla kazanılan, kişinin ilgili olduğu bütün nesne ve durumlara karşı olan tepkileri üzerinde yönlendirici ya da dinamik bir etkiye sahip, zihinsel ve nöral bir hazır olma halidir. (Allport, 1935). Dil tutumu ise, insanların kendi dillerine veya başkalarının dillerine karşı sahip oldukları duruş, his, gibi durumları ifade eder (Crystal, 1997, s. 215).

Dilin toplumla ilişkisi nedeniyle dile yönelik oluşturulan tutum, o dilin konuşucularına yönelik de bir algı geliştirilmesini sağlayabilir. Dil tutumunun oluşumu dile dair çeşitli durumlardan etkilenebilir. Aynı zamanda bu durumları etkiler. Tutum ve bu unsurlar arasında karşılıklı ilişki vardır. Bu duruma değinen Richard, Platt & Platt (1992, s. 199)'a göre, dil tutumu farklı dillerin konuşmacılarının birbirlerinin dillerine veya kendi dillerine yönelik tutumları olarak tanımlanabilir. Bir dile yönelik olumlu ya da olumsuz duyguların ifadeleri, dilsel zorluğun ya da basitliğin, öğrenmenin kolaylığının ya da zorluğun, önem derecesinin, zarafetin, sosyal statünün, vb. izlenimlerini yansıtabilir. Bir dile yönelik tutum, insanların o dilin konuşucularının hakkında ne hissettiklerini de gösterebilir.

Sonuç olarak, ana diline ilişkin tutum ile ana dilin akıbeti arasında önemli ilişki bulunmaktadır. Tutum kavramı bu süreçlerde

belirleyici rol oynamaktadır. Zaman zaman çeşitli nedenlerden kaynaklı tersi durumlar gözlemlenmekle birlikte, ana diline ilişkin olumlu tutum süreç içerisinde dilin kullanımı ve gelişmesi yönünde katkı sağlayacaktır. Olumsuz bir tutum geliştirilmesi ise, dilin ilerlemesi ve kullanılması yönünde bariyer görevi görebilir. Bu nedenle ana diline ilişkin tutumun belirlenmesinde doğru ve nitelikli ölçümlerin yapılması ve ölçme araçlarının geliştirilmesi büyük önem taşımaktadır.

AMAC

Türkiye ile Türk Cumhuriyetleri arasındaki ilişkilerin gelişmesi dünyadaki gelişmelerle birlikte her geçen gün daha da önem kazanmaktadır. Bu noktada ilgili Cumhuriyetlerde dil konusu ve bu konuyla bağlantılı olarak dil kullanımı ve tutumunun belirlenmesi önem taşımaktadır. Konuyla ilgili ölçme araçlarının varlığı ve geliştirilmesi sürece katkı sunması açısından gereklidir. Bu çalışma kapsamında da Türk Cumhuriyetlerinde ana diline ilişkin tutumun ölçülmesine yönelik bir ölçek geliştirilmesi amaçlanmıştır.

YÖNTEM

Bu bölümde araştırma modeli, çalışma grubu, ölçek maddelerinin oluşturulması, geçerlik ve güvenilirlik ile ilgili bilgi verilmiştir.

Araştırma Modeli

Araştırma modeli, betimsel tarama modelidir. Tarama modelleri geçmişte veya halen var olan bir durumu var olduğu şekli ile betimlemeyi amaçlayan araştırma yaklaşımlarıdır. Araştırmaya konu olan durum, birey ya da nesne, kendi koşulları içerisinde ve olduğu gibi tanımlanır. Onları, herhangi bir şekilde değiştirme, etkileme çabası gösterilmez (Karasar, 2012, s. 77).

Çalışma Grubu

Denemelik ölçeğin uygulanmasında katılımcıların Türk Cumhuriyetlerinin vatandaşı olması ve üniversiteye kadar olan örgün eğitimlerini kendi ülkelerinde almış olmasına dikkat edilmiştir. Ölçeğin geliştirilmesinde yapılacak açılımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizi için iki ayrı çalışma grubu oluşturulmuştur. Birinci çalışma grubu, Türk Cumhuriyetlerinden gelen 189 gönüllü bireyden oluşmaktadır. Bu bireyler 2016-2017 Eğitim Öğretim Döneminde

Türkiye'deki Üniversitelerin lisans bölümlerinde veya üniversiteye bağlı TÖMER'lerde öğrenim görmektedir.

Tablo 1. Çalışma grubundaki bireylerin betimsel istatistik değerleri

Ülkeler	17-20				21-23											
	Erkek		Kadın		Erkek				Kadın							
	Evli		Bekâr		Evli		Bekâr		Evli		Bekâr		Evli		Bekâr	
	F	%	F	%	F	%	F	%	F	%	F	%	F	%	F	%
Özbekistan	0	0	4	15.4	2	7.1	0	0	0	0	8	17.4	0	0	5	15.2
Kırgızistan	0	0	4	15.4	0	0	2	7.1	0	0	4	8.7	0	0	2	6.1
Azerbaycan	0	0	5	19.2	0	0	6	21.4	0	0	12	26.1	0	0	7	21.2
Türkmenistan	2	7.7	7	26.9	1	3.6	6	21.4	0	0	16	34.8	0	0	8	24.2
Kazakistan	0	0	4	15.4	0	0	11	39.3	2	4.3	4	8.7	0	0	11	33.3
Toplam	2	7.7	24	92.3	3	10.7	25	89.3	2	4.3	44	95.7	0	0	33	100

Tablo 2. Çalışma bireylerinin betimsel istatistik değerleri

24-30								30 ve üzeri							
Erkek				Kadın				Erkek				Kadın			
Evli		Bekâr		Evli		Bekâr		Evli		Bekâr		Evli		Bekâr	
F	%	F	%	F	%	F	%	F	%	F	%	F	%	F	%
1	7.1	1	7.1	0	0	1	3.8	0	0	1	16.7	0	0	0	0
1	7.1	3	21.4	1	3.8	1	3.8	1	16.7	1	16.7	2	20	1	10
0	0	1	7.1	0	0	8	30.8	0	0	0	0	0	0	5	50
1	7.1	3	21.4	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
2	14.3	1	7.1	2	7.7	13	50	3	50	0	0	0	0	2	20
5	35.7	9	64.3	3	11.5	23	88.5	4	66.7	2	33.3	2	20	8	80

Tablo 1 ve 2'de de çalışmaya katılan tüm bireyler; ülkelere, yaş grubuna, cinsiyete ve medeni durumlarına göre frekans ve yüzde şeklinde verilmiştir.

