



Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi

Korkut Ata Journal of Studies in Turcology

Sayı: 8 Tarih: 2022
ISSN: 2687-5675

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Korkut Ata Journal of Studies in Turcology

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi

The Journal of International Turkish Language & Literature Research

ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ/ INTERNATIONAL REFEREED JOURNAL

ISSN: 2687-5675

Sayı 8/ AĞUSTOS 2022

Issue 8/ AUGUST 2022

OSMANİYE

KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Korkut Ata Journal of Studies in Turcology

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi

The Journal of International Turkish Language & Literature Research

ISSN: 2687-5675

Kuruluş Tarihi: 2019

Sayı 8/ AĞUSTOS 2022 Issue 8/ AUGUST 2022

Editör Kurulu / Editorial Board:

Prof. Dr. Yunus KAPLAN (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Osmaniye/Türkiye)
Arş. Gör. Zahide EFE (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Osmaniye/Türkiye)

YAYIN KURULU / Editorial Board

Prof. Dr. Bekir ŞİŞMAN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun/Türkiye)
Prof. Dr. Benedek PÉRI (Budapeşte Eötvös Lorand Üniversitesi, Budapeşte/Macaristan)
Prof. Dr. İsmail Hakkı AKSOYAK (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara/Türkiye)
Prof. Dr. Juliboy Eltazarov (Semerkant Devlet Üniversitesi, Semerkant/Özbekistan)
Prof. Dr. Oğuz KARAKARTAL (Lefke Avrupa Üniversitesi, Lefke/KKTC)
Prof. Dr. Ozan YILMAZ (Sakarya Üniversitesi, Sakarya/Türkiye)
Prof. Dr. Osman ÜNLÜ (Bandırma On Yedi Eylül Üniversitesi, Balıkesir/Türkiye)
Doç. Dr. Afag MEMMEDOVA (Bakü Devlet Üniversitesi, Bakü/Azərbaycan)
Doç. Dr. Sema ÖZHER KOÇ (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Osmaniye/Türkiye)
Doç. Dr. Yılmaz IRMAK (Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş/Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi Nurdin USEEV (Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi, Bişkek/Kırgızistan)
Dr. Gerelmaa NAMSRAI (Moğolistan Devlet Üniversitesi/Moğolistan)

DANIŞMA KURULU / Advisory Board

Prof. Dr. Ahmet İÇLİ (Batman Üniversitesi, Batman/Türkiye)
Prof. Dr. Selçuk ÇIKLA (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun/Türkiye)
Prof. Dr. Edith Gülçin Ambros (Viyana Üniversitesi, Viyana/Avusturya)
Doç. Dr. Elçin İbrahim (Milli İlimler Akademisi, Bakü/Azərbaycan)
Doç. Dr. Firengiz KERİMLİ (Bakü Devlet Üniversitesi, Bakü/Azərbaycan)
Doç. Dr. Ramazan EKİNCİ (Celal Bayar Üniversitesi, Manisa/Türkiye)
Doç. Dr. Yakup YILMAZ (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul/Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi Özkan UZ (Munzur Üniversitesi, Tunceli/Türkiye)
Dr. Maral TAGANOVA (Türkmenistan İlimler Akademisi, Aşgabat/ Türkmenistan)
Dr. Azzaya BADAM (Moğolistan Devlet Üniversitesi, Ulanbator/Moğolistan)
Dr. Nuri BRİNA (Prizren "Ukshin Hoti" Üniversitesi, Prizren/Kosova)

Alan Editörleri / Field Editors

Eski Türk Edebiyatı / Classical Turkish Literature

Prof. Dr. Yakup POYRAZ (Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş/Türkiye)

Yeni Türk Edebiyatı / New Turkish Literature

Doç. Dr. Mehmet GÜNEŞ (Marmara Üniversitesi, İstanbul/Türkiye)

Halk Edebiyatı / Folk Literature

Doç. Dr. Ayhan KARAKAŞ (Çukurova Üniversitesi, Adana/Türkiye)

Türk Dili / Turkish Language

Doç. Dr. Salih DEMİRBILEK (*Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun/Türkiye*)

Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları / Contemporary Turkish Dialects and Literatures

Dr. Fatih KURTULMUŞ (*Ardahan Üniversitesi, Ardahan/Türkiye*)

Türk Dili ve Edebiyatı - Türkçe Eğitimi / Turkish Language and Literature - Turkish Education

Doç. Dr. Sami BASKIN (*Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat/Türkiye*)

Yabancı Dil Editörü / Foreign Language Editor

Prof. Dr. Bülent KIRMIZI (*Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Osmaniye/Türkiye*)

NİSAN 2022 SAYININ HAKEMLERİ / Referees of 7th Issues (April, 2022)

- Prof. Dr. Ahmet GÜNŞEN (*Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye*)
Prof. Dr. Ali YILDIRIM (*Fırat Üniversitesi, Elâzığ/Türkiye*)
Prof. Dr. Alpay Doğan YILDIZ (*Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat/Türkiye*)
Prof. Dr. Bahir SELÇUK (*Fırat Üniversitesi, Elâzığ/Türkiye*)
Prof. Dr. Çetin PEKACAR (*Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara/Türkiye*)
Prof. Dr. Emine ATMACA (*Akdeniz Üniversitesi, Antalya/Türkiye*)
Prof. Dr. Erkan GÖKSU (*Ege Üniversitesi, İzmir/Türkiye*)
Prof. Dr. Fatma Sabiha KUTLAR OĞUZ (*Hacettepe Üniversitesi, Ankara/Türkiye*)
Prof. Dr. Feyzi ERSOY (*Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara/Türkiye*)
Prof. Dr. Fikret TURAN (*İstanbul Üniversitesi, İstanbul/Türkiye*)
Prof. Dr. Hakan TAŞ (*Marmara Üniversitesi, İstanbul/Türkiye*)
Prof. Dr. Halil İbrahim YAKAR (*Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep/Türkiye*)
Prof. Dr. İbrahim TAŞ (*Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Bilecik/Türkiye*)
Prof. Dr. İsmail Hakkı AKSOYAK (*Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara/Türkiye*)
Prof. Dr. M Fatih KANTER (*Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Kilis/Türkiye*)
Prof. Dr. Mehmet Ali YOLCU (*Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale/Türkiye*)
Prof. Dr. Meryem BULUT (*Ankara Üniversitesi, Ankara/Türkiye*)
Prof. Dr. Mustafa KARABULUT (*Adıyaman Üniversitesi, Adıyaman/Türkiye*)
Prof. Dr. Mustafa ÖNER (*Ege Üniversitesi, İzmir/Türkiye*)
Prof. Dr. Namık Kemal ŞAHBAZ (*Mersin Üniversitesi, Mersin/Türkiye*)
Prof. Dr. Nurullah ULUTAŞ (*Bitlis Eren Üniversitesi, Bitlis/Türkiye*)
Prof. Dr. Oğuzhan SEVİM (*Atatürk Üniversitesi, Erzurum/Türkiye*)
Prof. Dr. Ozan YILMAZ (*Sakarya Üniversitesi, Sakarya/Türkiye*)
Prof. Dr. Selahattin DİLİDÜZGÜN (*İstanbul Üniversitesi, İstanbul/Türkiye*)
Prof. Dr. Şahmurat ARIK (*Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya/Türkiye*)
Prof. Dr. Yaşar AYDEMİR (*Gazi Üniversitesi, Ankara/Türkiye*)
Doç. Dr. Ayhan KARAKAŞ (*Çukurova Üniversitesi, Adana/Türkiye*)
Doç. Dr. Ayşe ATICI ARAYANCAN (*Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Osmaniye/Türkiye*)
Doç. Dr. Bedia KOÇAKOĞLU (*Akdeniz Üniversitesi, Antalya/Türkiye*)
Doç. Dr. Betül MUTLU (*Bülent Ecevit Üniversitesi, Zonguldak/Türkiye*)
Doç. Dr. Bünyamin AYÇİÇEĞİ (*İstanbul Üniversitesi, İstanbul/Türkiye*)
Doç. Dr. Canser KARDAŞ (*Muş Alparslan Üniversitesi, Muş/Türkiye*)
Doç. Dr. Çaşteğin TURGUNBAYER (*Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/Türkiye*)
Doç. Dr. Erdem UÇAR (*Friedrich-Schiller-Universität Jena, Almanya*)
Doç. Dr. Erkan Hirik (*Samsun Üniversitesi, Samsun/Türkiye*)
Doç. Dr. Erkan SALAN (*Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Aydın/Türkiye*)
Doç. Dr. Erol SAKALLI (*Uşak Üniversitesi, Uşak/Türkiye*)
Doç. Dr. Ertan BESLİ (*Sinop Üniversitesi, Sinop/Türkiye*)
Doç. Dr. Faysal Okan ATASOY (*Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/Türkiye*)
Doç. Dr. Fettah KUZU (*Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep/Türkiye*)
Doç. Dr. Gökhan ÖLKER (*Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Konya/Türkiye*)
Doç. Dr. Gülten KÜÇÜKBASMACI (*Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu/Türkiye*)
Doç. Dr. Hakan YALAP (*Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Neşehir/Türkiye*)

Doç. Dr. İlkin GULUSOY (*Kafkas Üniversitesi, Kars/Türkiye*)
Doç. Dr. İlyas YAZAR (*Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir/Türkiye*)
Doç. Dr. İncinur ATİK GÜRBÜZ (*Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya/Türkiye*)
Doç. Dr. İzzet ŞEREF (*Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat/Türkiye*)
Doç. Dr. Mehmet Akif KORKMAZ (*Giresun Üniversitesi, Giresun/Türkiye*)
Doç. Dr. Mehmet FİDAN (*Aksaray Üniversitesi, Aksaray/Türkiye*)
Doç. Dr. Mehmet GÜNEŞ (*Marmara Üniversitesi, İstanbul/Türkiye*)
Doç. Dr. Mevlüt GÜLMEZ (*Akdeniz Üniversitesi, Antalya/Türkiye*)
Doç. Dr. Muhammed HÜKÜM (*Sakarya Üniversitesi, Sakarya/Türkiye*)
Doç. Dr. Muharrem ÖZDEN (*Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye*)
Doç. Dr. Murat ELMALI (*İstanbul Üniversitesi, İstanbul/Türkiye*)
Doç. Dr. Murat ÖZŞAHİN (*Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyonkarahisar/Türkiye*)
Doç. Dr. Mustafa Sefa ÇAKIR (*Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas/Türkiye*)
Doç. Dr. Nagihan GÜR (*Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye*)
Doç. Dr. Ömer Tuğrul KARA (*Çukurova Üniversitesi, Adana/Türkiye*)
Doç. Dr. Ömer YAĞMUR (*Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu/Türkiye*)
Doç. Dr. Özkan DAYI (*Bayburt Üniversitesi, Bayburt/Türkiye*)
Doç. Dr. Ramazan EKİNCİ (*Celâl Bayar Üniversitesi, Manisa/Türkiye*)
Doç. Dr. Saadet MALTEPE (*Balıkesir Üniversitesi, Balıkesir/Türkiye*)
Doç. Dr. Salih DEMİRBILEK (*Ondokuz Mayıs Üniversitesi, /Türkiye*)
Doç. Dr. Servet TİKEN (*Atatürk Üniversitesi, Erzurum/Türkiye*)
Doç. Dr. Seyit Battal UĞURLU (*Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van/Türkiye*)
Doç. Dr. Tolga ÖNTÜRK (*Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van/Türkiye*)
Doç. Dr. Yakup YILMAZ (*İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul/Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ELCAN (*Mersin Üniversitesi, Mersin/Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi Âdem GÜRBÜZ (*Bingöl Üniversitesi, Bingöl/Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet İSPARTA (*İstanbul Üniversitesi, İstanbul/Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi Altuğ ORTAKCI (*Hitit Üniversitesi, Çorum/Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe YILDIRIM (*Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur/Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi Bora YILMAZ (*Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van/Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi Didem AKYILDIZ AY (*Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur/Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi Eda Nur KARAKUŞ AKTAN (*Gazi Üniversitesi, Ankara/Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi Elif KAYA (*Artoin Çoruh Üniversitesi, Artoin/Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi Emine ÇAKIR (*Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara/Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi Emine KİTİŞ (*Pamukkale Üniversitesi, Denizli/Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi Erol KUYMA (*Hitit Üniversitesi, Çorum /Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi Esra Ekinci ÇELİKPAZU (*Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize/Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi Faruk DÜNDAR (*Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Konya/Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi Gonca ÜNAL CHİANG (*Ankara Üniversitesi, Ankara/Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi GÜLŞAH HALICI (*Erciyes Üniversitesi, Kayseri/Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi Halil BATUR (*Batman Üniversitesi, Batman/Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi Hamza KOÇ (*Giresun Üniversitesi, Giresun/Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi İrem BAYRAKTAR (*Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun/Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi Kadriye ŞAHİN (*Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Hatay/Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi Mediha MANGIR (*Giresun Üniversitesi, Giresun/Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin TUĞLUK (*Batman Üniversitesi, Batman/Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi Mert ÖKSÜZ (*Karamanoğlu Mehmetbey University, Karaman/Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed AVŞAR (*Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat/Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Felat AKTAN (*Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi Musa TILFARLIOĞLU (*Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane/Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi Mümin TOPCU (*Düzce Üniversitesi, Düzce/Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi Nilay KINAY (*Hakkâri Üniversitesi, Hakkâri/Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi Nuray PAMUK ÖZTÜRK (*Selçuk Üniversitesi, Konya/Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi Onur AYKAÇ (*Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman/Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi Ömer SARAÇ (*Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun/Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi Özkan UZ (*Tunceli Munzur Üniversitesi, Tunceli/Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi Pelin ASLAN AYAR (*Kocaeli Üniversitesi, İzmit/Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi Polat SEL (*Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan ERGÖZ (*Bitlis Eren Üniversitesi, Bitlis/Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi Selami ÇAKMAKCI (*K. Maraş Sütçü İmam Üniversitesi, K. Maraş/Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi Selcen KOCA (*Hitit Üniversitesi, Çorum/Türkiye*)
Dr. Öğr. Üyesi Şaziye DİNÇER BAHADIR (*Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Kırşehir/Türkiye*)

Dr. Öğr. Üyesi Şebnem Şerife ÖRDEK (Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Neveşehir/Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi Şehmus ÜNVERDİ (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Osmaniye/Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi Şeyma BENLİ (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul/Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi Taner NAMLI (İnönü Üniversitesi, Malatya/Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi Tuba DALAR (Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu/Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi Tuğba DEMİRTAŞ TOLAMAN (Sakarya Üniversitesi, Sakarya/Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi Turgay ŞAFAK (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul/Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi Yasemin ÇÜRÜK (Doğuş Üniversitesi, İstanbul/Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi Zeliha GADDAR (Çankırı Karatekin Üniversitesi, Çankırı/Türkiye)
Dr. Alper GÜNAYDIN (Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyonkarahisar/Türkiye)
Dr. Aslıhan ÖZTÜRK DOĞAN (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman/Türkiye)
Dr. Ayşe Nur ÖZDEMİR (Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye)
Dr. Berk YILMAZ (Karadeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon/Türkiye)
Dr. Bilal GÜZEL (Uşak Üniversitesi, Uşak/Türkiye)
Dr. Cemalettin YAVUZ (Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye)
Dr. Ceyhun SARI (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla/Türkiye)
Dr. Elif Nur ANBAR (Artvin Çoruh Üniversitesi, Artvin/Türkiye)
Dr. Fazal ÖZDAMAR (Ege Üniversitesi, İzmir/Türkiye)
Dr. Gamze İNCE (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale/Türkiye)
Dr. Gülşen DERELİOĞLU KAAN (Giresun Üniversitesi, Giresun/Türkiye)
Dr. Hanife ÖZER (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu/Türkiye)
Dr. Hülya UZUNTAŞ (Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye)
Dr. Hüseyin ÖZTÜRK (Artvin Çoruh Üniversitesi, Artvin/Türkiye)
Dr. Mariia EREN (Ankara Üniversitesi, Ankara/Türkiye)
Dr. Mehmet Furkan ÇELİK (İnönü Üniversitesi, Malatya/Türkiye)
Dr. Melek ÇUBUKCU (Çukurova Üniversitesi, Adana/Türkiye)
Dr. Melek DEVECİ (Çukurova Üniversitesi, Adana/Türkiye)
Dr. Mustafa DERE (Ordu Üniversitesi, Ordu/Türkiye)
Dr. Mustafa Yasin BAŞÇETİN (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara/Türkiye)
Dr. Özlem ÜNALAN (Bayburt Üniversitesi, Bayburt/Türkiye)
Dr. Serpil YAZICI ŞAHİN (Kocaeli Üniversitesi, İzmit/Türkiye)
Dr. Sezin Seda ALTUN (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul/Türkiye)
Dr. Veli KILIÇARSLAN (Atatürk Üniversitesi, Erzurum/Türkiye)
Dr. Yakup GELİR (Millî Eğitim Bakanlığı)
Dr. Yavuz Selim UĞURLU (Millî Eğitim Bakanlığı)
Dr. Yeşim ÇAĞLAR (Namık Kemal Üniversitesi, Tekirdağ/Türkiye)
Dr. Zehra ERGEÇ (Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Kilis/Türkiye)

Sekreteryaya / Secretariat

Arş. Gör. Zahide EFE (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Türkiye)

YÖNETİM MERKEZİ ve POSTA ADRESİ/ Management Center and Post Address

Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Karacaoğlan Yerleşkesi Osmaniye/Merkez

YAYIN TÜRÜ/ Type of Publication

Uluslararası Hakemli Süreli (yılda 3 sayı) Yayımdır.

İLETİŞİM BİLGİLERİ/ Correspondence Address

E-Posta: korkutataturkiyat@gmail.com

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/korkutataturkiyat>

Telefon: 0 328 827 10 00 / 3023

Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi'nin Tarandığı İndeksler

TR Dizin

Modern Language Association (MLA)

Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS)

Türk Eğitim İndeksi (TEİ)

Directory of Research Journals Indexing

Index Copernicus

Araştırmamax (Scientific Publication Index)

Root Indexing

CiteFactor

Scientific Indexing Services (SIS)

Research Bib (Academic Resource Index)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS
ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Türkçe "Mondegreen"ler ve Bunların Ortaya Çıkma Nedenleri Üzerine
On the Turkish Mondegreens and the Reasons for Their Occurrence

Anıl ÇELİK
1-26

Feridüddin Attâr'ın "Esrârname" Adlı Eseri ve İmlâ Özellikleri
Feridüddin Attâr's "Esrârname" and Its Spelling Features

Ayşe AYDIN&Gül GÜLTEKİN
27-44

Hacı Bektaş Veli'ye Atfedilen Türkçe Eserlerin Dikkat Çeken Dil Özellikleri
Salient Language Properties of Turkish Works Attributed to Hacı Bektaş Veli

Fatih Numan KÜÇÜKBALLI
45-55

Atebetü'l-Hakâyık'ın Eski Uygur Harfli Semerkand Nüshasının Paleografik İncelenmesi
The Paleographic Study on the Samarkand Copy of Atebetü'l-Hakâyık Written in Old Uyghur Script

Fikret YILDIRIM&Gizem Nur ÇAPA
56-103

Ahmed-i Dâî'nin Tercüme-i Kitâbü't-Ta'bir'inden Eski Anadolu Türkçesinin Söz Varlığına Katkıları
Contributions from Ahmed-i Dâî's Tercüme-i Kitâbü't-Ta'bir to Vocabulary of Old Anatolian Turkish

İhsan Sabri ÇEBİ
104-124

Eski Anadolu Türkçesi Dönemi "Mülk Suresi Tercümesi" Eserinden Hareketle, Eşdizim Sözlük Önerisi
Collocation Dictionary Suggestion Based on the Old Anatolian Turkish Period "Mulk Surah Translation"

İsmail TAŞ
125-150

Azerbaycan ve Türkiye Türkçesi'nde Ortak Kullanılan Atasözlerinin Konuları Üzerine
On the Subjects of Common Proverbs in Azerbaijan and Turkey Turkish

Rövşen MEMMEDOV
151-163

Türkiye Türkçesindeki Çağdaş Türk Şarkıları ve Türkülerinde Hani ve Anlam Özellikleri
Hani and Meaning Features in Contemporary Songs and Turkish Folk Songs in Turkey Turkish

Yasemin ÇELİK
164-178

Luğât-ı Müteüaribe ve Müteşâbihe ve Müterâdife'deki Farsça Atasözlerine Türkçe Karşılıklar
The Turkish Equivalents to the Persian Proverbs in Luğât-ı Müteüaribe ve Müteşâbihe ve Müterâdife

Yasin YAYLA
179-194

Türkçe Eğitiminde Eş Anlamlılık Sorunu ve Türkçe Ders Kitaplarında Eş Anlamlı Sözcük Öğretimi
The Problem of Synonyms in Turkish Education and Teaching Synonyms in Turkish Textbooks

Zeynep CİN ŞEKER&Canan Nimet MERT DURAN
195-213

The Presence of Idioms, Dialects, and Formulaic Language Units in the Muğla Section of Evliya Celebi's
Seyahatname

Evlîya Çelebi Seyahatname'sinin Muğla Bölümünde Geçen Deyim, Ağız ve Kalıplaşmış Dil Birimlerinin Söz Varlığı

Ebubekir ERASLAN
214-221

Tarihî Türk Lehçelerinin İzinde Tatar Türkçesi ve Moğolcada Ortak Fiiller: A-E Maddeleri
Common Verbs in Tatar Turkish and Mongolian in the Footsteps of Historical Turkish Dialects: A-E Items

Muhammed Ali İsmail FAKİRULLAHOĞLU
222-244

Şereflikoçhisar/ Ankara ve Kulu/Konya Nogay Ağzında Kullanılan -Awıy- Tasvir Fiili Üzerine
On the Structure of Descriptive Verb -Awıy- Used in Şereflikoçhisar/Ankara and Kulu/Konya Noghay Dialect
Süleyman Hilmi KIZILDAĞ
245-261

Eski Türkçeden Türkiye Türkçesine Gelecek Zamanın Kiplik Görünümleri
Modal Aspects of the Future Tense from Old Turkish to Turkish Spoken in Turkey
Derya YÜCEL ÇETİN&Nesrin GÜNAY
262-272

Türkçede Hayvan Adlarının Metaforik Kullanımları
Metaphorical Uses of Animal Names in Turkish
Fatma ÖZKAN KURT
273-294

Rahim Hâce'nin Nazmu'l-Muhtasaru't-Türki Adlı Eseri Üzerine
On the Work Named by Rahim Khwaja's Mukhtasar-ul-Turki
Abdul Naser SERAJI
295-305

Beşiktaşlı Muhyiddin'in "Güldân" Adlı Eseri
Muhyiddin From Besiktas's Book "The Guldân"
Aysun ÇELİK
306-323

Arpaemîni-zâde Sâmî'nin Meşhur Beytinin Farklı Bir Yorumu ve Klasik Şiirde Penbe-i Mînâ
A Different Interpretation of Arpaemîni-zâde Sâmî's Famous Couplet and Penbe-i Mînâ in Classical Poetry
Emrullah YAKUT
324-344

Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz Cönk 193 Numarada Kayıtlı Olan İlahî Cönkünün
İncelenmesi
A Review of the Divine Cönk Numbered 06 Mil Yz Cönk 193 in Manuscripts Collection Of National Library of Turkey
Duygu KAYALIK ŞAHİN
345-394

Şeyh Gâlib'in III. Selîm'e Yazdığı Yayımlanmayan Bir Kasidesi
An Unpublished Qasidah by Sheikh Ghalib to III. Selim
Müslüm YILMAZ
395-404

Şehâbî'nin Dîvân'ında Yer Almayan Şiirleri
Şehâbî's Poems Not Included in His Divan
Nilay KINAY CİVELEK
405-415

Hacı Pîrî Efendi'nin İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî Adlı Eserindeki Arapça İbarelerin Değerlendirilmesi
Evaluation of Arabic Phrases in Hacı Pîrî Efendi's Work Titled İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî
Nurgül SUCU KÖROĞLU&Metem TAN
416-442

Klasik Türk Edebiyatı Metinleri Üzerine "Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlük" Çalışmaları: Hayâlî Bey Divanı
Örneği
Contextual Index and Functional Dictionary Studies on Classical Turkish Literature Texts: The Example of Hayali Bey's Divan
Orhan KILIÇARSLAN
443-461

Divan Şiirinde Şeyhülislam Ebûishakzâde Mehmed Esad Efendi'nin Devlet Adamlığı Özellikleri: Nef'î Divanı
Örneği
The Features of the Statesmanship of Sheikhulislam Ebûishakzâde Mehmed Esad Efendi in the Poetry of the Divan: The Example of Nef'î Divan
Merve MENTEŞE
462-474

Hulûsî Efendi ve Vahdetnâme-i Hulûsî
Hulûsî Efendi and Vahdetnâme-i Hulûsî
Abdullah UÇAR
475-508

Şeyhülislam Yahya Divanı'ndaki Takriri İstifham İfadelerinin Anlam ve Üslup Açısından İncelenmesi
Examination of the Rhetorical Interrogative Expressions in the Diwan of Shaykh Al-Islam Yahya in Terms of Meaning and Style
Ömer UYAN
509-524

Üsküdarlı Sâfi'nin Farsça Deyimleri Öğretmek İçin Kaleme Aldığı *Şive-i Lisân-ı Fârsî* İsimli Eseri
Uskudarlı Safi's Work Titled Shive-i Lisan-ı Farsi Written to Teach Persian Idioms
Şerife YERDEMİR
525-537

Klasik Türk Edebiyatında Koncolos İnanışı
"Koncolos" Belief in Classical Turkish Literature
Gökçehan Aysel YILMAZ
538-547

Kasîde-i Bürde (Bânet Su'âd) Üzerine Osmanlı Döneminde Yazılan Türkçe Eserler
Turkish Works Written on Qasidah al-Burdah (Bânet Su'âd) in the Ottoman Period
Ömer Said GÜLER
548-592

Nef'i'nin *Sahbâ-nâmesinin* Şerhi
Commentary on Nefi's Sahba-name
Hasan TEL&Ahmet YENİKALE
593-609

Sezai Karakoç'un *Endülü's'e Ağıt* Adlı Çevirisi Üzerine
On Sezai Karakoç's Translation of Lament for Andalus
Mustafa IRMAK
610-624

Teröristlerin ve Töreristlerin Ürettiği Şiddetin Sarmalında "Huzursuzluk"
"Huzursuzluk" in the Spiral of Terrorists and Honor Killing
Salim DURUKOĞLU&Şeyma AYDEMİR
625-640

Kolektif Bilinç Ürünü Olarak Kızılelma'nın Edebi Metinlerdeki Algılanma Görüntüsü: Ziya Gökalp'in ve
Cengiz Aytmatov'un *Kızıl Elma* Anlatıları
The Perception Image of Golden Apple in Literature Texts as A Product of Collective Consciousness: Golden Apple Talks of Ziya Gökalp and Cengiz Aytmatov
Burak ARMAGAN
641-650

Rene Girard'ın Üçgen Arzu Modeline Göre Metin Kaçan'ın *Ağır Roman*'ında Erkeklik Arzusu
Masculinity Desire in Metin Kaçan's Ağır Roman According to Rene Girard's Triangle Desire Model
Burak ÇAVUŞ
651-657

Todorov'un Fantastik Kuramı Işığında Kenan Hulusi Koray'ın Hikâyeciliği
Kenan Hulusi Koray's Story-Telling in the Light of Todorov's Fantastic Theory
Caner SOLAK
658-673

Çocukları Hikâyeye Taşıyan Yazar: Orhan Kemal'in Önce Ekmek ve Kardeş Payı Hikâyelerinde Çocuk
The Writer Who Brings Children to the Story: The Child in the Stories of Önce Ekmek and Kardeş Payı
Mehmet Fetih YANARDAĞ&Hakan KÜTÜK
674-686

Orhan Kemal'in *Murtaza* Romanında Laytmotif Tekniğinin Kullanılışı
The Use of Leitmotif Technique in Orhan Kemal's Murtaza
Müberra BAĞCI
687-702

Yusuf Atılgan'ın Öykülerinde Varoluşçu Yönelimler
Existential Tendencies in Yusuf Atılgan's Stories
Taylan ABİÇ&Bilginç EYAN
703-715

Türk Romanında Yemen İsyanları
Yemen Revolts in the Turkish Novel
Hünkar KARACA YALÇIN
716-734

Çağdaş Şairin Gözünden Klasik Şiire Bakış: Ebubekir Eroğlu'nun Gelenek Algısı ve "Aldı Nevi" Şiirinin
Zemin Şiirle Mukayesesi
*Seeing Classical Poetry through a Modern Poet's Eyes: Ebubekir Eroğlu's Perception of Tradition and Comparison of
"Aldı Nevi" with the Backdrop Poem*
Bahar YILMAZ
735-752

Avrupa Türk Edebiyatı'nda Büyülü Gerçekçi Bir Roman: Hayat Bir Kervansaray
A Magical Realist Novel in European Turkish Literature: Hayat Bir Kervansaray
Halil İbrahim YÜCEL
753-771

Rıfat Ilgaz'ın "Bacaksız Serisi"nde Toplumsal Sorunlar
Social Problems in Rıfat Ilgaz's "Bacaksız Serisi"
İsmail ÇUBUKÇU&Tülay SARAR KUZU
772-783

Jüsipbek Aymavitov'un Hayatı, İdam Edilmesi, *Akbilek* Romanı ve Diğer Eserleri
The Life of Jusipbek Aymavitov, His Execution, The Novel Akbilek and Other Literary Works
Aliya BOSTANOVA
784-793

Geleneksel Bir Evlat Edinme Biçimi Olarak Kardeşler Arasındaki Çocuk Dolaşımı: "Sipariş Bebekler"
Child Movement Between Siblings as a Traditional form of Adoption: "Order Babies"
Ayşe YILDIRIM
794-814

Âşık Seyrânî'nin ve Âşık Şenlik'in *İptida* Redifli Şiirleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme
A Comparative Study on Ashik Seyrânî's and Ashik Şenlik's Poems with İptida Repeated Voice
Bora YILMAZ
815-822

Sinemada Toplum Eleştirisi Olarak Dinî ve Mitik Anlatı: *Gelin, Düğün, Diyet*
Religious and Mythic Narrative as a Critique of Society in Cinema: Gelin, Düğün, Diyet
Emine ÇAKIR
823-838

Covid-19 Salgını ve Ramazan Gelenekleri
Covid-19 Pandemic and Ramadan Traditions
Fadime TIKBAŞ APAK
839-855

Kul Mesûd ile Molla Muhammed Timur'un *Kelile ve Dimne*'lerinin Hayvan Adları Bakımından
Karşılaştırılması
*The Comparison of Kul Mesud and Molla Muhammed Timur's Kelile and Dimne's from the Perspective of Animal
Names*
Feyzi ÇİMEN
856-863

Evliya Çelebi'nin Etnografik Bir Eser Olan Seyahatnamesinde Bugünün İdari Sınırları İçinde Kalan Hatay
Hatay Remaining Within Today's Administrative Boundaries in Evliya Çelebi's Travel Book Which is an Ethnographic Work

Kadriye ŞAHİN
864-878

Ulusaldan Yerel Belleğe Yunus Emre'yi Anma Günleri Üzerine Bir İnceleme
A Review of Memorial Days for Yunus Emre from National to Local Memory

Hilal ERDOĞAN AKSU
879-887

Âşık Şiirinde Kuş Motifleri
Bird Motifs in Minstrel Poetry

Barış DEMİRKAYA
888-898

Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Âşık Şevki Halıcı'nın Hikâyelerinde Kadın
Woman in of Âşık Şevki Halıcı's Stories in the Context of Social Gender

Mehmet Hakkı BAL&Gönül REYHANOĞLU
899-924

Sedat Girgin'in Resimlediği Kitaplardan Örneklerle Çocuk Edebiyatında Resim-Metin İlişkisinin İncelenmesi
Analysis of Text-Picture Relation in Children's Literature with Examples from the Books Illustrated by Sedat Girgin

Fetullah UYUMAZ&Lokman TURAN
925-945

Okumayı Etkileyen Psikolojik Faktörler
Psychological Factors Affecting Reading

Ayşegül GÖKSEL
946-962

Dede Korkut Kitabı'nda Geçen Bazı Değerlerin Okul Ortamında İncelenmesi: Lise Müdür ve Öğretmen Görüşleri
Examination of Some Values in the Book of Dede Korkut in the School Environment: Opinions of High School Principal and Teachers

Ahmet ŞAHİN&Tuba YAVAŞ
963-988

Ortaokul Öğrencilerinin Sözlü ve Yazılı Anlatımlarındaki Bağdaşıklık ve Tutarlılık Durumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi
Examination of the Coherence and Consistency States in Oral and Written Narratives of Secondary School Students in Terms of Various Variables

Ayşegül AYKANAT UYSAL&Safa ÇELEBİ
989-1025

Tang Dönemindeki Üç Saray Darbesinin Ortak Özelliği: Konargöçer Askerler
The Common Feature of Three Palace Coups During Tang Period: Nomadic Soldiers

Gökçen KAPUSUZOĞLU
1026-1033

Yahyâ b. Abdullatîf Kazvîni'nin "Lübbü't-Tevârîh" Adlı Eserinde Yer Alan Serbedârîler Bölümünün Tercümesi

Translation of the Sarbadars Section in Yahya b. Abdullatif Qazvini's "Lubb Al-Tavarikh"

Ensar MACİT
1034-1053

Uygur Türklerine Ait Gunnar Jarring Koleksiyonundaki Dinî (İslam ve Hristiyanlık) İçerikli İki Yazı Üzerine
Uyghur Turks' Religious Texts from the Collection of Gunnar Jarring (Islam and Christianity)

Sabırbek BÖRÜBAY
1054-1065



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 1-26.
Geliş Tarihi-Received: 05.06.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 20.07.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1126271

Türkçe “Mondegreen”ler ve Bunların Ortaya Çıkma Nedenleri Üzerine

On the Turkish Mondegreens and the Reasons for Their Occurrence

Anıl ÇELİK*

Öz

“Mondegreen”ler, bir ifadenin veya şarkı sözünün yanlış işitilmesi veya yanlış yorumlanmasından kaynaklanan sözcük dizileridir. Türkçe dışında birçok dildeki “mondegreen”ler üzerine muhtelif dil araştırmaları yapılmış ve bunların fonetik ya da fonolojik özellikleri ortaya konmuştur. Bu çalışmada ise Türkçe “mondegreen”ler dilsel açıdan ele alınmış ve bunların ortaya çıkışındaki fonetik ya da fonolojik nedenler Türk dili açısından değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu yapılırken “mondegreen”ler ile ilgili literatür özetine değinilmiş, çalışmanın yöntem ve hedefleri açıklanmış ve Türkçeden seçilen çeşitli “mondegreen” örnekleri üzerinden fonetik ya da fonolojik birçok yorum ortaya konmuştur. Böylelikle, Türkçe “mondegreen”lerin ortaya çıkma sebepleri ve dil özellikleri dikkatle sunulmuş, sağlıklı bir iletişimin sağlanması yolunda bir engel olarak değerlendirilebilecek yanlış işitmelerin Türk dilindeki yapısı hakkında çeşitli tespitler dile getirilmiştir. Türkçe “mondegreen”lerin dil yapılarını ve meydana çıkış nedenlerini ortaya koymak, diğer dillerdeki “mondegreen” yapıları ile Türk dilindeki “mondegreen” yapılarının dilsel anlamda karşılaştırılmasına olanak sağlayacak, böylece yanlış işitmelerin çeşitli dillerdeki karakteristik nitelikleri hakkında ortak birtakım çıkarımlar yapılabilmesine ortam hazırlayarak sağlıklı iletişimin unsurlarını anlama yolunda bir katkı sunmuş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mondegreen, Türkçe, yanlış işitme.

Abstract

“Mondegreens” are strings of words that result from the mishearing or misinterpretation of a phrase or lyric. Various language researches have been carried out on “mondegreens” in many languages other than Turkish and their phonetic or phonological properties have been revealed. In this study, Turkish “mondegreens” were discussed from a linguistic point of view and the phonetic or phonological reasons for their emergence were tried to be evaluated in terms of the Turkish language. While doing this, the literature review on “mondegreens” was mentioned, the methods and objectives of the study were explained and many phonetic or phonological interpretations were put forward through various “mondegreen” examples selected from Turkish. Thus, the reasons for the emergence of Turkish “mondegreens” and their linguistic characteristics were brought to the attention and various determinations were expressed about the structure of mishearings in the Turkish language, which can be considered as an obstacle to ensuring a successful communication. Revealing the structures of the Turkish “mondegreen”s and the reasons for their occurrence will enable the comparison of the “mondegreen” structures

* Doç. Dr., Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bartın/Türkiye, e-posta: acelik@bartin.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6035-5303.

in other languages with those in Turkish. In this way, it will contribute to understanding the elements of successful communication by preparing an environment for making common inferences about the characteristic features of mishearings in various languages.

Keywords: Mondegreen, Turkish, mishearing.

Giriş

Dinleme, iletişimin temel yetilerinden biridir ve "işitmeyi, anlamayı, anlaşılabilir bilgileri önceki bilgilerle bütünleştirmeyi ve gerekirse cevap vermeyi içeren aktif bir süreç" olarak tanımlanır (Wolff vd., 1983, s. 1-274, Doğan, 2008, s. 263'ten). İşitme ise yukarıdaki tanımlamadan da anlaşılacağı üzere, dinlemenin ilk aşamasıdır ve "anlamın belirlenmesi, eleştirel analiz ve sözlü mesajın bir değer kazanması sürecidir." (Goss, 1982, s. 304-307, Kozak ve Doğan 2014, s. 59'dan). Doğru bir işitme olmadığı sürece doğru bir dinleme süreci gerçekleşemez, bu da doğru iletişimin oluşmasına ket vurur.

Doğru iletişimin oluşmasına ket vuran yanlış işitmeler, her yerde ve her zaman gerçekleşebilir. Fonolojik çevre, konsantrasyon eksikliği, kötü telaffuz, parçalarüstü sesbirimlerle bağlantılı çeşitli sorunlar vb. yanlış işitmelere sebebiyet veren etmenlerden bazılarıdır. Yanlış işitmeler, düzenli olarak şarkı sözlerinde kendine alan bulur (Klasinc, 2009, s. 8). "Bir ifadenin veya şarkı sözünün yanlış işitilmesi veya yanlış yorumlanmasından kaynaklanan sözcük dizileri" (URL-1) olan "mondegreen"ler ile birçok dilde sıkça karşılaşılır.

"Mondegreen" teriminin kendisi de aslen bir "mondegreen"dir ve Amerikalı bir yazar olan Sylvia Wright tarafından icat edilmiştir. Kasım 1954'te "Harper's Magazine"de yayımlanan "The Death of Lady Mondegreen" (Lady Mondegreen'in Ölümü) başlıklı makalesinde Wright (1954, s. 48), şöyle yazmıştır:

"Ben çocukken annem bana Thomas Percy'nin Reliques of Ancient English Poetry'sinden sesli şekilde parçalar okurdu ve hatırladığım kadarıyla en sevdiğim şiirlerden biri şöyle başlıyordu: Ye Highlands and ye Lowlands / Oh, where hae ye been? / They hae slain the Earl Amurray, / And Lady Mondegreen"¹.

Oysa son mısraın aslı "And laid him on the green." biçimindedir ve "and Lady Mondegreen" ifadeleri bir çocuğun yanlış işitmesinden ibarettir. Wright (1954, s. 48-49), ilgili makalesinde satırlarına şöyle devam etmiştir:

"Siz, daha uyanık okuyuculardan birkaçı araya girmek için sabırsızlık içinde aşağı yukarı zıplıyor ve şiire göre, "Murray Kontu"nu öldürdükten sonra onu yeşilliklere serdiklerini belirtmeyi ipe çekiyorsunuz. Bunu biliyorum ama buna boyun eğmeyeceğim. Elini tutacak kimse bile olmadan onu yapayalnız ölüme terk etmek - bunu yapmayacağım. Başka hiç kimse onlar için bir kelime düşünmediğinden bundan sonra 'mondegreen'ler olarak adlandıracağım şeylerle ilgili asıl mesele onların orijinallerinden daha iyi olmalarıdır."

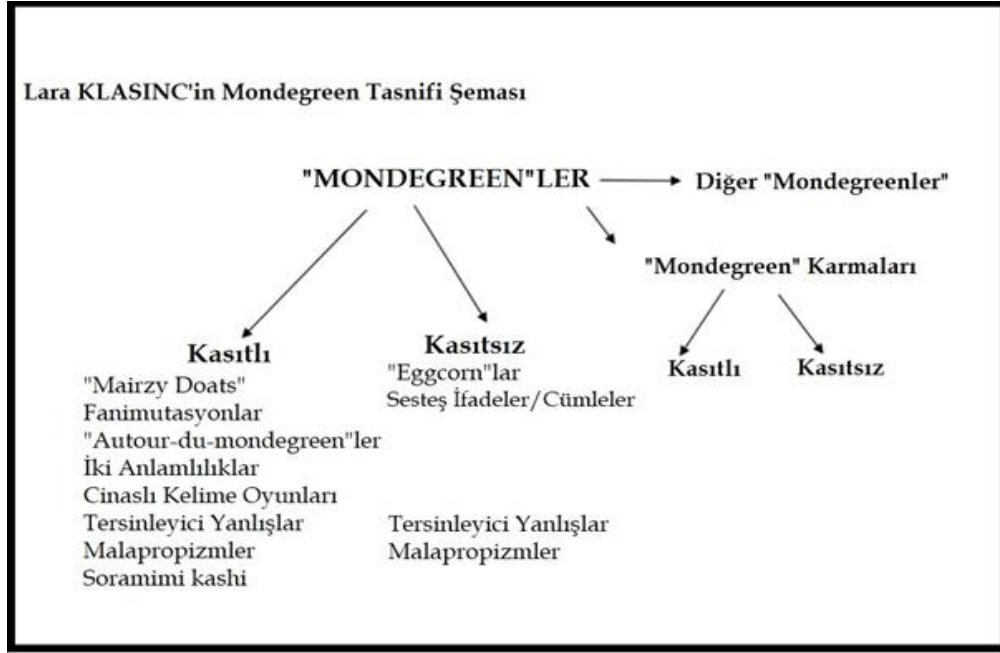
Wright (1954, s. 48-51), eşi Earl Amurray (Earl o' Moray) ile birlikte trajik bir şekilde öldürülen kadın kahraman "Lady Mondegreen"i içeren kendi versiyonunu, metnin orijinalinden çok daha romantik bulduğundan bu versiyondan vazgeçmemiş ve bunu dile getirirken "mondegreen" teriminin doğuşunu sağlamıştır (Aronson, 2009, s. 301; Wines, 2012, s. 1-176).

"Mondegreen"ler hakkında bir mezuniyet tezi hazırlayan Lara Klasinc (2009), hepsi "mondegreen"lerle ilgili ya da benzer olan on bir farklı yanlış işitme türü tespit etmiş ve

¹ Bu parçada "Earl Amurray" ve "Lady Mondegreen" kısımları birer "mondegreen" örneğidir. Diğer kısımlarda ise söz konusu İskoç baladının orijinal yazımına sadık kalınmıştır.

bunları; İki Anlamlılıklar / Bulanıklıklar (Ambiguities)², Cinaslı Kelime Oyunları (Puns), Malapropizmler (Malapropisms)³, "Eggcorn"lar (Eggcorns)⁴, Tersinleyici Yanlışlar (Spoonerisms)⁵, Holorimler (Holorimes)⁶, "Mad Gab"⁷, "Mairzy Doats"⁸, Soramimi kashi⁹, Fanimutasyonlar ((F)Animutations)¹⁰ve "Autour-du-mondegreen"ler¹¹ başlıkları altında sıralayarak açıklamıştır.