Veri Toplama Aracı

Denemelik Formun Geliştirilmesi

Konuyla ilgili alanyazını taranmış, geliştirilen ölçme araçları incelenmiştir. Yapılan araştırmalar sonucunda tutum cümlesi olarak kullanılabilecek ifadeler belirlenmiştir.

Yazılan maddeler, madde yazma tekniğine uygun olacak şekilde ölçme ve değerlendirme ile alan uzmanları tarafından gözden geçirilerek yeniden düzenlenmiştir. Süreç içerisinde 3 alan, 2 ölçme ve değerlendirme uzmanından görüş alınmıştır. Bu şekilde 41 maddeye kadar indirilmiştir. Bu maddelerin ayıklanmasında, tutumun; psikolojik objesi ile ilişkili olup olmaması, bilişsel, duyuşsal ve davranışsal bileşenlerinin dikkate alınması ve olumlu-olumsuz olabileceği durumlar göz önüne alınmıştır. Hazırlanan 41 madde, olumluluk ve olumsuzluk sıralamaları dikkate alınarak ve aynı zamanda cevaplayıcıların bir tepki kurulumuna neden olmayacak şekilde seçkisiz olarak denemelik ölçme yerleştirilmiştir. Ölçek; 5 dereceli, Likert tipi, 41 maddeden oluşmaktadır. Cevap tepkileri olarak; "Kesinlikle Katılmıyorum", "Katılmıyorum", "Kararsızım", "Katılıyorum", "Kesinlikle Katılıyorum" ifadeleri kullanılmıştır.

Bireylerin; yaşadıkları ülke, yaş, cinsiyet, medeni durum, evli ise eşinin ana dili, kendisini nasıl tanımladığı (etnik), yaşadığı ülkede kaç yıldır bulunduğu, hangi dilde eğitim aldığı, anne ve babasının ana dilli, günlük iletişimde kullandığı dille ve sıklığı, Türkçeyi nasıl öğrendiği ve hangi dili konuşmayı çok sevdiği, günlük yaşamdaki iletişim durumlarında hangi dilleri ne sıklıkla kullandığıyla ilgili kişisel bilgiler ölçeğin başında verilen sorularla saptanmaya çalışılmıştır.

Ölçek Üzerinde Uygulanan İstatistiksel İşlemler

Nihai formun oluşturulması için, denemelik form üzerindeki 41 maddeden madde toplam test analizleri yapılmıştır. Bu analizler yapılmadan önce, olumsuzluk durumu bildiren 2 madde ters puanlanmış ve verilerin normal dağılım durumları incelenmiştir.

Ön Deneme Uygulaması ve Madde Seçimi

Denemelik form üzerinden veriler, gönüllülük esası ile toplanmıştır. Öncelikle kayıp veri analizi gerçekleştirilerek kayıp verilerin seçkisiz dağılıp dağılmadığı incelenmiştir. Analiz sonucunda ölçeğin tamamını yanıtlamayan 8 birey analize dâhil edilmemiştir.

Düzenlenen veriler üzerinden toplam puanlar alınarak, bunlardan uç değer teşkil eden 7 birey ölçekten çıkarılmıştır. Kullanılacak madde analizi yöntemlerin temel sayılıtların yerine getirilip getirilmediği tespit edilmiştir. Bunun için ilk önce normallik sayılıtsı için (Kalaycı, 2008) “Kolmogorov-Smirnov ve Saphiro-Wilk Normallik Testleri” yapılmış ve çalışma grubunun normal dağıldığı görülmüştür (KS:0.050; $p>.05$, SW:0.986; $p>.05$). Bu analizlerden sonra çalışmaya 174 birey ile devam edilmiştir.

Verilerin Analizi

Açımlayıcı faktör analizi, güvenilirlik katsayısı hesaplamalarında SPSS 22.0 programı; doğrulayıcı faktör analizinde ise Amos.16 programı kullanılmıştır.

BULGULAR VE YORUM

Madde Analizi

Madde analizi yöntemi olarak, ilk önce madde toplam test korelasyonlarına bakılmıştır. Korelasyon katsayısı .20 değerinin üzerinde ve .05 düzeyinde manidar olan maddeler seçilmiştir.

Tablo 3. Denemelik ölçeğin madde toplam test korelasyon değerleri

Maddeler	R _{TopTest}	Maddeler	R _{TopTest}	Maddeler	R _{TopTest}	Maddeler	R _{TopTest}
M1	.51**	M11	.39**	M21	-.11	M31	.62**
M2	.53**	M12	-.05	M22	.58**	M32	.49**
M3	.55**	M13	.68**	M23	.01	M33	.50**
M4	.62**	M14	.68**	M24	.66**	M34	-.12
M5	.67**	M15	.61**	M25	.65**	M35	-.14
M6	.57**	M16	.65**	M26	.54**	M36	-.01
M7	.66**	M17	.58**	M27	.60**	M37	.17*
M8	.67**	M18	.64**	M28	.55**	M38	.52**
M9	.52**	M19	.53**	M29	.49**	M39	.47**
M10	.64**	M20	.57**	M30	.54**	M40	.49**
						M41	.47**

* $p<.05$; ** $p<.01$

Tablo 3 incelendiğinde belirtilen korelasyon değerinin altındaki M12, M21, M23, M34, M35, M36, M37 numaralı maddeler (7 madde) denemelik ölçekten çıkartılmıştır.

Madde toplam test analizleri sonrasında, ölçekte kalan 25 maddeye, ölçeğin yapısını belirlemek amacıyla faktör analizi yapılmış

ve varimax döndürmesi uygulanmıştır (Blalock, 1960, s. 383). Verilerin faktör analizine uygunluğu Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) katsayısı ve Bartlett Sphericity testi ile incelenmiştir. KMO katsayısı, verilerin ve örneklem büyüklüğünün seçilen analize uygun ve yeterli olduğunu belirlemede kullanılan istatistiksel bir tekniktir. Bartlett Sphericity testi verilerin çok değişkenli normal dağılımdan gelip gelmediğini yani, “korelasyon matrisi birim matrise eşittir” hipotezini test eden bir tekniktir.

Tablo 4. KMO ve Bartlett Sphericity testi sonuçları

KMO		0.91
	Ki-Kare	3237.47
Bartlett Sphericity	Serbestlik Derecesi	561
	Manidarlık	.001

KMO katsayısının .91 olarak bulunması veri yapısının faktör analizi yapabilmek için mükemmel düzeyde olduğu anlamına gelmektedir (Çokluk, Şekercioğlu ve Büyüköztürk, 2014). Bu test sonucunda bir Ki-Kare değeri elde edilmektedir. Ki-Kare değerinin manidar çıkması ($\chi^2=3237.47$; $p<.001$), hipotezin reddedilmesinin ve verilerin çok değişkenli normal dağılımdan geldiğinin göstergesidir (Field, 2009; Green ve Salkind, 2008).

Daha önce geliştirilen likert tipi ölçekler incelediğinde, literatürde faktör yüklerinin alt sınırı olarak 0,30 ile 0,40 arasında değiştiği görülmektedir. Bu araştırmada temel bileşenler analizine göre madde seçiminde alt sınır olarak 0,30 değeri kabul edilmiş, maddenin iki ayrı faktöre yük vermesi durumunda ise aradaki farkın 0,10'u geçmemesine bir ölçüt olarak görülmüş ve özdeğeri 1,00'den büyük olan faktörler üzerinden işlem yapılmıştır (Tabachnick ve Fidell, 2007). Madde atım sürecinde, madde toplam test korelasyonu, faktör analizi ve ölçeğin iç tutarlık katsayısı birlikte dikkate alınmıştır. Belirtilen ölçütlere uymayan maddeler ölçekten çıkartılmıştır. Her madde atımından sonra faktör analizi tekrar tekrar uygulanarak ölçeğin faktör yapısı sürekli incelenmiştir.

Tablo 5. Denemelik ölçeğin faktör analizi ve güvenirlik sonuçları

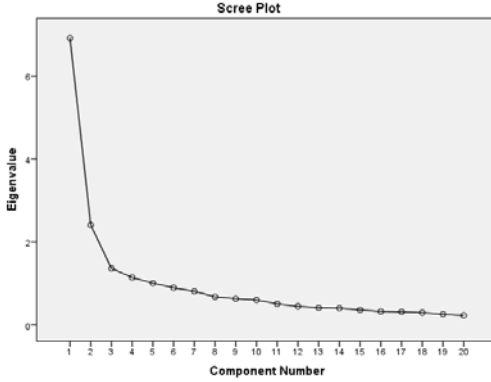
Maddeler	Faktörler				
	1	2	3	4	5
M7	,739				
M8	,714				
M10	,732				
M31	,707		-,436		
M16	,688			,364	
M24	,618				
M2	,610	-,389		-,349	
M3	,602				
M1	,598	-,449		-,379	
M6	,594		,346		-,497
M30	,582				
M28	,582		-,501		
M33	,576		-,496		
M41	,559			,324	
M19	,549			,327	,355
M32	,449	,425			
M39	,384	,685			
M38	,486	,656			
M40	,439	,646			
M11	,386	-,337			,488
Özdeğer	6.91	2.41	1.36	1.14	1.01
Açıklanan Varyans (%)	34.56	12.04	6.81	5.72	5.03
Güvenirlik			0.87		

Tablo 5 incelendiğinde, faktör analizi sonucu özdeğeri 1'den büyük olan 5 faktör bulunmuştur. Birinci faktörün özdeğeri, kendisine yakın olan ikinci faktörün 3 katı kadar ve değişkenin % 34.56'sını tek başına açıklamaktadır. Ayrıca denemelik ölçeğin iç tutarlık katsayısının 0.87 gibi yüksek bir değer çıkması ölçeğin tek boyutlu olma eğiliminde olduğunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Maddenin birden fazla faktöre yüksek değerde yük vermesi, ayrıca bu yükler arası farkın 0.10'den az olması durumunda bu maddeler ölçek kapsamından çıkartılmıştır. Ayrıca her bir faktör yükünü altında en az 3 maddenin bulunmasına dikkat edilmiştir. Özdeğeri en küçük faktörden başlanmak üzere, ölçütlere uymayan maddeler tek tek çıkartılmıştır. Her madde atımından sonra faktör analizi tekrar gerçekleştirilmiş ve faktör yükleri her defasında kontrol edilmiştir. Bunun sonucunda, M4, M5, M9, M13, M14, M15, M17, M18, M20, M22, M25, M26, M29 numaralı maddeler ölçekten çıkartılmıştır. Ölçeğin varimax rotasyonu sonucunda oluşan durum Tablo 6'da verilmiştir.

Tablo 6. Varimax rotasyonuna göre faktör yük dağılımı

Maddeler	Faktörler				
	1	2	3	4	5
M38	,821				
M40	,804				
M39	,792				
M32	,563				
M24	,551	,350			
M33		,762			
M31		,752			
M28		,679	,328		
M41		,605		,399	
M30	,353	,516			

M1					,804		
M2					,754	,332	
M3					,663		
M10					,661		
M6						,786	
M7			,330			,687	
M8	,336					,615	
M11						,772	
M19						,720	
M16			,387			,362	,620
Özdeğer	3.11	2.90	2.81	2.11	1.91		
Açıklanan Varyans (%)	15.54	14.52	14.03	10.53	9.52		
Güvenirlilik			0.87				



Şekil 1: Ölçeğin Yapısını Gösteren Özdeğer Grafiği

Faktör yük dağılımının daha net görülebilmesi için yapılan varimax rotasyonu sonucunda, ölçeğin 5 bileşenli bir yapıda olduğu gözlenmiştir. Tablo 6 ve Şekil 1 beraber incelendiğinde, kalan 20 maddeden oluşan ölçeğin tek boyutlu ve 5 bileşenden oluştuğu görülmektedir. Ölçeğin açıkladığı toplam varyans % 64.15'tir.

Tablo 7. Ölçekteki maddelerin aritmetik ortalamaları, standart sapmaları, faktör analizi ve faktörlerin cronbach alfa sonuçları

Maddeler ve Bileşenler	Aritmetik Ort.	Standart sapma	Communality	Faktör Yüğü
Bileşen: Millîlik Cr α = .80				
M38 Ülkemde ana dilimiz dışında bir dil kullanmaktan hoşlanmıyorum.	3.06	1.22	.71	.82

M40	Ana dilimizin dışındaki dilleri mecbur kaldığım için konuşurum.	2.94	1.27	.67	.80
M39	Ülkemdeki diğer insanların aralarında ana dilimiz dışında bir dil kullanmasından rahatsız olurum.	2.99	1.31	.66	.79
M32	Ana dilimize yabancı sözcüklerin girmesinden rahatsız olurum.	3.31	1.27	.40	.56
M24	Lokanta, kafe, otel, alışveriş merkezi gibi yerlerinin isminin sadece ana dilimizde olmasını isterim.	3.39	1.18	.53	.55