Resim 1. Lara Klasinc'in "Mondegreen" Tasnifi Şeması (Kaynak: Klasinc, L. (2009). *Mondegreens, Mishearings And Similar Phenomena-A Survey*. (Lisans Tezi). Graz: Karl-Franzens-Universität Graz)



Balmer (2007, s. 1-89; 2008, s. 1-14) "mondegreen"lerle ilgili araştırmalarında bu yapıları dilbilimsel açıdan yaklaşmış ve "Fonetik Yaklaşım" başlığı altında "Fonetik Belirsizlik Hipotezi"ni ortaya koymuştur. Bu hipoteze dair verileri ölçümlemek içinse çeşitli tablolar oluşturarak "Uluslararası Fonetik Alfabe" ve "Soundex İndeksleme Sistemi"nden yararlanmıştır. "Fonolojik Yaklaşım" başlığı altında, "Konuşma Bölümleme Yaklaşımı"ni gündeme getirip "mondegreen"leri; "Seslem Yapıları", "Maksimal Başlangıç Prensipleri", "Titreşimlilik İlkesi" gibi açılardan ele almıştır. "Prozodik Yaklaşım" başlığı altında; "Metrik Segmentasyon Stratejisi", "Seslem Başlangıcı Segmentasyon Hipotezi" ve

² "Soyutlamada, bir sözdizimi yapısının birden çok anlambilimsel yorumunun bulunması özelliği." (İmer vd., 2011, s. 64).

³ Benzer sesletime sahip farklı anlama gelen kelimeleri karıştırma, sözcükleri uygunsuzca kullanma, bozuk kullanım." (URL-2).

⁴ "Kastedilmeden yanlış biçimde bir dilden başka bir dile aktarılan yanlış kullanımlar mevcut olup eğer anlamda bir bağlantı varsa ona bir "eggcorn" denir." (Yurtbaşı, 2017, s. 506).

⁵ "Seslemlerin yerlerinin karıştırılması". (URL-2).

⁶ "Bir parça içinde tekrarlayan birbiri ile benzer sesletime sahip iki ayrı ifade." (URL-2).

⁷ Kelimelerle ilgili bir kutu oyunu.

⁸ 1943 yılında Milton Drake, Al Hoffman ve Jerry Livingston tarafından yazılan ve bestelenen bir şarkı.

⁹ "Soramimi kategorisinde şarkılar, kastedilmeyen anlamlar çıkarılarak ses bütünlüğü içinde bir dilden başka bir dile aktarılmaktadır." (Yurtbaşı 2017, s. 506).

¹⁰ "Tipik olarak Adobe Flash'ta oluşturulan ve genellikle hedeflenen izleyicilere yabancı bir dilde müziğe ayarlanmış pop-kültür görüntülerinin öngörülemeden montajlarının sunulmasıyla karakterize edilen bir web tabanlı bilgisayar animasyonu biçimidir." (URL-3).

¹¹ "Bunlar, yabancı dildeki bir videoya farklı dilde bir altyazı eklenmesiyle oluşturulan videolardır ki bu altyazılar, şarkı sözlerinin garip bir anlam ifade eden fonetik transkripsiyonlarıdır." (Klasinc 2009, s. 35).

"Mora" gibi birtakım kavramları değerlendirmiş, "Ampirik Araştırma" başlığı altında ise daha önceden özelliklerini zikrettiği konuyla ilgili hipotezleri uygulanabilirlik açısından sınamıştır. Böylelikle "mondegreen"lerin fonetik, fonolojik ve prozodik tetikleyicilerini belirlemeyi hedeflemiş, konuyu "bağlantılı konuşma"nın unsurları açısından ele almayı denemiştir.

I. B. Abdurrahman ve R. B. Abdurrahman (2012, s. 1-24) da İngilizcedeki "mondegreen"lerin fonolojik yapısı üzerine bir çalışma yapmış ve bu çalışmada "mondegreen"leri "Kasıtlı Mondegreen"ler ve "Kasıtsız Mondegreen"ler olmak üzere iki ayrı ulam altında değerlendirmiştir. Bu çalışmada, İngilizcedeki "mondegreen"lerin niçin ortaya çıktığı konusu bazı dilbilimsel teoriler ışığında sekiz metin üzerinden fonolojik olarak analiz edilmiştir.

"Mondegreen"ler ya da bağlantılı konularla ilgili olarak Content vd. (2000, s. 39-42), Smith (2003, s. 113-121), Wines (2012, s. 1-176), Beck vd. (2014, s. 1-5), Fraser (2014, s. 29-33), Nakata (2016, s. 1-16), Jancik (2017, s. 75-85), Sodhi vd. (2021, s. 3569-3575) gibi birçok isim de yine çeşitli araştırmalarda bulunmuştur.

Bununla beraber, Sığın'ın (2010, s. 16) da belirttiği gibi "günümüzde dilbilimden daha fazla edebiyat çalışmalarının konularından biri olarak görülen" "mondegreen"ler "insanoğlunun bilişsel ve algısal süreçlerine ilişkin birçok bilgi vermektedir." ve dilbiliminin birçok alt alanını yakından ilgilendirmektedir.

Aşağıda Türkçe "mondegreen"ler, en çok ortaya çıktıkları saha olan şarkı sözleri açısından ele alınmış ve bunların ortaya çıkma nedenleri üzerine fonetik ve fonolojik açılardan birtakım çıkarımlarda bulunulmuştur.

1. Türkçe "Mondegreen"lerin Ortaya Çıkma Nedenleri

"Mondegreen"ler ve benzer yanlış işitme türlerinin ortaya çıkması fonetik, fonolojik, psikolojik, bilişsel ve algısal pek çok sebeple yakından ilintilidir. Çoğu zaman bunların içinden birkaç etmen bir aradadır ve yanlış işitmelerin ortaya çıkmasını tetikler. Türkçe "mondegreen"lerin ortaya çıkmasıyla ilgili nedenler genel hatlarıyla aşağıdaki şekilde tasnif edilebilir.

1.1. Fonetik Özellikler, Fonetik Benzerlikler / Muğlaklıklar, Parçalı Sesbirimler ve Ses Dizimiyle Bağlantılı Nedenler

"Mondegreen"lerin ortaya çıkışlarını tetikleyen temel unsur fonetik benzerlikler ve fonetik muğlaklıklardır (Balmer, 2007, s. 9). Türkçe, ünlülere dayalı bir dildir. Yapıların seslem ünlülerinin ardışık şekilde uyuşması yahut birbirine çok benzemesi, birbirleriyle aynı ses ulamlarını paylaşması Türkçe için temel bir "mondegreen" tetikleyicisidir. Aynı şekilde, bu ardışık seslem ünlülerinin komşuluğundaki ünsüzlerin de ardışık olarak uyuşması yahut ulamsal olarak benzeşmesi bir başka önemli tetikleyicidir. Tüm bu nitelikleri taşıyan örnekler, seslem sayısı ve yapısı bakımından da uyuşturulursa "mondegreen"lerin ortaya çıkması açısından büyük bir potansiyel söz konusu olur.

Sözcükleri ya da ifadeleri oluşturan seslerin çeşitli nitelikleri -boğumlanma yerleri, ses olaylarına etki durumları, söyleyişleriyle ilgili yaygın alışkanlıklar vb.- de önemli "mondegreen" tetikleyicilerindendir.

Fonetik benzerlikler / muğlaklıklar, Türkçedeki "mondegreen"lerin ortaya çıkmasındaki öncül etmenler olduklarından aşağıda sıralanan diğer nedenler büyük bir çoğunlukla fonetik olarak benzer / muğlak olan yapılar için geçerlidir.

1.2. "Parçalarüstü Sesbirimler"le Bağlantılı Nedenler

Parçalarüstü sesbirimler, "söz zincirinde yer alan hiçbir parça nitelikli ögeye indirgenemeyen ve gösteren düzleminde gerçekleşen bürünsel özellikli ögeler"dir. Bu sesbirimler; "süre¹², ton¹³, kavşak¹⁴, durak¹⁵, vurgu¹⁶ ve ezgi¹⁷" olarak sıralanabilir (Malkoç, 2001, s. 9). Parçalarüstü sesbirimler, Türkçe için anlam ayırt edici olabildiklerinden "doğru işitme" ve "konuşmanın anlamlandırılması" (URL-4) hususlarında çok önemli bir yere sahiptir. Bilhassa sözcük sınırlarının doğru belirlenmesinde kritik bir rolleri vardır ki "mondegreen"lerin ortaya çıkmasına sebebiyet veren etmenlerin önde gelenlerinden biri "sözcük sınırlarını doğru belirleyememe"dir.

Özetle belirtmek gerekirse parçalarüstü sesbirimlerin doğru kullanımı, "sözcük sınırlarını doğru belirleyebilme" hususunda çok önemli bir rol oynar ve bunlarla ilgili sorunlar yanlış işitmelere sebebiyet verebilir, "mondegreen"lerin ortaya çıkmasına yol açabilir.

1.3. "Fonolojik Çevre"yle Bağlantılı Nedenler

Fonolojik çevre, "belirli bir sesi çevreleyen diğer seslerin tanımıdır." (URL-5). "Mondegreen"lerin en çok şarkı sözleri kapsamında ortaya çıkması rastlantısal değildir. Çünkü "fonolojik çevre", şarkı sözlerinin işitilme durumunu keskin şekilde etkileyebilir. Örneğin şarkıcılar performanslarını sergilerken kendilerine has birtakım telaffuzlar kullanabilir ve sözleri anlaşılması zor bir hâle getirebilirler. Şarkıların bestelerindeki prozodi hataları anlaşılmayı güçleştirebilir. Bunlarla beraber, müziğin şarkı sözlerinin üstüne binmesi, bir müzik enstrümanının şarkı sözlerindeki bir sesi bastırması, muhtelif miksaj hataları vb. de yine "doğru işitme"yi zorlaştıran fonolojik çevreyle bağlantılı nedenlerdendir (Balmer, 2008, s. 8; I. B. Abdurrahman ve R. B. Abdurrahman, 2012, s. 9-10).

Bağlantılı konuşma, "tek tek sözcük ya da sözcük kümeleri yerine, birbiriyle bağlantılı birden çok sözcük, sözcük kümesini içeren doğal söylem biçimidir. Sözcüklerin tek tek anlamları yanında daha büyük bir bütünce içinde yer almaları sonucu oluşan seslerim özellikleri, ezgi düzenleri vb. vardır; bu nedenle özellikle söylem çözümlenmelerinde tümcelerin tek tek incelenmeleri yerine öteki tümcelere ilişkileri, bağlantıları önemsenir." (İmer vd., 2011, s. 43). İşitenler, bağlantılı konuşmayla ilintili;

¹² "Bir sesin çıkarılışı sırasında kapladığı zaman dilimi. Süre bazı dillerde anlam ayırıcı olabilmektedir." (İmer vd., 2011, s. 233).

¹³ "Bir sözcükteki ya da öbekteki bir seslemi, öteki seslemlerden daha belirgin, daha baskılı bir biçimde söyleme; böylece kimi zaman yeni bir anlam ortaya koyma." (İmer vd., 2011, s. 242).

¹⁴ "Son sesinde ünsüz bulunan bir sözcükle önsesinde ünlü bulunan bir sözcük arasında, söyleyiş sırasında ulamayı ortadan kaldırmak amacıyla verilen kısa ara." (Ergenç, 1989, s. 37).

¹⁵ "Konuşma sırasında anlam seçimine bağlı olarak birimler arasında yapılan kesinti. Durak kimi bağlamlarda anlam ayırıcı özellik göstermektedir." (İmer vd., 2011, s. 103).

¹⁶ "Bir sözcükteki ya da öbekteki bir seslemi, öteki seslemlerden daha belirgin, daha baskılı bir biçimde söyleme; böylece kimi zaman yeni bir anlam ortaya koyma." (İmer vd., 2011, s. 258).

¹⁷ "Sesbilimde tümcenin melodisini oluşturan ve seslemden büyük ögeler üstündeki ton değişiklikleri." (İmer vd., 2011, s. 128).

ulama¹⁸, benzeşme¹⁹, ses türemesi²⁰, ses düşmesi²¹, kaynaşma²², yansızlaşma²³, vurgusuz/zayıf biçimler²⁴ gibi bazı fonolojik değişikliklerle karşılaştıklarında şaşırabilirler. Bunlar, şarkı sözleri söz konusu edildiğinde, hızlı bağlantılı konuşmanın yeni fonolojik çevresinden kaynaklı yanlış işitme tetikleyicilerindedir. (I. B. Abdurrahman ve R. B. Abdurrahman, 2012, s. 9-10; Ahmadian ve Matour, 2014, Çimen Özmert, 2019, s. 19'dan).

1.4. Konuşma Algısı ve İşitene Özgü Nedenler

Konuşma algısı, "bir dinleyicinin, konuşma üretim süreci tarafından yaratılan anlamsız bir ses akışının kodunu çözdüğü, birleştirdiği, onu anlamlı bir diziye ve fonolojik temsile dönüştürdüğü süreç" olarak tanımlanır (URL-6). Konuşma algısı üzerine çok çeşitli modeller ortaya konmuştur (URL-7, URL-8). Bunlardan başlıcaları; İşitsel Model (Auditory) (Fant, 1960; Stevens ve Blumstein, 1978), Sentez Yoluyla Analiz Modeli (Analysis by Synthesis) (Stevens ve Halle, 1967), Örnek Teorisi (Exampler Theory) (Kahneman ve Tversky, 1973), Kohort Modeli (Cohort Model) (Marslen-Wilson ve Welsh, 1978), LAFS Teorisi (Lexical Access From Spectra) (Klatt, 1979), Motor Teorisi (Motor Theory) (Lieberman ve Mattingly, 1985), Doğrudan Gerçekçilik Teorisi (Direct Realist Theory) (Fowler, 1986), TRACE Teorisi (McClelland ve Elman, 1986), Bulanık Mantıksal Model (Fuzzy Logic Model) (Massaro, 1989), Kısa Liste Modeli (Shortlist Model) (Norris, 1994), NAM (The Neighborhood Activation Model) (Goldinger vd., 1989), MERGE (Norris, vd. 2000), Çift Akış Modeli (Dual Stream Model) (Hickok ve Poeppel, 2007) ve Nörohesaplama Modeli (Neurocomputational Model) (Kröger vd., 2009) vb.'dir. Bu modellerin her birinin kendilerine özgü çalışma ve kullanım yöntemleri mevcuttur.

Bu modellerden bazılarını dayanarak konuşmanın işleme aşamalarının; sözcük öncesi düzey, sözcüksel düzey ve sözcük sonrası düzey olarak üçe ayrıldığı söylenebilir. Balmer, sözcük öncesi düzeyi şu şekilde açıklar:

"Sözcük öncesi düzeyde; konuşma girdisi, bir aşamada soyut fonolojik temsille eşlenir; sözcük öncesi süreçler, konuşma belirtkesini normalleştirir ve değişkenlikle başa çıkar. Daha sonra sözcüksel erişim için kullanılacak soyut bir fonolojik kodla sonuçlanır (Slowiaczek vd., 2000, s. 531), (Lahiri ve Marslen-Wilson, 1991). Örneğin, TRACE Modeli'nde (McClelland, Elman, 1983, 1986), girdi önce bir özellik temsili düzeyine, daha sonra bir fonem seviyesine ve son olarak bir sözcük seviyesine eşlenir. Kohort (Marslen-Wilson ve Welsh, 1978), NAM (Goldinger, vd., 1989), Kısa Liste (Norris, 1994), ve MERGE (Norris, 2000) modellerinde ise dinleyici tarafından duyulan ilk ses, zihinsel sözlükteki tüm benzer sesli girişlerin aktivasyonunu tetikler. Etkinleştirilen tüm öğeler, yalnızca tek bir giriş kalana ve eşiğe ulaşıncaya kadar birbirleriyle rekabet eder." (Balmer, 2008, s. 1-2).

Sözcüksel erişimin, yani zihinsel sözlükteki girdilerin alındığı sürecin gerçekleştiği düzey, sözcüksel düzey olarak adlandırılır. Bağlamın, konuşma yorumlanmasını etkileyebileceği düzey olan sözcük sonrası düzey de bazı çalışmalarda söz konusu edilir. Etkileşimli modeller, sözcüksel düzeyden sözcük öncesi düzeye geri bildirimlerin

¹⁸ "Konuşmada art arda gelen kelimelerden birincisinin sonundaki ünsüzün, ikincisinin başındaki ünlüye ses bakımından bir seslem oluşturacak biçimde bağlanarak söylenmesi." (URL-9).

¹⁹ "Bir sesin çıkış yeri ve biçimi açısından bir başka sese benzer ya da eş duruma gelmesi." (İmer vd., 2011, s. 49).

²⁰ "Bir sözün aslında bulunmayan bir ünlü veya ünsüzün sonradan türemesi." (URL-9).

²¹ "Kelimedeki bir sesin kaybolması." (URL-9).

²² "Birbirini izleyen ayrı seslemlere ait iki ünlünün ya bir tek ünlü ya da kayan ünlü olarak tek seslemde toplanması." (İmer vd., 2011, s. 172-173).

²³ "Belirli bir çevrede iki sesbirim arasındaki farklılığı ortadan kalkması." (İmer vd., 2011, s. 263).

²⁴ "Kurallar gereği vurgulu söylenmesi gerekirken, vurgusuz söylenen seslemler."

sağlanabildiğini söylerken otonom modeller böyle geri bildirimlerin mevcut olmadığını belirtirler (Balmer, 2008, s. 2).

Birçok veri göstermektedir ki söylenenlerin algılanması esnasında insan zihni bir eşdizim sözlüğü gibi de çalışmaktadır. Kişinin zihin sözlüğündeki eşdizimler onun yaşıyla, deneyimleriyle, kültürel hazır bulunuşluğuyla doğrudan bağlantılıdır. Bağlam, söylenenlerin yorumuna, zihin sözlüğünün elverdiği derecede katkıda bulunabilir. Tıpkı sözcük dağarcığı noksan kaldığında sözcükleri doğru işitmenin zorlaşması gibi zihin sözlüğündeki eşdizimlerin eksik kaldığı durumlarda da söylenenleri doğru algılama zorlaşır.

Yanlış işitmelerden bazıları işiten psikolojisinden, işitenlerin dikkat eksikliğinden kaynaklanır. Kişinin aklından geçenlerle işittiğini sandıkları pek çok zaman uyuşur. “Örneğin birçok ‘mondegreen’ yiyecek içeceklerle ilgilidir. Muhtemelen işiten, işitme anında açtır ve aklında ön planda olan düşünce yemeklerle bağlantılıdır. Buna benzer şekilde masum sözlere sahip pek çok şarkı sözünün cinsel çağrışımlarla işitildiği görülmektedir.” (Wines, 2012, s. 1-176).

İşitme duyusuyla ilgili sağlık problemleri, telaffuza yansıyan ağız ya da aksanın işitenlerce anlaşılabilmesi, kötü telaffuz ve çocuklara özgü bazı bilişsel nitelikler de yine önemli yanlış işitme tetikleyicilerindedir.

Yukarıda adları sıralanan modeller, konuşma algısıyla ilintili diğer veriler, dilbiliminin muhtelif alanlarından elde edilen çıktılar gibi unsurlara bakıldığında işitenin fizyolojik durumu, sözcük dağarcığı, yaşı, kültürel hazır bulunuşluk düzeyi, psikolojisi vb.’nin doğru işitme ve doğru algılama üzerinde önemli etkileri olduğu anlaşılabilmektedir.

2. Yöntem

Bu çalışmada, Türkçe on şarkı sözünde görülen “mondegreenler” fonetik ve fonolojik açıdan incelemeye tabi tutulmuştur.

Balmer (2007, s. 1-89), İngilizce “mondegreen”lerle ilgili olarak gerçekleştirdiği çalışmasında “mondegreen”lerdeki fonetik muğlaklıkların yapısını sınamak için Soundex algoritmasını kullanmıştır. “Soundex” kodlama sistemi, bir araştırmacının farklı yazımlar altında kaydedilmiş olabilecek bir soyadını başarılı bir şekilde bulma olasılığını artırmak için Amerika Birleşik Devletleri federal nüfus sayımı kayıtlarını (1880 - 1920) araştırmak adına geliştirilmiştir (URL-10).

“Soundex algoritması gelişmiş birçok veritabanının içeriğinde hazır bir fonksiyon olarak gelen telaffuz aşamasında birbirine ses benzerliği olan kelimeleri bulmamızı sağlayan basit bir algoritmadır. Robert Russell ve Margaret Odell tarafından geliştirilmiştir. Çalışma mantığı tek bir kelime için 5 temel aşamadan oluşur. Bu aşamaları şöyle sıralayabiliriz;

1-) Kelimenin ilk harfi olduğu gibi kalır.

2-) İlk harf haricindeki harfler arasından A, E, H, I, O, U, W, Y harfleri çıkartılır.

3-) Yine ilk harf haricindeki harfler arasından aşağıdaki listeye uygun olarak harfler numaralara çevrilir.

B, F, V, P 1

C, G, J, K, Q, S, X, Z 2

D, T 3

L 4

M, N 5

R 6

4-) Yan yana olan aynı harf ya da aynı numara kümesine dahil olabilecek harfler tekile indirilir.

5-) Bu şekilde oluşturulan metin 4 haneli olana kadar eksik karakterler 0 ile tamamlanır." (URL-11).

Bu çalışmada da Balmer'ın (2007, s. 1-89) "Soundex" ile ilgili kullandığı yöntem uygulanacaktır. Ancak "Soundex" İngilizce soyadları için geliştirilmiş bir algoritmadır. Söz konusu algoritma bu çalışma için Türkçe "mondegreen"leri incelemeye uygun hâle gelecek biçimde tekrar kodlanmıştır.

İlk olarak, tıpkı Balmer'ın (2007, s. 1-89) yaptığı gibi 4 haneli kod sınırı 12'ye çıkartılmıştır. Ardından, harflerin numaralara çevrildiği sistem Türkçenin ses yapısına uygun hâle getirilmiştir. Ses-numara eşleştirmeleri, Türkçe ünsüzlerin boğumlanma yerlerine göre tekrar sınıflandırılmıştır. İlk harf haricindeki "a, e, ı, i, o, ö, u, ü, h" harfleri dizgeden çıkarılmıştır. Buna göre ortaya çıkan eşleştirmeler aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 1. Türkçeye Uygun Hâle Getirilmiş "Soundex" Kodlama Kılavuzu

Harf	Sayı
b,p,m	1
f,v	2
d,t,s,z,n	3
c,ç,ş,j	4
g,k,y,l,r	5
ğ	6
a,e,ı,i,o,ö,u,ü,h	İlk harf haricinde dikkate alınmayan seslerdir.

Türkçeye uygun hâle getirilmiş "Soundex" algoritması sayesinde Türkçe "mondegreenler" in ortaya çıkmasındaki öncül neden olan "fonetik benzerlikler" in ünsüz benzerlikleri kısmı sınanmıştır. Ünlülerle ilgili benzerlikler, "benzerlik tabloları"nda karşılaştırılmış, sınanan yapılarıdaki birbiriyle uyumsuz olan ünlü veya ünsüzler, koyu renklerle işaretlenmiştir. Tabloların son satırına "soundex" kodları yazılmıştır. "Soundex" ve "benzerlik tablosu" karşılaştırmaları, yalnızca şarkı sözlerinde "mondegreen"lerin oluştuğu kısımlara uygulanmıştır.

Resim 2: Türkçeye Uygun Hâle Getirilmiş "Soundex" Algoritması Kodlama Örneği

```

> soundex ("sonkuşlar")
's3545'
> soundex ("tonguçlar")
't3545'
> soundex ("odatasalanıyor")
'o3535'
> soundex ("odadasalınıyor")
'o3535'
> soundex ("başınanegeldi")
'b4353'
> soundex ("başınönegeldi")
'b4353'
> soundex ("neslimize")
'n3513'
> soundex ("resmimize")
'r313'
>

```

Fonetik benzerliklerin dışında kalan “mondegreen”leşme nedenleriyle ilgili çıkarımlar da çalışmadaki ilgili başlıklara gönderimde bulunularak tabloların altında açıklanmıştır.

Analiz kısmında incelenen örnekler *Ekşi Sözlük*’ün “Yanlış Anlaşılmış Şarkı Sözleri” başlığından alıntılanmıştır (URL-12). Yazılanların içeriğindeki beyanlar gereği bu yanlış işitmelerin “kasıtsız” olarak yapıldığı kabul edilmiştir. Bu örneklerden bazıları kasıtlı yaratımlar iseler dahi -konuşma algısı süreçleri ya da kasıtsız “mondegreen”leri ortaya çıkaran dilsel ve dil dışı nedenler göz önüne alınarak bakıldığında- bunların “kasıtsız” olarak aşağıda yer alan şekilde yanlış işitilmesi mümkün olan örnekler olduğu görülecektir.

3. Analiz

Aşağıda, Türkçe şarkı sözlerinden seçilmiş on adet “mondegreen” örneği, belirtilen yöntemlerle analiz edilmiştir. Bu on örnek dışında, birtakım Türkçe “mondegreen” örnekleri ise çalışmanın kapsam sınırlılığı göz önünde bulundurularak ayrı bir başlık altında hızlı analize tabi tutulmuştur.

3.1. Mondegreen 1 / Şarkı Adı: Bir Tanem (Söz, Müzik ve Seslendiren: Yaşar)

a) “Ya bu gece gel ya da *gelir ecel*.” (Orijinal)

b) “Ya bu gece gel ya da *delirecem*.” (Mondegreen)

g	e	l	i	r	e	c	e	l	Soundex Kodu: g545
d	e	l	i	r	e	c	e	m	Soundex Kodu: d541

Fonetik Özellikler, Fonetik Benzerlikler/Muğlaklıklar: Bu örnekteki “orijinal sözler” ve “mondegreen” karşılaştırıldığında “benzerlik tablosu”nda da görülebileceği üzere yapıların ünlüleri, kimlik ve sıra açısından tamamıyla uyuşmaktadır. Yapılardaki ünsüzler de büyük oranda benzeşmektedir. Ünsüzlerin karşılaştırıldığı “soundex kodları”na bakıldığında ise bu kodlarda iki farklılık göze çarpar. Orijinal sözlerde muğlaklığın başladığı ilk harf olan /g/ sesi, oluşum yerine göre bir ön damak ünsüzü iken “mondegreen”in başladığı ilk harf olan /d/ sesi, bir dil ucu-diş ünsüzüdür²⁵. Aynı şekilde “orijinal sözler”de muğlaklığa yol açan kısmın son sesi /l/, bir ön damak ünsüzü iken, “mondegreen”in sonlandığı ses /m/, bir çift dudak ünsüzüdür²⁶. Aslında “mondegreen”lerdeki genel eğilim, orijinal sözler ve “mondegreen”ler arasında değişen ünsüzlerin benzer oluşum noktalarına sahip olmasıdır ancak diğer tüm unsurların sıralı uyumu söz konusu olduğunda ortaya çıkan benzer sözcük çağrışımları, sözlerin geri kalanının bağlamıyla da uyuyorsa bu yönelim zaman zaman feda edilebilmektedir.

“Parçalarüstü Sesbirimler”le Bağlantılı Nedenler: “Son sesinde ünsüz bulunan bir sözcükle önsesinde ünlü bulunan bir sözcük arasında, söyleyiş sırasında ulamayı ortadan kaldırmak amacıyla verilen kısa araya kavşak adı verilir.” (Ergenç, 1989, s. 37). Parçalarüstü sesbirimlerden olan kavşağın, yukarıdaki orijinal şarkı sözü müzikle birlikte söylenirken kullanılmaması kelime sınırlarını doğru belirleyememeye ve dolayısıyla yanlış işitmeye, bu örnekte “mondegreen” oluşumuna sebebiyet vermiştir.

“Fonolojik Çevre”yle Bağlantılı Nedenler: Yukarıdaki örnekte kavşağın doğru kullanılmaması, “bağlantılı konuşma”yla ilintili “ulama” hadisesinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Burada, “hızlı bağlantılı konuşmanın yeni fonolojik çevresinden kaynaklı bir yanlış işitme” gerçekleşmiştir. Böylelikle sözcük sınırları doğru belirlenememiş ve seslemeleme doğru yapılamamıştır. Orijinal metindeki yapının seslemeleme “ge-lir e-cel

²⁵ Bu iki ünsüz de ötümlü, süreksiz, patlayıcı ünsüzlerdendir. Bu ulamları paylaşırlar.

²⁶ Bu iki ünsüz de ötümlü, sürekli, akıcı ünsüzlerdendir. Bu ulamları paylaşırlar.

[kv-kvk v-kvk]" biçimindeyken yanlış işitilen "mondegreen" ulama ile birlikte "de-li-re-cem [kv-kv-kv-kvk]²⁷" şeklinde algılanmıştır.

ge	lir	/	e	cel
de	li	re		cem

Konuşma Algısı ve İşitene Özgü Nedenler: Bu "mondegreen" in başladığı sözcüğün ilk sesiyle "orijinal sözler"deki ilgili sözcüğün ilk sesi uyuşmamaktadır. Kohort (Marslen-Wilson ve Welsh, 1978), NAM (Goldinger, vd., 1989), Kısa Liste (Norris, 1994) ve MERGE (Norris, 2000) modellerinde, dinleyici tarafından duyulan ilk ses, zihinsel sözlükteki tüm benzer sesli girişlerin aktivasyonunu tetikler. Etkinleştirilen tüm öğeler, yalnızca tek bir giriş kalana ve eşige ulaşana kadar birbirleriyle rekabet eder. Bu "mondegreen", söz konusu ilk sesin yanlış işitilmesiyle tetiklendiyse yukarıda adı geçen modeller, bunun ortaya çıkmasıyla ilgili önemli ipuçları verir. Eğer bu "mondegreen" in oluşumu bağlamın, konuşma yorumlanmasını etkileyebileceği düzey olan sözcük sonrası düzey ile ilgiliyse fonolojik çevreyle bağlantılı olarak kavşağın doğru kullanılmayışıyla ortaya çıkan ulama, iki sözcükten oluşan yapıyı tek sözcük olarak algılatmış, seslem sistemini farklılaştırmış ve şarkı sözlerinin bağlamını dikkate alan işitenin algı sistemi, zihin sözlüğünde bu sesler ile seslem sıralanışını içeren en uygun sözcük ve yapıyı seçmiş, böylelikle yanlış işitme sürecini ortaya çıkarmış olabilir. Bunlarla beraber, işitenin "delirecem" yapısında olduğu gibi yazı dilinden ziyade konuşma diline ait olan yapılarla ve bozuk telaffuzlara daha önce dinlediği şarkılardan aşına olması, ilgili sözcük çağrışımına erişmesine katkı vermiş olmalıdır.

3.2. Mondegreen 2 / Şarkı Adı: Ah Be Kardeşim (Söz, Müzik ve Seslendiren: Yalın)

- a) "Ah be kardeşim *başına ne* geldi." (Orijinal)
 b) "Ah be kardeşim *başın öne* geldi." (Mondegreen)

b	a	ş	ı	n	a	n	e	Soundex Kodu: b430
b	a	ş	ı	n	ö	n	e	Soundex Kodu: b430

Fonetik Özellikler, Fonetik Benzerlikler/Muğlaklıklar: Bu örnekteki "orijinal sözler" ve "mondegreen" karşılaştırıldığında "benzerlik tablosu"nda da görülebileceği üzere yapıların ünsüzleri, kimlik ve sıra açısından tamamıyla uyuşmaktadır. Bu, "soundex" koduna da yansımıştır, iki yapının kodu birebir aynıdır. Yapılardaki ünlüler de büyük oranda benzeşmektedir. Tek fark, orijinal metinde ilgili yerde kullanılan geniş düz art damak ünlüsü /a/'nın yerine geniş yuvarlak ön damak ünlüsü /ö/'nün getirilmiş olmasıdır.

"Parçalarüstü Sesbirimler"le Bağlantılı Nedenler: Bu "mondegreen" in ortaya çıkmasındaki en önemli sebeplerden biri "durak" ın doğru şekilde kullanılmamasıdır. İfade söylenirken sözcükler arasında bir kesinti yapılmadığından sözcük sınırları belirsizleşmiştir. Vurgunun belirsizliği de bu örneğin yanlış işitilmesine katkıda bulunmuştur.

"Fonolojik Çevre"yle Bağlantılı Nedenler: Yukarıdaki örnekte durağın doğru kullanılmaması, vurguların uygun şekilde hissedilememesi "hızlı bağlantılı konuşmanın yeni fonolojik çevresinden kaynaklı" olarak gerçekleşmiştir. Böylelikle sözcük sınırları doğru belirlenememiş ve sesleme doğru yapılamamıştır. Orijinal metindeki yapının

²⁷ "k= Konsonant, v= Vokal".

seslememesi “ba-ş1-na ne gel-di [kv-kv-kv kv]” biçimindeyken, “mondegreen” “ba-şın ö-ne gel-di [kv-kvk v-kv]” şeklinde algılanmıştır. Bu da dinleyiciye yapıda bir ulamanın gerçekleştiğini düşündürmüştür.

ba	ş1	na	/	ne
ba	şın	/	ö	ne

Konuşma Algısı ve İşitene Özgü Nedenler: Bu örnekteki “mondegreen”; bağlamın, konuşma yorumlanmasını etkileyebileceği düzey olan sözcük sonrası düzey ile ilgili gibi gözükmemektedir. Durağın doğru şekilde kullanılmamasından kaynaklanan belirsiz sözcük sınırları “doğru işitme”yi engelleyerek bir muğlaklık yaratmıştır. Sözcük sınırlarını netleştiremeyen algı, bağlama başvurur. Diğer etmenlerle tetiklenen “mondegreen”leşme potansiyeli, orijinal metnin bağlamına ve fonetik sıralanışa son derece uygun “başını öne eğmek” deyimiyile bir çağrışım kuran zihin sözlüğünün katkısıyla birlikte zirveye çıkar ve nihayetinde bir “mondegreen” doğurur.

3.3. Mondegreen 3 / Şarkı Adı: Dudu (Söz: Nazan Öncel- Müzik ve Seslendiren: Tarkan)

- a) “O da tasalanıyor.” (Orijinal)
b) “Odada salınıyor.” (Mondegreen)

o	d	a	t	a	s	a	l	a	n	ı	y	o	r	Sondex Kodu: o3535
o	d	a	d	a	s	a	l	ı	n	ı	y	o	r	Sondex Kodu: o3535

Fonetik Özellikler, Fonetik Benzerlikler/Muğlaklıklar: Bu örnekteki “orijinal sözler” ve “mondegreen” karşılaştırıldığında “benzerlik tablosu”nda da görülebileceği üzere yapıların ünsüzleri arasında tek bir fark dikkati çeker. Orijinal sözlerde bulunan bir dil ucu-diş ünsüzü olan /t/’nin yerine “mondegreen” yapısında aynı seslem sırasında yine bir dil-ucu diş ünsüzü olan /d/’nin kullanıldığı görülür²⁸. Bu iki ünsüzün oluşum noktaları aynı olduğundan “Soundex” kodları da aynıdır. Yapının ünsüzlerinin sıralanışı ve oluşum yerleri açısından tamamıyla uyduğu bu şekilde anlaşılabilir. Yapılardaki ünlüler de büyük oranda benzeşmektedir. Tek fark, orijinal metinde ilgili yerde kullanılan düz geniş art damak ünlüsü /a/’nın yerine düz dar art damak ünlüsü /ı/’nın kullanılmasıdır ki bu iki ünlü “düzlük-yuvarlaklık” ve “art damak ünlüsü” olma açısından uyuşmaktadır.

“Parçalarüstü Sesbirimler”le Bağlantılı Nedenler: Bu “mondegreen”in ortaya çıkmasındaki en önemli sebeplerden biri “durak”ın doğru şekilde kullanılmamasıdır. İfade söylenirken sözcükler arasında bir kesinti yapılmadığından sözcük sınırları belirsizleşmiştir. Vurgunun belirsizliği de bu örneğin yanlış işitilmesine katkıda bulunmuştur.

“Fonolojik Çevre”yle Bağlantılı Nedenler: Yukarıdaki örnekte durağın doğru kullanılmaması, vurguların uygun şekilde hissedilememesi “hızlı bağlantılı konuşmanın yeni fonolojik çevresinden kaynaklı” olarak gerçekleşmiştir. Böylelikle sözcük sınırları doğru belirlenememiş ve sesleme doğru yapılamamıştır.

o	/	da	/	ta	sa	la	nı	yor	
o		da		da	/	sa	lı	nı	yor

²⁸ Bu iki ünsüz, süreksizlik ve patlayıcılık ulamalarını da paylaşırlar.

Konuşma Algısı ve İşitene Özgü Nedenler: İşiten algısı, yukarıda sayılan sebeplerle ortaya çıkan muğlaklık dolayısıyla üç ayrı tek seslemlilik şeklinde yapılan orijinal şarkı sözündeki kısmı ek almış tek bir sözcüğe indirgemiş ve ardından zihin veritabanında bu yeni sözcüğün bağlamına uygun olup orijinal şarkı sözünden işittikleriyle fonetik olarak en uyumlu olan çıktıyı kullanmıştır. Bunu yaparken orijinal yapının bir seslemindeki ünlünün benzer ulamlardaki farklı bir ünlüyle değişerek yanlış işitilmesini tetiklemiştir.

3.4. Mondegreen 4 / Şarkı Adı: Paramparça (Söz, Müzik ve Seslendiren: Teoman)

a) "Bir *bar taburesi* üstünde babamın öldüğü yaştayım." (Orijinal)

b) "Bir *barta kulesi* üstünde babamın öldüğü yaştayım" (Mondegreen)

b	a	r	t	a	b	u	r	e	s	i	Soundex Kodu: b53153
b	a	r	t	a	k	u	l	e	s	i	Soundex Kodu: b5353

Fonetik Özellikler, Fonetik Benzerlikler/Muğlaklıklar: Bu örnekteki "orijinal sözler" ve "mondegreen" karşılaştırıldığında "benzerlik tablosu"nda da görülebileceği üzere yapıların ünlüleri, kimlik ve sıra açısından tamamıyla uyuşmaktadır. Yapılardaki ünsüzler de büyük oranda benzeşmektedir. Ünsüzlerin karşılaştırıldığı "soundex kodları"na bakıldığında ise bu kodlarda tek bir farklılık göze çarpar.

Orijinal şarkı özlerinde yer alan belirtisiz ad tamlamasının tamlayanı, "taburesi" sözcüğündeki çift dudak ünsüzü /b/ sesinin yerine "mondegreen"de bir damak ünsüzü olan /k/ sesi mevcuttur²⁹. "Soundex" kodundaki farklılığa da bu yol açmıştır. Yapılardaki uyuşmayan diğer ünsüzler ise orijinal şarkı sözlerindeki damak ünsüzü /r/ ve "mondegreen"deki damak ünsüzü/l/ sesleridir³⁰. Bunlar iki yapıda da aynı sıradır ve oluşum yerleri aynı olduğu için "soundex" kodlarında farklılık yaratmamıştır.

"Parçalarüstü Sesbirimler"le Bağlantılı Nedenler: Bu "mondegreen" in ortaya çıkmasındaki en önemli sebeplerden biri "durak" ın doğru şekilde kullanılmamasıdır. İfade söylenirken sözcükler arasında bir kesinti yapılmadığından sözcük sınırları belirsizleşmiştir. Vurgunun belirsizliği de bu örneğin yanlış işitilmesine katkıda bulunmuştur.

Türkçede, belirtisiz ad tamlamalarında vurgu ilk sözcüğün son sesleminde. Ancak şarkı söylenirken belirsizleşen vurgu tamlananın ilk seslemine kaymış gibidir. Öbeğin vurgusunun doğru biçimi "BAR taburesi" iken vurgunun sağa kaymasıyla "bar TABuresi" biçimi ortaya çıkmış. "Durak" da doğru kullanılmadığından işiten "barTABuresi" şeklinde bir yapıyla baş başa kalmıştır. Tamlananın sonundaki iyelik eki dolayısıyla zihin bunun bir belirtisiz ad tamlaması olduğunu kavramış, sözcük sınırını vurgunun yapıldığı yere koymuş ve ilk sözcüğü "barTA" olarak işitmiştir.

"Fonolojik Çevre"yle Bağlantılı Nedenler: Yukarıdaki örnekte durağın doğru kullanılmaması, vurguların uygun şekilde hissedilememesi "hızlı bağlantılı konuşmanın yeni fonolojik çevresinden kaynaklı" olarak gerçekleşmiştir.

bar	/	ta	bu	re	si	
bar		ta	/	ku	le	si

²⁹ İki ünsüz de süresiz ve patlayıcıdır. Bu ulamları paylaşırlar.

³⁰ İki ünsüz de ötümlü, sürekli, akıcı ünsüzlerdendir. /r/, /l/ den çarpmalı olması yönüyle ayrılır.

Konuşma Algısı ve İşitene Özgü Nedenler: İncelenen örnekte, parçalarüstü sesbirimlere bağlı nedenler dolayısıyla ilk sözcüğün sınırının doğru çizilememesinin ardından işiten algısı “barta” sözcüğüyle karşılaşır. Türkçede böyle bir sözcük olmadığından zihin sözlüğü bu sözcüğün karşılığını kendi veritabanında da bulamaz. Bu yüzden bunun daha önce işitmediği bir sözcük ya da yabancı bir özel ad olduğunu varsayar. Yapı, “bir barta buresi üstünde” şeklinde anlamsız olur. Zihin, bağlama bakar, veritabanındaki eşdizimleri tarar. “Barta” sözcüğüne, üstüne çıkma anlatımıyla uyumlu, anlamlı bir tamlanan arar. Bu tamlanan, aynı zamanda “buresi” yapısıyla fonetik ve seslemsel olarak azami ölçüde uyuşmalıdır. “Üstüne çıkılabilen nesnelere” bağlamı ve seslemsel yapıyla sınırlanan eşdizimler, zihin veritabanında yer alan “Pisa Kulesi”, “Galata Kulesi”, “Eyfel Kulesi” benzeri örneklerle belli oranda eşleşir. Bu yapılar da tamlayanları Türkçede genel sözlük unsuru olmayan “yabancı özel ad”lardan müteşekkil belirtisiz ad tamlamalarıdır, tamlananları üstüne çıkma sınırlamasıyla uyumludur ve yine tamlananlarının fonetik yapısı tek bir ünsüzün boğumlanma yerinin farklılığı dışında “buresi” yapısıyla uyuşmaktadır. Nispeten anlamlı bir bütün elde edebilmek için zihin bu küçük farklılığı yok sayar ve “barta kulesi” yapısını elde eder.