Bileşen: Ana Dili Kullanımı

Cr $\alpha=.78$

M33	Bir yabancınn ana dilimizi konuştuğunu gördüğümde mutlu olurum.	4.37	.71	.67	.76
M31	Ana dilimizi ve kültürümüzü geliştirmek için yapılacak proje, etkinlik, dernek faaliyetleri gibi çalışmalara katılmak isterim.	4.17	.76	.71	.75
M28	Evleneceğim kişinin ana dilimizi bilmesini isterim.	3.93	.94	.68	.68
M41	Devletin ana dilimizi ve kültürümüzü geliştirmek için bütçeden para ayırmasını desteklerim.	4.04	.94	.56	.61
M30	Ana dilimizin konuşulduğu ortamlara daha kolay uyum sağlıyorum.	4.11	.83	.46	.52

Bileşen: Kimlik

$\alpha=.80$

Cr

M1	Ana dilimizden memnunum.	4.43	.70	.75	.80
M2	Çocuğumun ana dilimizi konuşabilmesi için çaba	4.40	.70	.71	.75

	gösteririm.				
M3	Ana dilimizin kendimi ifade etmem için yeterli bir dil olduğunu düşünürüm.	4.11	.97	.56	.66
M10	Ana dilimiz benim için diğer dillere göre ilk sırada gelir.	4.20	.96	.64	.66
Bileşen: Ana Dilin Gerekliliği					
Cr α=.79					
M6	Ana dilimiz kaybolursa kültürümüzün de kaybolacağına inanırım.	4.21	.97	.75	.79
M7	Ana dilimizin kimliğimizi korumak açısından önemli olduğunu düşünürüm.	4.32	.77	.74	.69
M8	Ana dilimizi korumak için yasalar çıkarılmasını desteklerim.	4.14	.90	.65	.62
Bileşen: Öngörü					
Cr α=.70					
M11	Çocukların ana dilimizi okulda öğrenmesi önemlidir.	4.22	.99	.65	.77
M19	Ana dilimizin öneminin gelecekte artacağına inanırım.	4.03	.86	.63	.72
M16	Ana dilimizin ülkemizin geleceği için önemli olduğunu düşünürüm.	4.32	.71	.71	.62

Tablo 7 incelediğinde, her bileşenin adı, iç tutarlık katsayısı, kapsamındaki maddeler, her bir maddenin aritmetik ortalaması, standart sapması, communality ortak varyans değeri ve faktör yükleri görülmektedir. Buna göre, kapsamındaki maddeler açısından, 1. bileşen “Millilik”, 2. bileşen “Ana Dili Kullanımı”, 3. bileşen “Kimlik”, 4. bileşen “Ana Dili Gerekliliği” ve 5. bileşen “Öngörü” adlarını almıştır.

Tablo 8. Bileşen ve toplam puan korelasyonları

Bileşenler	Millilik	Ana Dili Kullanımı	Kimlik	Ana Dili Gerekli liği	Öngörü
Millilik	Pearson M.Ç.K. .K.	-			
Ana Dili Kullanım	Pearson M.Ç.K. .K.	.43**	-		
Kimlik	Pearson M.Ç.K. .K.	.28**	.53**	-	
Ana Dili Gerekli liği	Pearson M.Ç.K. .K.	.47**	.52**	.56**	-
Öngörü	Pearson M.Ç.K. .K.	.21**	.42**	.53**	.47**
Toplam	Pearson M.Ç.K. .K.	.70**	.72**	.70**	.75**

*p<.05; **p<.01

Tablo 8’de her bileşenin birbiriyle ve toplam puanla korelasyon değerleri görülmektedir. Buna göre ölçekle en yüksek ilişkiyi “Ana Dili Gerekli liği” bileşeni vermiştir. En düşük uyumu ise, “Öngörü” bileşeni vermiştir. Bileşenler arasındaki en yüksek ilişki “Kimlik” ve “Ana Dili Gerekli liği” bileşenleri arasındadır. En düşük ilişki ise, “Millilik” ve “Öngörü” bileşenleri arasındadır.

Güvenirlilik

Denemelik ölçeğin kendisinin ve alt boyutlarının, ayrıca nihai formun iç tutarlık katsayıları Cronbach α katsayısı kullanılarak

hesaplanmıştır. Ölçeğin bütününe ait iç tutarlık katsayısı .87 ($p<.05$) olarak bulunmuştur. Bileşenlerin iç tutarlıkları tek tek incelediğinde; Millilik bileşeni için .80 ($p<.05$), Ana Dili Kullanımı bileşeni için .78 ($p<.05$), Kimlik bileşeni için .80 ($p<.05$), Ana Dili Gerekliği bileşeni için .79 ($p<.05$), Öngörü bileşeni için .70 güvenilirlik değerleri bulunmuştur. Sosyal bilimler için alt sınır .70 ($p<.05$) olarak kabul edildiği düşünülürse, ölçeğin alt bileşenleri ve ölçeğin tamamına ait olan iç tutarlık katsayılarının oldukça yüksek görülmektedir.

Geçerlik

Ölçeğin yapı geçerliğine ilişkin, kanıtlar elde etmek için bireylerin yaşadıkları ülkelere, yaş gruplarına, cinsiyetlerine ve medeni durumlarına göre ikili olarak karşılaştırılmışlardır. Bu değişkenler açısından, toplam ölçek puanları ortalamaları, bağımsız gruplar için t testi ile karşılaştırılmıştır.

Araştırma boyunca tüm analizlerde, verilerin normallik sayılıtsı göz önüne alınmış, buna uygun parametrik (ANOVA ve T-testi) testler yapılmış ve manidarlık düzeyi olarak .05 değeri kabul edilmiştir. Ayrıca .01 düzeyinde manidar olanlar da belirtilmiştir.

Tablo 9. Ülkelere göre ölçek toplam puanı için yapılan varyans analizi

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F değeri	P*
Gruplar arası	3342.07	4	835.52		
Gruplar içi	48080.81	169	284.50	2.94	.02*
Toplam	51422.87	173			

* $p<.05$; ** $p<.01$ Varyansların homojenliği için Levene Testi $F=.07$; $p>.05$

Tablo 9'da görüldüğü gibi, ülkelere göre tutum puan ortalamaları arasındaki farkın manidarlığını test etmek için yapılan varyans analizi sonucunda F değeri manidardır. ($F=2.94$; $p<.05$). Buna göre ülkelerin tutum puanları arasında manidar bir farklılaşma vardır. Bu manidarlığın hangi ülkelere göre farklılaştığını görmek için yapılan LSD testi sonucuna göre; Kırgızistan ile Türkmenistan

arasında Kırgızistan lehine, Kırgızistan ile Kazakistan arasında ise Kırgızistan lehine, Azerbaycan ile Türkmenistan arasında Azerbaycan lehine, Azerbaycan ile Kazakistan arasında Azerbaycan lehine, manidar bir farklılıklar bulunmuştur.

Tablo 10. Cinsiyete Göre Ölçek Toplam Puanı İçin Yapılan T Testi

Cinsiyet	N	Ort.	SS	T değeri	Sd	P
Erkek	85	155.95	16.64	3.09	172	.002**
Kadın	89	148.07	17.01			

*p<.05; **p<.01 Varyansların homojenliği için Levene Testi F=.06; p>.05

Tablo 10'da görüldüğü gibi cinsiyet açısından erkekler lehine manidar bir farklılık bulunmaktadır (t=3.09; p<.01).

Tablo 11. Medeni duruma göre ölçek toplam puanı için yapılan t testi

Medeni Durum	N	Ort.	SS	T değeri	Sd	P
Evli	18	155.94	23.50	.79	18.96	.44
Bekar	156	155.46	16.40			

*p<.05; **p<.01 Varyansların homojenliği için Levene Testi F=8.79; p<.01

Tablo 11'de görüldüğü gibi medeni durum açısından manidar bir farklılık bulunamamıştır (t=.32; p>.05).

Tablo 12. Yaş gruplarına göre ölçek toplam puanı için yapılan varyans analizi

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F değeri	P
Gruplar	1626.20	3	542.07	1.85	.14

arası

Gruplar içi	49796.68	170	292.92
Toplam	51422.87	173	

*p<.05; **p<.01

Varyansların

homojenliği için Levene Testi F=.81; p>.05

Tablo 12’de görüldüğü gibi, yaş gruplarına göre tutum puan ortalamaları arasındaki fark manidar değildir (F=1.59; p>.05).

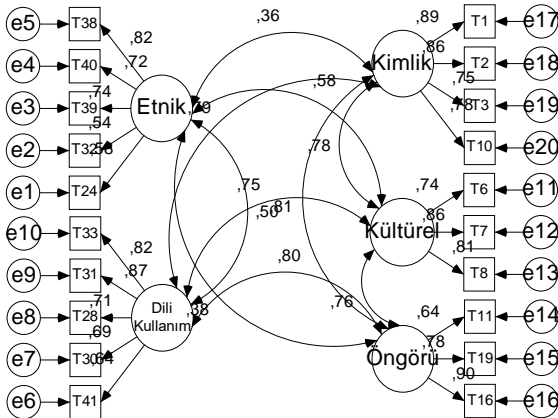
Doğrulayıcı Faktör Analizi

Açımlayıcı faktör analizi ile belirlenen model doğrulayıcı faktör analiziyle test edilmiştir. Analizler sonucunda modellere ilişkin uyum indeksleri tablo 13’te verilmiştir. Tablo 13’te modellere ilişkin verilen değerler model üzerinde herhangi bir modifikasyon yapılmadan elde edilen ham değerlerdir.

Yapılan analiz sonucunda elde edilen ki-kare istatistiğinin serbestlik derecelerine oranı (χ^2/df) 1,783 ($\chi^2=285,21$ $df=160$); kök ortalama kare yaklaşım hatası (RMSEA) 0,066; Tucker-Lewis indeks (TLI) değeri 0,929 ve karşılaştırmalı uyum indeks (CFI) değeri ise 0,941 olarak elde edilmiştir. Bir modelin özellikle karşılaştırmalı uyum indeks (CFI) ve Tucker- Lewis indeks (TLI) değerlerinin 0,90 veya üzerinde olması iyi uyum sağladığı anlamına gelmektedir. χ^2/df değerinin de 3’ten küçük olması modelin iyi derecede uyum sağladığını göstermektedir.

Tablo 13. Doğrulayıcı faktör analizi uyum indeksleri

Kabul Edilebilir Uyum İndeksleri	Hesaplanan Uyum İndeksleri
$\chi^2/sd < 5$	1,783
GFI > 0.90	0.925
AGFI > 0.90	0.911
CFI > 0.90	0.941
RMSEA < 0.08	0.066
RMR < 0.08	0.045



SONUÇ

Ölçek geliştirme sürecinde elde edilen verilere yapılan açımlayıcı faktör analizi sonucunda nihai ölçek 20 maddeden oluşmuştur. Yapılan varimax rotasyonu sonucunda, ölçeğin 5 bileşenli bir yapıda olduğu gözlenmiştir. Ölçek tek boyutlu ve 5 bileşenden oluşmaktadır. 5 bileşenin açıkladığı toplam varyans % 64.15'tir. Bu bileşenler: 1. "Millilik", 2. "Ana Dili Kullanımı", 3. "Kimlik", 4. b "Ana Dili Gerekliliği" ve 5. "Öngörü" dür.

Ölçeğin bütününe ait Cronbach's Alfa katsayısı 0.87 ($p < .05$) olarak bulunmuştur. Bileşenlerin iç tutarlıkları tek tek incelediğinde; Millilik bileşeni için .80 ($p < .05$), Ana Dili Kullanımı bileşeni için .78 ($p < .05$), Kimlik bileşeni için .80 ($p < .05$), Ana dili gerekliiği bileşeni için .79 ($p < .05$), Öngörü bileşeni için .70 güvenilirlik değerleri bulunmuştur. Sosyal bilimler için alt sınır .70 ($p < .05$) olarak kabul edilmesinden yola çıkılarak, ölçeğin alt bileşenleri ve ölçeğin tamamına ait olan iç tutarlık katsayılarının oldukça yüksek görüldüğü söylenebilir.

Geliştirilen ölçek çalışması Türk cumhuriyetlerine gidilerek oradaki üniversite öğrencilerine uygulanmıştır. Bu uygulamanın yapıldığı 174 Özbek öğrenci üzerinden doğrulayıcı faktör analizi yapılmıştır. Analiz sonucunda, ölçek modelinin iyi uyum sağladığı görülmektedir.

Bulduğumuz sonuçlar, "Türk Cumhuriyetlerinde Ana Diline İlişkin Tutum Ölçeği" nin amacına hizmet eden, geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğunu ortaya koymaktadır. İlgili Cumhuriyetler hakkında yapılan dil çalışmalarına ve ana diline ilişkin tutum hakkındaki çeşitli alanlardaki çalışmalara katkı sunacağı düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Allport, G. W. (1935). Attitudes. In C. Murchison (Ed.), *Handbook of Social Psychology*. Worcester, MA, US: Clark University Press.
- Ballock, H. M. (1960). *Social Statistics*. New York: McGraw-Hill.
- Crystal, D. (1997). *A Dictionary of Linguistics And Phonetics*, 4th Ed. Oxford, UK: Blackwell.