“Dinleyici duyduğu bir sesi, özellikle de ünsüzleri, duyduğu sesbirim kümesinde algılamaktadır. Bu yüzden yanlış seslendirilen bir sözcük de doğru algılanabilmektedir. Örneğin çocukların dili bu yolla algılanabilmektedir. Anne: İşte anne geldi... Çocuk: Anne deldi.” (URL-4).

Yukarıdaki “mondegreen” de “barta kulesi” yapısının elde edilmesi konuşma algısı sürecinde “bağlamın, konuşma yorumlanmasını etkileyebileceği düzey olan sözcük sonrası düzey” ile ilgilidir.

Bu yapıda, parçalarüstü sesbirimlere bağlı nedenler dolayısıyla ilk sözcüğün sınırının doğru çizilememesinin ardından yanlış işitme farklı şekillerde de tetiklenebilirdi. Yine bu şarkı sözlerinden doğmuş Türkçe “mondegreen”lerden “bir fanta kulesi üstünde”, “bir barda polisin üstünde” vb. yapılar, bu farklı tetiklenmelere örnektir.

Orijinal şarkı sözünü “bir fanta kulesi üstünde” olarak işitenler, belki de ilk işitme anında susamış hissediyorlardı. Aynı sözleri “bir barda polisin üstünde” olarak işitenler belki de daha önce karıştırları ya da bir şekilde şahit oldukları, haberdar oldukları bar kavgalarına çağrışımında bulunuyorlardı. Bu örnekler, konuşma algısında ve işitme süreçlerinde işitenin psikolojisi ve deneyimlerinin ne derece etkili olduğunu göstermesi bakımından oldukça ilgi çekicidir.

3.5. Mondegreen 5 / Şarkı Adı: Firuze (Söz: Sezen Aksu, Aysel Gürel - Müzik: Attila Özdemiroğlu - Seslendiren: Sezen Aksu)

a) “Üzüm *buğusu* gibisin sen Firuze.” (Orijinal)

b) “Üzüm *kurusu* gibisin sen Firuze.” (Mondegreen)

b	u	ğ	u	s	u	Soundex Kodu: b630
k	u	r	u	s	u	Soundex Kodu: k530

Fonetik Özellikler, Fonetik Benzerlikler/Muğlaklıklar: Bu örnekteki “orijinal sözler” ve “mondegreen” karşılaştırıldığında “benzerlik tablosu”nda da görülebileceği üzere yapıların ünlüleri, kimlik ve sıra açısından tamamıyla uyuşmaktadır. Yapılardaki üçer ünsüzden ikiseri ise birbirleriyle kimlik ve oluşum yeri açısından uyuşmamaktadır. Ünsüzlerin karşılaştırıldığı “soundex kodları”na bakıldığında bu farklılıklar göze çarpar. Orijinal sözlerdeki ilgili kısmın başladığı ilk ses çift dudak ünsüzü /b/ sesi iken, bu sesin

"mondegreen"deki karşılığı damak ünsüzü /k/sesi³¹; ilgili kısmın ikinci sesleminin ilk ünsüzü art damak ünsüzü /ğ/ iken, bunun "mondegreen"deki karşılığı ise çarpmalı /r/ sesidir³². Yukarıda da belirtildiği gibi, aslında "mondegreen"lerdeki genel eğilim, orijinal sözler ve "mondgreen"ler arasında değişen ünsüzlerin benzer oluşum noktalarına sahip olmasıdır ancak diğer tüm unsurların sıralı uyumu söz konusu olduğunda ortaya çıkan benzer sözcük ya da sözcük öbeği çağrışımları, sözlerin geri kalanının bağlamıyla da uyuyororsa bu yönelim zaman zaman feda edilebilmektedir.

"Parçalarüstü Sesbirimler"le Bağlantılı Nedenler: Yukarıdaki örneklerde tamlayanları aynı sözcük olup tamlananları birbirine fonetik olarak benzeyen, iki belirtisiz ad tamlaması mevcuttur. İncelenen "mondegreen" in oluşmasındaki temel tetikleyicilerin "parçalarüstü ses birimlerle" bağlantılı nedenler olduğu düşünülmemektedir.

"Fonolojik Çevre"yle Bağlantılı Nedenler: İncelenen "mondegreen" in oluşmasındaki temel tetikleyicilerin "fonolojik çevre" ile bağlantılı nedenler olduğu düşünülmemektedir. Sanatçı, şarkıyı seslendirirken iki sözcük arasında durağı kullanmış, müzik sözlerin üstüne binmemiş ve olumsuz bir fonolojik çevre yaratmamıştır.

Konuşma Algısı ve İşitene Özgü Nedenler: Parçalarüstü sesbirimler ya da fonolojik çevrenin temel tetikleyicilerden olmadığı bu "mondegreen" in ortaya çıkmasında konuşma algısı ve işitene özgü nedenler ön plana çıkar. Bu, farklı algılanan ünsüzlerin oluşum yerlerinin de birbirinden farklı oluşunu, "mondegreen"lerdeki genel temayülün belli ölçüde feda edilmiş sebebinin açıklar. İşiten "üzüm buğusu" öbeğini daha önce hiç işitmemiş yahut "buğulu üzüm" tamlamasını işitmesine rağmen "üzüm buğusu" tamlamasındaki bağdaştırmayı zihninde tasarlayamamış olabilir. Bu durumda, zihin sözlüğünde böyle bir eşdizim yoktur. Dolayısıyla, "üzüm" sözcüğünün ardından gelerek tamlanan görevi görebilecek, fonetik ve seslemsel en uygun eşdizim, işiten tarafından zihin sözlüğünde aranmaya başlanır.

Ayabakan İpek'in (2019, s. 183) *Türkçe Sözlük*'teki eşdizimli öğelerin sunumu ve görünümünü incelediği eserinde "üzüm" maddesindeki eşdizimli sözcüklere bakıldığında "üzüm asması, üzüm hoşafı, üzüm kompostosu, üzüm kurusu..." vb. dizilimler bu sözcüğün başlıca eşdizimleri olarak görülür. "Üzüm buğusu" eşdizimi bu listede yoktur.

İşitenin zihin sözlüğü de daha alışılmış ve fonetik olarak işittiklerine benzer olan eşdizimi seçmiş, bunu yaparken yapıda yer alan iki ünlünün oluşum yeri eşleştirmesini feda etmiştir. Böylelikle, zihin veritabanında bulunmayan eşdizimi işleyemeyerek bir "mondegreen" in ortaya çıkmasını tetiklemiştir.

3.6. Mondegreen 6 / Şarkı Adı: Kafa (Söz: Sıla - Müzik: Sıla, Efe Bahadır-Seslendiren: Sıla)

a) İyi gelmez mi hiç deniz *havası*? (Orijinal)

b) İyi gelmez mi hiç deniz*anası*? (Mondegreen)

h	a	v	a	s	ı	Soundex Kodu: h230
	a	n	a	s	ı	Soundex Kodu: a300

Fonetik Özellikler, Fonetik Benzerlikler/Muğlaklıklar: Bu örnekteki "orijinal sözler" ve "mondegreen" karşılaştırıldığında "benzerlik tablosu"nda da görülebileceği üzere yapıların ünlüleri, kimlik ve sıra açısından tamamıyla uyuşmaktadır. Ünsüzler arasında ise fark vardır. Orijinal yapıdaki yanlış işitilen sözcüğün ilk sesi /h/ ünsüzüdür.

³¹ İki ünsüz de süreksiz ve patlayıcı ünsüzlerdendir. Bu ulamları paylaşırlar.

³² İki ünsüz de ötümlü ve süreklî ünsüzlerdendir. Bu ulamları paylaşırlar.

Boğumlanma noktası gırtlakta olan bir ses olarak /h/ ünsüzü bazen ünlü olarak da işitilir (Banguoğlu, 1990, s. 42). Bu “mondegreen”in bünyesinde de /h/ ünsüzüyle başlayan sözcük, aynı nedenden dolayı, orijinal sözlerde /h/ ünsüzünden sonra gelen /a/ ünlüsü ile başlıyor gibi işitilmiştir. Orijinal metinle “mondegreen”in ünsüzleri arasındaki ikinci fark ise orijinal metinde yanlış işitilen sözcüğün ikinci sesleminin ilk sesi olan diş-dudak ünsüzü /v/’nin “mondegreen” bünyesinde “dil ucu-diş ünsüzü” /n/ olarak yer almasıdır³³. Ünsüzlerle ilgili olarak bahsedilen bu iki farklılık, yapıların “soundex” kodlarını da oldukça farklı hâle getirmiştir. Ünlülerle ilgili fonetik uyum, yukarıdaki “mondegreen”de tamamıyla korunurken ünsüzlerle ilgili uyum belli oranda feda edilmiştir. Bu durum, işitme algısı aşamalarıyla bağlantılıdır.

“Parçalarüstü Sesbirimler”le Bağlantılı Nedenler: Yukarıdaki örneğe bakıldığında görülmektedir ki, /a/ ünlüsünün önünde -oluşum yerinin ve belirsiz söylenişinin de etkisiyle- işitilemeyen /h/ ünsüzü, işitenin zihnine, bulunduğu sözcüğün /a/ ünlüsüyle başladığı algısını yerleştirmiştir. Orijinal şarkı sözü söylenirken parçalarüstü sesbirimlerden “durak” ve “vurgu”da -vurgunun, Türkçedeki belirtisiz ad tamlamalarıyla ilgili temayül gereği, tamlayanın ilk unsurunun son sesleminde bulunması gerekirdi.- uygun kullanılmayınca, işiten zihni bir ulamayla karşı karşıya olduğu yanlışlığına kapılmıştır. Bu da orijinal sözlerdeki seslem düzeninin yanlış algılanmasına yol açmıştır. Karıştırılan yapılarda yer alan “deniz” sözcüğüyle ilgili “çift sesleme”³⁴ durumu, sözcük sınırlarının yanlış belirlenmesini ve dolayısıyla seslememenin yanlış yapılmasını tetikleyen bir başka unsurdur. Orijinal metindeki yapının seslememesi “de-niz ha-va-sı [kv-kvk v-kv-kv]” biçimindeyken, “mondegreen” “de-ni-za-na-sı [kv-kv-kv-kv-kv]” şeklinde işitilmiştir.

de	niz	/	ha	va	sı
de	ni		za	na	sı

“Fonolojik Çevre”yle Bağlantılı Nedenler: Gırtlak ünsüzü /h/’nin belirgin olarak söylenmemesine, bu sesin oluşum yerinin de etkisiyle, konuşma dilinde sıkça rastlanır. Yukarıdaki örnekte de orijinal şarkı sözleri söylenirken /h/ sesinin belirgin şekilde seslendirilmediği görülmektedir. Burada ortaya çıkan yanlış işitme, yaratılan bu fonolojik çevreyle ilintilidir.

Yukarıdaki örnekte durağın doğru kullanılmaması, vurguların uygun şekilde hissedilememesi de yine “hızlı bağlantılı konuşmanın yeni fonolojik çevresinden kaynaklı” olarak gerçekleşmiştir. Böylelikle sözcük sınırları doğru belirlenememiş ve sesleme doğru yapılamamıştır.

Konuşma Algısı ve İşitene Özgü Nedenler: Bu “mondegreen”in başladığı sözcüğün ilk sesiyle “orijinal sözler”deki ilgili sözcüğün ilk sesi uyuşmamaktadır. Kohort (Marslen-Wilson ve Welsh, 1978), NAM (Goldinger, vd., 1989), Kısa Liste (Norris, 1994) ve MERGE (Norris, 2000) modellerinde, dinleyici tarafından duyulan ilk ses, zihinsel sözlükteki tüm benzer sesli girişlerin aktivasyonunu tetikler. Etkinleştirilen tüm öğeler, yalnızca tek bir giriş kalana ve eşige ulaşana kadar birbirleriyle rekabet eder.

Bu “mondegreen”, söz konusu ilk sesin yanlış işitilmesiyle tetiklendiyse yukarıda adı geçen modeller, onun ortaya çıkmasıyla ilgili önemli ipuçları verir. Fonolojik çevrenin de etkisiyle durağın doğru kullanılmayışı sonucu ortaya çıkan aksaklıklar, yine fonolojik çevrenin etkisi sonucu sözcük başı bir ünsüzün işitelememesiyle birleşmiş ve bu da sözcüklerin yeni fonolojik çevresinde bir “ulama”ya yol açmıştır. Bu ulama, iki sözcükten

³³ İki ünsüz de ötümlü ve sürekli ünsüzlerdendir. Bu ulamaları paylaşırlar.

³⁴ “Çift sesleme; bir dildeki seslendirmede iki ünlü arasındaki ünsüzlerin her iki yandaki sesleme üye olmasına izin veren kural; öm. de-niz, de-ni-zal-tı sözcüklerinde olduğu gibi.” (İmer vd., 2011, s. 74).

oluşan yapıyı tek sözcük -bu örnekte birleşik sözcük- olarak algılatmış, seslem sistemini farklılaştırmış ve şarkı sözlerinin bağlamını dikkate alan işitenin algı sistemi, zihin sözlüğünde bu sesler ile seslem sıralanışını içeren en uygun sözcük ve yapıyı seçmiş, böylelikle yanlış işitme sürecini ortaya çıkarmış olabilir.

3.7. Mondegreen 7 / Şarkı Adı: Vazgeç Gönül (Söz ve Müzik: Ümit Sayın - Seslendiren: Zeynep Dizdar)

a) *Ateş böceği misali* bir yanıp bir söndün. (Orijinal)

b) *Ateşböceğim Salih*, bir yanıp bir söndün. (Mondegreen)

a	t	e	ş	b	ö	c	e	ğ	i	m	i	s	a	l	i		Soundex Kodu: a34146135
a	t	e	ş	b	ö	c	e	ğ	i	m		s	a	l	i	h	Soundex Kodu: a34146135

Fonetik Özellikler, Fonetik Benzerlikler/Muğlaklıklar: Bu örnekteki "orijinal sözler" ve "mondegreen" karşılaştırıldığında "benzerlik tablosu"nda da görülebileceği üzere, yapıların ünlüleri ve ünsüzlerinin kimlik ve sıra açısından birer farklılık dışında tamamıyla uyuşmakta olduğu görülmektedir. İki yapının "soundex" kodları da birebir uyuşmaktadır.

Yapılardaki farklılıklardan bahsetmek gerekirse, bunlardan ilki -ünlülerle ilgili olanı- orijinal sözlerde yer alan düz dar ön damak ünlüsü /i/'nin, "mondegreen"de görülmemesidir. Ünsüzlerle ilgili olanı ise "mondegreen"in son kısmında fazladan bir gırtlak ünsüzü /h/ sesinin bulunmasıdır. Boğumlanma noktası gırtlakta olan bir ses olarak /h/ ünsüzü bazen ünlü olarak da işitilebilmektedir (Banguoğlu, 1990, s. 42).

"Parçalarüstü Sesbirimler"le Bağlantılı Nedenler: Bu "mondegreen"in ortaya çıkmasındaki en önemli sebeplerden biri "durak"ın doğru şekilde kullanılmamasıdır. İfade söylenirken sözcükler arasında verilmesi gereken kesinti ikinci sözcüğün ilk sesinden sonra verilmiş ve bu, "mondegreen"in oluşmasındaki temel tetikleyici olmuştur. Orijinal sözler söylenirken vurgu da uygun kullanılmamıştır. Vurgunun, Türkçedeki belirtisiz ad tamlamalarıyla ilgili temayül gereği, tamlayanın ilk unsurunun son sesleminde bulunması gerekirdi. Oysa söz konusu örnekte bu hissedilmemektedir. Orijinal sözlerde yer alan düz dar ön damak ünlüsü /i/'nin, "mondegreen"de görülmemesinin sebebi de parçalarüstü ses birimlerden "süre" ile ilgilidir. Orijinal sözler söylenirken düz dar ön damak ünlüsü /i/'nin normal uzunluğundan daha kısa bir biçimde seslendirilmesi "mondegreen"in ortaya çıkmasına katkıda bulunmuştur.

"Fonolojik Çevre"yle Bağlantılı Nedenler: Yukarıdaki örnekte durağın doğru kullanılmaması, vurguların uygun şekilde hissedilememesi ve "süre"yle ilgili sorunlar da yine "hızlı bağlantılı konuşmanın yeni fonolojik çevresinden kaynaklı" olarak gerçekleşmiştir. Böylelikle sözcük sınırları doğru belirlenememiş ve seslemeleme doğru yapılamamıştır. Orijinal metindeki yapının seslememesi "a-teş bö-ce-ği mi-sa-li [v-kvk kv-kv-kv kv-kv-kv]" biçimindeyken, "mondegreen" "a-teş bö-ce-ğim sa-lih [v-kvk kv-kv-kvk kv-kvk]" şeklinde işitilmiştir.

a	teş	/	bö	ce	ği	/	mi	sa	li
a	teş	/	bö	ce	ğim		/	sa	lih

Konuşma Algısı ve İşitene Özgü Nedenler: Bu "mondegreen"in başladığı sözcüğün sonunda, yukarıda belirtilen nedenler dolayısıyla, yanlış bir şekilde "birinci şahıs

iyelik eki" işitilmiştir. Bu, bağlamı tamamen değiştirir. Dolayısıyla konuşma algısının elemanları buna göre işletilir. Algı, zihin sözlüğünün veritabanında "ateş böceğim" sözcüğünün ardından gelebilecek ve fonetik olarak işittiklerine uygun eşdizimler, çıktılar arar. En uygun sonucu doğru olarak kabul eder. Bu da "mondegreen"'in ortaya çıkmasına katkıda bulunur.

3.8. Mondegreen 8 / Şarkı Adı: Kalamış (Söz: Behçet Kemal Çağlar - Müzik ve Seslendiren: Münir Nurettin Selçuk)

a) Bir tatlı huzur almaya geldik *Kalamış'tan*. (Orijinal)

b) Bir tatlı huzur almaya geldik, *kalmamış lan!* (Mondegreen)

k	a	l	a	m	ı	ş	t	a	n	Soundex Kodu: k5143	
k	a	l	m	a	m	ı	ş	l	a	n	Soundex Kodu: k51453

Fonetik Özellikler, Fonetik Benzerlikler/Muğlaklıklar: Bu örnekteki "orijinal sözler" ve "mondegreen" karşılaştırıldığında "benzerlik tablosu"nda da görülebileceği üzere yapıların ünlüleri, kimlik ve sıra açısından tamamıyla uyuşmaktadır. Ünsüzler arasında ise fark vardır. "Mondegreen" in ikinci sesleminde fazladan bir /m/ sesinin işitildiği görülmektedir. Bununla birlikte karşılaştırılan kısımların son seslemlerinin ilk ünsüzleri de uyuşmaz. Orijinal metindeki dil ucu-diş ünsüzü /t/'nin yerine "mondegreen" de damak ünsüzü /l/ yer almaktadır. Ünsüzlerle ilgili bu uyuşmazlıklar "soundex" koduna da yansımıştır. Ünlülerle ilgili fonetik uyum, yukarıdaki "mondegreen" de tamamıyla korunurken ünsüzlerle ilgili uyum belli oranda feda edilmiştir. Bu durum, işitme algısı aşamalarıyla bağlantılıdır.

"Parçalarüstü Sesbirimler"le Bağlantılı Nedenler: Yukarıdaki örnekte, şarkının ezgisi gereği, yanlış işitilen sözcüğün bazı ünlüleri normal sürelerinden daha uzun şekilde seslendirilmiştir. Yine de bu "mondegreen" in oluşmasındaki temel tetikleyicilerin "parçalarüstü ses birimlerle" bağlantılı nedenler olduğu düşünülmemektedir.

"Fonolojik Çevre"yle Bağlantılı Nedenler: Örnekte, yanlış işitilen sözcüğün bazı ünlülerinin normal sürelerinden daha uzun şekilde seslendirilmesi, şarkının yarattığı yeni "fonolojik çevre"yle ilintilidir.

İşiten, seslemlenmeyi konuşma algısının elemanlarıyla bağlantılı olarak doğru gerçekleştirilememiştir. Orijinal metindeki yapının seslemlenmesi "ka-la-mış-tan [kv-kv-kvk-kvk] biçimindeyken "mondegreen" "kal-ma-mış lan [kvk-kv-kvk kvk]" biçiminde işitilmiştir.

ka	la	muş	tan
kal	ma	muş	lan

Konuşma Algısı ve İşitene Özgü Nedenler: Kalamış, "İstanbul'un Anadolu yakasında Kadıköy ilçesinde bir semt ve aynı isimde bir koydur." (URL-13). Bir özel addır ve daha önce bu adı işitmemiş kimselerin zihninde bir karşılığı yoktur. Yukarıdaki örnekte, işiten zihninin hiç duymadığı veya çok az duyduğu bir özel adla karşılaşması, yanlış işitmeyi tetiklemiştir. Zihin, öncelikle bağlama bakmış, zihin sözlüğünün veritabanındaki bağlamla uyuştuğunu varsaydığı, fonetik olarak mümkün olduğu ölçüde uyumlu sözcükleri seçerek bu "mondegreen" i ortaya çıkarmıştır. Şarkı ezgilerinin kurduğu "fonetik çevre"lerde parçalarüstü sesbirimlerin kurallı olarak kullanılmamasına sıkça rastlandığından, aslında ek almış tek bir sözcükten oluşan yapı iki sözcük gibi algılanabilmiştir.

3.9. Mondegreen 9/Şarkı Adı: Hovarda (Söz ve Müzik: Sezen Aksu - Seslendiren: Emel Müftüoğlu)

a) *A çiğirim*, söyle *neyleyelim*? (Orijinal)

b) *Acı yerim*, söyle *neyle yerim*? (Mondegreen)

a	c	i	ğ	e	r	i	m	Soundex Kodu: a451
a	c	ı	y	e	r	i	m	Soundex Kodu: a4651

n	e	y	l	e	y	e	l	i	m	Soundex Kodu: n510
n	e	y	l	e	y	e	r	i	m	Soundex Kodu: n510

Fonetik Özellikler, Fonetik Benzerlikler/Muğlaklıklar: Bu örnekteki "orijinal sözler" ve "mondegreen" karşılaştırıldığında "benzerlik tabloları"nda da görülebileceği üzere, yapıların ünlüleri ve ünsüzlerinin kimlik ve sıra açısından birkaç farklılık dışında tamamıyla uyuşmakta olduğu görülmektedir. İki tabloyla temsil edilen yapıdaki tablolardan birinde "soundex" kodları birbirleriyle tamamıyla uyuşmakta iken diğer tablodaki "soundex" kodlarında bir hanelik farklılık söz konusudur.

/ğ/ sesi Türkçenin en tartışmalı ünsüzüdür. Bu sesin bir ünsüz olup olmadığı dahi tartışmalıdır. /ğ/ sesinin öndamak ünlüleri çevresinde /y/'ye dönüştüğü ve /ğ/-/y/ karşıtlığının kaybolduğu bilinmektedir (Kılıç ve Erdem, 2008, s. 2814). Burada da öndamak ünlüsü /i/'nin yanında /y/ olarak işitilmektedir. Türkçede /y/, /ş/, /ç/ ünsüzlerinin, komşuluğundaki ünlüler üzerinde öndamaksillaştırıcı etkileri vardır. Bazı kaynaklarda /c/ sesinin de öndamaksillaştırıcı etkisinden bahsedilir (Sağır, 2002, s. 2). Dolayısıyla, Türkçe konuşurlarının kulakları bu ünsüzlerin komşuluğundaki artdamak ünlülerinin konuşma dilinde öndamaksillaştırılarak söylenmesine alışkındır. İşitenin zihni /ı/ sesini bu iki ünsüz arasında /i/ biçiminde duyduğu varsayımını kabullenebilir, böylesi bir durumu yadırgamaz. Bu da yanlış işitmeyi kolaylaştırır.

Orijinal sözlerdeki /l/sesinin /r/ sesi olarak işitilmesi ise konuşma algısı süreçleriyle ilgilidir.

Parçalarüstü Sesbirimler"le Bağlantılı Nedenler: Bu "mondegreen" in ortaya çıkmasındaki en önemli sebeplerden biri "durak" ın doğru şekilde kullanılmamasıdır. İfade söylenirken sözcükler arasında bir kesinti yapılmadığından sözcük sınırları belirsizleşmiştir. Vurgunun belirsizliği de bu örneğin yanlış işitilmesine katkıda bulunmuştur.

Fonolojik Çevre"yle Bağlantılı Nedenler: Yukarıdaki örnekte durağın doğru kullanılmaması, vurguların uygun şekilde hissedilememesi "hızlı bağlantılı konuşmanın yeni fonolojik çevresinden kaynaklı" olarak gerçekleşmiştir. Böylelikle sözcük sınırları doğru belirlenememiş ve sesleme doğru yapılamamıştır.

a	/	ci	ge	rim
a		cı	ye	rim

ney	le	ye	lim
ney	le	/	rim

Konuşma Algısı ve İşitene Özgü Nedenler: Örnekteki “mondegreen” in başlangıç kısmının yanlış işitilmesinin belli başlı nedenleri yukarıda açıklanmıştır. Bu “mondegreen” in son kısmındaki yanlış işitmenin sebebi ise ilk kısmın yanlış işitilmesiyle doğrudan bağlantılıdır. Zira zihinde bağlam, ilk yanlış işitmeye göre belirlenmiştir. Yanlış işitilen sözlerin son bölümünde parçalarüstü sesbirimlerin uygun şekilde kullanılmaması da bahsi geçen “mondegreen” in ortaya çıkmasında pay sahibi olmuştur. Zihin, konuşma algısı süreçlerini yönetirken sözlerin son kısmını “acı yerim söyle...” sözcüklerinin bağlamına uygun şekilde nihayete erdirmek adına harekete geçmiştir, zihne ait sözlükte yer alan yapılar ile bunların alabileceği eklerden müteşekkil bir düzende ve azami olarak orijinal sözlerin fonetik dizilimine uygun düşecek biçimde bu son kısmı yeniden tasarlamıştır.

3.10. Mondegreen 10 / Şarkı Adı: Bence Talih (Söz ve Müzik: Altan Çetin - Seslendiren: Sibel Can)

a) Gidene boş ver, gelene *hoş geldin de* başka çaresi yok! (Orijinal)

b) Gidene boş ver, gelene *hoş gel, dinde* başka çaresi yok. (Mondegreen)

h	o	ş	g	e	l	d	i	n	d	e	Soundex Kodu: h453
h	o	ş	g	e	l	d	i	n	d	e	Soundex Kodu: h453

Fonetik Özellikler, Fonetik Benzerlikler/Muğlaklıklar: Bu örnekteki “orijinal sözler” ve “mondegreen” karşılaştırıldığında “benzerlik tablosu”nda da görülebileceği üzere yapıların ünlüleri ile ünsüzleri, kimlik ve sıra açısından tamamıyla uyusmaktadır. Bu, “soundex” koduna da yansımıştır, iki yapının kodu birebir aynıdır.

Parçalarüstü Sesbirimler”le Bağlantılı Nedenler: Bu örnekteki gibi fonetik olarak farksız gözükken ayrı yapıların konuşmada doğru anlaşılabilmesi noktasında “parçalarüstü ses birimler” anlam ayırt edici işlev görür. Yukarıda, “durak” yanlış yerde kullanılmıştır ve bu “mondegreen” in ortaya çıkmasındaki temel nedenlerden biri budur.

Fonolojik Çevre”yle Bağlantılı Nedenler: Yukarıdaki örnekte durağın yanlış kullanılması “hızlı bağlantılı konuşmanın yeni fonolojik çevresinden kaynaklı” olarak gerçekleşmiştir. Böylelikle sözcük sınırları doğru belirlenememiştir. Şarkının ezgisindeki prozodi sorunları başlıca yanlış işitme tetikleyicisi olmuştur.

hoş	gel	din	/	de
hoş	gel	/	din	de

Konuşma Algısı ve İşitene Özgü Nedenler: İncelenen “mondegreen” de başlangıçta yapılan yanlış işitme, bağlamı değiştirmiştir. “Gelene, hoş gelmek”, “Olumlu bir davranışta bulunana olumlu davranışla karşılık vermek” olarak anlamlandırılır ve dinî ahlak yapılarına uygun bir davranış olarak bilinir. Metni içeren yapılarıdaki fonetik ve durakla ilgili uyumluluk da sağlanınca işiten bağlamı bu yönde kurar. Başlangıçtaki yanlış işitme, konuşma algısı sürecinde böylece bir yanlış işitme daha doğurur.

3.11. Türkçe "Mondegreenler" in Ortaya Çıkış Nedenleri Üzerine Başka Birtakım Örnekler

Yukarıdaki örneklerin bazılarında "mondegreenler" in ortaya çıkmasının başlıca sebebi, fonetik benzerlikler / muğlaklıklarla birlikte kavşağın kullanılmayışı neticesinde ortaya çıkan ulamanın sözcük sınırlarını belirlemeyi zorlaştırmasıdır. Tüm bunlar seslememenin de doğru yapılamaması ile sonuçlanmıştır. Aşağıdaki örneklerde de temel mondegreen tetikleyicileri bu belirtilenler olmuştur -bunlarla beraber bir araya gelen başka birçok sebebin de etkenler arasında olduğunu belirtmek gerekir :

- *Biz onlardan* hoşlandık (Orijinal) / *Bizonlardan* hoşlandık (Mondegreen) (Şarkı Adı: Bütün Kızlar Toplandık; Söz, Müzik ve Seslendiren: Nil Karaibrahimgil). (Soundex Kodları: b353 / b353).

- *Ay inanmıyorum, ay inanmıyorum, ay inanmıyorum* (Orijinal) / *Ayran buyurun, ayran buyurun, ayran buyurun* (Mondegreen) (Şarkı Adı: Ay İnanmıyorum; Söz, Müzik ve Seslendiren: Aşkın Nur Yengi). (Soundex Kodları: a53151 / a53153).

- Tut ki *karnım acıktı* (Orijinal) / Tut ki *karnıma çıktı* (Mondegreen) (Şarkı Adı: Gülümse; Söz: Kemal Burkay- Müzik: Arto Tunçboyacıyan- Seslendiren: Sezen Aksu). (Soundex Kodları: k531453 / a531453).

- *Bak dikiz aynam* kalaylı (Orijinal) / *Baktı ki saydam* kalaylı. (Mondegreen) (Şarkı Adı: Saraylı; Söz, Müzik: Bora Ebeoğlu - Seslendiren: Oya-Bora). (Soundex Kodları: b5353531 / b5353531).

Örneklerin bazılarında ise "mondegreenler" in ortaya çıkmasındaki en önemli sebeplerden biri "durak" ın doğru şekilde kullanılmamasıdır. İfade söylenirken sözcükler arasında bir kesinti yapılmadığından sözcük sınırları belirsizleşmiştir. Vurgunun belirsizliği de bu örneklerin yanlış işitilmesine katkıda bulunmuştur. Aşağıdaki örneklerde de temel "mondegreen" tetikleyicileri bu belirtilenler olmuştur -bunlarla beraber bir araya gelen başka birçok sebebin de etkenler arasında olduğunu belirtmek gerekir:-

- Sustu haykıran şehir, *son kuşlar* havalandı. (Orijinal) / Sustu haykıran şehir, *Tonguçlar* havalandı. (Mondegreen)³⁵ (Şarkı Adı: Beni Bırakın; Söz: Sezen Aksu - Müzik: Onno Tunç - Seslendiren: Levent Yüksel). (Soundex Kodu: s3545 / t3545).

- Bir kar tanesi ol, *kon dilimin* ucuna. (Orijinal) / Bir kar tanesi ol *kombilimin* ucuna. (Mondegreen) (Şarkı Adı: Kupa Kızı ve Sinek Valesi; Söz ve Müzik: Teoman, Deniz Özbey - Seslendiren: Teoman). (Soundex Kodu: k3513 / k1513).

Bunlarla beraber, bazı örneklerde yarı ünlü /y/ sesinin fonolojik yapısı sebebiyle ünlülerle karıştırılmasından kaynaklanan "mondegreenler" karşımıza çıkar:

- Uzun ince *bir yoldayım*. (Orijinal) / Uzun ince *Birol Dayım* (Mondegreen) (Şarkı Adı: Uzun İnce Bir Yoldayım; Söz, Müzik ve Seslendiren: Aşık Veysel Şatıroğlu). (Soundex Kodları: b5351 / b5351).

- Aslında ben de isterim *emeklemeden* koşmayı. (Orijinal) / Aslında ben de isterim *yemek yemeden* koşmayı. (Mondegreen) (Şarkı Adı: Sigara; Söz, Müzik ve Seslendiren: Şebnem Ferah). (Soundex Kodları: e1513 / y1513).

³⁵ Bu "mondegreen" in alındığı kaynak olan *Eksi Sözlük*'te, "Levent Yüksel'in şarkının o kısmında bir 'miksaj hatası' olduğundan bahsettiğine dair bir "entry" de mevcuttur (URL-14). Miksaj hataları, "fonolojik çevreyle bağlantılı yanlış işitme nedenleri" arasındadır.

Bazen de örneklerdeki işitilemeyen kısımlar, konuşma algısı sürecinde, bazıları makalenin içeriğinde kendine yer bulan çeşitli nedenlerle, genel sözlük unsuru olmayan yerli veya yabancı özel adlara benzetilir:

- *Bu sabah* yağmur var İstanbul'da. (Orijinal) / *Mustafa*, yağmur var İstanbul'da (Mondegreen) (Şarkı Adı: Bu Sabah Yağmur Var İstanbul'da; Söz ve Müzik: Mazhar Alanson - Seslendiren: MFÖ) (Soundex Kodları: b310 / m320).

- *Hafife alma*, aşk vurur insana. (Orijinal) / *Afife Abla*, aşk vurur insana. (Mondegreen) (Şarkı Adı: Delikanlım; Söz, Müzik ve Seslendiren: Yıldız Tilbe) (Soundex Kodları: h251 / a215).

- *Hiçbir kere* hayat bayram olmadı. (Orijinal) / *İsviçre'de* hayat bayram olmadı. (Mondegreen). (Şarkı Adı: Sözlerimi Geri Alamam; Söz ve Müzik: Nejat Yavaşoğulları - Seslendiren: Bulutsuzluk Özlemi). (Soundex Kodları: h415 / i324539).

- Ben *kaç bahar* bilirim. (Orijinal) / Ben *Tac Mahal* bilirim. (Mondegreen) (Şarkı Adı: Hangi Aşk Adil ki; Söz: Mete Özgencil - Müzik: Gökhan Kırdar - Seslendiren: Candan Erçetin). (Soundex Kodları: k415 / t415).

Kimi zaman ise yabancı bir özel ad benzer sebeplerle Türkçe bir yapıyla karıştırılır: Söyle ona *Sebastian* ağzımı açtırmasın. (Orijinal) / Söyle ona, *Sivaslı'ya*³⁶, ağzımı açtırmasın. (Mondegreen) (Şarkı Adı: Sebastian; Söz ve Müzik: Ersay Üner - Seslendiren: Hande Yener). (Soundex Kodları: s130/s235).

Boğumlanma noktası gırtlakta olan bir ses olarak /h/ ünsüzünün seslik özelliklerinin paydaşlarından olduğu zincirleme durumlar da yukarıdaki örneklerin bazılarında görüldüğü gibi, "mondegreen"leri ortaya çıkarabilmektedir:

- Hepsini *ben hesapladım*. (Orijinal) / Hepsini *bana sapladım*. (Mondegreen) (Şarkı Adı: Seni Kendime Sakladım; Söz ve Müzik: Kaan Tangöze - Seslendiren: Duman). (Soundex Kodları: b31531 / b31531).

- *Avuçların* yanacak, bedenın cırılçırılak. (Orijinal) / *Havuçların* yanacak, bedenın cırılçırılak. (Mondegreen). (Şarkı Adı: Sıcak; Söz, Müzik ve Seslendiren: Emre Altuğ). (Soundex Kodları: a2453 / h2453).

Sözcük sonunda doğru işitilemeyen ünsüz çiftleri de Türkçedeki "mondegreen" oluşumlarının paydaşlarındandır:

- Hani bendim *yedi renk*, hani tende can idim? (Orijinal) / Hani bendim *yediren*, hani tende can idim. (Mondegreen) (Şarkı Adı: Duydum ki Unutmuşsun; Söz: H. Turgut Yarkent - Müzik: Selahattin Altınbaş - Seslendiren: Emel Sayın). (Soundex Kodları: y3535 / y353).

- *Aşk sakızı* mısın? (Orijinal) / *Aşçı kıztı* mısın? (Mondegreen) (Şarkı Adı: Aşk Sakızı; Söz: Pınar Andı Uçarlar - Müzik: Marek Pompetzki, Andy Love - Seslendiren: Grup Hepsi). (Soundex Kodları: a45353 / a453).

Parçalarüstü sesbirimlerden "süre"nin şarkının fonolojik ortamında farklı kullanılması, ünlülerin normalden uzun söylenmesi bazen sözcüklerde bir "diftong"un ya da fazladan bir seslemin var olduğu yanılgısına yol açarak "mondegreen" oluşturmada pay sahibi olabilir. Bu tür "mondegreen"lerin ortaya çıkmasında, ifadelerdeki orijinal

³⁶ Diftongun söyleyişte koruyucu ünsüz /y/ kullanılarak önlenmesi bu yanlış işitmenin bir diğer sebebidir.

sözcüklerin kullanımlarının benzetilen/yakıştırılan sözcüklere oranla daha az olması da rol oynar:

- Gel yarım ol, sevdalım ol, sultanım ol, *fermanım* ol. (Orijinal) / Gel yarım ol, sevdalım ol, sultanım ol, *fermuarım* ol. (Mondegreen) (Şarkı Adı: Hercai; Söz, Müzik ve Seslendiren: Çelik). (Soundex Kodu: f5131 / f5151).

- *Yazgımla* kanlı bıçaklı... (Orijinal) / *Yastığımla* kanlı bıçaklı (Mondegreen) (Şarkı Adı: Evli, Mutlu, Çocuklu; Söz: Gökhan Şahin - Müzik: Ceyhun Çelikten - Seslendiren: Demet Akalın). (Soundex Kodları: y3515 / y3615).

Yukarıdaki bazı örneklerde de görülebildiği üzere "durak"ın yanlış yerde kullanılması ve şarkılardaki prozodiyle ilgili sorunlar fonetik benzerliklerle birleştiğinde bir başka mondegreen tetikleyicisi olarak karşımıza çıkar:

- Yarım *kalırdım melek*. (Orijinal) / Yarım kalır *dümbelek*. (Mondegreen) (Şarkı Adı: Melek; Söz, Müzik ve Seslendiren: Candan Erçetin). (Soundex Kodu: k5315 / k5315).

Bazen işitenin anlamına hâkim olmadığı terimler işitmeye geriye dönük etki yaparak bağlamı değiştirir ve yanlış işitmeye sebep olur. Bu tip yanlış işitmeler çocuklarda çok sık görülür. Örneğin, aşağıdaki "mondegreen"ün üreticisi olan işitenler, büyük olasılıkla "yandan çarklı" deyimini şarkıyı duydukları anın öncesinde ya hiç işitmemişler ya da çok az işitmişlerdir ya da bu terim hakkında onu bağlamla bağdaştıracak kadar çok bilgiye sahip olmayabilirler:

- *Ada vapuru yandan çarklı*. (Orijinal) / *Adama vapur yandan çarptı*. (Mondegreen) (Şarkı Adı: Şinanay; Söz: Melih Cevdet Anday - Müzik: Onno Tunç - Seslendiren: Sezen Aksu). (Soundex Kodu: a3215345 / a3121534513).

Fonetik benzerlikler işitmeyi zorlaştırıp muğlaklık yarattığında zihin daha alışılmış bağdaştırmaları önceleyerek "mondegreen" oluşumuna yol açabilir. Örneğin aşağıdaki örnekte "resme bakmak" eşdizimi, zihin sözlüğünde "nesle bakmak" eşdiziminden çok daha önce yer aldığından -belki de nesle bakmak eşdizimi, işitenin zihin veritabanında hiç yoktur.- fonetik muğlaklığın "resme bakmak" eşdizimi seçilerek giderilmesi tercih edilmiş, bu da yanlış işitmenin oluşumunda pay sahibi olmuştur.

- Bakalım dünyadaki *neslimize*. (Orijinal) / Bakalım dünyadaki *resmimize*. (Mondegreen). (Şarkı Adı: Haydi Gel Benimle Ol; Söz: Aysel Gürel - Müzik: Onno Tunç - Seslendiren: Sezen Aksu). (Soundex Kodları: n3513 / r313).

Sonuç

Bu çalışmada analiz edilen örnekler göz önünde bulundurularak Türkçedeki "mondegreen"lerin oluşma nedenleri ile ilgili ortaya konulan çıkarımlar şu şekilde maddelendirilebilir:

- "Mondegreen"ler ve benzer yanlış işitme türlerinin ortaya çıkması fonetik, fonolojik, psikolojik, algısal ve bilişsel pek çok sebeple yakından ilintilidir. Çoğu zaman bunların içinden birkaç etmen bir aradadır ve "mondegreen"lerin ortaya çıkmasını tetikler.
- "Mondegreen"lerin ortaya çıkışlarını tetikleyen temel unsur fonetik benzerlikler ve fonetik muğlaklıklardır.

- Fonetik benzerlikler / muğlaklıklar, Türkçedeki “mondegreen”lerin ortaya çıkmasındaki öncül etmenler olsalar da konuşma algısı sürecinde çeşitli aşamalarda belli oranda feda edilebilirler.
- Parçalarüstü sesbirimlerin doğru kullanımı, “sözcük sınırlarını doğru belirleyebilme” hususunda çok önemli bir rol oynar ve bunlarla ilgili sorunlar yanlış işitmelere sebebiyet verebilir, “mondegreen”lerin ortaya çıkmasına yol açabilir.
- Fonolojik çevre ve bağlantılı konuşmanın elemanlarıyla ilintili nedenler önemli “mondegreen” tetikleyicilerindedir.
- “Mondegreenler”in ortaya çıkış nedenlerini anlamada konuşma algısı modelleri önemli ipuçları verir. Bağlamın, konuşma yorumlanmasını etkileyebileceği düzey olan “sözcük sonrası düzey”in Türkçenin “konuşma algısı” sürecinde oldukça etkin bir rol oynadığı “mondegreenler” aracılığıyla görülebilmektedir.
- Birçok veri göstermektedir ki söylenenlerin algılanması esnasında insan zihni bir eşdizim sözlüğü gibi de çalışmaktadır. Kişinin zihin sözlüğündeki eşdizimler onun yaşıyla, deneyimleriyle, kültürel hazır bulunuşluğuyla doğrudan bağlantılıdır. Bağlam, söylenenlerin yorumuna, zihin sözlüğünün elverdiği derecede katkıda bulunabilir. Tıpkı sözcük dağarcığı noksan kaldığında sözcükleri doğru işitmenin zorlaşması gibi zihin sözlüğündeki eşdizimlerin eksik kaldığı durumlarda da söylenenleri doğru algılama zorlaşır.
- İşitenin fizyolojik durumu, sözcük dağarcığı, yaşı, kültürel hazır bulunuşluk düzeyi, dikkati, psikolojisi vb.’nin doğru işitme ve doğru algılama üzerinde önemli etkileri olduğu “mondegreenler” üzerinden anlaşılabilir.
- Yeni bir kavram Türkiye Türkçesine kazandırılırken söz konusu kavramı yabancı dildeki biçimiyle alıntılarmakansa Türkçeye uygun bir terimle karşılamaya öncelik verilmelidir. Bununla beraber, “mondegreen” terimi, yukarıda bahsedilen yapıların ilk tespitine doğrudan bir gönderme olduğu için bu terimin çevirisini yapmak oldukça güçtür ve terim başka bir sözcükle karşılandığı andan itibaren en azından “ilk tespite gönderme yapma” niteliğini yitirecektir. Bundan dolayıdır ki konuyla ilgili yapılan muhtelif dillerdeki çalışmalarda söz konusu terim orijinal biçimiyle korunmuş, başka bir çeviri yapma yoluna gidilmemiştir. Yine de bu terimi Türkçede karşılamak üzere “yakıştırmalı işitme”, “yanılsamalı işitme” vb. terimler önerilebilir.

Kaynakça

- Abdurrahman, I. B. ve Abdurrahman, R. B. (2012). A Phonological Study of Mondegreens in English. *Journal of Tikrit University for the Humanities*, 19(1).
- Ahmadian, M. ve Matour, R. (2014). The Effect of Explicit Instruction of Connected Speech Features on Iranian EFL Learners'. *International Journal of Applied Linguistics and English Literature*, 3(2), 227-236.
- Aronson, J. (2009). When I Use a Word... Words Misheard: Medical Mondegreens. *QJM: An International Journal of Medicine*, 102(4), 301-302.
- Ayabakan İpek, M. (2019). *Türkçe Sözlük'te Eş Dizimli Ögelerin Sunumu ve Görünümleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Balmer, F. (2007). Phonetic, Phonological and Prosodic Triggers for Mondegreens. [http://www.ambiguitaet.unituebingen.de/minigrad/balmer/Balmer_\(2007\)_Ph](http://www.ambiguitaet.unituebingen.de/minigrad/balmer/Balmer_(2007)_Ph)

- onetic,_Phonological_and_ Prosodic_Triggers_for_MondegreensFINAL.pdf, [Erişim Tarihi: 04.06.2022].
- Balmer, F. (2008). Processing Connected Speech: Triggers for Mondegreens. [http://www.ambiguetaet.uni-tuebingen.de/minigrad/balmer/Balmer_\(2008-11-29\)_Processing_Connected_Speech_Triggers_for_Mondegreens.pdf](http://www.ambiguetaet.uni-tuebingen.de/minigrad/balmer/Balmer_(2008-11-29)_Processing_Connected_Speech_Triggers_for_Mondegreens.pdf), [Erişim Tarihi: 04.06.2022].
- Banguoğlu T. (1990). *Türkçenin Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Beck, C. - vd. (2014). Mondegreens and Soramimi as a Method to Induce Misperceptions of Speech Content - Influence of Familiarity, Wittiness, and Language Competence. *PLoS ONE*, 9(1): e84667.
- Content, A. - vd. (2000). The Role Of Syllable Structure in Lexical Segmentation: Helping Listeners Avoid Mondegreens. A. Cutler, J.M. McQueen, R. Zondervan (ed.), *Spoken Word Access Processes*, içinde (ss. 39-42). Nijmegen, Hollanda: Max Planck Institute For Psycholinguistics.
- Çimen Özmert, E. (2019). *Raising Connected Speech Awareness To Foster 8th Grade Turkish Efl Learners' Listening Comprehension And Pronunciation Skills*. İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi.
- Doğan, Y. (2008). İlköğretim Yedinci Sınıf Öğrencilerinin Dinleme Becerisini Geliştirmede Etkinlik Temelli Çalışmaların Etkililiği. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 6(2), 261-286.
- Elman, J. L. ve McClelland, J.L. (1983). Speech Perception as a Cognitive Process: The Interactive Activation Model. *Speech and Language*, 10, 1-47.
- Ergenç, İ. (1989). *Türkiye Türkçesinin Görevsel Sesbilimi*. Ankara: Engin Yayınları.
- Fant, G. (1960). *Acoustic Theory Of Speech Production*. The Hague, Mouton.
- Fowler, C. A. (1986). An Event Approach to the Study of Speech Perception from a Direct-Realist Perspective. *Journal of Phonetics*, 14(1), 3-28.
- Fraser, H. (2014). When Teaching Phonology isn't Enough: Insights from Mondegreens. *Speak Out*, (50), 29-33.
- Goldinger, S. D. - vd. (1989). Priming Lexical Neighbors of Spoken Words: Effects of Competition and Inhibition. *Journal of Memory And Language*, 28(5), 501-518.
- Goss, B. (1982). Listening as Information Processing. *Communication Quarterly*, 30(4), 304-307.
- Hickok, G. ve Poeppel, D. (2007). The Cortical Organization of Speech Processing. *Nature Reviews Neuroscience*, 8(5), 393-402.
- İmer, K. - vd. (2011). *Dilbilim Sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Jančík, J. (2018). Lady Mondegreen. *Komunikace Řečí, Komunikace Lidí...: Sborník Pro Marii Bořek-Dohalskou*, 75.
- Kılıç, M. A. ve Erdem, M. (2008). Türkiye Türkçesindeki "Yumuşak G" Ünsüzünün Fonetik Analizi. VI. Uluslararası Türk Dili Kurultayı, 20-25 Ekim 2008, Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Klasinc, L. (2009). *Mondegreens, Mishearings And Similar Phenomena-A Survey*. (Lisans Tezi). Graz: Karl-Franzens-Universität Graz.

- Klatt, D. H. (1979). Speech Perception: A Model of Acoustic-Phonetic Analysis and Lexical Access. *Journal of Phonetics*, 7(3), 279-312.
- Kozak, M. A. ve Doğan, M. (2014). Dinleme davranışının müşterinin satın alma niyeti ve satın alma davranışına etkisi: Seyahat acentası satış temsilcileri kapsamında bir araştırma. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 15(2), 57-84.
- Kröger, B. J. - vd. (2009). Towards a Neurocomputational Model of Speech Production and Perception. *Speech Communication*, 51(9), 793-809.
- Lahiri, A. ve Marslen-Wilson, W. (1991). The Mental Representation of Lexical Form: A Phonological Approach to the Recognition Lexicon. *Cognition*, 38(3), 245-294.
- Liberman, A. M. ve Mattingly, I. G. (1985). The Motor Theory of Speech Perception Revised. *Cognition*, 21(1), 1-36.
- Malkoç, E. (2001). *Adli Amaçlı Konuşma ve Konuşmacı Tanımadaki Etmenlerden Biri Olarak Prosody (Bürün) Öğeleri*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Marslen-Wilson, W. D. ve Welsh, A. (1978). Processing Interactions And Lexical Access During Word Recognition in Continuous Speech. *Cognitive psychology*, 10(1), 29-63.
- Massaro, D. W. (1989). The Logic of the Fuzzy Logical Model of Perception. *Behavioral and Brain Sciences*, 12(4), 778-794.
- McClelland, J. L. ve Elman, J. L. (1986). The TRACE Model of Speech Perception. *Cognitive Psychology*, 18(1), 1-86.
- Nakata, H. (2016). Hearing Japanese Words in English Songs: Mondegreen Phenomena by Nonnative Listeners. *Bulletin Of Seikei University*, 50(2), 1-16.
- Norris, D. - vd. (2000) Merging Information in Speech Recognition: Feedback Is Never Necessary. *Behavioral and Brain Sciences* 23, 299-370.
- Norris, D. (1994). Shortlist: A Connectionist Model of Continuous Speech Recognition. *Cognition*, 52(3), 189-234.
- Sağır, M. (2002). Ses Olayları Bakımından Anadolu Ağızları. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 20, 1-7.
- Sığın, A. (2010). Ayran Buyurun, Ay İnanmıyorum. *Dilbilirim E-Dergi*, 9, 15-17.
- Slowiaczek, L. M. - vd. (2000). Phonological Representations In Prelexical Speech Processing: Evidence from Form-Based Priming. *Journal Of Memory And Language*, 43(3), 530-560.
- Smith, G. P. (2003). Music And Mondegreens: Extracting Meaning From Noise. *ELT Journal*, 57(2), 113-121.
- Sodhi, S. S. - vd. (2021). Mondegreen: A Post-Processing Solution to Speech Recognition Error Correction for Voice Search Queries. *Proceedings of the 27th ACM SIGKDD Conference on Knowledge Discovery & Data Mining*, içinde (ss. 3569-3575). New York, A.B.D.: Association for Computing Machinery.
- Stevens, K. N. ve Blumstein, S. E. (1978). Invariant Cues For Place Of Articulation in Stop Consonants. *The Journal of the Acoustical Society of America*, 64(5), 1358-1368.
- Stevens, K. N. ve Halle, M. (1967). Remarks on Analysis by Synthesis and Distinctive Features. W. Wathen-Dunn (Ed.), *Models for the Perception of Speech and Visual Form*, içinde (ss. 88-102). Cambridge: MIT Press.

- Tversky, A. ve Kahneman, D. (1973). Availability: A Heuristic for Judging Frequency and Probability. *Cognitive Psychology*, 5(2), 207-232.
- Wines, J. A. (2012). *Mondegreens: A Book of Mishearings*. Londra: Michael O'Mara Books.
- Wolff, F. I. - vd. (1983). *Perceptive Listening*. New York: CBS College Publishing.
- Wright, Sylvia. 1954. The death of Lady Mondegreen. *Harper's Magazine*, 209, 48-51.
- Yurtbaşı, M. (2017). Türkiye'de 2000-2017 Döneminde Oluşan veya Yaygınlaşan Yeni Sözcükler (Neolojizmler). *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5(40), 491-562.

İnternet Kaynakları

- URL-1 <https://www.thefreedictionary.com/Mondegreen> [Erişim Tarihi: 04.05.2022].
- URL-2 <https://tureng.com/tr/turkce-ingilizce> [Erişim Tarihi: 04.05.2022].
- URL-3 <https://en.wikipedia.org/wiki/Animutation> [Erişim Tarihi: 07.05.2022].
- URL-4 https://acikders.ankara.edu.tr/pluginfile.php/67413/mod_resource/content/0/9-10%20Dinleme%20Be%20cerisi.pdf [Erişim Tarihi: 07.05.2022].
- URL-5 <http://web.mnstate.edu/houtsli/tesl551/Phonology/page2.htm> [Erişim Tarihi: 12.05.2022].
- URL-6 <https://dictionary.apa.org/speech-perception> [Erişim Tarihi: 14.05.2022].
- URL-7 https://stanford.edu/class/linguist205/index_files/Handout%2015%20-%20Theories%20of%20Speech%20Perception.pdf [Erişim Tarihi: 24.05.2022].
- URL-8 <https://docplayer.biz.tr/202026146-Isitme-ve-konusma-algisi-konusma-zinciri-ve-unsurlari.html> [Erişim Tarihi: 24.05.2022].
- URL-9 <https://sozluk.gov.tr/> [Erişim Tarihi: 28.05.2022].
- URL-10 <https://www.steubenvillelibrary.org/our-services/history-and-genealogy/soundex-codes/> [Erişim Tarihi: 28.05.2022].
- URL-11 <https://www.picproje.org/index.php?topic=58344.0> [Erişim Tarihi: 01.06.2022].
- URL-12 <https://eksisozluk.com/yanlis-anlasilmis-sarki-sozleri--92210> [Erişim Tarihi: 01.06.2022].
- URL-13 <https://tr.wikipedia.org/wiki/Kalam%C4%B1%C5%9F> [Erişim Tarihi: 04.06.2022].
- URL-14 <https://eksisozluk.com/beni-birakin--232978> [Erişim Tarihi: 04.06.2022].



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi

The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 27-44.

Geliş Tarihi-Received: 21.07.2022

Kabul Tarihi-Accepted: 01.08.2022

Araştırma Makalesi-Research Article

ISSN: 2687-5675

DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1146430

Ferîdüddin Attâr'ın "Esrârname" Adlı Eseri ve İmlâ Özellikleri

Ferîdüddin Attâr's "Esrârname" and Its Spelling Features

Ayşe AYDIN*
Gül GÜLTEKİN**

Öz

Eski Anadolu Türkçesi dönemi, Oğuzların Anadolu'ya yerleşmesiyle başlar. Önceleri konuşma dili olarak kullanılan Oğuz ağzı zamanla Anadolu'da yazı dili haline gelmiştir. Anadolu Türk Beylerinin de teşvikleriyle dönemin şair ve yazarları, telif ve tercüme birçok eser yazmıştır. Bu eserlerden biri olan ve 12. yüzyılda İranlı şair ve mutasavvıf Ferîdüddin Attâr tarafından kaleme alınan "Esrârname" adlı eser, 15. yüzyılda ilk defa Tebrizli Ahmedî tarafından tercüme edilmiştir. Ancak Attâr'ın "Esrârname"siyle daha çok benzerlik gösteren ve çokça sevilen Huzûrî'nin tercümesidir. Bizim çalışmamız ise 16. yüzyılda Edirneli Derviş Mustafa tarafından yazıya geçirilmiş olan çalışmadır. Çalışmamızda öncelikle Eski Anadolu Türkçesi dönemi hakkında bilgi verilmiş, daha sonra eserin yazarı olan Ferîdüddin Attâr'ın hayatı, edebî kişiliği ve eserlerinden bahsedilmiş, ardından "Esrârname"nin tanıtımı yapılmıştır. Tanıtım bölümü eserin dış özellikleri, muhtevası ve imlâ özelliklerine ait örneklerden oluşmaktadır. Dini ve tasavvufi bir eser olan *Esrârname*, nasihat içerikli hikâyelerden oluşmaktadır. Bu hikâyelerde ayet ve hadislerden yararlanılmış, her bir hikâyeye müstakil olmasına rağmen konular arasında bütünlük sağlanmıştır. Eserde deyim ve atasözlerine de çokça yer verilmiştir. İmlâ özellikleri bölümünde ise ünlülerin ve ünsüzlerin kelime içinde, ortasında ve sonunda nasıl kullanıldığı, hareketlerin ve bazı kelimelerin nasıl yazıldığı örnekler üzerinde gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ferîdüddin Attâr, Esrârname, Eski Anadolu Türkçesi, imlâ, el yazmaları.

Abstract

The period of Old Anatolian Turkish begins with the settlement of Oghuzes in Anatolia. Oghuz dialect, which was used as a spoken language in the past, has become a written language in Anatolia over time. With the encouragement of Anatolian Turkish Beys, poets and writers of the period wrote many works of copyright and translation. One of these works, "Esrârname", which was written by the Iranian poet and sufi Ferîdüddin Attâr in the 12th century, was translated by Ahmedî from Tabriz for the first time in the 15th century. However, it is a translation of the much-loved Huzûrî, which is more similar to Attâr's "Esrârname". Our work, on the other hand, is the work that was written by Derviş Mustafa from Edirne in the 16th century. In our study, first of all, information about the Old Anatolian Turkish period was given, then the life, literary character and works of Ferîdüddin Attâr, who is the author of the

* Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Sakarya/Türkiye, e-posta: ayse@sakarya.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5111-2975.

** Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Sakarya/Türkiye, e-posta: gul.gultekin@igdir.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3776-6694.

work, were mentioned, and then "Esrâr-nâme" was introduced. The introduction section consists of examples of the work's external features, content and orthographic features. *Esrâr-nâme*, which is a religious and mystical work, consists of stories with advice. In these stories, verses and hadiths were used, and although each story was independent, unity was ensured among the subjects. There are many idioms and proverbs in the work. In the section of orthographic features, how vowels and consonants are used in words, in the middle and at the end, and how some words are written are shown on examples.

Keywords: Ferîdüddin Attâr, *Esrâr-nâme*, Old Anatolian Turkish, spelling, manuscripts.

Giriş

Anadolu'nun Türkleşmesi ile 13.-15. yüzyıllar arasında bu bölgelerde Oğuzca temeline dayalı olarak kurulup gelişen yazı diline Eski Anadolu Türkçesi denmektedir. Eski Anadolu Türkçesi, Oğuz şivesine dayalı ilk yazı dilidir. Bu bakımdan Türk dili tarihi içinde kendine has bir yeri vardır (Gülsevin, 1997, s. 1).

Yazı dili tarihimizin birçok döneminde olduğu gibi Eski Anadolu Türkçesi döneminde de ilk örneklerine 9.-12. yüzyılda rastladığımız dinî, tasavvufî ve ahlakî eserler verilmiştir. Türklerin İslamiyet'in etkisi altına girmeye başlamasıyla Arap ve Fars edebiyatı, edebî kişiliğimizi yönlendirmiştir. Özellikle Fars edebiyatından etkilenen şair ve yazarlarımız daha sonraki dönemlerde de gerek tercümelemlerle gerekse kendi eserlerinde bu etkiyi hissettirmişlerdir.

Eski Anadolu Türkçesi sahasında hem metin neşriyatı hem de müstakil dil bilgisi mevzuları hakkındaki çalışmalar, sayıca hayli artarak memnuniyet verici seviyeye ulaşmış bulunmasına rağmen, bu çalışmaların ihtiyaca cevap verici bir mükemmelliğe ve tamamiyete eriştiğini söyleyemiyoruz. Eski Anadolu Türkçesi metinlerinden günümüze ulaşmış olanlara ilave olunabilecek başka eserlerin de eksikleri giderici payının bulunduğunu kabullenmekle beraber, bizce asıl problem eldeki eserlerin kifayetsizliğinden ve Eski Anadolu Türkçesi üzerinde yapılan çalışmaların azlığından kaynaklanmaktadır (Turan, 1999, s. 265-289.306). Bu nedenle tamamiyet fikrinin de etkisiyle, eldeki tabakaları da dikkate alarak Ferîdüddin Attâr'ın "*Esrâr-nâme*" adlı eserini incelemeye karar verdik.

"*Esrâr-nâme*", dönemin imlâ ve dil özelliklerini yansıtmaları; bazı tasavvufî ilkeleri hikâye ve efsanelerle anlatmaları; bu hikâyelerde din uluları ve peygamberler hakkında bilgi vermesi; âyet ve hadislerin yanı sıra tıp ve astronomi terimlerine yer vermesi bakımından da önemli bir yere sahiptir. Bu özelliklerin ortaya konulmasıyla Eski Anadolu Türkçesi sahasına katkı sağlayacağı ümit edilmektedir.

Ferîdüddin Attâr'ın Hayatı ve Eserleri

Horasan Selçukluları'nın son zamanlarında, büyük bir ihtimalle 537-540 (1142-1145) yılları arasında Nişâbur'da dünyaya geldi. Eczacılık ve tıp ile meşgul olduğu için "attâr" lakabını aldı ve bu lakapla meşhur oldu. Çocukluk ve gençlik devresi hakkında kaynakların verdiği bilgiler çok farklı ve yetersizdir. Ancak eserlerinden, gençliğinde bir taraftan attarlıkla uğraştığı, diğer taraftan da ilim tahsil ettiği, tasavvufî bilgiler edindiği ve çeşitli şeyhlere hizmet ettiği anlaşılmaktadır. Kendisi, peygamberler ve velîler hakkında birçok kitap okuduğunu ve otuz dokuz yıl müddetle tasavvufî ilgili şiir ve hikâyeleri toplamaya devam ettiğini söyler. Anne ve babasını gençliğinde kaybetmesi dışında ailesi ve yakın çevresi hakkında bir bilgi yoktur (Şahinoğlu, 1991, s. 95).

Ömrünü takva sahibi olmaya adanmış olan Attâr, sade ve güçlü bir dile sahiptir. Şiirleri aşk ve iştihakı dile getirir. Güç ve anlaşılmaz tarafı azdır. Kelimeler genellikle bilinen anlamlarıyla kullanılmıştır. Eserlerinin hemen hepsini tasavvufî konuları açıklamak için yazmış, bu yolda zaman zaman lafız fesahatini mâna uğruna feda etmiş, sırf bu yüzden uygun ve güzel düşmeyen bazı şiirler de söylemiştir. Bu tasavvufî şevk içinde şairliğin bazı

kural ve geleneklerini terk etmiş, meselâ ömrünün sonuna kadar hiçbir makam ve rütbe sahibini övmemiştir (Şahinoğlu, 1991, s. 11-18).

Ferîdüddin Attâr, telif ve tercümelerin yoğun olarak görüldüğü Eski Anadolu Türkçesi döneminde başta Mevlânâ olmak üzere birçok şairimizi derinden etkilemiştir.

Ferîdüddin Attâr'ın birçok eseri tercüme edilerek edebiyatımıza kazandırılmıştır. Attâr'ın günümüze kadar gelen ve onun olduğundan şüphe bulunmayan yedisi manzum, biri mensur sekiz eseri vardır. Bu eserleri şunlardır: *İlâhinâme*, *Esrâr-nâme*, *Musibet-nâme*, *Hüsrev-nâme*, *Mantıku't-Tayr*, *Divân*, *Muhtarnâme* ve tek mensur eseri olan *Tezkiretü'l-Evliya* (Şahinoğlu, 1991, s.11-18).

Esrâr-nâme

Esrâr-nâme, bazı tasavvufî ilkeleri hikâye ve efsaneler yardımıyla açıklamak üzere kaleme alınmış olan Attâr'ın ilk mesnevilerindendir. Hatta Prof. H. Ritter'e göre, Attâr'ın tasavvufî mesnevilerinin birincisi olma ihtimali kuvvetlidir. Bir rivayete göre Mevlânâ babası ile birlikte Nişâbur'da Attâr'la görüştüğünde (Devletşah, 1977, s. 193), Attâr ona *Esrâr-nâme*'yi hediye etmiş, Mevlânâ da Mesnevî'sinde bu eserden geniş ölçüde faydalanmıştır. Tasavvuf ilkelerini "usûl" olarak adlandıran Attâr, bölümlerden oluşan eserinin her bölümünde usûlün birini (asl) açıklar. İnsanın topraktan yaratılışı, Hz. İsa'nın ve diğer peygamberlerin doğuşu anlatılır. Ayrıca canlı cansız her şeyin iradesinin Allah'ın elinde bulunduğu, ibadetin âhiret yolunun azığı olduğu ifade edilir. Peygamberlerin methine ayrılan bölümde mi'rac olayı ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır. Bu bölüm, şairin Hz. Peygamber'den şefaahat dilemesiyle son bulur. Diğer bölümde ashâbın faziletleri söz konusu edilir. Bundan sonraki bölümlerde tasavvufî meselelerden, bu yolun güçlüklerinden, dünyanın değersizliğinden, dünya ve âhiret mutluluğu için ilim, amel ve müşâhedenin gerekliliğinden bahsedilir. Bunları insanın, cansız varlıkların ve bitkilerin gelişme devrelerinin anlatılması takip eder. Bütün bu bölümlerde doksandokuz hikâye ve efsane yer alır. Attâr bu eserde âyet ve hadislerin yanı sıra tıp ve astronomi terimlerine de yer vermiştir (İslâm Ansiklopedisi, 1995, s. 434-435).

Dünya kütüphanelerinde birçok yazma nüshaları bulunan *Esrâr-nâme*, iki defa basılmış (Tahran 1298, 1316 hş.) son olarak Sâdık Gevherî'nin tarafından Türkiye'deki yazmalarına dayanılarak yeniden yayımlanmıştır (Tahran 1338hş./1959) (Dâvûd İbrâhimî, "Esrâr-nâme", DİA, XI, 434-435, İstanbul 1991).

Eserin Dış Özellikleri

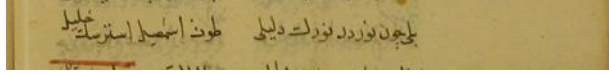
Eser, 45 Hk 2604 arşiv numaralı olan Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde *Terceme-i Esrâr-nâme* adıyla kayıtlıdır. Tez metninin temmet kayıtlarından elde edilen bilgilere göre istinsah tarihi Hicrî 997, Milâdî 1589 şeklindedir. Nesih yazı türünün kullanıldığı 153 varaklık eserde satır sayısı 15'tir. Ancak satır sayısının 14 olduğu sayfalar (132a, 123b) da mevcuttur. Eserin ölçüleri 214x142-155x82 mm.'dir. Kâğıt türü, çapa filigranlıdır.

Eserin zahriye kısmının 'a' yüzü '*esrâr-nâme-i şeyh 'attâr'* ibâresi ile başlar. Kapak bölümünün iç kısmında, sayfanın solunda Manisa Genel Kitaplık Müdürlüğü'nün mührü ve eserin 2604 sayı numarası yer almaktadır. Bu mühür, aynı zamanda eserin sonunda arka kapağın iç kısmında sağ bölümde de yer alır. Mührün mürekkep izi son varak olan 148b sayfasına da bulaşmıştır. Eserdeki bazı başlıklar, beyitler ve hareketler kırmızı mürekkeple kaydedilmiştir:



035a

Ayrıca bazı kelimelerin altı (istersen hâlî 32a/6) yine kırmızı mürekkeple çizilmiştir:



Eserin son varağı olan 148b bölümünde, 'bitti, tamam oldu' anlamındaki 'temmet' ibâresinden sonra bir beyitle eser bitirilir. Müstensihin adı ve tarih bu kısımda belirtilmiştir.

Mesnevi nazım şekliyle yazılmış olan *Esrâr-nâme*'de en çok tercih edilen vezinlerden *mefâ'ülün mefâ'ülün fe'ülün* kalıbı kullanılmıştır.

Yazar nasihatlerini anlattığı makâle ve hikâyelerini, bazen başlık kullanarak bazen de beyitler arasında boşluk bırakarak vermeyi uygun görmüştür. Çoğu numaralandırılmış olan makâlelerde öğüt verilmiş, ardından bu öğütleri temsil etmek adına bir hikâye anlatılmıştır. Yazar hikâyeyi "hikâyet ve'l-temsil" gibi başlıklarla ya da yeni bir hikâyeye geçtiğini ifade etmek için beyitler arasında boşluk bırakmak sûretiyle belirtmeye çalışmıştır. Ayrıca '*nefs, görünür, kılıpdur, bu, semekden*' gibi bazı kelimeler derkenar olarak kaydedilmiştir.

Eserin Muhtevası

Dinî ve tasavvufî bir eser olan *Esrâr-nâme*, çoğunlukla dinî metinlere dayanmaktadır. Ayet ve hadislerle öğütler pekiştirilmiş, menkıbeî kişilere ait hikâye ve rivâyetlerden de yararlanılmıştır.

Esrâr-nâme, klasik mesnevi tertibiyle oluşturulmuştur. Eser, besmele-i şerifin ardından giriş bölümüyle başlar. Hikâye ve nasihatlerin bulunduğu asıl metin kısmı ise bu bölümlerden sonra gelmektedir. Besmeleden sonra gelen bölümler aşağıda gösterildiği şekildedir:

Tevhid (1-35, 172-218), Hasbihal (36-50, 77-143), Münâcat (51-75, 219-288), Nasihatname (144-171), Naat (289-412), Mîrâciye (413-540), Şefâ'atname (541-542, 576,577), Nasihatname (558-575), Çaryâr-ı Güzin (578-580), Hz. Ebûbekir (581-597), Hz. Ömer (598-613), Hz. Osman (614-628), Hz. Ali (629-645), Medhiye (646-715).

Mesnevi tertibinin dinî bölümlerinden sonra yazar, nasihat içerikli hikâyelere geçmiştir. Bu hikâyelerin bazılarını kırmızı mürekkepli başlıklarla vererek, bazılarını ise beyitler arasında bir boşluk bırakmak sûretiyle yazmıştır. Makâlelerde ve hikâyelerin arkasından gelen kısımlarda müstakil bölümler halinde nasihatler verilmektedir.

1. Hikâye (875-912): Bir gönül ehlinin Nizâmü'l-Mülk'e biat etmek istemesini anlatır.

Altıncı Makâle (971-990): Âhîret hayatı ve kıyamet gününü anlatan bölümdür.

2. Hikâye (999-1014): Hallac-ı Mansur'un kişiliğinde, sırra ulaşmak için serden geçmek gerektiği anlatılır.

3. Hikâye (1015-1032): Âlim bir vaiz, bir divaneye kırk yıldır ibadet ettiğini ve bunun yettiğini söyler. Divane de yaptığı ibadetlerin boş olduğunu anlatır.

4. Hikâye (1033-1067): Asıl olanın Allah'a ulaşmakla elde edileceği anlatılır. Bunun için de candan geçmek gerektiğini söyler.

5. Hikâye (1068-1090): Hz. Ali'nin cennet tasviri anlatılır.

6. Hikâye (1091-1153): Hz. Muhammed'in ağzından cennet tasviri yapılır.

7. Hikâye (1154-1186): Dünya ve ahiret hayatı hakkında bilgi verilir.

8. Hikâye (1187-1198): Bir mürit rüyasında ölen şeyhini görür. Şeyhi kendisine ölmekle Hudâ'sını değiştirmedeğini sadece dünyasının değiştiğini söyler.

9. Hikâye (1199-1246): Sarayında yağmaya katılmayan ve sultanından başka bir şeyde gözü olmayan bir köleyi anlatır. Aşka düşen kölenin sekiz cenneti de istemediğini, İlâhî aşka ulaşmanın yolunun can vermekten geçtiğini ifade eder.

10. Hikâye (1247-1259): Allah aşkıyla ömrünün sonuna gelen birinin cennette Hakk'ı göremeyeceği için kendini kör etmesi anlatılır.

11. Hikâye (1260-1299): Dostları ile kendilerini çölde bulan Şeyh Şiblî'nin yolda bulduğu kafatasıyla konuşması anlatılır. Maddeden geçmeyince gerçek sırra erişilemeyeceğini, ölüm ile ebedî hayata ulaşılacağı tasvir edilir.

12. Hikâye (1300-1327): Hz. Süleyman'ın sinek ve rüzgâr sembolleriyle yaratılan her şeyin bir görevi olduğunu ve cennetteki saadeti ancak gayretli insanların yakalayacağını anlatır.

13. Hikâye (1328-1366): İbadet etmenin önemi vurgulanır. Kişinin ancak benliğini terk ederse Hakk'a ulaşacağını anlatır.

14. Hikâye (1367-1376): Anlamlar denizinin dalgıcına seslenerek dünya değerlerine aldanmamak gerektiği tembihlenir.

15. Hikâye (1377-1406): Bu hikâyede güzel kokulara alışkın olmayan bir lağımıcının bu sebeple hastalanması anlatılır. Ardından kişinin nefesine yenik düşmemesini, gönlündeki balçığı bir an önce atmasını tembihler.

16. Hikâye (1407-1437): Akıl galip, nefis mağlup edilirse bu yolda kazançlı olunacağı anlatılır.

17. Hikâye (1438-1477): Altmış yaşına kadar nefisinden dolayı et yememiş bir azizin nefisine hâkim olması anlatılır. Et kokusunun peşinden gider; ancak o kokusunun dağlanan bir bacaktan geldiğini anlayınca nefsiyle olan savaşı hikâye edilir.

18. Hikâye (1478-1525): Bir kimsenin eşek tacirine isyankâr nefisini ebedî dirilik için öldürmesi gerektiği öğütlenir.

19. Hikâye (1526-1534): Yol üstünde sağırın birinin uykuya daldığı için yoldaşlarının geçtiği kervanı fark etmemesi anlatılır. Hakikatten uzaklaşan insan da bu sağır gibi kervanın geçtiğini fark edemeyecektir.

20. Hikâye (1535-1543): Çegânî'nin hâlini anlatır. Eşegini güneş batmadan ve karanlık bozkırda yalnız kalmadan koşturması gerektiği hikâye edilir.

21. Hikâye (1544-1602): Madenler dört unsurun, bitkiler madenlerin, hayvanlar bitkilerin, insanlar hayvanların ve peygamberler de insanların özüdür. Peygamberlerin özü de Peygamber Efendimizdir.

22. Hikâye (1603-1724): Kişinin yaptığı tüm iyi ve kötü amellerin kişinin aynası olduğu anlatılır. Aksini suda görünce korkan çirkin suratlı biri kendine kızar. Kendi aksiyile konuşmaya başlar. Bu çirkinlikle yerinin cehennem olduğunu düşünür. Ancak böyle

düşünmesi yanlıştır. Kişi güzel huyluysa sudaki aksi de güzel olur. Suya yansıyan kişinin kendi benliğidir. Ölümsüzlüğe kavuşmak için nefsini terbiye etmeli ve candan geçmelidir.

23. Hikâye (1725-1749): Bir bilge Mecnûn'a âlemin ne olduğunu sorar. Mecnûn da sabun köpüğü olduğunu söyler. Âlemdeki her şeyin köpük misali söneceğini, fâni olan şeylerin göze görünse de bir gün kaybolacağını anlatır.

24. Hikâye (1750-1766): Temiz dinli kişinin dünyadan dışarı adım attığı anda amelleriyle baş başa kalacağı, kirli ise saflaşıp arınacağı sonra da mutlu olacağı anlatılır.

25. Hikâye (1767-1870): Eşek tellallığını kendisine meslek edinen biri ömrünün sonuna geldiğinde Azrail'i kaybolan eşeklerinden biri zanneder. Kişi ne olarak yaşadıysa ölürken de onun yansımasıyla ölür. Hz. İsa'ya telmihte bulunarak hakikati keşfeden kişinin gerçek anlamda ölmediği 'canlı ölmek' terimiyle anlatılır.

26. Hikâye (1871-1900): Delinin birine mezarlıkta yatanların kimler olduğu sorulur, o da her şeyin toprak olduğunu söyler. İlmin ve marifetin ışığını elden bırakmamak gerektiği, insanların gerçekliğinin tatlı dilin altında saklandığını anlatır.

27. Hikâye (1901-1926): Âlemin uykusunun cahilin ibadetinden bile kıymetli olduğu, ibadet ettim diye gaflete düşüp şeytana uymamak gerektiği öğütlenir.

28. Hikâye (1927-1944): Mezarlıkta dolaşan bir müridin kulağına gaipten sesler gelir. O sesler, burada yatanlar gibi amel edindiye korkmaması gerektiğini söyler.

29. Hikâye (1945-1955): İlâhî sırlardan ilham gelen bir ermişe, gizli sırları bilmek isterse meyhâneye gidip bizden biri olan ihtiyar hamalı bulması söylenir. Ermiş hamalı bulduğunda artık çok geçtir. O ihtiyar dinin ve dünyanın sahibi olan Allah'a dinden ve dünyadan yoksun olanın umudu sensin diyerek dua ederdi.

Onuncu Makâle (1956-2001): Bu hikâyede kişiye bu dünyanın geçici lezzetlerinden uzak durmak gerektiği, uçsuz bucaksız dibi kenarı olmayan sonsuzluk deryasında fâni dünyadaki lezzetlerin iki yüz katı hoşluğa erişileceği öğütlenir.

30. Hikâye (2002-2059): Meyhaneye gele bir rind sarhoş olana kadar içer ve parası olmadığı için kendisini rehin vermek ister. Ancak meyhaneci kendisinin bir arpa kadar değeri olmadığını söyler. İnsanların katında ancak kıymetli bir şeye sahipten kıymetin vardır. İlimle yaptığın amel anı oranda değerlidir.

31. Hikâye (2060-2078): Kırk kez hacca giden biri böbürlenerek istediğini elde ettiğini düşünerek bir tellalla bunu herkese duyurur. Bunu gören pir hacının ensesine tokat atar ve isterse bin kez hacca gitsin, kibir ve yalan karışmış ibadetten hayır gelmeyeceğini anlatır.

32. Hikâye (2079-2116): Bir fakir günün birinde bir küp bulur ve üzerindeki gömleği atıp Rûmî ipeği giymek ister. Bu hikâye gaflete düşmemek gerektiğini ecel vakti gelince nasıl yanılacağını, elindekiyle yetinmenin önemini anlatır.

On Birinci Makâle (2117-2138): Dünya denen uykudan uyandıığımızda sonsuz bahtiyarlığın bizi bulacağı, o bahtiyarlığa ermek için ölmeden önce ölmek gerektiği anlatılır.

33. Hikâye (2139-2210): Çin'e gelen Hintli bir tüccar kafese kapatılmış bir papağan görür. Bu esareten kurtulmak için diğer papağanlara kendisinden bahsetmesini ister. Bunu öğrenen papağanlar tez ölen tez dirilir diyerek can verirler. Bunu öğrenen kafesteki papağan diğerleri gibi çığlık atarak ölür. Kafesten dışarı çıkarılınca da bir anda dirilir. Gaflet uykusundan uyanmanın yolunun can vermekten, fani dünyadan vazgeçmekten geçtiğini anlatır.

34. Hikâye (2211-2272): Bayezid-i Bistâmî'ye Allah'a nasıl kavuşulacağı sorulur. O da varlık âleminde cennet, cehennem ve sır deryası olmak üzere üç damla olduğunu; bütünlük ve birlik makamına ancak nefis terk edilirse ulaşılabileceğini anlatır.

35. Hikâye (2273-2282): Bir divane yolda dururken sevinçle geçen halkı görür. Her birinin ayrı yolda koştuğunu görünce hepsinin yolunun tek olduğunu, herkesin aynı kapıdan geçeceğini, bu yolda tek yürek olmak gerektiğini anlatır.

36. Hikâye (2283-2306): Divanenin biri Sultan Mahmut'a, Ayas'a âşık olduğunu söyler. Sultan Mahmut da elinde neyi olduğunu sorarak kendi zenginliğini anlatır. Divane de kendisinin âşkıdan başka bir şeyi olmadığını, kişinin kendi varlığından vazgeçmedikçe asıl aşka ulaşamayacağını söyler.

37. Hikâye (2307-2331): Bir köle farkında olmalıdır ki iki eşekten biri ürkerse diğeri de kaçır. Bu durumu hem dünyanın faniliğine hem de dine bağlayan insanoğlunun durumuna benzeten şair, kişi dünyayı çok severse dinini kaybeder öğüdünü verir.

38. Hikâye (2332-2389): Harakan toprağının sırlarından biri demiştir ki: fakir kişi kalbini simsiyah etmiş kişidir. Hakikat sırrını çözmeye çalışmak yerine, üzerine düşeni vaktinde yapmayı tembihleyen bir hikâyedir. Ebû'l Hasan Harakânî'nin tasavvuf, vahdet, dünya ve ahîret hakkındaki fikirleri anlatılır.

39. Hikâye (2390-2401): Bir kocakarıyla adamlıktan uzaklaşmış birinin sohbeti üzerine kurulu bir hikâyedir. Güneş, ay, yeryüzü, dağ, arş bile bu kocakarının macerasını anlamaya yetmeyeceği anlatılır.

40. Hikâye (2402-2412): Bir aziz kara toprağa, Hak'tan bir haber olup olmadığını, gidenlerin ne durumda olduğunu sorar.

On Üçüncü Makâle (2413-2452): Sırlar vadisinin ölümsüz olduğu, gönül dertlerinin hiç bitmeyeceği, Hak yolunda çok emek verildiği anlatılır.

41. Hikâye (2453-2503): Gönlü yaralı bir ihtiyar gözü bağlı bir at tarafından çevrilen su değirmenini görür ve kendinden geçer. Ne olduğunu soranlara atın kendisiyle konuştuğunu, sürekli aynı yerde döndüğünü kendisinin durumunu da bu ata benzettiğini anlatır. Sürekli ibadet etmesine rağmen yerinde saydığını düşünmektedir. Ölümün din uluları için bile yazıldığını, bu deryada bedeninin de canının da kalmayacağını, tarlaya ekilen her tohumun mutlaka yeşereceğini anlatır.

42. Hikâye (2504-2545): Hikmet sahibi olmak için ziyana uğramak gerektiği, feleğin aldatıcı olduğu, dünyadaki hoşlukların geçici olduğu anlatılır.

43. Hikâye (2546-2582): Gamlara batmış Mecnun'dan âlem halkının halini açıklaması istenir. Bu harabedeki insanların halini, hacamatçının nefesiyle şişeye kan çekmesine benzettir. Neşeyle alınan her nefesin ardından yüzlerce elem gelmektedir. Ancak tamamen teslim olunca rahata erilecektir.

44. Hikâye (2583-2600): Bir din ulusu bir gün bir kasaba gider ve nefisini köreltmek amacıyla bir parça et ister. Kasap ona da et yerine kemik verir. Bunun üzerine derviş kasabı bir eşek gibi görür ve kendisine et vermediyse bir aşığın bağı gibi yanık ciğer vermesini söyler. Zaten gönlünün elemden dolayı kana bulandığını anlatır.

45. Hikâye (2601-2643): Gönlünü yitirmiş biri yolda yürürken çocuklar ona taş atmaya başlayınca gökten de dolu yağar. Bunun üzerine Allah'a sitem eder, ancak bu sitemin yersiz olduğu Allah'a dayananın her zaman kazanacağı anlatılır.

46. Hikâye (2644-2659): Bir müminden Kâbe'ye sığınan kişinin her zaman emniyette olacağını duyan bir divanenin Beytü'l-harama yaklaştığı sırada sarığı çalınır. Bu yolda en

kesin emniyet benliğini terk etmektir, kişide bir kıl kadar dünya arzusu kalmışsa asla emniyet bulamaz.

On Beşinci Makâle (2660-2683): Dünyaya dair her şeyin yük olduğu, en zor yükün de ölüm olduğu ancak kıyamet günü kederiyle her şeyin sona ereceği anlatılır.

47. Hikâye (2684-2776): İmam Gazzali, işi odun kırmak olan bir adamın hastalandığını duyunca oduncuyu ziyarete gider. Üzülmemesini, iyileşeceğini söyler. Hastalandığı için kazancından olduğunu söyleyen oduncuya, Gazzali, dünyanın fâni bir yer olduğunu ve asıl kârın ebedî hayat için çalışmak olduğu hakkında öğüt verir.

48. Hikâye (2777-2793): Bir divane yoldan geçerken bir eşeğin kafasını görür, neden burada olduğunu sorduğunda kem gözleri uzaklaştırmak için yapıldığını öğrenir. Bu duruma gülen divane sadece kadere inanmak gerektiğini, tedbir okunun yine dönüp kendisini vuracağını öğütler.

49. Hikâye (2794-2803): Köyde canı sıkılan köylülerden biri şehre gelir ve çeng çalan birisiyle karşılaşır. Ancak çalgı pek hoşuna gitmez ve çalgıcının başına vurur. Çalgıcı da köylünün sakalını yolar. Köyüne dönünce şehri kötüler, ancak köylüler sebebini anlar.

50. Hikâye (2804-2863): Kişinin kibrini bırakması gerektiğini, yapılan her şeyin bir karşılığı olduğu öğütlenir. Atılan her taşın dönüp dolaşıp yine kendisine döneceği öğütlenir.

51. Hikâye (2864-2872): Denize bakarak dalan kişi, denizin şimdi sakın görüldüğünü; ancak çoştığı zaman da gemiler batırdığını hayal ederek bundan öğüt almak gerektiğini düşünür.

On Altıncı Makâle (2873-2882): Bu dünyanın iki kapılı bir han olduğu, şâh da olsa gireceği yerin ancak beş arşın toprağın altına gireceği, her şeyin geçiciliği anlatılır.