- Çokluk, Ö. S. ve Şekercioğlu, G. ve Büyüköztürk, S. (2014). *Sosyal Bilimler için Çok Değişkenli İstatistik: Spss ve Lisrel Uygulamaları*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.
- Field, A. (2009). *Discovering Statistics Using SPSS*, 3rd Edition. London: Sage.
- Gardner, R. ve Lambert, W. (1972). *Attitudes and Motivation in Second Language Learning*. Rowley, MA: Newbury House.
- Green, S., B. ve Salkind, N., J. (2008). *Using SPSS For Windows and Macintosh. Analyzing and Understanding Data. (5th Edition)*. New Jersey: Pearson, Prentice Hall.
- Kalaycı, Ş. (2008). *SPSS Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri (3. Baskı)*. Ankara: Asil Yayın Dağıtım.
- Karasar, N. (2012). *Bilimsel araştırma yöntemi*. Ankara: Nobel.
- Longman Dictionary Of Language Teaching and Applied Linguistics (2nd Ed.)*. (1992). Essex, UK: Longman Publishers.
- Tabachnick, B. G. ve Fidell, L. S. (2007). *Using Multivariate Statistics (5th Ed.)*. New York: Allyn and Bacon.
- Uzman, M. (2017). Sovyetler Birliği'nde Dil Politikası. *Liberal Düşünce Dergisi*, 88, 41-56.

HALK İNANCI HİKÂYELERİNİN ANALİZİ VE BUNUN HALK NESRİ VE HALK İNANCI ARAŞTIRMALARI ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ*

Yazar: Otto Blehr

Çeviren: Ahmet Tacetdin HALLAÇ¹

Makalenin başlığından anlaşılacağı üzere, halk inancı hikâyelerinin hiçbir halk nesri kategorisi içerisinde yer almadığı kanaatindeyim. Bununla beraber, halk inancı hikâyelerinin analizinin sadece halk inancını anlamamız için değil; aynı zamanda, bir çekirdek olarak mevcut olmayan halk inancı öğelerine sahip olan halk nesrinin önemli kategorisini anlamamız için hayati olduğunu düşünmekteyim.

İlk olarak *halk inancı* ve *halk inancı hikâyelerini* tanımladıktan ve halk inancı hikâyelerinin karakteristiklerini ele aldıktan sonra (deneysel doğrulama için bakınız, Blehr 1965) bu temele dayanarak yukarıda belirtilen görüşler üzerinde ayrıntılı olarak duracağım.

Halk inancı, kilise tarafından belirlenmiş herhangi bir dinî sistemin dışında kalan doğüstü varlıklar, kehanetler ve büyü hakkındaki fikirlerdir, şeklinde tanımlanabilir. Bu fikirlerin her biri, bir veya daha fazla *halk inancı ögesi*nden oluşur. Bir halkbilimci bakış açısından² ise halk inancı ögesini, bir halk inancı fikrinin bağımsız bir parçası olarak ortaya çıkabilen asgari birimi olarak tanımlarım.

Halk inancının iletişimi, genellikle *halk inancı hikâyeleri* şekline bürünerek ortaya çıkar. Bunlar, halk inancı öğelerinin gerçekten meydana geldiği iddia edilen belirli olaylar bağlamında ortaya çıkan hikâyelerdir. Böylelikle bir halk inancı hikâyesi hem halk

* Blehr, Otto (1967). The Analysis of Folk Belief Stories and its Implications for Research on Folk Belief and Folk Prose. *Fabula*, cilt 9, no 1-3, s. 259-263. Makalenin tercüme edilerek ÇÜTAD'da yayınlanması için *Fabula* dergisinden izin alınmıştır.

¹ Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Doktora öğrencisi. ahmedhallac@outlook.com

² Bir halk inancı hikâyesinde bulunan *halk inancı öğeleri* olarak yalıtılmış birimler, folkloristik sezgiler tanıma dahil edildiği için, daima az veya çok şans eseri belirlenir ve halkbiliminin bölgenin halk inancını ne kadar iyi bildiğine bağlıdır (Karşılaştırmız, Sebeok ve Ingemann 156:1956).

inancı ögeleri hem de diğer ögeler vasıtasıyla bir araya gelir. Bu diğer ögeleri *bağlamsal unsurlar* olarak adlandırırım ve bu bağlamsal unsurları ise bir halk inancı hikâyesindeki zaman, mekân ve bireye göre anlam taşıyan asgarî birimler olarak tanımlarım.

Aynı kaynak kişi tarafından farklı zamanlarda anlatılan halk inancı hikâyelerini karşılaştırırken, her bir hikâyedeki halk inancı ögelerinin her zaman aynı olduğunu, fakat bağlamsal unsurların hem sayıya hem de içeriğe göre farklılaştığını fark ettim.

Bu değişimi öge tipinde ve diğer yandan tutarlılık içinde açıklamak için, bağlamsal unsurların en önemli görevinin halk inancı ögelerine doğal bir çerçeve şekli verdiği hipotezini öne sürerim. Bu, dinleyicinin halk inancı ögesini sanki gerçekmiş gibi³ kabul etmesini kolaylaştırmaktadır (krş. Sydow 1948:87). Başka bir deyişle, bir hikâyenin bağlamsal unsurları öncelikli olarak kendi özel içerikleri sebebiyle değil, bilakis, aynı hikâyedeki halk inancı ögelerinin, içeriği ne derece ikna edici hale getirdiği için göz önüne alınmalıdır.

Bazı kişilerin farklı durumlarda aynı hikâye ile ilişkili olan yerel bir hikâye anlatıcısını dinleyecek olması kaçınılmaz olduğundan aynı hikâyenin farklı varyantlarındaki bağlamsal unsurların birbirine ciddi olarak asla çelişmemesi önemlidir. Bulgularım da bu noktayı doğrulamaktadır; yalnızca çok az sayıdaki bağlamsal unsurlar birbirleriyle çelişir ve bu çelişkiler sadece dinleyiciler arasında birinin fark etmesi durumunda kolayca düzeltilebilecek küçük detaylarda gerçekleşir.

Ancak, bir hikâye anlatıcısı kendi topluluğunda başka bir yerden duyduğu hikâyeyi anlattığında veya başka bir toplulukta başka birine kendi hikâyelerinden birini anlattığında yukarıda ifade edilen noktalar değişebilir. Böyle durumlarda, deneysel olarak gösterebildiğim gibi, hikâyenin tüm halk inancı unsurları ister istemez aynı olmayacaktır. Yeni hikâye anlatıcısı, bazı unsurları bilerek veya bilmeyerek değiştirebilir veya hikâye ona diğer toplulukta anlatıldığında, tam olarak aynı inanç ögeleri ile anlatılmamış olabilir. Aynı şekilde, farklı bağlamsal unsurlar oldukça kolay bir şekilde iki eş metnin de parçası haline gelebilir.

³ Halk inancı hikâyelerinin anlatıcısı ve dinleyicisinin anlatılan hikâyeye gerçekte inanıp inanmadığını öğrenmek imkânsız olduğu için bu durum yalnızca görünüşteki bir kabullenme olarak gözlemlenebilir. Bundan dolayı "-miş gibi/sanki [as if]" ifadesini kullanmanın en doğrusu olduğuna inanmaktayım (krş. Firth 1964: 241-2).

Bu davranış tarzıyla, belirli bir olayın farklı halk inancı hikâyelerinin içeriğini karşılaması mümkündür. Nihayetinde aynı topluluk içerisinde yan yana var olabileceklerdir, ama bu, varyantların dinleyiciler tarafından benzer olarak tanınmadığı, bilinmediği sürece geçerlidir.

Böylece, bir toplulukta anlatılan hikâyelerin, sanki doğruymuş gibi kabul edilmesinin nedeni, hem hikâye anlatıcısının diğer bireylerle paylaştığı halk inancı hikâyelerinin varyantlarını aralarında ciddi çelişkilerin bulunmaması için düzeltmesi hem de hikâye anlatıcısının bazı özel hikâyeler üzerinde *mülkiyet haklarına* sahip olmasıdır.

Deneyisel açıdan bakıldığında bu son sebep daha yaygındır. Örneğin, hikâye anlatıcısının kendi tecrübeleri hakkında ya da bir yakını tarafından kendisine anlatılan veya başka bir topluluktan edindiği kaç tane halk inancı hikâyesine sahip olduğu dikkate değerdir. Bu nedenle hikâyelerin güvenilirliği, dinleyiciler tarafından genellikle doğrulanamaz. Her hikâye anlatıcısının kendi topluluğunda bu halk inancı hikâyelerinin otoriter varyantlarına sahip olması muhtemeldir.

Çoğu halk inancı hikâyesine verilen kalıplaşmış sonlar, kendisinin ya da yakınlarının tecrübeleriyle ilişkisi olmayan hikâye anlatıcısının, hikâyeyi deneyimleyen kişinin güvenilirliğini doğrulayabilmesinin ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Anlatıcı bunu, ya hikâyedeki kahraman için kendisini kefil göstererek ya da hikâyeyi dinlediği ve buna kefil olan kişiyi dinleyicilere söyleyerek başarabilir.

Bunun, genellikle halk inancı hikâyesinin alıcısı ve kahramanı arasında gerçekte ikiden fazla şahıs zinciri olamayacağı anlamına geldiğini kabul ediyorum.

Bu yalnızca bir beklenti, farazi bir kabuldür. Çağdaş bir referans çerçevesiyle hikâyeler içinde ifade edilmesi gereken öğeleri içeren halk inancı kavramlarının korunması esastır. Bu, şunu ifade eder: Farklı fikirleri oluşturan öğeler -ki bu öğeler halk inancını oluşturur- halk inancı öğesi olduğunu geçerli hale getirmek için halk inancı hikâyelerinde bahsedilmek zorundadır (krş. Malinowski 1948: 83-4). Gerçekmiş gibi anlatılan bu türden hikâyeler ile görünürde halk inancı öğelerini içeren fakat geçerliliği önemsiz olan diğer hikâyeler arasında ayırım yapmak, bu nedenle halk inancı araştırması için hayati önem taşımaktadır. Çünkü ikinci tipteki hikâyeleri halk inancı için bir

kaynak olarak kullanırsak, mevcut olmayan halk inancı öğeleri ve ayrıca belki hiçbir zaman halk inancının bir parçası olarak doğrulanamamış öğeler de toplanmış olacaktır.

Bu nedenle, halk inancı üzerine araştırma yaptığımızda kaynak malzememizden bu türden hikayeleri dikkatlice ayıklamak zorundayız. Bu bağlamda son olarak şunu da belirtelim, kalan malzememizin sadece eş zamanlı değil, aynı zamanda belirli bir bölgeden elde edilmiş olduğundan da emin olmalıyız. Ancak o zaman malzememize dayanarak halk inancı hakkında anlamlı bir şeyler söyleyebiliriz; diğer bir deyişle yerel bir topluluktaki bireyler arasındaki iletişimde ifade edildiği gibi, halk inancının içeriğinin bir resmini verebiliriz. Ancak böyle bir resme sahip olduğumuzda, halk inancının kültürün geri kalanıyla olan ilişkisi hakkında bir şeyler söyleyebilmeyi ümit edebiliriz.

Yukarıda sözü edilen, doğruluğu önemsiz olan diğer hikâyeler ile halk inancı hikâyeleri arasındaki ayrım düşüncesi için herhangi bir özgünlük iddia etmiyorum. Bu ayrım, Norveçli bilim adamı Asbjörnsen tarafından 120 yıldan fazla bir süre önce açıkça görülüyordu; ancak maalesef onu takip eden bilim adamları tarafından göz ardı edilmiştir. Asbjörnsen, halk inancı hikâyelerinin "köylü sınıfının atalarının inançlarına hâlâ bağlı olduğu yerde" vücut bulduğuna ve efsanelere (sagn) karşıt olduğuna işaret etmiştir; "çünkü efsaneler, tamamlanmış bir şey olarak geçmişe aittir" (Asbjörnsen 1845: III-IV).

İkinci iletişim tipi için -sözlü edebiyat olarak da kabul edilebilir- Asbjörnsen ile mutabık kalarak efsane terimini ayrı tutacağım.

Aktüel olmayan halk inancı öğelerine sahip efsaneleri daha kesin bir ifadeyle *halk inancı efsaneleri* olarak adlandıırım. Halk inancı efsaneleri, halk inancı hikâyelerinden oldukça kolay bir şekilde deneysel olarak ayırt edilebilir; çünkü kahramanı, kahramanın güvenilirliğini ve ayrıca olayın meydana geldiği mekânı belirleyen bağlamsal unsurlardan yoksundur; bütün bu bağlamsal unsurlar genellikle halk inancı hikâyelerinde bulunmaktadır. Dahası halk inancı efsaneleri, halk inancı hikâyelerinin aksine tek bölümden daha fazlasına sahip olması vasıtasıyla karakterize edilir ve bu açıdan benzedikleri peri masalları gibi, onların öncelikli olarak sahip oldukları eğlence değeri için anlatıldıklarını kabul ederim.