52. Hikâye (2883-2919): Bu hikâyede, üzerinde şişe taşıyan eşek sahibinin malını kaybetmekten korktuğu için yavaş gitmesini, hurs içinde olan ve ölümden korkmayan kişiye benzeterek öğüt verilir.

53. Hikâye (2920-2932): Huda'nın kafatasını kudretiyle donattığı, bilgi ile doldurduğu, günü gelince de kafatası denen kâseyi bozduğu anlatılır. Her kişi sonunda toprak olur, önemli olan bunu unutmamaktır.

54. Hikâye (2933-2988): Bir divane bulduğu kafatasının kime ait olduğunun belli olmayacağını, bir şâhın veya bir dervişin olabileceğini; öldükten sonra şâh veya derviş olmanın, mal-mülkün, kavganın bir öneminin kalmayacağını anlatır.

55. Hikâye (2989-2994): Bu hikâyede kişinin vasiyetini ölmeden önce bırakmasının daha doğru olacağı, yalan dünyaya dalmak yerine gafletten uyanmak gerektiği, hayattayken fakiri mutlu etmenin makbul olduğu öğütlenir.

56. Hikâye (2995-3001): Bir eskici topladığı eskileri, bir gün bir yangında kaybeder. Sadece bu dünya için çalışan insanların durumu bu eskici gibidir, ne kadar elbise giyerse giysin sonunda kefen giyilir, bunu unutmamak gerekir. Topraktan yaratıldığını unutup hevesin peşinden gitmek yanlıştır. Ebedî mutluluk bu dünyada yaşarken yok olmaştır.

57. Hikâye (3001-3006): Bu bölümde mananın önemli olduğu, dünya dertleri bitince sırtında yırtık bir hırkayla kalınacağı öğütlenir.

58. Hikâye (3007-3035): Kişinin bedeninin toprak, tüm isteklerinde rüzgâr olacağı; bu sırra ermek için ölmezden evvel ön görüp çabalamak gerektiği öğütlenir.

59. Hikâye (3036-3069): Diş ağrısından halsiz düşmüş bir ihtiyar ağlayıp sızladığı için ‘niye âhlanırsın’ diye gaipten bir ses duyar. Ertesi gün de utancından susar, bu defa da Hakka karşı sabrettiği için kötü sözler işitir. Burada ne susmak vardır ne de ağlayıp inlemek. Burada sadece canı hiçe saymak gerekir.

60. Hikâye (3070-3083): Mecnun’a dünyadaki varlığın ne olduğu sorulur. O da bunu ayran çanağına düşmüş sinek hikâyesiyle yanıtlar. Bu dünyaya bu kadar düşkün olmak boştur. Benlikten sıyrılıp din yoluna adım atmak kul olmanın gereğidir.

61. Hikâye (3084-3124): Mal ve makam sevgisinden sıyrılıp dürüstçe din yolunda ilerlemek gerektiği öğütlenir.

62. Hikâye (3125-3141): Keramet sahibi bir zattan rivayet olunur ki, bir Yahudi ile bir rind ile kumar oynar. Yahudi, kumarda bütün varlığını ve hatta gözünü bile kaybeder. Bu defa Yahudi’nin dini üzerine oynamak ister. Yahudi sinirlenir ve rinde yumruk atarak; “dinim üzerine değil, başım üzerine oynarım” diye cevap verir. Böylece bir rindin Yahudi kadar bile dinine sahip çıkamadığından bahsedilir.

On Sekizinci Makâle (3142-3185): İhtiyarlayan bir kişinin ölüm korkusuyla ibadet etmesinin yanlış olduğu, asıl hazinenin kişinin kendi varlığı olduğu, vakit varken bu dünyayı bırakıp ahiret için çalışmak gerektiği anlatılır.

63. Hikâye (3186-3231): Bir pir karşısındaki yiğitçiğe; ‘kemân yayına dönmüş bedenini altın karşılığında satmaz mısınız?’ diye sorar. O da asla satmayacağını, bu bedenin Allah’ın hediyesi olduğunu, her şeyin bir gün toprak olacağını anlatır.

On Dokuzuncu Makâle (3232-3258): Bu dünyanın faniliğini anlatan kısımdır.

64. Hikâye (3259-3279): Bir fakire başındaki külâhı satıp satmayacağı sorulur, o da kesinlikle satmayacağını; çünkü bu külâh ile Allah’ın hazinelerine ulaştığını, her şeyin geçici olduğunu anlatır.

65. Hikâye (3280-3290): Köpeğin hayatta kalmak için altına ihtiyacı olduğunu söylerler, köpek ise bu duruma kızar. Altın ve gümüşten azat olduğunu söyler. İnsanoğlunun köpek kadar gayreti bulunmadığını, altını kendisine put edindiğini anlatır.

66. Hikâye (3291-3310): Bir yolcu, padişaha meylinin günaha mı, hazineye mi olduğunu sorar. Padişah altını tercih edince, ölünce altınlarıyla değil günahlarıyla baş başa kalacağını anlatır. Bu dünyada eziyet çekilmezse ahirette mutlu olunmaz.

67. Hikâye (3311-3332): Bir kimse perişan birine bu dünyada en çok neyi sevdiğini sorar. Eline ne geçerse geçsin kıymet vermediğini, sövmekten başka bir şeye mihnet etmediğini, insanın özüne dönüp Allah’ın emrinde olması gerektiğini anlatır.

68. Hikâye (3333-3352): Şâhın biri bir divaneye muradı ne ise gerçekleştireceğini söyler. Divâne de sineklerden kurtulmak istediğini belirtir. Ancak şâh buna çare olmaz. Bunun üzerine divâne sinek kadar kudreti olmadığını, sultan da olsan köle de olsan sonunda toprak olacağını söyler.

69. Hikâye (3353-3366): Tandırda yatan bir dilenci kürke sarılmış olan bir şâhı görür ve ikisinin de soğuktan kurtulmuş olduğunu söyler. Sabır gösteren kişinin daima kârlı çıkacağını, hiçbir işi aceleye getirmemek gerektiği anlatılır. Hırsın zararını Âdem’in buğday yediği için cennetten kovulmasıyla anlatır.

70. Hikâye (3367-3378): Bir karınca bir yıl boyunca bir buğdayla yaşayabilirmiş. Ancak açgözlülüğü yüzünden yuvasını doldurmuş ve kış geldiğinde bütün yiyeceğini kaybetmiş. İnsanoğlu da karıncaya benzer. Hiç doymam zanneder. Ancak ölüm geldiğinde her şey bu dünyada kalır.

71. Hikâye (3379-3420): Keskin gözlü bir fare başka bir fareden yardım alarak bulduğu yumurtayı yuvasına götürür. Ancak yuva küçük olduğu için yumurtayı sığdıramaz ve kedinin saldırısına uğrar. İnsanoğlunu da bu fare gibi hırsı yok eder. Nefsi o kişiyi dinden uzaklaştırır.

72. Hikâye (3421-3458): Bu hikâyede nefis ile canın kurt ve tilki ile tenin ise kuyu ile tasvir edilişi anlatılır. Nefse zincir vurup zapt etmek gerektiği, cenneti dileyen kişinin kanaat etmesi gerektiğinden bahsedilir.

73. Hikâye (3459-3465): Yüzüğünü kuyuya düşüren bir kişi, yüzüğünü bulmak isterken iki parçaya ayrılan taşın arasında ağzında yaprakla bir kurtçuk görür. Anlar ki rızık bir taşın ortasındaki kurtçuğa bile verilir.

74. Hikâye (3466-3473): Çok zayıf bir sofuya neden böyle çelimsiz olduğu ne yediği ne içtiği sorulur. O da yalnız olmadığını, rızkını Allah'ın verdiğini, kanaat edenin her zaman kazanacağını anlatır.

75. Hikâye (3474-3493): İhtiyarlıktan beli bükülmüş bir adama biri misvak verir. Bunun üzerine ihtiyar, misvağın nefsi bozduğunu, gaflete düşmemek gerektiğini, cömert olmanın önemini anlatır.

76. Hikâye (3494-3507): Çokça dinarı olan cimri bir adamın ölmek üzere olduğunu anlayınca kararmış yüzüne gülsuyu dökmek isterler. Ancak gülsuyunun dökülmesindense ölmenin yeğ olduğunu söyleyen cimri adam son nefesini verir. Gülsuyu da mezarına dökülür. Cimrinin tek sahip olduğu şey, malıdır.

77. Hikâye (3508-3568): Ömrünü gaflet uykusuyla geçiren kişinin mutlak huzura erişemeyeceği anlatılır.

78. Hikâye (3569-3583): Kâmil bir pîr, gece gündüz hiç uyumazdı. Onun bu halini soranlar, inanan insanın uyumaması gerektiği cevabını verir.

79. Hikâye (3584-3666): Bir külhaninin cesur ve güzel bir şâha âşık olmasını anlatır. Şâh'ın külhana gelip külhaniyle samimi olması külhaniyi mutlu eder ve bu aşkla canını teslim eder.

80. Hikâye (3667-3676): Bir fare çölde başıboş bir deve görür. Deveyi yuvasına almak ister; ancak yuva deveye küçük gelir. Buna çok üzülen fareyi görünce deve, fareye kızar: "Karıncanın yuvası file mesken olur mu hiç?" der.

81. Hikâye (3677-3818): Bu bölümde bir hikâye yerine öğüt verilmektedir. Haset ve garezden uzak durulmasını, sabırlı olmak gerektiği, önce düşünüp sonra konuşmak gerektiği nasihat edilir.

82. Hikâye (3819-3840): Bir divâne bakkal dükkânında şeker ve badem içi olup olmadığını sorar. Bakkal da çok olduğunu satın almak isterse göreceğini söyler. Divane de ona satıyorsan ve yiyorsan bunlardan daha pis ne yersin der. Arkasından da öğüt verir.

83. Hikâye (3841-3871): Şehnâme yazarı, İran'ın millî şairi Firdevsi-i Tûsî'nin cenaze namazı, eserlerinde dinden uzaklaştığı gerekçesiyle Ebu'l-Kâsım tarafından kıldırılmaz. Ancak bir gece Ebu'l-Kâsım'ın rüyasına gelerek, Allah cenaze namazımı meleklere kıldırıldı ve beni cennetine kabul etti, der. Attar da bu vesileyle kendisini Firdevsî'ye benzeterek cenneti istediğini anlatır.

84. Hikâye (3871-3889): Ölmeye yakın bir ihtiyara bir adam bu yolda bir hazırlığı olup olmadığını sorar. Pîr de: " Bu yolda Elif'ten başka bir şey öğrenmedim, Hakk'ın ilmine vâkif olmadım, hiçbir hazırlığım yoktur. Sen bu yola baş koyduysan, nefesine yenik düşme ." der.

85. Hikâye (3890-3906): Canını vermek üzere olan bir pîre neden ağladığını sorduklarında; çoktandır Hakk'ı övdüğünü, halinin hoş mu nahos mu olduğunu, ecel geldiği için artık elinden bir şey gelmeyeceğini söyler. Hikâyenin son kısmında şair, okuyucudan kendisini güzellikle hatırlamasını ister.

86. Hikâye (3907-3923): Bir gönül ehli Hak'tan üç şey ister. Bunlardan biri kıyamete kadar ölüm içinde uyku, biri uyku içinde ölüm. Diğeri ise iyilik ile anılmaktır.

87. Hikâye (3924-3929): İran'ın büyük mutasavvıflarından Abbadî ölüm döşeğindeyken Abbase yanına gelerek ona; neden böyle sus pus olduğunu, o söz söyleme kudretinin nerede kaldığını sorar.

88. Hikâye (3930-3939): Bu hikâyede ölüm döşeğindeki bir baba ile oğulun konuşması anlatılır. Nasıl olduğunu soran oğluna babası; hayret içinde olduğunu, kendisini kaybettiğini, gaflet içinde gösteriş yaptığı için pişmanlığını anlatır ve son nefesini verir.

89. Hikâye (3940-3957): Bu hikâyede Allah'a dua edilir. O iki pîrin yani anne babanın duasının kendisine yol gösterdiğini, iman ışığının yolunu aydınlattığını, toprak olunca nûr ile arınacağını anlatmaktadır.

90. Hikâye (3958-4147): Bu bölüm "Hikâye-i Şeyh San'ân " başlığıyla verilen Attâr'ın *Mantiku't-Tayr* mesnevisinde anlattığı Şeyh San'ân adında bir pîrin hikâyesidir. Sevgilisine kavuşabilmek için elindeki tüm maddî-manevî makamları terk etmesi, içki içmesi ve zünnâr bağlaması anlatılır.

91. Hikâye (4148-4273): Hz. Yûsuf kadar güzel yüzü olan biri tasvir edilir. Ancak bu güzelliği, halkın görmeye tâkati olmadığı, asıl güzelliğin gönülde olduğu öğütlenir. Hikâyenin devamında da yazar, hem her işin Hakla yapılmasını söyler ve kendisine dua edilmesini diler.

Eserin İmlâ Özellikleri

Ünlülerin Yazılışla

1. "a" Ünlüsünün Yazılışı

Kelime başlarında bulunan "a" ünlüsü elif (ا) ve üstünlü elif (آ) ile; kelime içinde elif (ا) , üstünlü elif (آ) ve sadece () ile veya işaretli yazılmıştır. Kelime sonunda ise güzel he (ه) ve az da olsa elif (ا) ile gösterilmiştir.

anuş (انك) (3a/1)

āh (آه) (14b/2)

zātı (ذاتی) (16a/8)

ola (اولا) (126b/15)

rāha (راهه) (36a/14)

kūya (كویا) (16b/9)

başuna (باشینه) (96a/13)

atarlar (آترلر) (99b/10)

vardur (واردر) (127a/10)

anlara (انلره) (74b/2)

varup (وآروب) (79a/9)

2. "e" Ünlüsünün Yazılışları

Kelime başında yer alan "e" ünlüsü elif (ا) ve üstünlü elif (آ) ile yazılmıştır. Kelime ortasında ise; elif (ا) ve güzel he (ه) ile harekeli kelimelerde de üstün (آ) ile ya da işaretli gösterilmiştir. Kelime sonunda ise güzel he (ه) ile karşılanır.

evde (اوده) (120a/8)

eylesün (ایلسون) (143a/10)

idersen (ايدرسك) (115a/10)	elinden (الندن) (52a/15)
götürse (كوترسه) (145a/15)	bilürsen (بلورسك) (75a/3)
sezersen (سزرسك) (130a/1)	eyleye (ايله) (96a/15)
söyleyene (سويلينه) (130a/14)	giyesün (كياسن) (104b/9)
yelüp (يلوب) (109b/14)	ne (نه) (69b/3)

Bilindiği üzere Eski Türkçeden beri kök hecede /e/ veya /i/ sesini barındıran kelimelerle ilgili bir *e-i* meselesi varlığı aşikârdır ve /e/ mi /i/'den, /i/ mi /e/'den gelmektedir konusu tartışılabilir: e/i meselesi süreçlere bağlıdır ve süreçler halinde vardır. Yani nereden nereye gittiği süreçler ile alakalıdır. Bir süre Arap alfabesi ile Uygur alfabesinin yan yana kullanılmış olmasından dolayı, Orta Asya'da kullanılan imlâ ile bu durumdan daha az etkilenen Anadolu coğrafyasında kullanılan imlâ arasındaki fark açıktır. Hatta bazen tamamen Arapçada olduğu gibi imlâda ünlülerin hiç kullanılmadığı da olmuştur. İlk bakışta çok karışık gibi görülen bu imlâ ve dolayısıyla /e/ ve /i/ meselesi, halli hususunda, bir tarafta /e/ bir tarafta /i/ bulunmasına bakarak, bu iki sesi kendinde toplayan bir kapalı /é/ kabul ve bunun sonradan /e/ ve /i/ şeklinde gelişimi tasavvur edilir (Arat, 1953, s. 306-313).

A.C. Emre'nin "Türkçede Bulanık e Fonemi" (Emre, 1946, s. 487-497) adlı makalesine göre Yakutça *ie* diftongu yarı dar e ünlüsünün en eski biçimidir ve bu diftongun büzülmesi sonucu e, é, i, î sesleri ortaya çıkmıştır. Sonuç olarak é sesi eski bir diftongun bıraktığı izden başka bir şey değildir.

Ceylan'a göre ise (Ceylan, 1991, s. 160), Eski Anadolu Türkçesi ve Osmanlıcada kök hecede e sesi için *ى* ye yazılışı yaygındır. Türkologlar çoğunlukla, bugün Türkiye Türkçesinde e ile söylenip de EAT ve Eski Osmanlıcada *ى* ye ile işaretlenmiş köklerde bir é görme eğilimindedirler. Fakat K. Foy 13. Yüzyıl Osmanlıcasında bu sesin i olduğu inancındadır (Foy, 1900, s. 3). Foy'a göre Köktürkçe gibi Osmanlıcada da aynı diyalekt içinde e ve i' li çift biçimler vardır (Foy, 1900, s. 215). Foy'un i'li okuyuşunu yerinde bulmayan Németh, çift yazılışları é' nin kanıtı sayar (Németh, 1939, s. 518).

Timurtaş'a göre, eski imlâımızda kapalı e'nin varlığını belirtecek bir işaret ve harfin olmayışı bu husustaki tespiti ve kararı zorlaştırmaktadır. Eski Türkiye Türkçesi metinleri üzerinde araştırma yapanların bazıları i'yi é kabul etmelerine karşılık bazıları aslî yazılışa sadık kalmaktadır (Timurtaş, 1994, s. 21). Biz, metnimizde ikinci tercihi takip ettik ve bunu bir mesele olarak değil denklik olarak değerlendirdik: /e/:/i/

3. "ı-i" Ünlülerinin Yazılışları

Metnimizde kelime başında bulunan /ı/ ve /i/ ünlüsü elif (ا), esreli elif (اِ) ve elif-ye (اي) ile yazılmıştır. Kelime ortasında harekesiz veya esre (اِ), *ye* (ي) ve esreli ye (يِ) ile gösterilmiştir. Kelime sonunda ise *ye* (ي) ve esreli *ye* (يِ) ile gösterilmiştir.

emrine (امرينه) (46b/10)	idersen (ايدرسك) (115a/10)
içinde (اچنده) (5a/15)	bilinür (بيلنور) (64a/13)
dir (دير) (116a/11)	yeterdi (يتردى) (92a/11)
kendüzini (كندوزيني) (096a/15)	kılır (قِلور) (74a/14)
geçirdiñ (كچرديك) (108b/13)	irer (ايرر) (74a/12)

4. 'o' ve 'ö' Ünlülerinin Yazılışı

“o-ö” ünlüleri kelime başında elif-vav (و), ötreli elif (‘) ve ötreli elif-vav (ؤ) ile gösterilmiştir. Kelime ortasında ise vav (و), ötre (‘) veya ötreli vav (ؤ) ile ya da işaretli yazılmıştır. Türkçe kelimelerin sonunda “o-ö” harfleri bulunmaz. Metnimizde de bu örneklere rastlanmamıştır.

olmayup (اولموب) (117a/11)	korçar (قورقار) (63b/1)
ola (اوله) (73b/4)	söyler (سویلر) (22a/8)
döner (دئر) (4b/15)	ölümden (اولودن) (109b/6)
yoldaş (یلداش) (109b/8)	dört (درت) (109b/3)
özün (اوزك) (5b/6)	ölsen (اولسك) (75a/13)

5. ‘u’ ve ‘ü’ Ünlülerinin Yazılışı

Kelime başında bulunan ‘u’ ve ‘ü’ sesleri elif-vav (و) ve ötreli elif vav (ؤ) ile yazılmıştır. Kelime ortasında ötre (‘) vav (و) ve ötreli vav (ؤ) kullanılmıştır. Kelime sonunda vav (و) ve ötreli vav (ؤ) ile işaretlenmiştir:

bu (بۇ) (9a/15)	düşürdüm (دوشردم) (110b/4)
gelür (كلور) (10a/4)	dürlü (درلو) (10a/4)
dür (دئر) (24a/1)	anuçün (انكچون) (24a/2)
gündüz (كؤندؤز) (94a/2)	yüpürdüm (بؤپؤردم) (109b/14)
urur (اورر) (16b/4)	

Ünsüzlerin Yazılışları

1. ‘ç’ Ünsüzünün Yazılışı

Metinde ‘ç’ ünsüzü kelime başı, ortası ve sonunda bazen cim (ج) bazen de çim (چ) ile gösterilmiştir. Ancak tarafımızca bir imlâ meselesi olarak görülen morfo-fonetik olarak bu tabakalı kullanımdaki kelimeler ‘ç’ olarak okunmuştur:

geç (كچ) (114b/6)	kaçmaz (كچمز) (91b/2)
içmek (اچمك) (102b/14)	içre (اچره) (35b/5)
ağaçdan (اغچدن) (75a/2)	üçünci (اوچنچی) (77b/12)
çıkmazsun (چقمرزسن) (87a/13)	çirkin (چركن) (96b/15)
üç (اوچ) (135a/6)	

2. ‘ğ’ Ünsüzünün Yazılışı

‘ğ’ Ünsüzü metinde ك ile yazılmıştır. Kef (ك) harfi, hem ‘g’ hem ‘k’ sesini karşılamıştır. Bu iki sesi ayıran bir işaret yoktur.

özünden (اوزكدن) (75a/14)	sağa (سكا) (113a/11)
denli (دكلو) (115a/1)	gözün (ككوز) (116b/10)
varun (كوار) (30b/6)	şonra (صكره) (70a/2)
sekiz (سكز) (71b/14)	isterken (استركن) (72a/8)

3. ‘p’ Ünsüzünün Yazılışı

Kelime başı, ortası ve sonunda yer alan 'p' ünsüzü ve zarf fiil eki -(y)Up, be (ب) ile verilmiştir. Yine bir imlâ meselesi olması hasebiyle zarf fiil eklerinde 'p' sesiyle okunmuştur. Ancak bazı kelimelerde 'p' ünsüzü pe (پ) ile verilmiştir.

bağlanupsın (بغلنپسن) (118a/8)	çalup (قلوب) (124a/13)
yüpürdüm (یوپوردم) (82b/12)	eyleyüp (ایلیوب) (46b/14)
olup (اولب) (56a/7)	yapışdı (پیشدی) (118b/5)
epsem (ابسم) (118b/5)	

4. 't' ve 'd' Ünsüzlerinin Yazılışı

't' sesi metnimizde tı (ط) bazen de dal (د) ile yazılmıştır. Eski Anadolu Türkçesinde kelime başı #t sesinin ötümlüleştiği bilinen bir durumdur. Ancak art ünlülü kelimelerde bu 't' sesinin bazen ötümlüleşmeye direnerek aşırı patlayıcı bir sese dönüştüğünü metnimizde görüyoruz. Aşırı patlayıcı sesler, normal ötümsüzlere göre daha önde boğumlandığı halde ötümsüzlüğünü muhafaza eden, bir derece nefesli olmalarına rağmen hafif gırtlak darbeleri ve gergin oldukları için diğer patlayıcılara göre daha ani patlamalı olmak gibi farklı özellikleri barındıran mürekkep bir ara merhale sesi niteliklerine sahiptirler (Turan, 2012, s. 554). Kıpçak Türkçesinin etkisiyle ve ötümsüzlüğü muhafaza direnciyle ön seste aşırı patlayıcılığa ses olayı metnimizde de örneklenmiştir:

tarlık (طریق) (56b/8)	tolup (طلوب) (57a/5)
toğmak (طغماق) (62b/1)	dutmak (دتمق) (28a/10)
dürlü (درلو) (55a/10)	dutar (دوتر) (54b/2)
ıtutulan (طوتلن) (71a/13)	durandur (دورندر) (1a/10)

5. 'k' ve 'g' Ünsüzlerinin Yazılışları

'k' ünsüzü kaf (ق), 'g' ünsüzü ise gayın (غ) ile gösterilmiştir.

bağlamak (بغلمق) (30a/8)	şığındum (صغندم) (33b/4)
ırağa (اراهه) (46a/1)	ķuru (قورو) (101b/8)
ķopar (قوپر) (105a/4)	ķokluk (چقلق) (62a/15)
barmak (برمق) (43b/11)	ķoğ (چوغ) (92a/6)
ķok (چوق) (96b/14)	

6. 's' Ünsüzünün Yazılışları

's' ünsüzü art ünlülü kelimelerde sad (ص) ile ön ünlülü kelimelerde ise sin (س) ile yazılmıştır.

şolmiya (صولمیه) (46a/4)	şakın (صقن) (46b/6)
sevdüm (سودم) (114b/10)	şaklayan (صقلیان) (35a/5)
silerdi (سیلردی) (11a/15)	sonra (صکره) (21b/1)
söylersen (سیلرسك) (5b/12)	

Bazı Kelime Ve Eklerin İmlâları

1. 'kim' Ve 'ki'nin Yazılışları

kim' ve 'ki' kendinden önceki kelimeye bazen bitişik bazen de ayrı yazılmıştır.

bil kim (بلكم) (36a/3)	kaçan kim (قچن كم) (37a/3)
kaçan kim (قچنكم) (9b/8)	bil ki (بلکه) (32a/3)
ne kim (نه كم) (108a/3)	ne kim (نكم) (112a/8)
nitekim (نته كم) (77b/2)	nitekim (نيته كم) (116a/2)

2. 'ile'nin Yazılışı

'ile' sözcüğü metinde bazen kendisinden önceki kelimedenden ayrı bazen bitişik olarak gösterilmiştir. Bitişik yazılan örnekler okunurken Türkçenin temel kurallarından olan ses uyumuna dikkat edilmiştir. Kural gereği kelimeye getirilen eklerin hem ünlüleri hem de ünsüzleri uyuma girer. Yani yayınma hadisesiyle birlikte kök kelimedede bulunan seslerin nitelik ve nicelikleri, üzerine getirilen yapım ve çekim eklerine yayınır (Ergüzel ve Aydın, 2010, s. 157).

şabr ile (صبريله) (63b/12)	anuçla (انكله) (65b/14)
nazla (نازله) (70b/1)	cehd ile (جهديله) (71b/4)
birle (برله) (74a/14)	sözle (سوزله) (67b/15)
esrâr ile (اسرآريله) (75b/11)	nûrla (نورله) (76b/6)
dünyâyıla (دنيايله) (80a/7)	nefsiñile (نفسكيه) (81a/11)

3. 'kadar' Sözcüğünün Yazılışı

Metinde "kadar" sözcüğünün kullanımında belli bir tercih yoktur. 'kadar' sözcüğü bazı kelimelerde bitişik bazı kelimelerde ise ayrı yazılmıştır.

ol kadar (اولقدر) (122a/2)	şol kadar (شولقدر) (69b/5)
şol kadar (شول قدر) (91a/10)	

4. Soru Ekinin Yazılışları

Soru eki, cümlede hükme bağlanan unsurların eksikliğini muhatabına bildiren ve ondan bunu talep eden, yani muhatabın davranışlarını yönlendiren bir cümle unsurudur (Turan, 2000, s. 5). Metinde soru eki '+mI' kelimeye bitişik yazılır.

uşanmadıymı (اوصنمادكمى) (73b/14)	'acebmi (عجبمى) (97a/2)
hoşmı (خوشمى) (134b/7)	olurmı (اولورمى) (145b/14)

5. Cevherî Ek Fiilin Yazılışı

yoğıdı (يوغيدى) (13a/12)	köpri idi (كوبرى ادى) (92a/10)
rahımdı (رحميدى) (103a/3)	dilerken (دلرکن) (108a/11)
hâş iken (خاص ايکن) (114b/14)	yoğısa (يوغيسه) (116a/5)
degülmişse idi (دکلمش سيدى) (112b/9)	işde iken (اشده ايکن) (117a/13)
olmuş iken (اولمشيکن) (140b/11)	var ise (واريسه) (144a/11)
geldi ise (کلدييسه) (13b/6)	içerse (ايچرسه) (21b/4)

6. 'içün' Sözcüğünün Yazılışı

'İçün' sözcüğü bazen ayrı bazen de ekleşerek kendinden önceki kelimeye bitişik olarak yazılmıştır. Bitişik yazılan örneklerde diğer örneklerde olduğu gibi ses uyumuna dikkat edilmiştir. Kural gereği kelimeye getirilen eklerin hem ünlüleri hem de ünsüzleri uyuma girer. Yani yayınma hadisesi gerçekleşir.

rızk için (رزق ایچون) (119b/9)	halkiçün (خلقیچون) (130b/2)
yatmağçun (یتماغچون) (122a/2)	dâne için (دانه ایچون) (88b/15)
yasinçun (یاسینچون) (147b/14)	çekmek için (چکمکیچون) (88a/11)
jende için (ژنده ایچون) (104a/5)	küt içündür (قوت ایچوندر) (108a/5)

7. 'de' nin Yazılışı

'Dahi' anlamına gelen 'de' kendinden önceki kelimeye her zaman bitişik yazılmıştır. Biz çeviri yazıda günümüz imlâsına uygun olarak ayrı yazdık:

sen de (سنده) (90a/9) (102a/7) (115b/8) (116a/11)
birinün de (برینکده) (100a/6)
ben de (بنده) (116a/11)

Harekelerin Yazılışları

1. Tenvin İşaretinin Kullanılışı

Metnimizdeki Türkçe kelimelerde tenvin kullanılmamış, özellikle ayetlerde olmak üzere bazı Arapça kelimelerde bu hareke işaretlenmiştir.

resülen (رسولاً) (19a/7)	kirâmen (کراماً) (70a/4)
küfüven (كفواً) (147b/10)	

2. Şedde İşaretinin Kullanılışı

müyesser (میسر) (10b/7)	çille (چله) (13b/10)
illâ (آلا) (61a/8)	sille (سله) (71b/11)
mükedder (مکدر) (123a/6)	sükker (سگر) (5b/8)
aşşı (اصسى) (67a/6)	

Sonuç

Eseri incelediğimizde Eski Anadolu Türkçesinin karakteristik özelliklerini yansıttığını görürüz. Bunlar geldi (< kel-), +dur(ur) (< +turur) örneklerinde ötümlüleşme, atlu (< atlıg), ayru (< ayrığ < adrıg), kapu (< kapıg) örneklerinde yuvarlaklaşma, diri (< tiriğ), kapu (< kapuğ) örneklerinde erime, yalan (< yalğan), gerek (< kergek), kapak (< kapğak) örneklerinde yutulma şeklinde sıralanabilir. Bunların dışında şamardan (ظمردن) (029b/7) gibi ekleşmelerde de aşırı patlayıcılığa örneklerine de rastlanılmıştır.

Çalışmamızda eser; dış özellikleri, içeriği, dil ve imlâ özellikleri bakımından tanıtılmıştır. Dini ve tasavvufi bir eser olan *Esrâr-nâme*, nasihat içerikli 91 hikâyeden ve hikâyelerin arasında geçen bazı makalelerden oluşmaktadır. Bu hikâyeler; insanın yaratılışı, peygamberlerin doğuşu, ibadetin önemi, tasavvuf meseleleri, dünya ve âhirette mutlu olmak için ne yapmak gerektiği, insan ve bitkilerin gelişme devrelerini

anlatmaktadır. Bu konular anlatılırken ayet ve hadislerden, tıp ve astronomiden de yararlanılmıştır. Eser bu yönüyle de önemli bir yere sahiptir. Çalışmamızda eserde geçen hikâyeler kısaca tanıtılmış, imlâ hususları da örneklerle açıklanmıştır. İmlâ özellikleri verilirken ünlülerin ve ünsüzlerin kelime başı, kelime ortası ve kelime sonunda nasıl yazıldığı örneklerle gösterilmiştir. Eserin imlâ özelliklerine bakmak gerekirse; örneğin “a” ünlüsünün yazılışını ele alırsak kelime başlarındaki “a” ünlüsü elif (ا) ve üstünlü elif (اَ) ile yazılmıştır. Yani bu bakımdan bir standart olduğunu söyleyemiyoruz. Kök hecede /e/ veya /i/ sesini barındıran kelimelerle ilgili ise bir e-i meselesi varlığı aşikârdır ve /e/ mi /i/’den, /i/ mi /e/’den gelmektedir konusu tartışılabilir. Biz ise bunu bir mesele olarak değil denklik olarak değerlendirdik ve aslı yazılışa sadık kaldık: /e:/i/. Ünsüzlerde ise göze çarpan bazı hususlar şunlardır: ‘p’ ünsüzü bazı kelimelerde ‘p’ (پ) harfi yerine çoğunlukla ‘b’ (ب) ile işaretlenmiştir. Ancak biz bir imlâ meselesi olması sebebiyle zarf fiil eklerini ‘p’ sesiyle okuduk. Yine metnimizde ‘ç’ ünsüzü kelime başı, ortası ve sonunda bazen cim (چ) bazen de çim (چ) ile gösterilmiştir. Yani ikili kullanım mevcuttur. Bu duruma rağmen biz bir imlâ meselesi olarak görülen morfo-fonetik olarak görülen bu tabakalı kullanımdaki kelimeleri ‘ç’ olarak okuduk. Son bölümde ise bazı kelime ve eklerin yazılışından da bahsedip, hareketlerin kullanımını da göstermeye çalıştık.

Başta Mevlâna olmak üzere çok sayıda şairi etkileyen *Esrâr-nâme*, gerek anlatım teknikleri açısından çeşitlilik göstermesi gerekse ayet ve hadis iktibasları ile deyim ve atasözleri bakımından da oldukça zengin olması gibi birçok açıdan önemli bir eserdir. Yazıldığı yüzyılın dil özelliklerini tam olarak yansıttığı görülmekle beraber, tamamen Türkçe olan beyit sayısının azlığı dikkat çekmektedir. Bu saydığımız özellikler bakımından kıymetli olan bu eser üzerine yaptığımız çalışmanın araştırmacılara faydalı olacağını umuyoruz.

Kaynakça

- Arat, R. R. (1953). *Türkçe Metinlere efi Meselesine Dâir*. Rocznik Orientalistyczny, 17, 306-313.
- Attâr, F. (2013). *Esrarname* (Çev. Mehmet Kanar). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ceylan, E. Y. (1991). Ana Türkçede Kapalı e Ünlüsü. *Türk Dilleri Araştırmaları*, 151-165.
- Çelebioğlu, A. (2011). *Huzûrî ve Manzum Esrâr-nâme Tercümesi*. Doktora Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Devletşah. (1977). *Devletşah Tezkiresi (Tezkiretü’ş-Şuara)*, (Ter. Necati Lugal). İstanbul: Tercüman Yayınları.
- Emre, A. C. (1946). Türkçede Bulanık e (é) Fonemi. *Türk Dili-Belleten*, III(6-7), 487-497.
- Ergüzel, M. ve Aydın, A. (2010). Eski Anadolu Türkçesinde Yapım Ekleriyle Türkçeleşen Arapça, Farsça Kelimelerin İmlâsı ve İbn-İ Âdil Melhamesi’nden Yansımalar. *Uluslararası Eski Anadolu Türkçesi Araştırmaları Çalıştayı Bildirileri*, (Eds. E. Doğan ve M. Özkan). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 157-169.
- Foy, K. (1903). *Azerbajganische Studien mit einer Charakteristik des Südtürkischen I*. Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen, 6, 126-193.
- Foy, K. (1904). *Azerbajganische Studien mit einer Charakteristik des Südtürkischen II*. Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen, 7, 197-265.
- Gülsevin, G. (1997). *Eski Anadolu Türkçesinde Ekler*. Ankara: TDK Yayınları.
- İbrâhimî, D. (1995). *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. XI, s. 434-35). İstanbul: TDV Yayınları.

- Németh, G. (1939). *Zur Kenntnis des Geschlossenen e im Türkischen*. Körösi Csoma-Archivum, 1, 515-531.
- Şahinoğlu, M. N. (1991). *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. IV, s. 11-18, 95). İstanbul: TDV Yayınları.
- Timurtaş, F. K. (1994). *Eski Türkiye Türkçesi*. İstanbul: Enderun Yayınevi.
- Turan, Z. (1999). Eski Anadolu Türkçesinde Ol- Cevheri Fiili. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, 44, 265-289. 306.
- Turan, Z. (2007). Türkçenin Yapım ve Çekim Düzeninde Yer Alan Eklerin Sınıflandırılması Nasıl Olmalıdır? *IV. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri II*, 24-29 Eylül 2000, Ankara: TDK Yayınları, 1835-1844.
- Turan, Z. (2012). Orta Türkçe Metinlerinde Kelime Başı Ünsüzlerinde Aşırı Patlayıcılığa Var mıydı? *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 30, 539-558.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Ulusal ve Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi

The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 45-55.

Geliş Tarihi-Received: 02.04.2022

Kabul Tarihi-Accepted: 06.06.2022

Araştırma Makalesi-Research Article

ISSN: 2687-5675

DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1097517

Hacı Bektaş Veli'ye Atfedilen Türkçe Eserlerin Dikkat Çeken Dil Özellikleri*

Salient Language Properties of Turkish Works Attributed to Hacı Bektaş Veli

Fatih Numan KÜÇÜKBALLI**

Öz

Türk-İslam tarihinde önemli izler bırakan, Anadolu'da Sünni olmayan topluluklar tarafından pir kabul edilen Hacı Bektaş Veli'ye atfedilen eser sayısı yedidir. Bu eserler içerisinde *Makâlât* Arapça; *Kitâbu'l-Fevâid* ve *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye* Farsçadır. A. Gölpınarlı, onun Türkçe *Şathiiyye* adlı iki sayfalık bir eseri olduğundan bahsetmiş, ancak yeri hakkında bilgi vermemiştir. *Besmele Tefsiri* ve *Fatiha Tefsiri* adlı eserlerinin dili Türkçedir. Bu altı eserin yanında bir de *Nasihatler*'inin olduğu varsayılmaktadır. Hacı Bektaş'a atfedilen yedi eser içinde sadece *Makalat*'ın ona ait olduğuna kesin gözüyle bakılmaktadır. Diğer eserlerin Hacı Bektaş'a ait olup olmadığı konusunda belirsizlik bulunmaktadır.

Besmele Tefsiri üzerinde Hamiye Duran, *Fatiha Tefsiri* üzerindeyse Hüseyin Özcan çalışmıştır. Dili Türkçe olan bu iki eserle ilgili yapılan çalışmalarda dil özelliklerine çok az değinilmiştir. Çalışmamızda söz konusu bu iki eserin dil özellikleri ses bilgisi, şekil bilgisi ve söz varlığı açısından ele alınmıştır. Elde edilen bulgular Eski Anadolu Türkçesinin genel dil özellikleriyle karşılaştırılmıştır. Daha sonra dönemine göre farklılaşan ya da nadir kullanılan dil özellikleri ortaya konmuştur. Ayrıca dil özelliklerinden hareketle söz konusu iki eserin Hacı Bektaş Veli'ye aitliği hususuna ipucu aranmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bektaş Veli, Fatiha Tefsiri, Besmele Tefsiri, dil özellikleri.

Abstract

The number of works attributed to Hacı Bektaş Veli, who left important traces in Turkish-Islamic history and was accepted as a pir (spiritual guide) by non-Sunni communities in Anatolia, is seven. Among these works, *Makâlât* is in Arabic; *Kitâbu'l-Fevâid* and *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye* are Persian. A. Gölpınarlı mentioned that he had a two-page work called *Şathiiyye* in Turkish but did not give any information about its location. The language of his works named *Besmele Tefsiri* and *Fatiha Tefsiri* is Turkish. It is assumed that besides these six works, there is also *Nasihatler*. Among the seven works attributed to Hacı Bektaş, only *Makâlât* is regarded as certain to belong to him. There is uncertainty about whether the other works belong to Hacı Bektaş or not.

* Bu çalışma, 24-25 Aralık 2021 tarihleri arasında Selçuk Üniversitesi tarafından düzenlenen Anadolu'nun İrfan Çağı (13-14. Yüzyıllar) Sempozyumu'nda sunulan ve sadece özet olarak yayımlanan bildirinin makale hâline getirilmiş şeklidir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Konya/Türkiye, e-posta: fatihnumankb@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4319-7299

Hamiye Duran worked on *Besmele Tefsiri* and Hüseyin Özcan on *Fatiha Tefsiri*. In the studies on these two works, the language of which is Turkish, language features have been mentioned very little. In our study, the language features of these two works are discussed in terms of phonetics, morphology, and vocabulary. The findings were compared with the general language features of Old Anatolian Turkish. Later, language properties that differed according to the period or that were rarely used were revealed. In addition, based on the language features, a clue was sought about the belonging of the two works in question to Hacı Bektaş Veli.

Keywords: Hacı Bektaş Veli, Besmele Tefsiri, Fatiha Tefsiri, language features.

Giriş

Tasavvuf tarihimizin önemli temsilcileri arasında yer alan Hacı Bektaş Veli'nin hayatıyla ilgili bilgilere biri tarihî diğeri menkıbevi olmak üzere iki farklı mecradan ulaşılabilmektedir. Yeniçeri Ocağı'nın ve Bektaşiliğin piri kabul edilen böylesine önemli bir şahsiyetin gerçek yaşamına tarihî kaynaklarda çok az yer verilmiştir. Sünni olmayan Türk toplulukları arasındaki anlatılarda da Hacı Bektaş Veli'ye tarihî kişiliğinin aksine insanüstü vasıflar yüklenerek ayrı bir kutsiyet atfedilmiştir. Bu durum onun hayatıyla ilgili gerçek bilgilere ulaşmayı büsbütün zorlaştırmıştır. Dolayısıyla doğduğu yer ve yaşadığı tarihlerle ilgili kesin veriler elde etmek mümkün olmamıştır.

Araştırmacıların mevcut kaynaklardan ulaştıkları genel kanıya göre Hacı Bektaş Veli, 1209'da Horasan bölgesinde Nişabur'da doğmuş, 1270'te Sulucakarahöyük'te (günümüzde Nevşehir'e bağlı Hacıbektaş ilçesi) ölmüştür (Coşan, 1971, s. XXIV; Gündoğdu, 2007, s. 61). Orta Asya'da Yesevi mektebinde yetiştiği ve Cengiz istilası zamanında Yesevi ya da Haydari dervişi olarak Anadolu'ya geldiği kabul edilmektedir (Ocak, 1996, s. 455). Tarihi şahsiyetiyle ilgili ilk bilgiler Elvan Çelebi (öl. 1359) ve Âşıkpaşazâde'den (öl. 1484) öğrenilmektedir. O bilgilere göre Hacı Bektaş, Doğu'dan gelmiş ve kardeşi Mentеш'le birlikte Babai İsyanı'nın öncülerinden olan Baba İlyas Horasanî'nin çevresinde bulunmuşlardır. Kardeşi, dönemin en önemli olaylarından Babai İsyanı'na katılmış ve Selçuklu kuvvetleri tarafından 1240 yılında öldürülmüştür. Bu isyana Hacı Bektaş'ın katılmadığı düşünülmektedir (Melikoff, 1999, s. 92-93). Ancak onun, fiilen söz konusu isyana katılmasa da isyan liderine yakın olmasından ötürü isyandan sonra başlatılan takibattan kurtulmak için izini kaybettirdiği ve daha sonra Sulucakarahöyük'te ortaya çıktığı belirtilmiştir (Ocak, 1996, s. 456). Gözlerden uzak bir beldeyi tercih etmesinin sebebi, isyanlardan sonra Selçukluların Sünni olmayan topluluklar üzerindeki baskılarının artmasına bağlanmaktadır. Böylesine küçük bir beldede, önemli kültür merkezlerinden oldukça uzakta ömrünü tamamlayan Hacı Bektaş'ın sağlığında devrin uleması tarafından çok bilinmediği ve asıl şöhretini ölümünden sonra bulduğu varsayılmaktadır (Ocak, 1996, s. 456). Çünkü Hacı Bektaş Veli'nin kendi yaşadığı dönemdeki eserlerde hayatıyla ilgili hiçbir ize rastlanmamıştır. Gerçek hayatı hakkında fazla bilgi olmasa da özellikle Sünni olmayan Türk toplulukları arasında onunla ilgili menkıbevi anlatılar kuşaktan kuşağa aktarıla gelmiştir.

Türk-İslam tarihinde önemli izler bırakan, Anadolu'da gayri Sünni topluluklar tarafından pir kabul edilen Hacı Bektaş Veli'ye atfedilen eser sayısı yedidir. Bu eserlerin en meşhuru Arapça olarak kaleme alınan *Makâlât*'tır. *Makâlât*'ın ona aidiyetine kesin gözüyle bakılmaktadır. Diğer eserlerin aitliği hususu ise henüz ispatlanamamıştır. Bu eserlerden *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye* ile *Kitâbu'l-Fevâid*'in dili Farsçadır. Abdülbaki Gölpınarlı, onun iki sayfalık Türkçe bir *Şathiyye* adlı eseri olduğundan bahsetmiş, ancak yeri hakkında bilgi vermemiştir (Güzel, 2002, s. 40-42; Kesikhalı, 2017, s. 138-149). Ayrıca Esat Coşan, Hacıbektaş ilçesi Halk Kütüphanesi 29 numarada kayıtlı olan Dedemoğlu tarafından yazılan *Akâid-i Tarikat*'ın devamında Hacı Bektaş'a ait *nasihatlerin* olduğunu söylemiştir. Bu nasihatlerin Hacı Bektaş'a aidiyetinin başka delillere muhtaç olduğunu

ayrıca belirtmiştir (1971, s. XLI). Hacı Bektaş Veli'ye atfedilen *Besmele Tefsiri* ve *Fatiha Tefsiri* adlı iki eser daha bulunmaktadır. Türkçe olan bu iki eserin dil özellikleri çalışmamızın asıl konusunu oluşturmaktadır.

Besmele Tefsiri'nin şu ana kadar 30 varaklık tek nüshası bilinmektedir. Bu nüsha Manisa Kütüphanesi'nde *Kitab-ı Tefsîr-i Besmele Ma'a Makalat-ı Hacı Bektaş* adıyla 3536 numarada kayıtlıdır. H 827/ M 1423 yılında Cafer bin Hasan tarafından istinsah edilmiştir. Her varakta 11 satır bulunmakta olup harekeli bir metindir. *Besmele Tefsiri*'yle ilgili ilk yayın 1985 yılında Şükrü Şardağ tarafından yapılmıştır. Ancak bu yayın aslına uygun çeviri yazıdan ziyade genel bir tercüme görünümündedir (Duran, 2014, s. 29-30). 2005 yılında Hamiye Duran, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*'nin 33. sayısında alan araştırmalarına uygun bir şekilde çeviri yazılı metni yayımlamıştır. 2007 yılında yine Hamiye Duran tıpkıbasım, Türkiye Türkçesine çeviri ve küçük bir sözlük ekleyerek genişletilmiş bir yayın yapmıştır. Bu makalede, en güncel yayın olması dolayısıyla Hamiye Duran'ın son çalışmasının 2014 yılı baskısı esas alınmıştır. Eserde tıpkıbasımın yer alması, dil özelliklerinin ortaya konmasında büyük kolaylıklar sağlamıştır.

Fatiha Tefsiri'nin ise biri İngiltere'de British Museum Library'de (16 varak) diğeri de Süleymaniye Kütüphanesi'nde (7 varak) olmak üzere iki nüshası vardır. Nüshaların istinsah tarihleri bilinmemektedir. İngiltere nüshası *Makâlât* ile bir arada istinsah edilmiştir (Özcan, 2008, s. 40-41). Her iki nüshanın karşılaştırmalı olarak çeviri yazılı metni 2008 yılında Hüseyin Özcan tarafından *Millî Folklor Dergisi*'nin 20. sayısında yayımlanmıştır. İlgili makalede tıpkıbasım yer almamaktadır. Bizim çalışmamızda *Fatiha Tefsiri*'yle ilgili bu yayın esas alınmıştır.

Besmele Tefsiri ve *Fatiha Tefsiri*'nin *Makâlât* ile istinsah edilmesi, eserlerin Hacı Bektaş Veli'ye aidiyeti konusuna önemli delil olarak gösterilebilir. Ancak her iki eserde de doğrudan Hacı Bektaş kaydı olmadığı için başka delillere ihtiyaç duyulmaktadır. Hüseyin Özcan, içerik ve anlatım tarzı bakımından bu eserlerin genel bir karşılaştırmasını yapmış ve önemli benzerliklere dikkat çekmiştir (2010, s. 189-200). Söz konusu eserlerle ilgili yapılan yayınlarda dil özellikleri üzerinde ayrıntılı durulmamıştır. *Besmele Tefsiri*'nde Hamiye Duran genel bir sözlükçe vermiş, *Fatiha Tefsiri*'nde de Hüseyin Özcan Eski Anadolu Türkçesi döneminin karakteristik bazı dil özelliklerine birkaç madde ile değinmiştir.

Bu çalışmada *Besmele Tefsiri* ve *Fatiha Tefsiri*'nin dil özellikleri ele alınmıştır¹. Özellikle eserlerin, Eski Anadolu Türkçesi döneminin genel özelliklerinden farklılık gösteren dil hususları üzerinde yoğunlaşmıştır. Burada söz konusu eserlerin dönemin genel özelliklerine göre ne ölçüde farklılık gösterdiğini ortaya koymak hedeflenmiştir. Ayrıca eldeki ipuçlarından hareketle eserlerin yazıldığı dönem bakımından Hacı Bektaş Veli'ye ait olup olamayacağı hususuna da delil aranmıştır. Eserlerin dikkat çeken dil özellikleri *ses bilgisi*, *şekil bilgisi* ve *söz varlığı* bakımından üç bölümde ele alınmıştır.

1. Ses Bilgisiyle İlgili Dikkat Çeken Özellikler

1.1. -a- ~ -ı-

Fatiha Tefsiri'nde *dokun-* fiili *tokan-* ~ *tokın-* olarak iki farklı şekilde yazılmıştır. Benzer cümlelerde kullanıldıkları için her iki fonetik varyant arasında anlamsal açıdan fark olmadığı düşünülmektedir. *Fatiha Tefsiri*'nde *tokan-* fiili dört kez, *tokın-* fiili ise iki kez kullanılmıştır.

¹ Dil özelliklerinin incelendiği bölümde örnekler verilirken *Besmele Tefsiri* için BT, *Fatiha Tefsiri* için ise FT kısaltmaları kullanılmıştır.

Çün yazdum bundan bir nūr sıçradı 'arşa **toķandı** iki pāre oldı. "Yazdığım zaman, bundan bir nur sıçradı, arşa değdi, iki parça oldu." (FT/9b)

Çün yazdum benden bir nūr sıçradı 'arşa **tokındı**. "Yazdığım zaman, bundan bir nur sıçradı, arşa değdi." (FT/10b)

1.2. -b->-v- ~ -ğ-

Eski Türkçe döneminde *kulabuz~kulavuz* "kılavuz" (Nasilov vd., 2016, s. 494) şeklinde kaydedilen kelimenin *Fatiha Tefsiri*'nde *kılavuzla~ kulağuzla-* türemiş şekilleri tespit edilmiştir.

"İhdine's-sırâta'l-müstakîme" ya'nî bizi toğrı yola **kulağuzla**, "Sırâta'l-lezîne" şol kişilerin yolına **kılavuzla**. "'İhdine's-sırâta'l-müstakîme', yani bizi doğru yola ilet. 'Sırâta'l-lezîne' şu kişilerin yoluna ilet." (FT/6a)

1.3. -i->-ü-, -ı->-u-

Besmele Tefsiri ve *Fatiha Tefsiri* adlı eserlerde *bil-* ve *ırak-* fiillerindeki düz-dar ünlüler, /b/ dudak ünsüzünün etkisiyle yuvarlaklaşmıştır.

Eytdi "yā levh ben şunu **bülürüm** ki Haķ Ta'ālā yiri yaratdı. "Dedi ki 'Ya levh, ben şunu bilirim ki Allah yeri yarattı.'" (FT/9a)

Dün yarısından girü büti değti yüzün koyı **burakdı**. "Gece yarısından sonra putu tepti ve yüzükoyun bıraktı." (BT/22b)

1.4. y- > Ø-

Besmele Tefsiri'nde *yıldız* ve *yıldırım* kelimelerinin başındaki /y-/ sesinin düştüğü görülmüştür. Günümüzde Azerbaycan Türkçesinde ve Azerbaycan Türkçesi etkisinin görüldüğü Doğu Anadolu ağızlarında sık karşılaşılan kelime başı /y-/ sesinin düşmesi dikkat çekicidir.

Bir gün saomı'am üstinde dururıdum **ılduzlar** hāline i'tibar kılurıdum. "Bir gün ibadethanemde oturuyordum, ibretle yıldızlara bakıyordum." (BT/10a)

Bir niçe kişi **ıldurum** şakduğı gibi geçeler. "Bir nice kişi yıldırım çaktığı gibi geçsinler." (BT/15a)

1.5. Arapça Alıntı Kelimelerde Ek Uyumsuzluğu

Besmele Tefsiri ve *Fatiha Tefsiri*'nde ön ünlülü bazı Arapça kelimelerin, art ünlülü ekler aldıkları görülmüştür. Alıntı kelimelere art ünlülü ekler getirme temayülü, Batı Türkçesi dışında kalan Harezmi-Kıpçak sahasında ve Klasik Öncesi Dönem Çağatay Türkçesinde rastlanmakla birlikte asıl olarak Klasik Çağatay Türkçesi döneminde yaygınlaşmıştır (Eraslan, 1970, s. 113). J. Eckmann, Çağatay Türkçesinde /i/ veya /î/ seslerini ihtiva eden Arapça ve Farsça alıntı kelimelerin art ünlülü ekler almasının genel bir kural olduğunu söylemiştir (2005, s. 28). Musa Duman, içinde /g/, /ğ/, /k/, /ķ/ ünsüzleri bulunan eklerden yola çıkarak Eski Anadolu Türkçesi dönemine ait bazı metinlerde ek uyumsuzluğu ihtiva eden örnekleri incelemiştir. Duman söz konusu çalışmasında şu sonuçlara ulaşmıştır: "1. Hem Türkçe hem de alıntı kelimelerde uyumsuz kelimeleri delil sayarak bu durumu eserin veya devrenin genel özelliği gibi almak mümkün değildir. 2. Uyumsuz ekler alan Türkçe kelimelerle birlikte alıntı kelimeleri belli ağız katmanlarının veya bölgelerinin söyleyiş örnekleri olarak kabul etmek gerekir." (2004, s. 63). Hacı Bektaş'ın eserlerinde görülen aşığıdaki ek uyumsuzluğu örnekleri Doğu Türkçesi etkisi ya da dönemin ağız özelliği olarak değerlendirilebilir.

taksirliği (FT/13a), garıblığa (BT/9b), garıblıkda (BT/9b), Raḥımlığım (BT/9b), ḥalimliğim (BT/9b), taksirliğim (BT/10b), gâzilik (BT/14b), hıyanethığı (BT/24b) kıymetsizliğim (BT/6a).

2. Şekil Bilgisiyle İlgili Dikkat Çeken Özellikler

2.1. +dIn Ayrılma Hâli Eki

Eski Anadolu Türkçesi döneminin karakteristik ayrılma hâli eki +dAn'dır. +dIn eki ise Doğu Türkçesine has bir özelliktir. Eski Anadolu Türkçesinde +dIn ekinin *öñdin* kelimesinde kalıplaşmış olarak kullanıldığı bilinmektedir. *Besmele Tefsiri'*nde üç yerde +dIn eki tespit edilmiştir. Her üçü de *yaña* edatından önce kullanılmıştır.

Ḥaṣf ve recā manzarların tevekkül ve ma'rifet denizi ve şabūr bağçesindin yaña açsun. "Rıza ve teslim, korku ve ümit yüzlerini tevekkül ve marifet deniziyle, sabır bahçesinden yana açsın." (BT/24b)

Yūsuf gönli bizden Zeliḥadın yaña meyl eyledi gibi oldı. Yusuf'un gönlü bizden, Zeliha'dan yana meyleder gibi oldu." (BT/28a)

Zebāniler üşüp tamudın yaña süriyeler. "Zebaniler toplanıp cehennemden yana sürükleyeler." (BT/8a)

2.2. Zamir Kaynaklı Birinci Teklik Şahıs Ekinin Kullanımı

*Besmele Tefsiri'*nde zamir kaynaklı birinci teklik şahıs eki, -Am, -In, -m, -vAn olarak dört farklı şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bunlar arasında eskicil bir şekil olan -vAn ekinin metinde yaygın kullanımı dikkat çekicidir.

-vAn: Zeynep Korkmaz bu ekin, çoğunlukla Tunyukuk ve Yenisey Yazıtlarında görülen *ben* kişi zamirinin *b>v* ses değişimine uğrayıp önlük-artlık uyumuna uydurulmuş biçimi olduğunu ve özellikle Eski Anadolu Türkçesinin ilk dönem metinlerinde çok kullanıldığını söylemiştir (2005, s. 120).

İy kullarım mahlūk sizi kovdı ise ben da'evet kılurvan, bunlar arturdıyisa ben kabül kılurvan, bular sizden yüz döndürdiyise ben size rahmet kılurvan. "Ey kullarım, (taptığınız) mahluk sizi kovdu ise ben davet ederim. Bunlar alıkoyduysa ben kabul ederim. Bunlar sizden yüz döndürdüyse ben size rahmet ederim." (BT/5a)

Ol kullığın unutsa ben Tanrılığım unutmasvan. "O kulluğunu unutsa ben Tanrılığımı unutmam." (BT/8a)

İmdi uş kocaldık ölümün yakîn geldi bir kez "kulvan" demek senden, dört yüz yıl 'ömür içinde geçürdügün küfri yüzüne getürmemek benden. "Şimdi ise kocadık, ölüm zamanı geldi, dersin, bir kez kulunum demek senden, dört yüz yıllık ömründe işlediğin günahları yüzüne vurmamak benden", dedi. (BT/8a)

Hak Ta'ala ol canlara buyurdı uş ben sizi yurdunuzdan ayırurvan sizi garıblığa vıribirven. "Hak Taala, onlara; 'Ben sizi yurdunuzdan ayırıp garipliğe (başka bir yere) gönderiyorum." (BT/9b),

Eyitdi: Seksen yaşumdavan dükeli 'ömrüm içinde bir kez hatırum hoş oldı. "Dedi ki: 'Seksen yaşımdayım, bütün ömrüm içinde bir kez hatırım hoş oldu." (BT/10a)

İy cömerd peygamber ne kadar ümmetünji sen severisen biñ sence ben severven. "Ey cömert peygamber, sen ümmetini sen ne kadar seversen, ben senden bin kat daha fazla severim." (BT/2b)

-Am: Eski Anadolu Türkçesi döneminde yukarıda açıklanan zamir kaynaklı birinci şahıs *-vAn* ekinin, iyelik kaynaklı birinci şahıs eki *-m'* nin etkisi sonucu *-vAm* şekli de ortaya çıkmıştır. Bu *-vAm'* in başındaki *v-* sesinin düşmesiyle *-Am* eki oluşmuştur (Korkmaz, 2005, s. 120-121). Hacı Bektaş Veli'ye atfedilen eserlerde *-Am* ekinin kullanımı yaygın değildir.

Yâ Mûsâ ol taş senün hakkunğa arılığunğa tanuklık verdi ol taşı birkaç gün kendüzünğde götürgil kim ol taşları illâ bunlara bela kılaram. "Ey Musa, o taş senin temizliğine şahit oldu. O taş birkaç gün üzerinde taşı ki ben taşları illa bunlara bela kılarım." (BT/11a)

-In: Zeynep Korkmaz, bu ekin, *-vAn* ekinin başındaki *v-* sesinin düşmesi ve bünyesindeki geniş ünlünün daralması sonucu ortaya çıktığını söylemiştir. Ayrıca *-In* ekinin ilk dönem Eski Anadolu metinlerinde az, son dönem metinlerinde ise çokça kullanıldığını eklemiştir (2005, s. 121).

Öñünde baş yire korın kademünğde kurbanlar kılurın bir kez senden dilek diledüğüm yokdur, bu kez dilerven. "Önünde yere baş korum. Ayağında kurbanlar keserim. Bir kez bile senden dilek dilemedim. Bu kez diliyorum." (BT/22b)

Tanrı Taèâlâ Nûha hitab kıldı, eyitdi: Yâ Nûh niçün inlersin. Nûh eydür İlahî 'âlemi küfür dutupdurur, munis bulamazın. "Tanrı Teala, Nuh'a hitap etti: 'Ya Nuh, niçin inlersin?' Nuh 'Ey Allah'ım âlemi küfür doldurmuş, dost bulamıyorum." (BT/28b)

-m: İncelenen eserlerde bu ek genellikle *-A* istek ekinden sonra gelmektedir. Zeynep Korkmaz bu ekin ortaya çıkmasını "bu durum *-a/-e* ile kurulan kiplerin ve kelimelerin ses yapılarından gelen bir kısaltma zorunluluğuna ve bağlı bulunduğu gibi, *-am/-em* şahıs eklerinin *-m* iyelik ekinden gelme şahıs eki etkisinde kalarak geçirdiği yeni bir değişim evresinin de anlatımıdır" şeklinde açıklamıştır (2005, s. 121).

Ya laèin Yûsuf ne var oğlanısa anuñ atasınunğ dedesinünğ yüzi suyu bereketinde anı zinadan kurtaram girü Mürsel peygamber kılam seni hor tamuya koyam anı şad uçmaga viribiyem. "Ey lanetli, genç Yusuf'u dedesinin yüzü suyu bereketiyle zinadan kurtarayım. Onu tekrar Mürsel peygamber yapayım. Seni her şeyi yok eden cehenneme, onu ise mutluluk veren cennete göndereyim." (BT/29a)

Ne kadar katı suçunğuz dahı varısa geçürem. "Ne kadar çok günahınız varsa affedeyim." (BT/9b)

2.3. Zamir Kaynaklı Birinci Çokluk Şahıs Ekinin Kullanımı

Zamir kaynaklı birinci çokluk şahıs ekinin *-vUz* ve *-Uz* şekilleri tespit edilmiştir. Bu ekler arasında daha eskicil olan *-vUz* eki genellikle *istek eki -A'* dan sonra kullanılmıştır.

-vUz: Bu ek de tıpkı birinci teklik şahıs ekindeki gibi birinci çokluk şahıs zamirinde görülen *b>v* değişimiyle (*biz>vUz*) ortaya çıkmıştır. Ek başındaki *v-* diş-dudak sesinden dolayı ekin bünyesindeki *düz-dar* ünlü yuvarlaklaşmıştır (Korkmaz, 2005, s. 121).

Halife ol 'Araba eydür zihî garib yemiş getürdünğ bize dedi. Bunuñ şükranesi bir kezden yetürmeyevüz meger birkaç kez gelesin alasin. Yüz biñ akçe virdi ol dört acı hıyarçün. "Halife Arap'a 'Bize ne kadar garip (bilinmedik) yemiş getirdin. Bunun şükranesini bir defada sana veremeyiz. Birkaç kez gel ve değerini al.' dedi. Dört acı hıyar için yüz bin akçe verdi." (BT/5b)

İnşaallahu kim mûradlar defterinde mahrûm olmayavuz. "İnşallah herkesin iyiliklerinin yazıldığı defterden mahrum olmayız." (BT/6a)

-Uz: *-vUz* ekinin başındaki *v-* sesinin erimesiyle ortaya çıkan bir ektir. Genellikle son sesi ünsüzle biten kelime ve kiplere gelmektedir (Korkmaz, 2005, s. 121).

Sana taparuz, senden yardım dilerüz. "Sana taparız, senden yardım dileriz." (FT/6a)

2.4. Geniş Zaman Olumsuzluk veya Sıfat-fiil Eki -mAs ~ -mAz Şekillerinin Karışık Kullanımı

*Besmele Tefsiri'*nde -mAs ve -mAz karışık kullanılmıştır. Eski Anadolu Türkçesi döneminde ekin -mAs şekline çok nadir rastlanmaktadır. Metindeki kullanımı da Doğu Türkçesi etkisine ya da ağız özelliklerinin metinlere yansımaya bağlanabilir. Nitekim Doğu Türkçesi özelliklerinin bolca yer aldığı karışık dilli eserlerden olan *Behçetü'l-Hadâik*'te -mAs ekinin örneklerinin mevcut olması bu duruma delil olarak gösterilebilir².

-mAs ekiyle ilgili örnekler: *Feriştelere eydürler iy utanmas mahlûklar içinde geçmes olduñuz Hakk dergâhına geldüñüz.* “(O vakit) melekler “Ey utanmazlar, yaratılmışlar içinde değeriniz kalmadıñı vakit Hak dergâhına geldiniz.” derler. (BT/4b)

Bir gün tevbe hıyarınıñ tohmu eline girür, anı peşimanlık yerinde eker, göz yaşıyla suvarurısa utanmadın ol yaramas tevbesin iñen³ ragbetlü metaè sanup ol bi-çün hazretine eledür. “Bir gün bir “tövbe” hıyarının tohumu onların eline geçti. Onu pişmanlık yerine ektiler. Gözyaşıyla suladılar. Utanmadan o işe yaramaz tövbelerini iyi bir meta sanıp O emsalsiz Tanrı'ya getirdiler.” (BT/6a)

Ol kullıñın unutsa ben Tanrılıgum unutmasvan. “O kulluğunu unutsa ben Tanrılıgımı unutmam.”

Anı uyudur, kendü uyumas, anları bekler. “Onu uyutur, kendi uyumaz, onları bekler.” (BT/8a)

Yüsuf eydür bilmesven. “Yusuf der ‘bilmem.’” (BT/12a)

-mAz ekiyle ilgili örnekler: *Ol garıblıkda eger gönül virmeyüb yurduñuzu unutmazsanuz benim nürüm sevgüsün bekleyüb üstüme dünyayı ihtiyar kılmazsanuz...* “O gariplikte (dünyada) iken oraya gönül vermeyip yurduñuzu unutmazsanız, benim nurumun sevgisini bekleyip benim nurumun yerine dünyayı tercih etmezseniz. (BT/9b)

Eyitdi nice kim ilduzlar aħşamdan togar irteye deñin uyağmaz. Bunlar dañı aħşamdan irteye deñin tâeat meşğül olsunlar eger anı *kılmazlarısa* ay gibi dünñüñ bir bahşın tâeatıla geçürsünler eger anı dañı *kılmazlarısa* güneş gibi dün dultıp rāhat içinde olsunlar. “Dedi ki ‘Nasıl yıldızlar akşamdan doğar, ertesi güne kadar batmazsa, onlar da akşamdan ertesi güne kadar ibadetle meşğül olsunlar. Eğer öyle yapmazlarsa ay gibi gecenin bir bölümünü ibadet ile geçirsınler. Eğer onu da yapmazlarsa güneş gibi gece batıp rahat etsınler.’” (BT/14a)

2.5. -mİşÇA Zarf-Fiil Eki

-mİş sıfat-fiil eki üzerine +çA eşitlik hâli ekinin getirilmesiyle oluşan bu zarf-fiil yapısı -mİşÇasına, -mİş gibi anlamlarıyla karşılanabilir. Gürer Gülsevin, standart Türkiye Türkçesinde -mİşÇA ekini birleşik zarf-fiil ekleri arasında göstermiştir (2000, s. 130). Bu ek, *Fatiha Tefsiri'*nde beş, *Besmele Tefsiri'*nde de iki olmak üzere toplam yedi kez kullanılmıştır. Tarihî Oğuz Türkçesi metinleri için oldukça sıra dışı olan bu ekin, *Behçetü'l-Hadâik fi Mev'izati'l-Halâik*'te de örneğinin olması oldukça dikkat çekicidir.⁴ Çağatay Türkçesi

² *Behçetü'l-Hadâik*'te -mAs ekiyle ilgili birkaç örnek: *bakmas men* (119b/18,20), *bakmas erseñ* (119b/21), *körmes* (96b/6), *körmes müseñ* (81a/14) (Canpolat, 2018).

³ Bu kelime metnin yeni harfli yayınında “iken” okunmuştur. “Çok” anlamındaki bu kelimenin okunuşuyla ilgili yaygın kanaat *iñen* şeklinde olmalıdır.

⁴ *Behçetü'l-Hadâik*'teki örnek şu şekildedir: “Yine sonında oruç bir kün oruç dutğıl, dükelin dutmuşça müzd ü sevâb bulasın. (12a/3)” (Canpolat, 2018, s. 48).

döneminin önemli eserlerinden olan Sibicâbî'nin çevirdiği *Gülistan Tercümesi*'nde -mİşçA ekinin iki örneği tespit edilmiştir⁵ (Ergene, 2017, s. 194).

*Kim ki bu kırk iki harfi okısa kırk iki yıl mîkdârı Haq te'âlâya 'ibâdet **itmîşçe** sevâb bula.* "Kim ki bu kırk iki harfi okusa, kırk iki yıl boyunca Allah'a ibadet etmiş gibi sevap bulsun." (FT/14a)

*Kim bu seksen harfi okısa seksen yıl oruç **tutmuşça** sevâb bula.* "Kim seksen harfi okusa, seksen yıl oruç tutmuş gibi sevap bulsun." (FT/14a)

*Bismi'llâhi'r-raḥmâni'r-raḥîm okurısa doğru i'tikâd birle Tevrît'i, İncil'i, Zebûr'u, Fuḫân'ı **okumuşça** sevâb virem daḫı bunlarıñıla ta'at **kılmışça** sevâb virem.* "Bismillahirrahmanirrahim, derse; Tevrat'ı, İncil'i, Zebur'u, Kur'an'ı okumuşçasına ve bunlarla ibadet etmişçesine sevap vereyim. (BT/15b)

2.6. +1AyIn Ekinin Kullanımı

+1AyIn eki, Eski Anadolu Türkçesi döneminde genellikle ya doğrudan isimler üzerine gelerek ya da zamirlere +c11AyIn şeklinde eklenerek *gibi, benzer ve zaman* anlamlarını karşılamıştır. Bu kullanımlarıyla yapım eki olarak görülebilir. Zeynep Korkmaz ekin, Eski Anadolu metinlerinde -DUk sıfat-fiil eki ve üçüncü teklik şahıs iyelik ekinden sonra kullanıldığı örnekler tespit etmiştir. Bu örneklerde ekin "-inca, -ır ... -ırmaz" anlamlarını karşıladığını belirtmiştir (2011, s. 71). Korkmaz'ın tespit ettiği örnekler şu şekildedir:

Andan Süleyman Paşa'yı Tarakçı Yiñicesi'ne gönderüp varduğınlayın ölür.

Kaçan deve anıñ tâzesin yise ısırduğınlayın ölür.

+1AyIn ekinin çekim eki gibi bu kullanımları Eski Anadolu Türkçesi dönemi için sıra dışı sayılabilir. Türkiye Türkçesi ağızlarında oldukça yaygınlaşmıştır. Söz konusu yapının *Besmele Tefsiri*'nde bir örneği tespit edilmiştir. Bu örnekte de anlamı "-inca, -ır ... -ırmaz" şeklindedir.

*Fazlın **gördüğünleyn** dükelin eydiverdi.* "Fazlını **görür görmez** hepsini söyleyiverdi." (BT/18b)

3. Söz Varlığıyla İlgili Dikkat Çeken Özellikler

Besmele Tefsiri ve *Fatiha Tefsiri* adlı eserlerde Eski Anadolu Türkçesi dönemine has çok sayıda kelimeye rastlanmaktadır. Bu kelimelerden bazıları şu şekildedir:

alacuk "göçebe çadırı" (BT/20b), aņsızda "ansızın" (BT/6a), appag "bembeyaz" (FT/3a), ayruk "başka" (BT/22a), azgun "sapkın" (FT/6b), belinle- "koru ile birden sıçramak" (BT/3b), biti "amel defteri" (BT/15a), bog "bohça" (BT/7b), danla- "şaşırmak" (BT/5b), degşür- "değiştirmek" (BT/2b), delim "çok, ziyade" (BT/15b), dutruk "odun" (BT/11b), dükeli "hepsi, tamamı" (BT/3a), egin "sırt, arka" (BT/21a), etmek "ekmek" (BT/16a), geņez "kolay" (BT/15a), göyindür- "yakmak" (BT/11b), igli "hastalıklı, dertli" (BT/10b), is "sahip" (BT/1b), kankı "hangi" (BT/2a), karı- "ihtiyarlamak" (BT/22a), kelecı "söz" (BT/27a), kığır- "çağırarak" (BT/3a), kulaguzla- "yol göstermek" (FT/6a), kulmaşlık "aldatıcılık" (BT/8a), od "ateş" (BT/20b), oku- "çağırarak" (BT/24a), söyindür- "söndürmek" (BT/20b), suvar- "sulamak" (BT/6a), şeş- "çözmek" (BT/7b), taņsuk "şaşılacak" (BT/17a), uçmak "cennet" (BT/18b), ugrı "hırsız" (BT/7a), uyak- "güneş, ay için batmak, gurup etmek" (BT/14a), ür- "üfleme" (BT/12a), üşen- "canı sıkılmak" (BT/11b), viribi- "göndermek" (BT/8a), yaktulu "ışıklı, nurlu" (BT/15a), yalavaç "peygamber" (BT/8a), yavlak "pek, çok" (BT/16a), yavuz "kötü" (BT/10b).

⁵ *Gülistan Tercümesi*'ndeki örnekler şu şekildedir: "Uzasa neçe kesilmişçe bolur ol maemur." (54/6). "Ölmişçe ḫabâseti artar." (93a/7)

Yukarıdaki kelimeler haricinde oldukça dikkat çekici kelimeler de vardır. Bunlardan bazıları *Tarama Sözlüğü*'nde yer almazken bazıları ise sadece bir ya da iki tanıklı *Tarama Sözlüğü*'nde kendisine yer bulabilmiştir. Söz konusu kelimeler aşağıdaki gibidir:

3.1. anşur-: düşünmek

Bu kelime *Tarama Sözlüğü*'nde yoktur. Türkiye Türkçesi ağızlarının söz varlığını kapsayan *Derleme Sözlüğü*'nde *anşırmaq* "1. söylemek, demek, anmak, söz konusu etmek: Bu lafı başkasına anşırma. 2. anlamak, bilmek." anlamlarıyla kayıtlıdır (Türk Dil Kurumu [TDK], C. I, 2009, s. 280). Azerbaycan Türkçesinde *anşır-* "anlamak, bir şeyin ne olduğunu, neye işaret ettiğini kavramak; yeni bilgileri eskileriyle bir araya getirerek sonuç niteliğinde başka bir bilgi edinmek, idrak etmek, belirlemek, ne olduğunu bilmek" (Altaylı, 2018, s. 182) ve Türkmen Türkçesinde *anşır-* "1. anlamak, 2. İştirmek, 3. fark etmek, seçmek" (Talat Tekin vd., 1995, s. 31) şekillerinde tespit edilmiştir. Dolayısıyla *Besmele Tefsiri*'nde iki yerde geçen bu kelime, Çağdaş Oğuz lehçelerindeki şekillerin en eski tanığı olarak görülebilir.

Yusuf'un gökçekliğin, görklülükün yigitliğin gördün, makām-ı halvet olup buluşduğun gördün, bizüm 'ināyetümüzü fazlumuzu anuñ hakkında nite anşurmadıñ? "Yusuf'un güzelliğini, gençliğini gördün. Bir araya gelip buluştuklarını gördün. Bizim onun hakkındaki inayetimizi niçin düşünmedin?" (BT/28b-29a)

'İzzet-i hitāb geldi kim 'aşilerün dükeli 'aybın gördün bizüm 'ināyetimiz anlaruñ hakkında varduğın anı nitesi anşurmadıñ? "Kudretli bir hitap geldi: 'Asilerin bütün ayıplarını gördün. Onlar için bizim gayretimizin olduğunu niçin düşünmedin?" (BT/29b)

3.2. aşaklık: alçak gönüllülük

Aşak "alçak, aşağı" (TDK, C. I, 1995, s. 262) kelimesi üzerine *+lık* eki getirilerek oluşturulan bu kelime, *Tarama Sözlüğü*'nde *aşaklık* "alçak gönüllülük, tevazu" şeklinde iki örnekle tanıklanmıştır (TDK, C. I, 1995, s. 263). Tanıklar 13-14. yüzyıl metinlerine aittir. *Aşaklık* kelimesinin, Doğu ve Batı Türkçesi özelliklerini bir arada barındıran, Türkoloji literatüründe karışık dilli olarak anılan eserlerin en meşhuru olan *Behçetü'l-Hadâik fî Mev'izati'l-Halâik*'te yirmi bir kez kullanıldığı görülmüştür (Canpolat, 2018, s. 329). *Behçetü'l-Hadâik*'in bilinen en eski nüshası 1303 tarihlidir (Canpolat, 2018, s. 14). Bu bilgilerden hareketle söz konusu kelimenin 13-14. yüzyıllarda yaygın kullanıldığını söylenebilir.

Tanrı Ta'âlā eydür iy benüm habibüm eyit mü'minlere gönli evin tevazuluk aşaklık süpürgesiyile süpürsün. "Tanrı Teala buyurur: 'Ey benim habibim, müminlere gönül evlerini tevazuluk ev alçakgönüllülük süpürgesiyile süpürmelerini söyle.'" (BT/24a-24b)

3.3. dipdişsüz: sessizce, hareketsiz

Tarama Sözlüğü'nde bu kelimeyle ilgili *dipdişsüz olmak* "büsbütün sükûnetini kaybetmek" kaydı mevcuttur. Bu kayıt aşağıdaki iki örnekle tanıklanmıştır (TDK, C. II, 1995, s. 1165).

Deñiz dipdişsüz oldu ol ünü heybetinden (15. yy)

Resûl Hazreti bu sözü işidicek dipdişsüz oldu (15. yy)

Tarama Sözlüğü'ndeki bu örneklerin verilen anlamla örtüşmediği söylenebilir. Örneklerde kelime için "sessiz, sakin, hareketsiz" anlamlarının daha uygun olduğu görülmektedir. Nitekim *Besmele Tefsiri*'nden alınan aşağıdaki örnek bu anlamı desteklemektedir.

*Halifenün dizi üzerine kodı halife hıyara bakdı andan heybetile haşakilerine bakdı anuñ heybetinden dükeli **dipdiñsüz** durdular. “Halifenin dizinin üzerine koydu. Halife hıyara baktı. Sonra heybetle hizmetçilerine baktı. Onun heybetinden hepsi **hareketsiz, sessizce** durdular.” (BT/5b)*

3.4. **dul-**: güneş batmak

*Tarama Sözlüğü’nde bu kelime, **dulun-~tulun-** “1. kaybolmak, görünmez hâle gelmek. 2. batmak, gurup etmek” şeklinde kayıtlıdır (TDK, C. II, 1995, s. 1250). Türkiye Türkçesi ağızlarında kelimenin tarihî dönemlerdeki anlamlarıyla ilişkili olarak **dolun-** “batmak, güneş ve ay batmak” ve **dulun-** “1. ay ve güneş batmak, 2. ay ve güneş tutulmak, 3. gözden kaybolmak, görünmez olmak, 4. suya dalmak” değişkeleri mevcuttur (TDK, C. II, 2009, s. 548, 1599). *Besmele Tefsiri’*nde tespit edilen **dul-** “güneş batmak” fiili, kelimenin kök biçiminin tanıklanması bakımından önem arz etmektedir.*

*Bunlar dağı ağşamdan irteye degin tã ‘at meşğul olsunlar eger anı kılmazlarısa ay gibi dünün bir bağşın tã ‘atıla geçürsünler eger anı dağı kılmazlarısa güneş gibi dün **dulup** rãhat içinde olsunlar. “Bunlar da akşamdan ertesi güne kadar ibadetle meşgul olsunlar. Eğer öyle yapmazlarsa ay gibi gecenin bir bölümünü ibadet ile geçirsınler. Eğer onu da yapmazlarsa güneş gibi gece batıp rahat etsınler.” (BT/14a)*

3.5. **şükrl-**: şükretmek

*Tarama Sözlüğü’nde bulunmayan bu kelime, *Floransalı Filippo Argenti’nin Notlarına Göre* (1533) 16. Yüzyıl Türkçesi adlı eserde **şükürle-** “şükretmek” şeklinde kayıtlıdır (Adamoviç, 2009, s. 242). **Şükrl-** fiilinin, Hacı Bektaş’ın Türkçe eserlerinde de tek örneği tespit edilmiştir.*

*Her kim nimete **şükrlemes**e ol nimet andan alınur. “Her kim nimete şükretmese o nimet ondan alınır.” (FT/4a)*

Sonuç

Hacı Bektaş Veli’ye aitlikleri hususuna şüpheyle yaklaşılan *Besmele Tefsiri* ve *Fatiha Tefsiri* adlı iki eserin dikkat çeken dil özellikleri ilgili şunlar söylenebilir:

1. Arapça alıntı kelimelerdeki önlük-artlık bakımından ek uyumsuzluğu, +*dın* ayrılma hâli eki, -*mAs* gibi eklerin kullanımı Eski Anadolu Türkçesinin ilk dönem eserlerinde rastlanan Doğu Türkçesi etkisi ya da ağız özelliği olarak değerlendirilebilir.

2. Hacimce küçük iki eserde (BT 30 varak, FT 16 varak) *añşur-* “düşünmek”, *dul-* “güneş, ay vb. batmak”, *şükrl-* “şükretmek” gibi *Tarama Sözlüğü’*nde olmayan kelimelerin tespit edilmesi eserlerin ayırt edici bir söz varlığı olduğunu göstermektedir.

3. *BT* ve *FT* ifade tarzları ve dil özellikleri bakımından (özellikle -*mIşçA* gibi özel bir ekin her iki eserde ortak olması) birbiriyle önemli ölçüde örtüşmektedir. Her iki eserin de aynı yazara ait olması kuvvetle muhtemeldir.

4. *BT* ve *FT* dil özellikleri açısından 13-14. yüzyıl eserleriyle büyük oranda benzerlik göstermektedir. Bu eserler kesin olarak Hacı Bektaş Veli’ye mi ait, belli değerildir. Ancak dil özellikleri bakımından onun dönemine yakın bir görünüm arz ettiği söylenebilir.

Kaynakça

Adamoviç, M. (2009). *Floransalı Filippo Argenti’nin Notlarına Göre* (1533) 16. Yüzyıl Türkçesi (Merhan, A. Çev.) Ankara: TDK Yayınları.

- Altaylı, S. (2018). *Azerbaycan Türkçesi Sözlüğü*. C. I. Ankara: TDK Yayınları.
- Canpolat, M. (2018). *Behçetü'l-hadâik Fî Mev'izati'l-halâik*. Ankara: TDK Yayınları.
- Coşan, E. (1971). *Hacı Bektâş-ı Velî Makâlât*. Ankara: Seha Neşriyat.
- Duman, M. (2004). Eski Anadolu Türkçesine Ait Bazı Metinlerdeki Dil Uyumuna Aykırı Örnekler Üzerine. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 32, 53-64.
- Duran, H. (2005). Besmele Tefsiri. *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 33, 459-474.
- Duran, H. (2014). *Besmele Tefsiri (Şerh-i Besmele)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Eckmann, J. (2005). *Çağatayca El Kitabı* (Çev. Günay Karaağaç). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Eraslan, K. (1970). Doğu Türkçesinde Ek Uyumsuzluğuna Dair. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 18, 113-124.
- Ergene, O. (2017). *Sadî/Gülistan Tercümesi Giriş Dil İncelemesi Metin Çeviri Dizinler Tıpkıbası* (Çev. Sibicâbi). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gülsevin, G. (2000). Türkiye Türkçesinde Birleşik Zarf-Fiiller. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5, 122-143.
- Gündoğdu, C. (2007). *Hacı Bektaş-ı Velî, Öğretisi ve Takipçileri Hakkında Metodik Yeni Bir Yaklaşım*. Ankara: Aktif Yayınevi.
- Güzel, A. (2002). *Hacı Bektaş Velî ve Makâlât*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kesikhalı, M. (2017). *Hacı Bektâş-ı Velî, Yaşadığı Dönem, Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi.
- Korkmaz, Z. (2005). Eski Anadolu Türkçesindeki -van/-ven, -vuz/-vüz Şahıs ve Bildirme Eklerinin Anadolu Ağızlarındaki Kalıntıları. *Türk Dili Üzerine Araştırmalar C. I*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 110-127.
- Korkmaz, Z. (2011). *Türkçede Eklerin Kullanılış Şekilleri ve Ek Kalıplaşması Olayları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Melikoff, I. (1999). *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Nasilov, D. M.; Nadelyayev, V. M.; Şerbak, A. M.; Borovkov, T. A.; Kormuşin I. V.; Letyagin, N. I.; Zırın, A. A.; Dmitriyev, L.V. ve Tuguşeva, L.Y. (2016). *Drevnetyurkskiy Slovar'*. Astana: Gılım Baspası.
- Ocak, A. Y. (1996). Hacı Bektâş-ı Velî. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 14, s. 455-458). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özcan, H. (2008). Hacı Bektaş Velî'nin Fatıha Tefsiri. *Millî Folklor*, 80, 39-52.
- Özcan, H. (2010) Hacı Bektaş Velî'nin Fatıha Tefsiri ile Besmele Tefsiri'nin Karşılaştırılması. (Ed. Filiz Kılıç). *Doğumunun 800. Yılında Hacı Bektaş Velî Sempozyumu (Neuşehir, 17-18 Ağustos 2009) Bildiriler Kitabı içinde* (s. 189-200). Ankara: AKM Yayınları.
- Tekin, T.; Ölmez, M.; Ceylan, E.; Ölmez, Z. ve Eker, S. (1995). *Türkmence-Türkçe Sözlük*. Ankara: Simurg Yayıncılık.
- Türk Dil Kurumu (1995). *XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü*. C. I-II-III-IV-V-VI-VII-VIII. Ankara: TDK Yayınları.
- Türk Dil Kurumu (2009). *Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*. C. I-II-III-IV-V-VI (Birleştirilmiş Tıpkıbasım). Ankara: TDK Yayınları.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 56-103.
Geliş Tarihi-Received: 30.05.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 27.06.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1123528

Atebetü'l-Hakâyık'ın Eski Uygur Harfli Semerkand Nüshasının Paleografik İncelenmesi

The Paleographic Study on the Samarkand Copy of Atebetü'l-Hakâyık Written in Old Uyghur Script

Fikret YILDIRIM*
Gizem Nur ÇAPA**

Öz

Atebetü'l-Hakâyık, Edib Ahmed Yüknêkî tarafından 12. yüzyılda yazıldığı düşünülen ve Karahanlı Türkçesi dönemi eserlerinden sayılan dinî ve ahlakî bir öğüt kitabıdır. *Atebetü'l-Hakâyık*'ın günümüzde bilinen beş nüshası bulunmaktadır. Bu nüshalar Semerkand nüshası, Ayasofya nüshası, Topkapı nüshası, Fuat Köprülü tarafından tanıtılan fakat daha sonra kaybolan Uzunköprü nüshası ve ilk kez 2019 yılında tüm yönleriyle tanıtılan Hollanda nüshasıdır. Bu nüshalar dışında Ankara'da bir mecmua içinde, Berlin'de Prusya İlimler Akademisinin Türkçe Uygur metinleri arasında *Atebetü'l-Hakâyık*'a ait dizeler vardır. Ali Şîr Nevâyî'nin *Nesâyimü'l-Maḥabbe min Şemâiyimi'l-Fütüve* adlı eserinde *Atebetü'l-Hakâyık*'a ait olduğu düşünülen dizeler de bulunmaktadır. *Atebetü'l-Hakâyık*'ın Ayasofya nüshasını ilim dünyasına 1906 yılında Necip Asım [Yazıksız] tanıtmıştır. 1918 yılında ise ilk cildi metin, tercüme ve açıklama; ikinci cildi faksimile olmak üzere bu nüshanın neşrini iki cilt halinde yayınlamıştır. 1925 yılında Semerkand ile Ayasofya nüshalarını karşılaştıran bir makale yazmıştır. Bu makalede iki nüshada kullanılan Uygur harflerini iki ayrı tabloyla göstermiştir. Bununla beraber verilen tablolarda kimi eksiklikler ve yanlışlıklar bulunmaktadır. Eserle ilgili en önemli kaynaklardan birisi Reşit Rahmeti Arat'ın 1951 yılında eldeki nüshaları karşılaştırarak yaptığı *Atebetü'l-Hakâyık* yayınıdır. Bu makalemizde sırasıyla Semerkand nüshasında kullanılan eski Uygur harfleri ve bu harflerin metinden örnekleri, düzenli ve düzensiz olarak sözcükten ayrı yazılan yapılar, nüshada kullanılan düzeltme işaretleri, Semerkand nüshasının paleografik ve kimi ses özellikleri verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Atebetü'l-Hakâyık, Semerkand nüshası, eski Uygur yazısı, paleografik özellikler.