Kendi ülkemizi örnek vermek gerekirse, Norveç'ten gelen folklor iletişim koleksiyonlarına baktığımızda, yukarıdaki kriterleri uygulamak zordur ve *halk inancı hikâyeleri* ile *halk inancı efsaneleri* arasında ayırım yapmak kolay değildir. Bunun nedeni, koleksiyonların neredeyse hiçbirinin anlatıldıkları gibi yazıya geçirilmemiş olmasıdır ve bu nedenle bu malzemeler bilimsel analiz için kullanılamamaktadır. Ülkemizdeki bu sorun, pek çok ülkedeki araştırmacılarla paylaştığımız ortak sorun olduğuna inanıyorum (örneğin, Romanska 1964: 89-90, Dégh 1966: 306). Piö, şunu öne sürer: Bu, derlemecilerin ilgisini çeken iletişimin tipolojik yönü olduğu için derlemeciler genellikle kendilerine anlatılanları birinci şahısta anlatılan şahsi bir tecrübe veya üçüncü şahısta anlatılan bir anlatı olarak yazıya geçirirler (1962: 103). Mevcut karmaşanın büyük bir kısmının, *halk inancı efsanesi* olarak düşünülen şeylere kaynak materyal olarak bu tür koleksiyonların kullanılmasından kaynaklandığına inanıyorum. Birbirine ait olmayan tipler ekleyerek efsane türlerinin sayısını arttırmamın yanı sıra, halk inancı hikâyeleri ile halk inancı efsaneleri arasındaki bu ayırımın eksikliği, bilim adamlarını şu saptamaya götürerek yanıltabilir: "Efsaneler, edebiyat olarak inançtan daha az ilgi çekicidir. Efsane, masallarla aynı şekilde, bağımsız bir yaşam sürmez, fakat halk inancının bir parçasını oluşturur" (Tillhagen 1964: 13). Tillhagen'in tam aksine, halk inancı efsanelerinin *eski* inançlara kaynak olmasının yanı sıra başlıca halk nesri olarak ilgi gösterildiğine inanıyorum (yani sözlü edebiyat olarak).

Son olarak, Norveç halk inancı efsaneleri ve halk inancı hikâyelerinin, tecrübelerime göre bilimsel kriterlere göre hazırlandığını söyleyebileceğim tek koleksiyonuna atıfta bulunarak bu makalede ifade ettiğim noktaları açıklayabilirim. Atıfta bulunacağım bu eser, hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde Asbjörnsen'in yukarıda bahsedilen çalışmalarından etkilenmiş amatör bir halkbilimci tarafından meydana getirilmiştir (Bukier 1932 ve 1937).

Bukier'in 55 kaynak kişiden derlediği 225 halk inancı hikâyelerinin 74'ü kaynak kişilerin kendisi hakkında, 72'si onların aile üyeleri hakkında ve 55 hikâye ise tanıdıkları hakkındaki tecrübelerdir. Toplamda 201 adet olan bu halk inancı hikâyeleri, kahramanın güvenilirliğine kaynak kişilerin kefil olduğu hikâyelerdir. Buna karşılık olarak ise bilinmeyen kişilerin tecrübeleri hakkında anlatılan halk inancı hikâyelerinin sayısı 24'tür. Geriye kalan 18 iletişimden 14'ü, yukarıda verdiğim tanıma göre açıkça halk inancı efsanesidir. Her ne kadar sözde kahramanın izini sürebilirlerse de bu muhtemelen son

dört iletişimde de geçerlidir. Halk inancı hikâyeleri ve halk inancı efsaneleri arasındaki sınır üzerine bu türden iletişimlerde, halk inancı araştırmalarına karşı özel bir ilgi göstermek gerekir; çünkü bu tür iletişimler halk inancı öğelerinin zaman aşımına uğramış hale geldiğini, yani artık mevcut halk inancı öğeleri olarak görülemeyeceklerini gösterir.

Eğer halk inancı efsanelerine atfettiğim karakteristiğin genel geçerliliğe sahip olduğu gösterilebilirse, *halk inancı efsanelerinin* kataloglarını meydana getirirken halkbilimcilerin karşılaştıkları sorunlar, şimdiye kadar var olandan çok daha küçük bir boyutta olacaktır. Bu yüzden, halkbilimcilerin bulgularım hakkında, halk inancı efsaneleri için iddia ettiğim genellemeye sahip olup olmadığını araştırarak analiz yapmalarını umut etmekteyim.

KAYNAKÇA

- Asbjörnsen, Peter Christen (1845). *Norske Huldreeventyr og Folkesagn*. Christiania.
- Blehr, Otto (1965). *Noen synspunkter på analysen av folketrofortellinger*. Universitetets Etnografiske Museum. Arbok 1965. Oslo.
- Bukier, Paul (1932). *Tid som svandt*. Oslo.
- Bukier, Paul (1937). *Paa Asbjørnsens stier*. Oslo.
- Dégh, Linda. Comments on “Folklore and Ethnography in Rumania” by O. Buhocutu. *Current Anthropology* c.7 no.3, 1966.
- Firth, Raymond (1964). *Problem and Assumption in an Anthropological Study of Religion in Essays on Social Organization and Values*. London.
- Malinowski, Bronislaw (1948). *Magic, Science and Religion in Magic, Science and Religion and other Essays*. New York.
- Piö, I (1962). Comments on “Fabulat and Memorat” by Reidar Th. Christiansen in *Nordisk Seminar i Folkedigtning*. Köbenhavs.
- Romanska, Zwetana (1964). *Die bulgarischen Volkssagen und Legenden Zustand ihrer Erforschung, Typen und Motive in Tagung der Sagenkommission der International Society for Folk-Narrative Research*. Acta Enthographica vol. 13. Budapest.

- Sebeok, Thomas A. Ve Ingemann, Frances J.. Studies in Cheremis: The Supernatural. New York 1956.
- Sydow, Carl Wilhelm von. Selected Papers on Folklore. Köbenhavn 1948.
- Tillhagen, Carl Herman. Was ist eine Sage? Eine Definition und ein Vorschlag für ein europäisches Sagensystem in Tagung der Sagenkommission der International Society for Folk-Narrative Research. Acta Ethnographica Vol. 13. Budapest 1964.