Abstract

Atebetü'l-Hakâyık is a religious and moral advice book by Edib Ahmed Yüknêkî, which is thought to have been written in the 12th century and considered one of the works of the Karakhanid Turkish era. There are five known copies of *Atebetü'l-Hakâyık*, today. These copies are the Samarkand copy, the Ayasofya [Hagia Sophia] copy, the Topkapı copy, the Uzunköprü copy introduced by Fuat Köprülü but lost now, and the Hollanda [Netherlands] copy introduced

* Dr. Öğr. Üyesi, Yıldız Teknik Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/Türkiye, e-posta: fikreyildirim1981@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6724-3195.

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Yıldız Teknik Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/Türkiye, e-posta: gizemmur95@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2716-8287.

in all aspects for the first time in 2019. Apart from these copies, there are verses belonging to *Atebetü'l-Hakâyyık* in a magazine in Ankara and among the Turkish Uyghur texts of the Prussian Academy of Sciences in Berlin. Also, there are verses thought to belong to *Atebetü'l-Hakâyyık* in Alî Şîr Nevâyî's *Nesâyimü'l-Maḥabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve*. Necip Asım [Yazıksız] introduced the Ayasofya copy of *Atebetü'l-Hakâyyık* to the world of science in 1906. He published this copy in two volumes in 1918. The first volume of this work consists of text, translation and notes, and the second volume consists of facsimile. In 1925, he wrote an article comparing the copies of Samarkand and Ayasofya. In this article, he showed the Uyghur letters used in two copies with two separate tables. However, there are some deficiencies and inaccuracies in the tables given. One of the most important sources about the Yükneki's work is Reşit Rahmeti Arat's *Atebetü'l-Hakâyyık* comparing the available copies. In our article, the old Uyghur letters used in the Samarkand copy and the examples of these letters from the text, the structures written regularly and irregularly apart from the word, the correction marks used in the copy, the paleographic and some phonetic features of the Samarkand copy will be given.

Keywords: Atebetü'l-Hakâyyık, Semerkand copy, old Uyghur script, paleographic features.

Giriş

Atebetü'l-Hakâyyık'ın¹ Semerkand nüshası günümüzde Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya bölümünde 4012 numarada kayıtlıdır. Nüshayı Kilisli Muallim Rıfat Bilge Ayasofya kütüphanesinde keşfetmiştir (Necip Asım [Yazıksız], 1925, s. 227).² Edib Ahmed Yükneki tarafından kaleme alınan eser Muhammed Dâd İspehsâlar Bey'e sunulmuştur.³ AH'nın Semerkand nüshası eski Uyghur harfleriyle 1444 (H. 848) yılında Zeynülâbidin tarafından istinsah edilmiştir.⁴ Arat, nüshanın mevcut haliyle müellif elinden çıkmamış olduğu, çeşitli eklemelerin var olduğu ile ilgili kanısını şu şekilde aktarır:

"*Atebetü'l-Hakâyyık*'a gelince, bugün elimizde bulunan nüshalarda görülen başlıkların, bugünkü hâlleri ile, müellif tarafından yazılmış olması ihtimâli yoktur. A nüshasında⁵ 20. mısradan sonra gelen ve Türkçe yazılan II. bâbın başlığı ile 164. mısradan sonra, Uyghur harfleri ile Türkçe yazılan ve yanlış olduğundan dolayı, iptal edilmiş bulunan III. bâbın başlığı hariç, bütün başlıkların Arapça yazılmış olması, bizi bunların müelliften ziyâde, müstensihlerin işi olduğunu kabûle zorlamaktadır. Eserini herkesin kolayca

¹ Atebetü'l-Hakâyyık = AH.

² Bilinen beş nüshadan en son neşredilene Hollanda nüshasıdır. Daha önce çeşitli yabancı kataloglarda tanıtılmış olan Arap harfli bu nüsha 2019 yılında Serkan Çakmak tarafından yayınlanmıştır. Bu yayından hareketle nüsha hakkında özetle şu bilgileri aktarabiliriz: Arap harfli nüsha bugün Hollanda'da Groningen Üniversitesi Kütüphanesinde HS 474 kayıt numarasıyla üç ayrı eseri ihtiva eden bir mecmuanın içerisinde. Nüsha bu mecmuanın 9a-32b sayfaları arasındaki ikinci eser olup *Kitâbu 'Aybetü'l-Hakâyyık* başlığını taşır. Başından sonuna kadar aynı müstensihin kaleminden çıkan nüsha, harekeli ve nesih bir hatla kaleme alınmıştır. Müstensih ve istinsah yeri hakkında herhangi bir kayda rastlanmamaktadır. Metnin tamamı kimi eksikleri ile beraber 404 dizedir. Nüshada eski Uyghur yazı geleneğine bağlı kalınmakla birlikte yer yer hem Doğu hem de Batı Türkçesinin dil ve imla özelliklerine rastlanır. Ayrıntılı bilgi için bk. Çakmak, 2019, s. 37-64. AH'nın nüshaları hakkında genel bilgi için bk. Arat, 1992, s. 20-39.

³ Edib Ahmed ile ilgili elimizde yeterince bilgi yoktur. Esere sonradan ilave olarak yazılmış olan şiir parçalarında Edib Ahmed'in ediplikte ve fazilette önde gelen bir kimse olduğu, memleketinin Yükneki, babasının adının ise Mahmud Yükneki olduğu, eserini Kâşgar dili ile yazdığı bilgileri yer almaktadır. Bu bilgileri Emir Seyfeddin, Arslan Hoca Tarhan ve adını bilmediğimiz bir kişiye ait olan üç ilave parçadan edinmekteyiz. Bunun dışında Alî Şîr Nevâyî'nin *Nesâyimü'l-Maḥabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve* adlı eserinde efsanevi bilgilerle katışık bir Edib Ahmed bölümü bulunmaktadır. Bu bölümde, Edib Ahmed'in Türk ülkesinden olduğu, gözlerinin görmediği fakat yüce tanrının gönül gözünü parlak yarattığı, çok zeki ve zâhit bir kimse olduğu, Bağdat civarında yaşadığı, İmam-ı Azam'ın derslerine devam ettiği, İmam-ı Azam'ın öğrencileri arasında en çok takdir görenlerden olduğu, Türkçe vaaz ve nasihat niteliğinde manzumeler söylediği, hikmet ve nüktelerinin Türk halklarının çoğu arasında yaygın olduğu bilgileri verilmektedir. Edib Ahmed ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Nevâyî, 1996, s. 390-391; Arat, 1992, s. 5-7. Ayrıca, Muhammed Dâd İspehsâlar Bey hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Arat, 1992, s. 7-8.

⁴ Arat, bu şahıs için Arap yazısı yanı sıra özellikle Uyghur yazısı açısından mahir bir hattat olduğu bilgisini aktarır. Ayrıntılı bilgi için bk. Arat, 1992, s. 23-25.

⁵ Arat'ın (1992) çalışmasında Semerkand nüshası.

anlayabileceği, o devir için sâde diyebileceğimiz bir dil ile yazmış olan şâirin bâb başlıklarını Arapça yazmış olduğu tasavvur edilemez. Aynı mülâhaza şairin sözlerini te'kit için ilâve edilen âyet, hadîs ve diğer Arapça tâbirler için de ileri sürülebilir." (Arat, 1992, s. 11)

Nüsha yüz yirmi üç sayfadan oluşmaktadır. Toplam beş yüz on iki satırdan oluşan nüshada her sayfada Arap harfli ya da Uygur harfli başlık verilmediği durumlarda altı satır bulunmaktadır. On üç bölümden oluşan eserde sonradan eklenen iki ilave dörtlülük beraber yüz üç dörtlülük, üçüncü ilave olarak karşımıza çıkan Arslan Hoca Tarhan'ın on beyitlik manzumesi ile birlikte elli beyit bulunmaktadır.⁶ Eser, Kutadgu Bilig gibi aruzun mütekarip (*fe'ûlün fe'ûlün fe'ûlün fe'ûl*) vezniyle yazılmıştır.

Her varağın sonunda bir sonraki varağın ilk kelimesi yazılmıştır. Nüshada kimi zaman Türkçe ve Arapça şiir parçalarını birbirinden ayırmak için küçük başlıklar halinde "başka, diğer, dahi" anlamlarına gelen Arapça *uhra* ile Türkçe *özge* ve *takı* sözcükleri kullanılmıştır. Ayrıca Arapça bir beyitten önce bir kez *beyt* tabiri ara başlık olarak kullanılmıştır. *Özge* ve *takı* sözcükleri yalnızca Uygur harfleri ile yazılmış iken *uhra* sözcüğü hem Arap hem de Uygur harfleri ile *beyt* sözcüğü ise yalnızca Arap harfleri ile yazılmıştır. Arat (1992, s. 13) bu sözcüklerin kaç kez geçtiğini metin içerisinde yerlerini tespit ederek verir.

Bu nüshada toplamda 7 varak eksiktir. Eksik sayfalar sırasıyla şöyledir: 45-46, 54-55, 57-58, 67-68, 73-74, 87-88 ve 89-90. Maalesef 54-55. sayfalar Necip Asım tarafından orijinal nüshanın fotoğraflarının çıkartıldığı dönemde nüshada mevcut değil idi. Arat, 54-55. sayfalar hariç eksik olan bu sayfaların fotoğraflarını nüshanın sonuna ekleyerek esere bütünlük kazandırmıştır.

İstanbul'a ne zaman ve nasıl geldiği bilinmeyen nüshanın ilk sayfasının alt-sol kenarında ve 122. sayfasının üst sağ kenarında II. Bayezid'in mührü ile ilk sayfadaki çerçevenin sol-üst kısmında I. Mahmud'un vakıf mührü yer almaktadır. Bu mührün altında Ahmed Şeyh-zâde eliyle yazılmış bir vakfiye ve bunun altında ise Ahmed Şeyh-zâde'nin mührü bulunmaktadır. Bunların haricinde sayfanın hemen hemen ortasında yuvarlak bir çerçeve içerisinde müstensih tarafından yazılan Arapça bir ibare ile sayfanın üst kısmında özensiz bir biçimde yazılmış olan birkaç kısa Arapça satır yer almaktadır.⁷

Nüshanın sonunda Arap harfleri ile Arapça yazılmış bir ketebe kaydı bulunmaktadır. Arat, bu kaydın Türkçe çevirisini şöyle vermektedir: "Bu nüshayı, Semerkand'da Cemâziyelâhur 848 hicrî senesinde yazdım. Yazan: gani Tanrının fazlına güvenen fakir günâhkâr kul Zeynülabidin b. Sultan-Baht Cürcânî Hüseyinî. İlâhî bana, anneme, babama ve müslümanlara mağfiret kıl. Buna âmîn diyen kulu Tanrı yarlıkasın." (Arat, 1992, s. 23)

AH'ın Semerkand nüshasının paleografik özelliklerine geçmeden önce Arat'ın bu nüshayla ilgili vermiş olduğu aşağıdaki bilgileri aktarmamız yerinde olacaktır:

"Eserin asıl metin kısmı ile 8-9. mısraların arasındaki Arapça bir beyit (bunun müstensih tarafından metne âit bir beyit telâkki edilmiş olması muhtemeldir) ve küçük başlıkların bir kısmı Uygur harfleri ve 361-364. ve 437-440. mısraları ihtivâ eden dörtlülükler ile Arapça parçalar (bâb başlıkları, âyet, hadîs, beyit vb.) Arap harfleri ile yazılmıştır... Eserin cildi meşin kaplamalı olup kenar çizgileri, ortaları ve kabın katlanmış kısmı

⁶ Esere sonradan ilave edilen ilk dörtlülükte verilen bilgiye göre metin on dört bölümden oluşmaktadır. Buradan hareketle Arat, eserin bütünü on dört bölüm olacak biçimde yorumlayarak kurgulamaktadır. *bk.* Arat, 1992, s. 13-14.

⁷ *bk.* Arat, 1992, s. 22-23.

süslenmiş ve yaldızlanmıştır. Cilt kenarlarının aşınmış kısımları, üzerine deri parçaları yapıştırılmak suretiyle, birkaç defa tamir edilmiştir. Fildişi renginde, parlak ve sert kalınca kâğıttan teşekkül eden sahifeler 10,4 × 16,4 cm büyüklüğünde olup, yazılı kısım, 8,6 × 5,85 cm. ebadında, muntazam çerçeveler ile çevrilmiştir; satırlar sahife boyunca yazılmıştır. Sahife kenarı sağda 3,8 ve solda 4 cm. açık bırakılmıştır. Çerçeve dikiş tarafının yapraklarına daha yakın olup, dikiş yerinden 1,1 cm., üst ve alt kenarlardan 3,5 cm. kadar içerdedir. Çerçeve yan yana çizilmiş üç çizgiden ibaret olup, iç taraftaki iki çizgi arası altın suyu ile doldurulmuştur.” (Arat, 1992, s. 20).⁸

1. Semerkand Nüshasındaki Eski Uygur Harfleri⁹

1.1. Nüshada Örneklenen Uygur Harfleri

Necip Asım [Yazıksız]’ın (1925, s. 227-233), hakkında ilk bilgileri aktardığı Semerkand nüshası, yazım özellikleriyle Karahanlı Türkçesi dönemi ve Türk kültür tarihi için önemli bir yere sahiptir. Bu nüsha Arapça-Farsça kelimelerin eski Uygur harfleriyle gösterimi bakımından da birçok örnek sunmaktadır. Eski Uygur yazı geleneğinde görülen kimi eklerin kelimededen ayrı yazılması bu nüsha için de geçerlidir. Fakat bu, belirli bir düzen içerisinde görülmez. Kimi durumlarda kelimelerin ya da eklerin son bir veya iki harfinin ayrı yazıldığı da görülür. Arap harfli metinlerde kullanılan yazım düzeltme işaretleri Semerkand nüshasında da kullanılmaktadır. Yine bu nüshada Uygur harflerinin altında veya üstünde Arap harflerinin verildiği örnekler bulunmaktadır. Bu makalede Semerkand nüshasının paleografik özellikleri üzerinde durulacaktır. Sırasıyla Semerkand nüshasında kullanılan eski Uygur harfleri ve bu harflerin metinden örnekleri, sözcükten ayrı yazılan ekler ve yapılar, nüshada kullanılan işaretler ele alınacaktır.

Necip Asım 1925 yılında yazdığı makalede Semerkand nüshasında kullanılan eski Uygur harflerini bir tabloyla vermiştir. Çalışmamızda ise Semerkand nüshasında örneklenen ve Necip Asım’ın tablosunda bulunmayan tüm Uygur harfleri gösterilerek yeni bir tablo oluşturulmuştur. Necip Asım’ın Uygur harflerini tespitinde büyük eksiklikler ve yanlışlar bulunduğu için makalesindeki tabloda yer alan Uygur harfleriyle karşılaştırma yoluna gidilmemiştir. Necip Asım’ın tablosunda verilmeyen /h/ ve /η/ sesleri ayrıca tabloya dâhil edilmiştir. Bunun yanı sıra metinde /z/ [ظ] sesini barındıran kelimelere rastlanmamasına rağmen Necip Asım hazırladığı tablonun ilk sütununda Uygur harflerini karşılayan Arap harfli ses değerleri içinde bu sesi de verir.¹⁰

Çalışmamızda hazırladığımız tabloda, harfler sözcük içerisinde yer alan konumlarına göre başta, ortada ve sonda olmak üzere üçe ayrılmış ve karşılaşılan her ayrı biçim için farklı kodlar verilmiştir. Verilen kodların karşıladığı sesler ise parantez içinde gösterilmiştir. Nüshada net bir şekilde seçilen harfler doğrudan fotoğraflanmış, net görünmeyen harfler ise okurun daha iyi fark edebilmesi için el ile çizilerek gösterilmiştir.















⁸ Reşid R. Arat ve Necip Asım dışında özellikle Fuat Köprülü, AH üzerine çalışmalar yayınlamıştır. Eser hakkında genel bilgi ve başvuru kaynakları için Caferoğlu’nun (2015, Bölüm II, s. 62-66) çalışması ile Çağbayır’ın (2013, s. 65-67) ve Çakmak’ın (2019, s. 223-226) çalışmalarında yer alan kaynakça bölümlerine bakılabilir.

⁹ AH’ın Semerkand nüshasının çalışılmasında öncelikle günümüzde İstanbul’daki Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan nüshanın PDF versiyonu kütüphaneden elde edilmiştir. Bunun yanı sıra Arat’ın 1992 (1951¹), Çakmak’ın 2019 yılı yayınları ile 2020 yılında Türk Dil Kurumu’nun yayınladığı tıpkıbasımdan da yararlanılmıştır.

¹⁰ Arat, Necip Asım’ın çalışmalarını ilmi açıdan yetersiz bularak şu eleştiriyi yapar: “Necip Âsım tarafından yapılan metin neşri ile nüshaların karşılaştırılması, kendisinin bu sâhada, hüsn-i niyeti olmakla berâber, dil bilgisinin usûl ve mâlzemesine sâhip bulunmamasından dolayı, herhâangi bir ilmi kıymeti hâiz değildir.” (Arat, 1992, s. 2). Ayrıca, Köprülü (1934, s. 46-47, 66) de *Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar* adlı eserinde Necip Asım’ı bu yönde eleştirir.

Necip Asım'ın tablosunda yer alan eski Uygur harflerinin Arap harfli transkripsiyon biçimleri de parantez içinde N.A. kısaltması sonrasında ilk sütunda yer almaktadır.

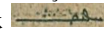

Tablo 1: Kodlu Uygur Harfleri Tablosu¹¹

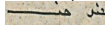


Sonda	Ortada	Başta	Transkripsiyon ¹²
 A5(-a, -e, -n)	 A4(-a-, -e-, -è-)	 A1(a-, e-, è-, ' -, n-, h-) ¹³	A, E, È, H, ' , N, H (N.A. ' , ')
 A6(-a)	 X4(-a-, ' -, -h-)	 A2(a-, e-, è-, h-, ' -) ¹⁴	
		 A3(a-, e-, è-, h-)	
 P7(-b, -p, -f)	  P2(-b-) P3(-v-) ¹⁵	 P1(b-, p-, f-, v-)	B, P, F, V, V (N. A.)
 P8(-p)	 P4(-b-, -p-, -f-)		
 P9(-b)			

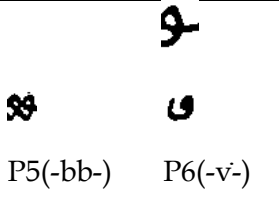
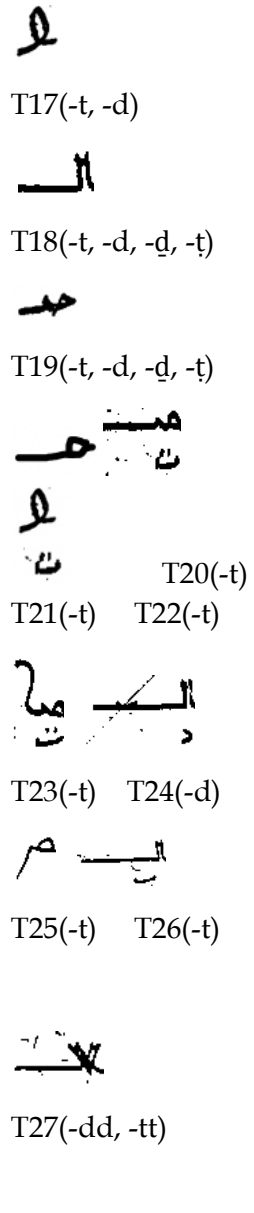
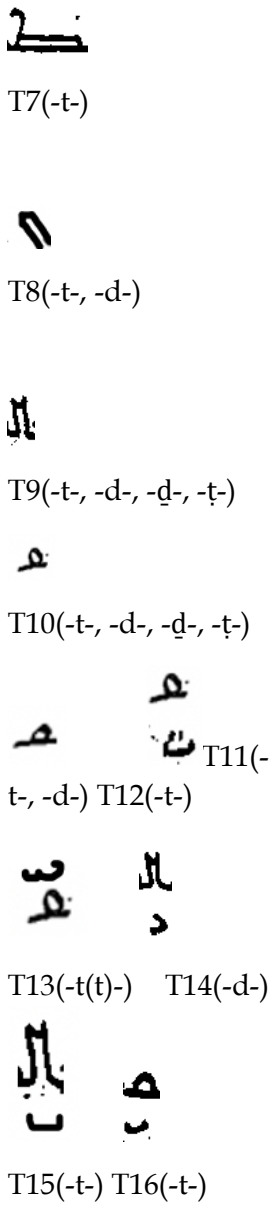
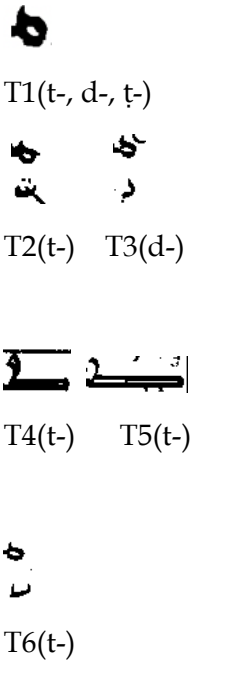
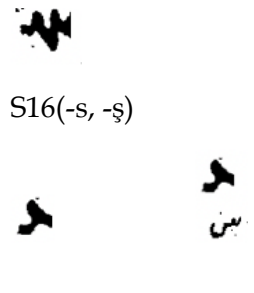
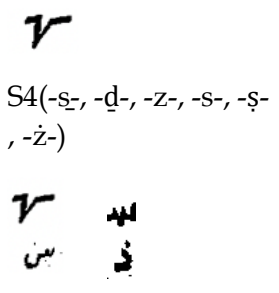
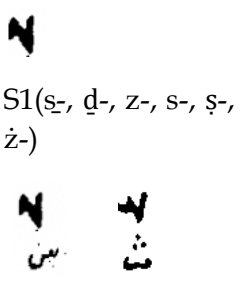
¹¹ Eski Uygur Alfabesi hakkında genel bilgi için bk. Tezcan, 1984, s. 121-126; Arat, 1987, s. 674-699; Sertkaya, 2011, s. 29-41.

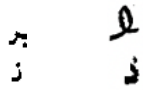

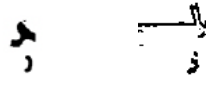
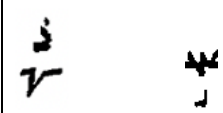
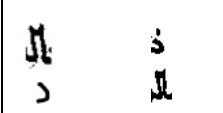

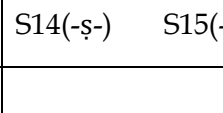




¹² Latin transkripsiyon harflerinin Arap harfli değerleri için bk. madde 2.3.'teki "Arapça-Farsça Kelimelerin Yazımında Kullanılan Uygur Harfleri Tablosu".






¹³ Söz başında tek dişli *elif* harfinin *a-* ve *e-* sesini karşıladığı örnekler çok sınırlıdır. Bu biçim daha çok yuvarlak ünlülerin yazımında *vav* harfinden önce kullanılmıştır.


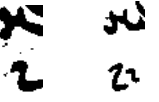

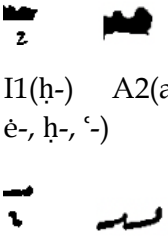
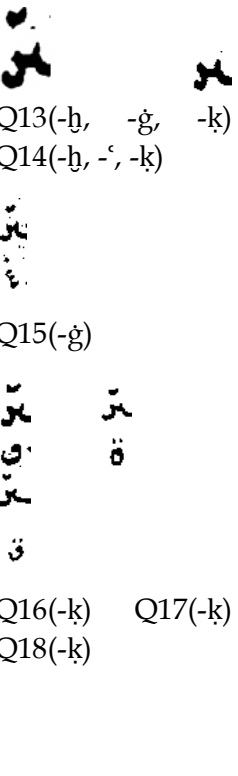
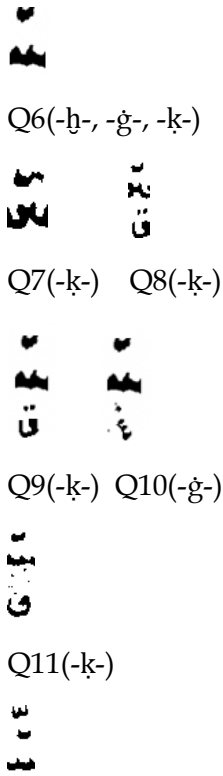
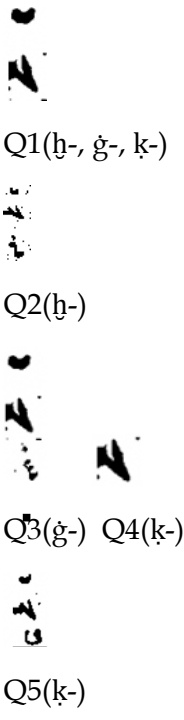
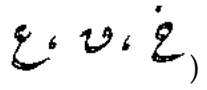



¹⁴ Uygur alfabesinde genellikle söz başı /a-/ sesi çift elifle; söz başı /e-/ sesi ise tek elifle gösterilir. Fakat bu durumun geçerli olmadığı, söz başı /e-/ sesinin çift elifle ya da söz başı /a-/ sesinin tek elifle yazıldığı örnekler görülmektedir. Söz başındaki çift elifle yazılmış /e-/ sesini Arat *e* işaretiyle göstermiştir. Arat (1947, s. XLV), bu işareti Kutadgu Bilig'de Uygur alfabesinde *a* yerine kullanılan *e* işareti olarak açıklar. A2 ve A3 biçimlerinin karşıladığı söz başı /e-/ sesini içeren kelimelere örnek olarak  A2T10A4P7 *edeb* (A26-3) ve  A3M2T11Y8 *emti* (A20-4) verilebilir.







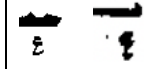



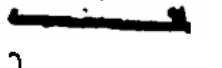



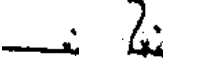











¹⁵ Arat (1992), transkripsiyonda P3, P6 ve V3 kodlu biçimler için *v* harfini kullanır. Arat, bu işareti tek noktalı (ya da noktasız) *fe* için (çift dudak /v/ sesini karşılayan bu harf literatürde üç noktalı *fe* [ف] olarak da geçer) kullanmaktadır.  S1A4V3Y2N2S17-V1N3 *sevînz-ün* (A10-3) yazımı metinden örnek olarak gösterilebilir. Arat, *v*'li biçimler yanında kimi yerlerde özellikle not düşerek kelimeyi *v*'li olarak vermiştir. Bu kelimelerin yazımı incelendiğinde ise *v*'li biçimlerle *v*'li biçimler arasında bir ayrım bulunmadığı görülmektedir. Örneğin Arat, A43-5'te  T1A4V3A4R4 yazımı için *tavar* kelimesini verirken,  T1A4V3A4R4 yazımı için *tavâr* (A26-5) kelimesini vermiştir. Fakat, görüldüğü gibi her iki Uygur harfli yazım arasında da herhangi bir farklılık yoktur.





























	 <p>P5(-bb-) P6(-v-)</p>		
 <p>T17(-t, -d) T18(-t, -d, -d, -t) T19(-t, -d, -d, -t) T20(-t) T21(-t) T22(-t) T23(-t) T24(-d) T25(-t) T26(-t) T27(-dd, -tt)</p>	 <p>T7(-t-) T8(-t-, -d-) T9(-t-, -d-, -d-, -t-) T10(-t-, -d-, -d-, -t-) T11(-t-, -d-) T12(-t-) T13(-t(t)-) T14(-d-) T15(-t-) T16(-t-)</p>	 <p>T1(t-, d-, t-) T2(t-) T3(d-) T4(t-) T5(t-) T6(t-)</p>	<p>T, D, D, T (N. A.)</p>
 <p>S16(-s, -ş)</p>	 <p>S4(-s-, -d-, -z-, -s-, -ş-, -ž-) S1(s-, d-, z-, s-, ş-, ž-)</p>		<p>S, D, Z, S, Ş, Ş, Ž (N.A.)</p>

S17(-z, -s, -ş, -ž) S18(-s)	S5(-s-) S6(-d-)	S2(s-) S3(s-)	
			
S19(-z) S20 (-d)	S7(-ž-) S8(-z-) S9(-d-)		
			
S21(-z) S22(-d)	S10(-d-) S11(-z-)		
			
	S12(-d-) S13(-d-)		
			
	S14(-ş-) S15(-d-)		
			
			C, Ç, J (N. A. İ. E. E)
Ç4(-c, -ç) Ç5(-c, -ç)	Ç2(-c-, -ç-)	Ç1(c-, ç-)	
	Ç3(-c-, -ç-, -j-) ¹⁶		
Ç6(-ç)			

¹⁶ Tüm nüsha boyunca /j/ sesini içerebilme ihtimali olan yalnızca bir sözcük bulunmaktadır. Arat'ın Semerkand nüshasında *acun* olarak okuduğu "dünya" anlamına gelen sözcük aslında hem eski Uygur metinlerinde hem de *Divanü Lügati't-Türk* ve *Kutadgu Bilig'*de *ajun* biçimiyle görünür (Clouston, 1972, s. 28a). *Kutadgu Bilig'*de Arap harfli Fergana ve Mısır nüshalarında *je* harfi ile *ajun* olarak yazılan sözcüğü Arat, Uygur harfli Viyana nüshasında *acun* olarak okuma eğilimindedir. AH'ın Semerkand nüshasında /j/ ya da /c/ olarak okunabilecek olan harf düzenli olarak Ç3 kodlu biçimle yazılmaktadır:  A2Ç3V3N3 (A15-4). Bunun yanı sıra, Ayasofya nüshasının Arap harfli satırlarında hem *je* (17 kez) hem de *cim* (7 kez) harfleri ile *ajun*  (B9-1) ve *acun*  (B47-4) biçimlerine rastlarız. Ayrıca, Ayasofya nüshasında tüm nüsha boyunca *je* harfinin yalnızca *ajun*  (B9-1) sözcüğünde görüldüğünü de belirtmek gerekir. Ayasofya nüshasındaki bu durumu göz önüne alarak Semerkand nüshasındaki  sözcüğünde Ç3 kodunun hem /j/ hem de /c/ okunabileceğini söylemek mümkündür. Fakat, yine de bize göre hem *ajun* sözcüğünün *acun'*a göre daha eskicil biçim olması hem de Semerkand nüshasının AH'ın mevcut nüshaları arasında daha eskicil özellikler göstermesi Semerkand nüshasında *ajun* okumasını daha makul kılmaktadır. Örneğin Ayasofya nüshasının 218. satırında geçen *hezâr* "bin; binlerce" sözcüğü Semerkand nüshasında *tümen* "on bin; binlerce" olarak geçer. Yine Ayasofya nüshasının 21. satırında geçen *beyt* "beyit" sözcüğü Semerkand nüshasında *söz* "söz" olarak geçer. Semerkand ve Ayasofya nüshasının kimi ses özellikleri ve söz varlığı açısından karşılaştırılması için bk. Necip Asım [Yazıksız] (1925, s. 229 vd.).

 Ç7(-ç)			
 I4(-h) I5(-h)	 I3(-h-)	 I1(h-) A2(a-, e-, è-, h-, '(-) I2(h-) A3(a-, e-, è-, h-)	A, E, È, H, ' (N. A.'da yok.)
 Q13(-h, -ğ, -k) Q14(-h, -'(-, -k) Q15(-ğ) Q16(-k) Q17(-k) Q18(-k) Q9(-k-) Q10(-ğ-) Q11(-k-) Q12(-k(k)-)	 Q6(-h-, -ğ-, -k-) Q7(-k-) Q8(-k-) Q9(-k-) Q10(-ğ-) Q11(-k-) Q12(-k(k)-)	 Q1(h-, ğ-, k-) Q2(h-) Q3(ğ-) Q4(k-) Q5(k-)	H, ' , Ğ, K (N. A.) 
 R4(-r)	 R2(-r) R3(-r)	 R1 (r-)	R (N. A.'da Arap harfli biçim gösterilmemiştir.)

 S16(-s, -ş) Ş3(-ş)	 Ş2(-ş-)	 Ş1(ş-)	S, Ş (N. A. )
 X5(-) Q14(-h, - , -k)	 X3(- ' X4 (-a-, -', -h-)	 X1(-) X2(-)  A1(a-, e-, ê-, ', n-, h-)  A2(a-, e-, ê-, h-, ')	A, E, Ê, H, H, ', K, N, H (N.A. )
 K4(-k, -g) K5(-g)	 K3(-k-, -g-)	 K1(k-, g-) K2(k-, g-)	K-G (N. A. )
 G2(-ŋ) G3(-ŋ)	 G1(-ŋ-)	-	ŋ (N. A.'da yok.)
 L5(-l) L6(-l) L7(- l)  L8(-ll)	 L2(-l-) L3(-l-)  L4(-ll-)	 L1(l-)	L (N. A. )
 M3(-m)	 M2(-m-)	 M1(m-)	M (N. A. )

 N3(-n) A5(-a, -e, -n)	 N2(-n-)	 N1(n-)  A1(a-, e-, ê-, '-, n-, h-)	A, E, Ê, ' , N, H (N. A. )
 V5(-u, -ü, -v)  V6(-u, -ü, -v)	 V2(-ö-, -ü-)  V3(-v-, -o-, -ö-, -u-, -ü-, -v-)  V4(-o-, -ö-, -u-, -ü-)	 V1(u-, ü-, v-) ¹⁷  P1(b-, p-, f-, v-)	B, P, F, V, O, Ö, U, Ü, V (N. A. )
 H4(-h)	 H3(-h-)  X4(-a-, -'-, -h-)	 H1(h-)  H2(h-)  A1(a-, e-, ê-, '-, n-, h-)	A, E, Ê, ' , N, H (N.A. )
 Y5(-i, -i, -y)  Y6(-i, -i, -y)  Y7(-i, -i)  Y4(-i-)	 Y2(-i-, -i-, -ê- ¹⁸ , -y-)  Y3(-i-, -i-)  Y4(-i-)	 Y1(y-)	I, İ, Ê, Y (N. A. )




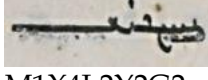
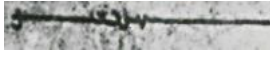








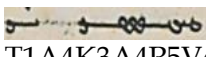
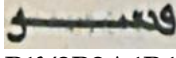
¹⁷ V1 biçimi u- ve ü- sesini *bols-un, söz-üm* gibi yapılarda karşılamaktadır.

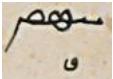








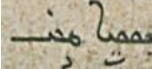


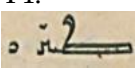
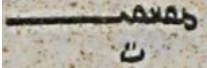
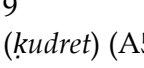


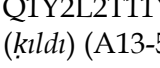

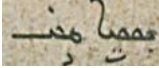
¹⁸ İlk hecede, başta Y2 öncesi *elif* ya da bir ünsüz işareti ile beraber bulunduğu.


Y8(-i, -i)			
------------	--	--	--

Yukarıda verilen her kod için nüsha içinden örneklenen kelimeler aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

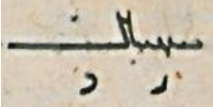
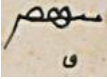
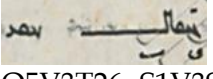
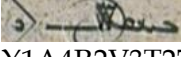
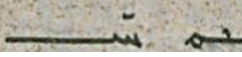
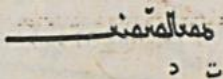
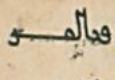
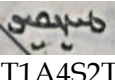

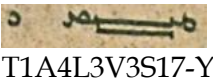
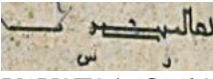
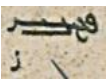
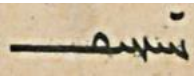
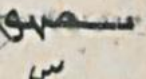

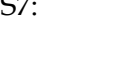
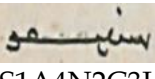
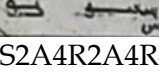

Tablo 2: Kodlu Uygur Harfleri İçin Örnek Kelime Tablosu


Sonda	Ortada	Başta	Transkripsiyon
<p>A5:</p>  <p>M1V3G1K3A5 (munğa) (A4-3)</p> <p>A6:</p>  <p>A2Ç3V3N3-Q1A6 (ajunka) (A108-1)</p>	<p>A4:</p>  <p>Q1A4R2A4P7 (harab) (A97-2)</p> <p>X4:</p>  <p>M1X4L2Y2G2 (malın) (A103-3)</p>	<p>A1:</p>  <p>A1S4K3Y2R2A4R4 (eskirer) (A46-3)</p> <p>A2:</p>  <p>A2M2K3A4K4 (emgek) (A78-2)</p> <p>A3:</p>  <p>A3R2V3R4 (erür) (A65-3)</p>	<p>A, E, É, H, ' , N, H (N.A. ۱، ۲)</p>
<p>P7:</p>  <p>T1Y2P7 (tép) (A101-6)</p> <p>P8:</p>  <p>P1Y2L2V3P8 (bilüp) (A23-6)</p> <p>P9:</p>  <p>K1Y2T7A4P9-Y7 (kitabı) (A2-2)</p>	<p>P2:</p>  <p>N1A4P2Y7 (nebi) (A5-6)</p> <p>P3:</p>  <p>A1V3P3T10A4N2 V3R4 (uotanur) (A12-4)</p> <p>P4:</p>  <p>S1A4P4Y2H4 (sefil) (A30-3)</p> <p>P5:</p>  <p>T1A4K3A4P5V4R 4- N1Y5 (tekebbürni) (A63-4)</p>	<p>P1:</p>  <p>P1Y2R2A4R4 (birer) (A109-1)</p>	<p>B, P, F, V, V (N. A. ب، پ، ف، و، و)</p>

	P6:  A2P6V4T25 (<i>avut</i>) (A101-3)		
T17:  T1A4T17-Y6 (<i>tèdi</i>) (A26-1)	T7:  N1A4X3T7Y2N2 T8A5 (<i>na'tında</i>) ²⁰ (A5-6)	T1:  T1A4L2Y3L6 (<i>delil</i>) (A3-4)	T, D, D, T (N. A.)
T18:  T1V3K3V3L2T18- Y6 (<i>töküldi</i>) (A30-4)	T8:  X1T7A4P2A4T8V 2L6 (<i>(a)tebetül</i>) (A2-1)	T2:  T2A4Y2V3R4 (<i>tëyür</i>) (A27-3)	
T19:  A2Ş2Y2T19 (<i>ëşid!</i>) ¹⁹ (A31-5)	T9:  T1V3T9A4R4 (<i>tutar</i>) (A8-5)	T3:  A1V3T23-T3Y2N3 (<i>otdın</i>) (A35-4)	
T20:  T1V3R2A4T20 (<i>töret!</i>) (A9-6)	T10:  Q1V3T10R3A4T1 9 (<i>kudret</i>) (A5-4)	T4:  T4A4Q13-Y6 (<i>takı</i>) (A79-3)	
T21:  T1V3R2T21 (<i>tört</i>) (A7-6)	T11:  Q1Y2L2T11Y8 (<i>kıldı</i>) (A13-5)	T5:  T5A4Q13-Y7 (<i>takı</i>) (A39-4)	
T22:  P1V4T22 (<i>but</i>) (A26-1)	T12:  T1V3K3A4T12V3 R4 (<i>tüketür</i>) (A114-1)	T6:  T6V3R4 (<i>tur!</i>) (A34-2)	
T23:  A1V3T23-T3Y2N3 (<i>otdın</i>) (A35-4)	T13:		

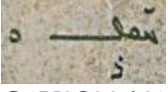
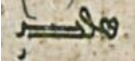


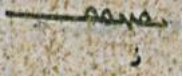
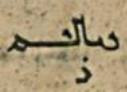
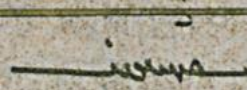
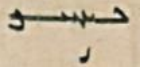

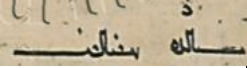
¹⁹ Örnek sözcükte *elif* + *elif* harfleri ile yazılan ve kapalı /è/ sesi ile okuduğumuz biçimin nüshada *elif* + *ye* harfleri ile yazımına da rastlamaktayız:  A1Y2Ş2Y2T19 (*ëşid!*) (A13-3). *ëşid*- için bk. Clauson, 1972, s. 257b.

²⁰ *Nun* harfinden sonra *elif* harfi açıkça yazıldığı halde Arat (1992, s. 42) sözcüğü *n(a)'tında* olarak okur.

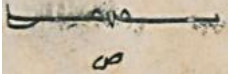
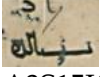

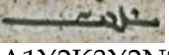






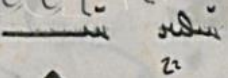


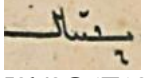
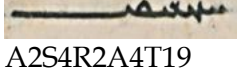
<p>T24:  A2S11A4T24 (<i>azad</i>) (A82-1)</p> <p>T25:  A2P6V4T25 (<i>avut</i>) (A101-3)</p> <p>T26:  Q5V3T26- S1V3S17 (<i>kutsuz</i>) (A108-4)</p> <p>T27:  Y1A4R2V3T27-Y6 (<i>yarutti</i>) (A4-6)</p>	<p> T1V3T13A4Ç3Y2 M3-Q1A5 (<i>tut(t)açımka</i>) (A7-4)</p> <p>T14:  T2V3R2T14V3Q7 V3G2 (<i>turdukuñ</i>) (A105-2)</p> <p>T15:  P1Y2T15V3R4 (<i>bitür!</i>)²¹ (A78-1)</p> <p>T16:  T1A4Ş2T16Y8 (<i>taştı</i>) (A94-5)</p>		
<p>S16:  H1V3S16 (<i>huş</i>) (A6-2)</p> <p>S17:  T1A4L3V3S17-Y6 (<i>talusı</i>) (A6-3)</p> <p>S18:  K1V3T9A4S11Y2L3 S18-A5 (<i>küdezilse</i>) (A35-2)</p> <p>S19:  P1Y2L2M2A4S19</p>	<p>S4:  Q1A4S4A4P7 (<i>ğazab</i>) (A79-6)</p> <p>S5:  A1V3S5V5 (<i>osu</i>) (A108-4)</p> <p>S6:  Y1V3S6V3P7 (<i>yudup</i>) (A84-1)</p> <p>S7: </p>	<p>S1:  S1A4N2Ç3L2V3R4 (<i>sançlur</i>) (A110-1)</p> <p>S2:  S2A4R2A4R4+M1V 5 (<i>serer mü</i>) (A41-1)</p> <p>S3:  S3A4N3-[<i>sü</i>: A5]²³ (<i>şena</i>) (A79-2)</p>	<p>Ş, D, Z, S, Ş, Ş, Z (N.A.) بى، ز، س، ه، ص ز، ظ</p>

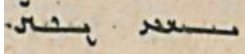

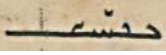
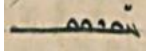
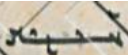
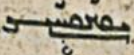


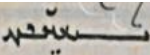

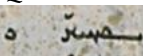
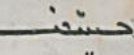
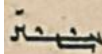
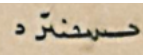
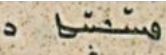
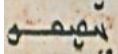
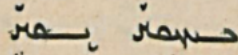
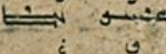

²¹ Nüshada, sözcüğün kök biçimine *büt-* olarak da rastlamaktayız:  P1V4T10M2A4S21 (*bütmez*) (A29-3). *bütür-* için bk. Clauson, 1972, s. 308b.

²³ *sü* = satır üstü.

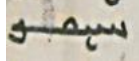



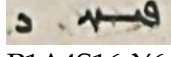
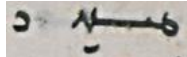
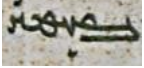

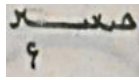
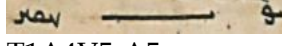
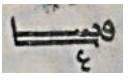

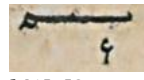
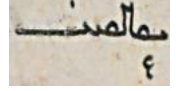
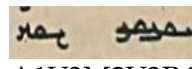


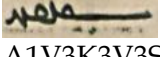

<p>(bilmez) (A10-4)</p> <p>S20:  Q1V3S20-Y6 (kodı) (A21-2)</p> <p>S21:  P1V4T10M2A4S21 (bütmez) (A29-3)</p> <p>S22:  Q1V3S22-Y6 (kodı) (A66-1)</p>	<p> P1A4S7L2Y2G2 (fazlı) (A9-2)</p> <p>S8:  A1V3S8V3P7 (ozup) (A12-2)</p> <p>S9:  K2A4S9Y2M3 (keğim) (A43-6)</p> <p>S10:  A1V3S10A4R2K3 A4N3 (öğerden) (A21-6)</p> <p>S11:  Y1A4S11A4R4 (yazar) (A54-2)</p> <p>S12:  A2S12Y2N3 (adın) (A64-SK²²)</p> <p>S13:  A3S13K3V6- S1Y2N2T9Y2N3 (edgüsindin) (A91-3)</p> <p>S14:</p>		
--	--	--	--

²² SK = sayfa kenarı.

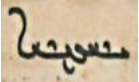


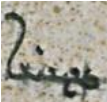
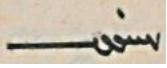


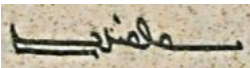




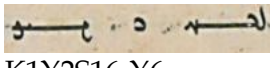
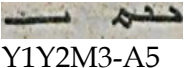


	 A1V3S14V3L5 (<i>uşul</i>) (A119-5) S15:  A3S15K3V6 (<i>edgü</i>) (A91-2)		
Ç4:  S1A4Ç4 (<i>saç!</i>) (A80-1) Ç5:  A1Y2K3Y2N2Ç5 (<i>ekinç</i>) (A4-3) Ç6:  A1Y2Ç6 (<i>hiç</i>) (A119-3) Ç7:  A1V3Ç3V3N2Ç7 (<i>üçünç</i>) (A8-2)	Ç2:  A1Y2Ç2R4-A5 (<i>içre</i>) (A3-5) Ç3:  N1A4Ç3A5 (<i>neçe</i>) (A9-1)	Ç1:  Ç1A4N2V3A4R4 (<i>canvar</i>) (A3-3)	C, Ç, J (N. A. <i>ج، چ، ج</i>)
I4:  M1A4T9I4 (<i>medh</i>) (A9-6) I5:  Q1A4T10A4I5- Q1A5 (<i>kadaḥka</i>) (A49-3)	I3:  M1Y2I3N2A4T18 (<i>mihnet</i>) (A84-2)	I1:  I1M2T19 (<i>h(a)md</i>) (A2-3) I2:  I2Y2Q6T18 (<i>hiḳd</i>) (A79-6) A2:  A2S4R2A4T19 (<i>h(a)sret</i>) (A70-3) A3:	A, E, Ê, H, ' (N. A.'da yok.)


		 A3A4R2Y2S17- L1Y2Q13 (<i>harışlık</i>) (A72-3)	
Q13:  Q1A4L5-A5- Y1Y2Q13 (<i>halayık</i>) (A122-1)	Q6:  Y1Y2Q6A4Ç5 (<i>yığaç</i>) (A76-2)	Q1:  Q1V3Y2V3P7 (<i>koyup</i>) ²⁴ (A56-4)	Ĥ, Ğ, Ķ (N. A. (ع, و, ع))
Q14:  Q1Y2L2Y2Q14 (<i>kılık</i>) (A110-6)	Q7:  A1V3Q7V3Q10L 3Y5 (<i>okuglı</i>) (A10-3)	Q2:  Q2A4T9A5- L1Y2Q13 (<i>hatalıg</i>) (A9-1)	
Q15:  A2S4Y2Q15 (<i>asıg</i>) (A16-2)	Q8:  A3R2Q8Y2S16 (<i>arkış</i>) (A42-4)	Q3:  Ç1Y2Q11A4R4- Q3Y2L7 (<i>çıkargıl!</i>) (A43-5)	
Q16:  A1V3S11A4Q16-Y6 (<i>ozakı</i>) (A37-4)	Q9:  Y1A4Q9Y2N3 (<i>yakın</i>) (A103-1)	Q4:  Q4Y2L3Y2Q13 (<i>kılık</i>) (A64-3)	
Q17:  Y1A4S4Y2N2Q17- Y6 (<i>yazınkı</i>) (A54-SK)	Q10:  P1A4Q6Y2Q10L5 -Y6 (<i>bakıgı</i>) (A16-2)	Q5:  Q5V3L2V3R4 (<i>kolur</i>) (A72-5)	
Q18:  Y1A4S4V3Q15- L1V3Q18 (<i>yazuğluk</i>) (A79-4)	Q11:  Ç1Y2Q11A4R4- Q3Y2L7 (<i>çıkargıl!</i>) (A43-5)		
R4:	Q12:  R1Y2Q12A4T18 (<i>rik(k)at</i>) (A120-1)		
	R2:	R1:	R

²⁴ *koğ-* için bk. Clauson, 1972, s. 595b.

 Q1A4L2V3R4 (ka ^{lur}) (A113-5)	 A3R2S17-A5 (erse) (A86-1) R3:  Y1V3K3R3V3K4 (yügrük) (A111-3)	 R1A4N2Ç4 (renc) (A111-5)	(N. A. ۱)
S16:  P1A4S16-Y6 (başı) (A53-2) Ş3:  T1A4Ş3-Y6 (taşı) (A52-5)	Ş2:  M1V3Ş2P4Y2Q13 (müşfik) (A11-4)	Ş1:  Ş1A4K3Y6 (şek(k)i) (A119-3)	S, Ş (N. A. ۲)
X5:  V1A4R2A4X5 (vera ^ʿ) (A98-1) Q14:  T1A4V5-A5- S1V3Q14 (teva ^{zu}) (A65-3)	X3:  P1Y2X3L7 (fi ^ʿ) (A52-2) X4:  P1Y2X4L2Y2N3 (fi ^ʿ lin) (A88-1)	X1:  X1M3 ('am) (A55-4) X2:  X2V3T9V3A4N3 ('udvan) (A95-6) A1:  A1V3M2V3R4- L1V3Q13 ('umür ^{luk}) ²⁵ (A69-5) A2:  A2R2A4P7 ('arab) (A26-4)	A, E, È, H, H, ʿ, K, N, H (N.A. ۳)
K4:  K1Y2R2A4K4	K3:  A1V3K3V3S16	K1:  K1V3T9R2V3R4	K-G (N. A. ۴)


²⁵ Arapça sözcüklerin Türkçeye uyarlanıp seslendirilişini tespit, özellikle yuvarlak ünlüler söz konusu olduğunda zordur. Bu durumu Osmanlıca sözlüklerde de görmekteyiz. Örneğin, Arat'ın 'umür^{luk} olarak okuduğu sözcük Çağbayır'da (2017, s. 1312) 'ömür^{luk} olarak geçen sözcüğün kök biçimi Devellioğlu'nda (2000, s. 850a-b) ömr olarak geçer ve Devellioğlu, sözcüğün okunuşu için "Arapçada doğrusu umür'dür." notunu düşer.

<p>(<i>kerek</i>)²⁶ (A69-3)</p> <p>K5:</p>  <p>A1Y2R2K3L2Y2K5 (<i>erklig</i>)²⁷ (A60-4)</p>	<p>(<i>üküş</i>) (A69-1)</p>	<p>(<i>kötrür</i>) (A65-6)</p> <p>K2:</p>  <p>K2A4M2Ş2V3R4 (<i>kemşür</i>) (A66-1)</p>	
<p>G2:</p>  <p>A2R2S4A4G2 (<i>ersen</i>) (A65-4)</p> <p>G3:</p>  <p>(A28-3) T1Y2L2Y2G3 (<i>tilin</i>)</p>	<p>G1:</p>  <p>S1A4G1K3A5 (<i>saḡa</i>) (A63-2)</p>	-	<p>η (N. A.'da yok.)</p>
<p>L5:</p>  <p>K1Y2L5 (<i>kel!</i>)²⁸ (A4-5)</p> <p>L6:</p>  <p>T1A4L2Y3L6 (<i>delil</i>) (A3-4)</p> <p>L7:</p>  <p>A1V3T10V3N2K3Y 2L7 (<i>ötüngil!</i>) (A9-6)</p> <p>L8:</p>  <p>K1V3A4L8-Y6 (<i>külli</i>) (A3-6)</p>	<p>L2:</p>  <p>Q1A4L2V3R4 (<i>kalur</i>) (A62-4)</p> <p>L3:</p>  <p>Q1Y2L3Y2Q13 (<i>kılık</i>) (A64-2)</p> <p>L4:</p>  <p>T1A4T10V3A4L4 V5 (<i>tedüllü</i>) (A4-1)</p>	<p>L1:</p>  <p>K1Y2S16-Y6- L1A4R4 (<i>kişiler</i>) (A61-3)</p>	<p>L (N. A. ل)</p>
<p>M3:</p>  <p>Y1Y2M3-A5</p>	<p>M2:</p> 	<p>M1:</p> 	<p>M (N. A. م)</p>









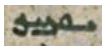






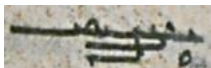




²⁶ *kerek* olarak da okuyabileceğimiz sözcüğün A24-4'te *kerek* biçimine de rastlamaktayız: 

K2A4R2A4K3L2Y2K4 (*kereklig*).

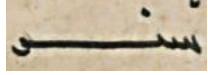
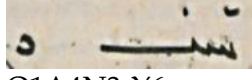



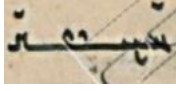
²⁷ *irklig* olarak da okuyabileceğimiz sözcük için bk. Clauson, 1972, s. 224a, *erklig* maddesi.

²⁸ *kil!* olarak da okuyabileceğimiz sözcüğün A116-1'de *kel-* biçimine de rastlamaktayız: 

K2A4L2Y2K4-L1Y5 (*keligli*). *kel-* için bk. Clauson, 1972, s. 715b.

(yeme) ²⁹ (A7-6)	T1Y2R2K3V3S4M 2A4K4 (tirgüzmek) (A5-5)	M1V3G1K3A5 (muṅga) (A4-3)	
N3:  Ç1Y2N3-T1A5 (çinde) (A21-4) A5:  S1A4A5 (sen) (A8-6)	N2:  Y1Y3N2T19 (yind!) (A21-3)	N1:  N1A5 (ne) (A20-5) A1:  A1A4R2A4K4 (nerek) (A73-3)	A, E, Ê, Ğ, N, H (N. A. ۛ)
V5:  L1A4X4V5 (lehü) (A3-6) V6:  P1V6 (bu) (A5-4)	V2:  X1T7A4P2A4T8V 2L6 (‘(a)tebetül) (A2-1) V3:  A1V3M2A4R4 (umar) (A2-4) V4:  P1V4L2V3R4 (bulur) (A3-5)	V1:  V1A4I3Y2T10V3N3 (vahidiin) (A4-1) P1:  P1-A5 (ve) (A98-1)	B, P, F, V, O, Ö, U, Ü, V (N. A. ۛ)
H4:  P1A4H4- A5+L1Y2Q13 (bahalıg) (A17-5)	H3:  Ş1A4H3T19 (şehd) (A7-2) X4:  L1A4X4V5 (lehü) (A3-6)	H1:  H1Y2M2M2A4T19 (himmet) (A11-2) H2:  H2T9Y5-A5-N1Y5 (h(e)dyeni) (A14-3) A1:  A1Y2Ç6 (hiç) (A119-3)	A, E, Ê, Ğ, N, H (N.A. ۛ)
Y5:	Y2:  P1Y2R4	Y1: 	I, İ, Ê, Y (N. A. ۛ)









²⁹ yime olarak da okuyabileceğimiz sözcük için bk. Clauson, 1972, s. 934b, yeme maddesi.

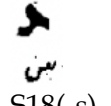
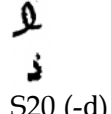
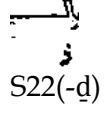
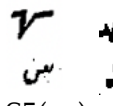
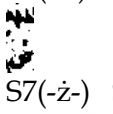
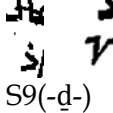
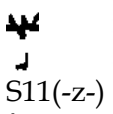
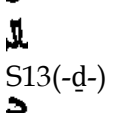
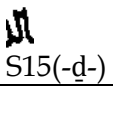
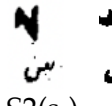
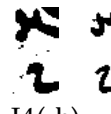
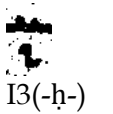
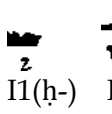
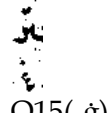
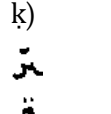
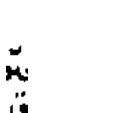
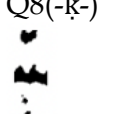
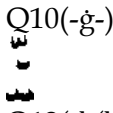

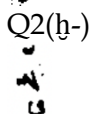
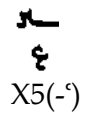
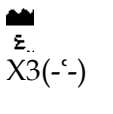
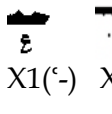
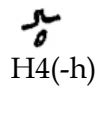
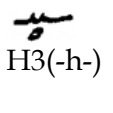
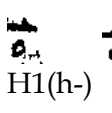
 Q1A4N2Y5 (kanı) (A55-3) Y6:  Q1A4N3-Y6 (kanı) (A48-4) Y7:  T5A4Q13-Y7 (takı) (A39-4) Y8:  Q1Y2L2T11Y8 (kıldı) (A13-5)	(bir) (A3-5) Y3:  S1A4N2Y3G2 (seniñ) (A3-4) Y4:  Q1L2A4Y2Y4Q13 (h(a)layık) (A64-5)	Y1V3Q13 (yok) (A4-2)	
--	--	-------------------------	--

1.2. Nüshada Birlikte Kullanılan Uygur ve Arap Harfli Biçimler

AH'ın Semerkand nüshasında ses değerlerini tam olarak okura verebilmek için Uygur harflerinin altında ya da üstünde Arap harflerinin yazıldığı ve kimi zaman da şedde işaretinin kullanıldığı görülmüştür. Nüshada kullanılan Uygur ve Arap harfli biçimler ile şeddeli kullanımlar aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.


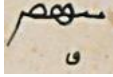
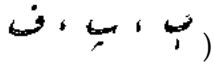
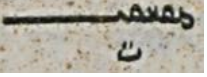

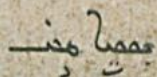
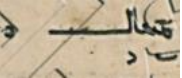

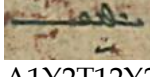
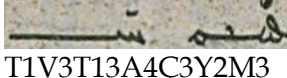

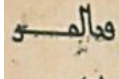
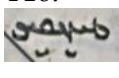



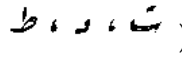
Tablo 3: Birlikte Kullanılan Uygur ve Arap Harfli Biçimler Tablosu


Sonda	Ortada	Başta	Transkripsiyon
-	 P3(-v-) P6(-v-)	-	V (N. A.)
 T21(-t) T22(-t)  T23(-t) T24(-d)  T26(-t)	 T12(-t) T13(-t(t-))  T14(-d) T15(-t)  T16(-t)	 T2(t) T3(d-) T6(t)	T, D (N. A.)
			S, D, Z, S, Ž


 <p>S18(-s) S19(-z)</p>  <p>S20 (-d) S21(-z)</p>  <p>S22(-d)</p>	 <p>S5(-s-) S6(-d-)</p>  <p>S7(-z-) S8(-z-)</p>  <p>S9(-d-) S10(-d-)</p>  <p>S11(-z-) S12(-d-)</p>  <p>S13(-d-) S14(-s-)</p>  <p>S15(-d-)</p>	 <p>S2(s-) S3(s-)</p>	<p>(N.A. بى، ز، س، ه، ص ز، ظ)</p>
 <p>I4(-h) I5(-h)</p>	 <p>I3(-h-)</p>	 <p>I1(h-) I2(h-)</p>	<p>H *N. A.'da yok.</p>
 <p>Q15(-ğ) Q16(-k)</p>  <p>Q17(-k) Q18(-k)</p>	 <p>Q8(-k-) Q9(-k-)</p>  <p>Q10(-ğ-) Q11(-k-)</p>  <p>Q12(-k(k-))</p>	 <p>Q2(h-) Q3(ğ-)</p>  <p>Q5(k-)</p>	<p>H, Ğ, K (N. A. غ، ق، ع)</p>
 <p>X5(-)</p>	 <p>X3(-)</p>	 <p>X1(-) X2(-)</p>	<p>(N.A. ع)</p>
 <p>H4(-h)</p>	 <p>H3(-h-)</p>	 <p>H1(h-) H2(h-)</p>	<p>H (N.A. ه)</p>


Bu biçimlerin metinden alınan örnekleri aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

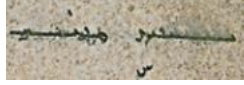
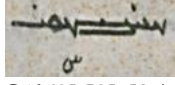
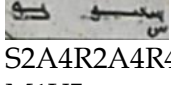
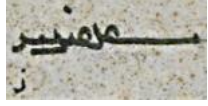
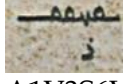
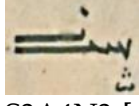
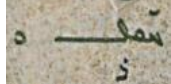



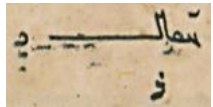
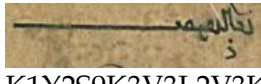
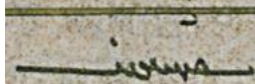
Tablo 4: Birlikte Kullanılan Uygur ve Arap Harfli Biçimler İçin Örnek Kelime Tablosu


Sonda	Ortada	Başta	Transkripsiyon
-	<p>P3:</p>  <p>A1V3P3T10A4N2V3 R4 (<i>uvtanur</i>) (A12-4)</p> <p>P6:</p>  <p>A2P6V4T25 (<i>avut</i>) (A101-3)</p>	-	<p>V (N. A.)</p> 
<p>T21:</p>  <p>T1V3R2T21 (<i>tört</i>) (A7-6)</p> <p>T22:</p>  <p>P1V4T22 (<i>but</i>) (A26-1)</p> <p>T23:</p>  <p>A1V3T23-T3Y2N3 (<i>otdin</i>) (A35-4)</p> <p>T24:</p>  <p>T6A4R2T24-Y6 (<i>têrdir</i>)³⁰ (A56-6)</p> <p>T26:</p> 	<p>T12:</p>  <p>A1Y2T12Y2P7 (<i>étip</i>)³¹ (A26-1)</p> <p>T13:</p>  <p>T1V3T13A4Ç3Y2M3 -Q1A5 (<i>tut(açımka)</i>) (A7-4)</p> <p>T14:</p>  <p>Y1A4T14V3R4 (<i>yedür</i>)³² (A77-6)</p> <p>T15:</p>  <p>P1Y2T15V3R4 (<i>bitür!</i>) (A78-1)</p> <p>T16:</p> 	<p>T2:</p>  <p>T2A4P7 (têp) (A40-4)</p> <p>T3:</p>  <p>T3V3R2V3T19 (<i>dürud</i>) (A7-3)</p> <p>T6:</p>  <p>(T6V3S11V5) (<i>tözü</i>) (A75-1)</p>	<p>T, D (N. A.)</p> 

³⁰ Örnek sözcüğün ilk hecesinde *elif* harfi ile yazılan ve kapalı /e/ sesi ile okuduğumuz biçimin nüshada *ye* harfi ile yazımına da rastlamaktayız:  T1Y2R2Y2P7 (*têp*) (A72-2).

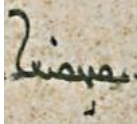
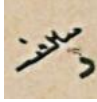
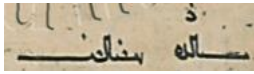
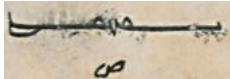
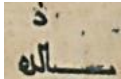
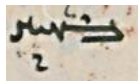
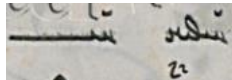


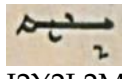
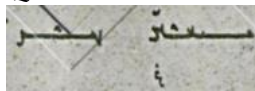
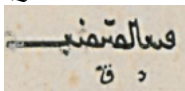

³¹ *it-* olarak da okuyabileceğimiz sözcüğün AH'ın Ayasofya nüshasının eski Uygur harfli satırında (B9-10) *et-* biçimine de rastlamaktayız:  A1T4T4Y3M7 (*ettim*) (B9-10). *ét-* için bk. Clauson, 1972, s. 36b.

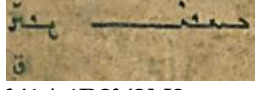
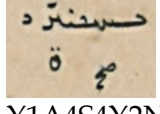
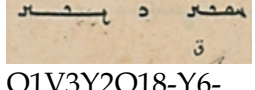
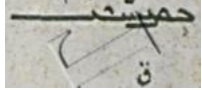
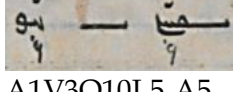
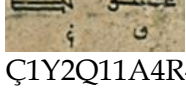
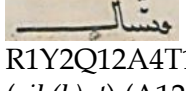
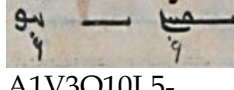
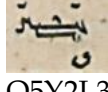
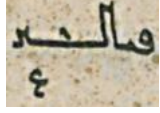

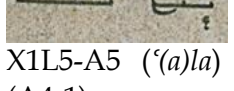
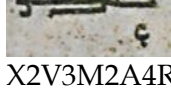
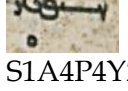
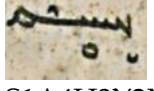
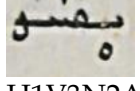

³² Nüshada, sözcüğün kök biçimine *ye-* ya da *yi-* olarak da rastlamaktayız:  Y1Y2P7 (*yêp*) (A37-2). Arat, kelimeyi *yetür* olarak verir ve “-t- altında Arap harfli d” notunu düşer. *yêtür-* için bk. Clauson, 1972, s. 892b.

Q5V3T26- S1V3S17 (kutsuz) (A108-4)	T1A4Ş2T16Y8 (taştı) (A94-5)		
S18:  A3Y2A4S18- T1Y2N3 (ayastın) (A12-2)	S5:  S1Y3N2M2A4S5V3 N3 (sınmasun) (A27- 4)	S2:  S2A4R2A4R4+ M1V5 (serer mü) (A41- 1)	S ₂ , D, Z, S, Ž (N.A. بى، ز، س، ص) ز ن ظ
S19:  A1V3K3V3N2M2A 4S19 (ökünmez) (A23-6)	S6:  A1V3S6V3P7 (uçup) (A4-SK)	S3:  S3A4N3-[sü:A5] (şena) (A79-2)	
S20:  Q1V3S20-Y6 (kodı) (A21-2)	S7:  P1A4S7L2Y2G2 (fazlıñ) (A9-2)		
S21:  T1V3K3A4N2M2A 4S21 (tükenmez) (A26-5)	S8:  S1V3S8V3K4 (sözüg) (A24-4)		
S22:  Q1V3S22-Y6 (kodı) (A66-1)	S9:  K1Y2S9K3V3L2V3K 4 (kedgülik) ³³ (A44-4)		
	S10:  A1V3S10A4R2K3A4 N3 (öğer) ³⁴ (A21- 6)		
	S11:		

³³ Nüshada, verdiğimiz örnek sözcüğün köktaşısı olan ve ilk hece sesinin *elif* harfi ile gösterildiği *keyim* "giysi" biçimine de rastlamaktayız:  K2A4Y2Y2M3 (*keyim*) A39-3. *kedgülik* ve *keğim* sözcükleri için sırasıyla bk. Clauson, 1972, s. 703b, 704a.

³⁴ AH'ın Ayasofya nüshasında sözcüğün  A4T4A6R4K5A7N3 (*eder*) (B12-6) biçimi de görülmektedir. *eder-* için bk. Clauson, 1972, s. 67a.

	 <p>A1V3S11V3G3 (özür) (A35-4)</p> <p>S12:</p>  <p>A2S12Y2N3 (adın) (A64-SK)</p> <p>S13:</p>  <p>A3S13K3V6- S1Y2N2T9Y2N3 (edgüsindir) (A91-3)</p> <p>S14:</p>  <p>A1V3S14V3L5 (uşul) (A119-5)</p> <p>S15:</p>  <p>A3S15K3V6 (edgü) (A91-2)</p>		
<p>I4:</p>  <p>M1Y2S4A4I4 (mizah) (A82-4)</p> <p>I5:</p>  <p>Q1A4T10A4I5- Q1A5 (kadahka) (A49-3)</p>	<p>I3:</p>  <p>S1A4M2A4I3A4T19 (semahat) (A12-1)</p>	<p>I1:</p>  <p>I1P4Y2P7 (h(a)bib) (A6-1)</p> <p>I2:</p>  <p>I2Y2L2M3 (hilm) (A81-3)</p>	<p>Ḥ *N. A.'da yok.</p>
<p>Q15:</p> 	<p>Q8:</p> 	<p>Q2:</p> 	<p>Ḥ, Ğ, K (N. A. ع، و، ع)</p>

<p>A3R2Y2Q15-S1Y2S17 (arığsız) (A23-1)</p> <p>Q16:</p>  <p>Y1A4R2Y2N3-L1Y2Q16 (yarınlık) (A44-1)</p> <p>Q17:</p>  <p>Y1A4S4Y2N2Q17-Y6 (yazınkı) (A54-SK)</p> <p>Q18:</p>  <p>Q1V3Y2Q18-Y6-L1Y2Q13 (koykuluk) (A64-3)</p>	<p>P1A4R2T14V3Q8V3 G2 (bardukun) (A105-4)</p> <p>Q9:</p>  <p>Y1V3M2A4Q9Y2N3 (yumakın) (A23-1)</p> <p>Q10:</p>  <p>A1V3Q10L5-A5-Q3V5 (oğlağı) (A51-5)</p> <p>Q11:</p>  <p>Ç1Y2Q11A4R4-Q3Y2L7 (çıkarğıl) (A43-5)</p> <p>Q12:</p>  <p>R1Y2Q12A4T18 (rik(k)at) (A120-1)</p>	<p>Q2A4L2Q6Y2N3 (halkın) (A99-2)</p> <p>Q3:</p>  <p>A1V3Q10L5-A5-Q3V5 (oğlağı)³⁵ (A51-5)</p> <p>Q5:</p>  <p>Q5Y2L3Q13-Y6 (kalkı) (A75-4)</p>	
<p>X5:</p>  <p>P1A4T9Y2X5 (bedi) (A10-5)</p>	<p>X3:</p>  <p>V1A4X3S4V5 (va'zu) (A22-6)</p>	<p>X1:</p>  <p>X1L5-A5 ('(a)la) (A4-1)</p> <p>X2:</p>  <p>X2V3M2A4R4 ('umer) (A11-6)</p>	<p>(N.A. ع)</p>
<p>H4:</p>  <p>S1A4P4Y2H4 (sefi) (A30-3)</p>	<p>H3:</p>  <p>Ş1A4H3Y2M3 (şahum) (A10-2)</p>	<p>H1:</p>  <p>H1V3N2A4R4 (hüner) (A107-4)</p> <p>H2:</p> 	<p>H (N.A. ه)</p>

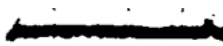






















³⁵ Sözcüğün kök biçimi olan *ok* için *bk.* Clauson, 1972, s. 76a.

		H2A4M3 (hem) (A111-1)	
--	--	--------------------------	--


1.3. Arapça-Farsça Kelimelerin Yazımında Kullanılan Uygur Harfleri

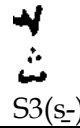
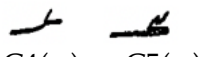



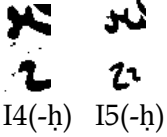
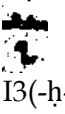
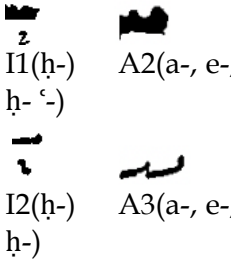

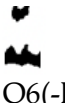
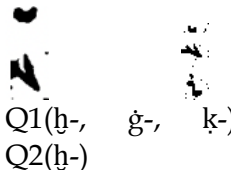
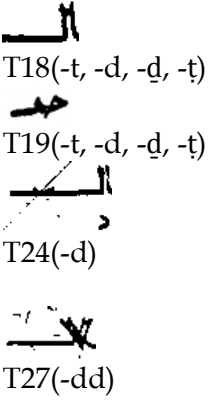
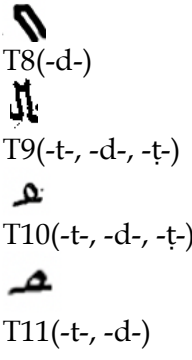
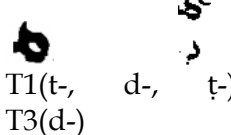





AH'ta Arapça ve Farsça kelimeler de bulunmaktadır. Semerkand nüshası bu kelimelerin eski Uygur harfleriyle gösterimi açısından önem taşımaktadır. Arapça-Farsça kelimelerin yazımında kullanılan Uygur harfleri aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 5: Arapça-Farsça Kelimelerin Yazımında Kullanılan Uygur Harfleri Tablosu





























Sonda	Ortada	Başta	Transkripsiyon ³⁶
 A5(-a, -e, -n)	 A4(-a-, -e-)  X4 (-a-, -e-, -h-)	 A1(‘, h-, u-) ³⁷  A2(a-, e-, h- ‘-)  A3(a-, e-, h-)	‘ ya da ˆ (elif, üstün harekesi) (a, e, h, ‘, n, h)
 P7(-b, -f) b)  P9(-	 P2(-b-) p-, -f-)  P4(-b-, -  P5(-bb-)	 P1(b-, p-, f-, v-)	ب (be) (b, p, f, v)
-	 P4(-b-, -p-, -f-)	 P1(b-, p-, f-, v-)	پ (pe) (b, p, f, v)
 T17(-t)  T18(-t, -d, -d, -t)  T19(-t, -d, -d, -t)	 T7(-t-) T9(-t-, -d- , -t-)  T10(-t-, -d-, -t-)  T11(-t-, -d-)	 T1(t-, d-, t-)	ت (te) (t, d, d, t)
-	 S4(-s-, -d-, -z-, -s-, - s-, -z-)	 S1(s-, d-, z-, s-, s-, z-)	ث (peltek se) (s, d, z, s, s, z)

³⁶ Her bir satırda Arap harfli transkripsiyon biçimlerinin altında verilen ilk parantez harfin adını, ikinci parantez ise Arap harfinin ses değerinin karşılığı olarak kullanılan tüm Uygur harflerinin karşılıdığı ses değerlerini gösterir.

³⁷ Tek dişli elif biçimi /u-/ sesinin gösteriminde yalnızca bir yerde Arapça *uşul* kelimesinde örneklenmiştir:  A1V3S14V3L5 (*uşul*) (A119-5).

		 S3(-s-)	
 Ç4(-c) Ç5(-ç)	 Ç2(-c-) Ç3(-c-, -j-) ³⁸	 Ç1(c-)	ç (cim) (c, ç, j)
 Ç6(-ç)	-	-	ç (çim) (ç)
 I4(-h) I5(-h)	 I3(-h-)	 I1(h-) A2(a-, e-, h- ') I2(h-) A3(a-, e-, h-)	ç (ha) (a, e, h, ')
 Q13(-h, -ğ, -k)	 Q6(-h-, -k-)	 Q1(h-, ğ-, k-) Q2(h-)	ç (hı) (h, ğ, k)
 T18(-t, -d, -d, -t) T19(-t, -d, -d, -t) T24(-d) T27(-dd)	 T8(-d-) T9(-t-, -d-, -t-) T10(-t-, -d-, -t-) T11(-t-, -d-)	 T1(t-, d-, t-) T3(d-)	ç (dal) (t, d, d, t)
-	 S4(-s-, -d-, -z-, -s-, - ş-, -z-)	 S1(s-, d-, z-, s-, ş-, z-)	ç (zel) (s, d, z, s, ş, z)
			ç (re)

³⁸ Yukarıda da belirttiğimiz gibi /j/ sesini yansıtmak şekilde Ç3 kodunun yazımı yalnızca *ajun* sözcüğünde görülür ve bu sözcük Soğudca asıllıdır. bk. Clauson, 1972, s. 28a.



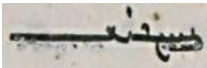
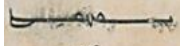

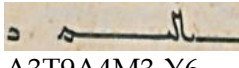


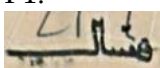
R4(-r)	R2(-r-) R3(-r-)	R1 (r-)	(r)
 S17(-z, -s, -ş, -ż)	 S4(-s-, -d-, -z-, -s-, -ş-, -ż-)  S11(-z-)	 S1(s-, d-, z-, s-, ş-, ż-)	ز (ze) (s, d, z, s, ş, ż)
 S17(-z, -s, -ş, -ż)	 S4(-s-, -d-, -z-, -s-, -ş-, -ż-)	 S1(s-, d-, z-, s-, ş-, ż-)	س (sin) (s, d, z, s, ş, ż)
 S16(-ş)	 Ş2(-ş-)	 Ş1(ş-)	ش (şın) (ş)
 S17(-z, -s, -ş, -ż)	 S4(-s-, -d-, -z-, -s-, -ş-, -ż-)  S14(-s-)	 S1(s-, d-, z-, s-, ş-, ż-)	ص (sad) (s, d, z, s, ş, ż)
 S17(-z, -s, -ş, -ż)	 S4(-s-, -d-, -z-, -s-, -ş-, -ż-)  S7(-ż-)	-	ض (dat) (s, d, z, s, ş, ż)
 T18(-t, -d, -d, -t)  T19(-t, -d, -d, -t)	 T9(-t-, -d-, -t-)  T10(-t-, -d-, -t-)	 T1(t-, d-, t-)	ط (ti) (t, d, d, t)
-	-	-	ظ (zi) (z)
 X5(- ^ç)  Q14(- ^ç , -k)	 X3(- ^ç)  X4 (-a-, - ^ç -, -h-)	 X1(- ^ç)  X2(- ^ç)	ع (ayın) (a, e, h, ^ç , k, h)

		A1(‘-, h-, u-) A2(a-, e-, ħ- ‘-)	
Q13(-ħ, -ğ, -k)	-	Q1(ħ, ğ, k) Q3(ğ-)	غ (gaym) (ħ, ğ, k)
P7(-b, -f)	P4(-b-, -p-, -f-)	P1(b-, p-, f-, v-)	ف (fe) (b, p, f, v)
Q13(-ħ, -ğ, -k) Q14(-‘, -k)	Q6(-ħ-, -k-) Q9(-k-) Q12(-k(k)-)	Q1(ħ, ğ, k)	ق (kaf) (‘, ħ, ğ, k)
K4(-k, -g)	K3(-k-, -g-)	K1(k-, g-) K2(k-, g-)	ك (kef) (k, g)
L5(-l) L6(-l) L7(-l) L8(-ll)	L2(-l-) L3(-l-) L4(-ll-)	L1(l-)	ل (lam) (l)
M3(-m)	M2(-m-)	M1(m-)	م (mim) (m)
N3(-n) A5(-a, -e, -n)	N2(-n-)	N1(n-)	ن (nun) (a, e, n)
V5(-u, -v)	V2(-ü-) V3(-o-, -ö-, -u-, -ü-, -v-)	V1(v-) P1(b-, p-, f-, v-)	و (vav) (b, p, f, o, ö, u, ü, v)




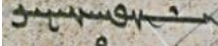

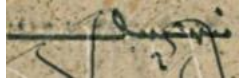
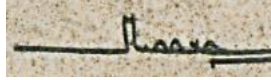
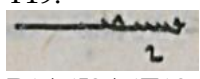

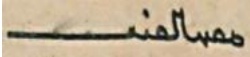
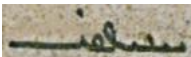
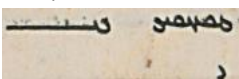
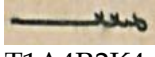


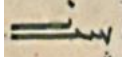
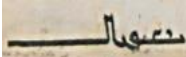
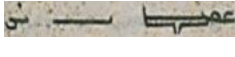
	V4(-u-, -ü-)		
H4(-h)	H3(-h-) X4 (-a-, - ‘-, -h-)	H1(h-) H2(h-) A1(‘-, h-, u-)	ه (he) (a, u, ‘, h)
Y5(-i) Y6(-i) Y7(-i)	Y2(-i-, -i-, -y-) Y4(-i-)	Y1(y-)	ي (ye) (i, i, y)

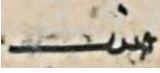
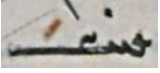
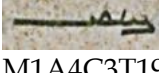

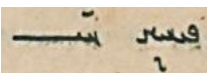
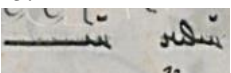


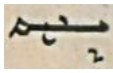
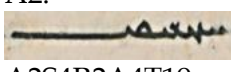
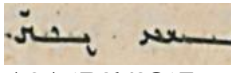
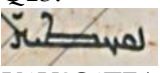
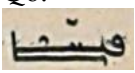
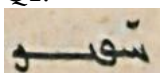
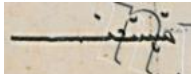
Metinden alınan Arapça ve Farsça kelime örnekleri aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.



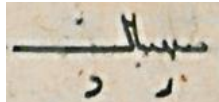



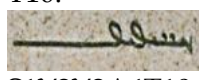
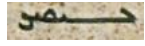

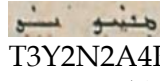




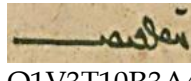
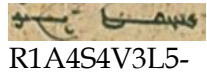

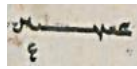

Tablo 6: Arapça-Farsça Kelimelerin Yazımında Kullanılan Uygun Harfleri İçin Örnek Kelime Tablosu



Sonda	Ortada	Başta	Transkripsiyon ³⁹
A5:  Ç1A4P4A5 (cefa) (A77-3)	A4:  S1A4L2A4M3 (selam) (A7-6) X4:  M1X4L2Y2G2 (malıñ) (A103-3)	A1:  A1V3S14V3L5 (uşul) (A119-5) A2:  A2P4A4T9A4N3 (abadan) (A47-3) A3:  A3T9A4M3-Y6 (ademi) (A72-4)	ا ya da َ (elif, üstün harekesi) (a, e, ħ, ‘, n, h)
P7:  S1A4I3Y2P7 (şahib) (A108-1) P9:	P2:  X1T7A4P2A4T8V2L6 (‘(a)tebetül) (A2-1) P4:	P1:  P1A4Q6T18 (baht) (A54-4)	ب (be) (b, p, f, v)

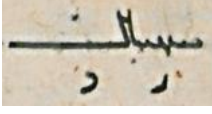
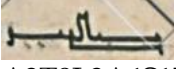



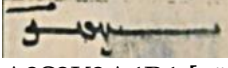



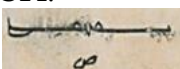

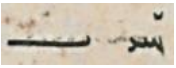


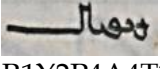
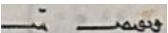
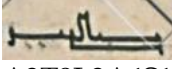


³⁹ Sütun ile ilgili açıklama için bk. dipnot 36.

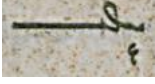

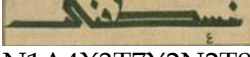

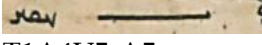

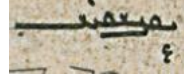
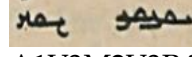
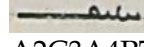

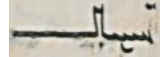



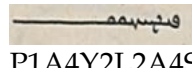

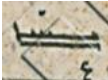

 K1Y2T7A4P9-Y7 (kitabı) (A2-2)	 S1A4P4A4P7-T1Y2N3 (sebebdin) (A110-5) P5:  T1A4K3A4P5V4R4-N1Y5 (tekebbürni) (A63-4)		
	P4:  A1Y2S4P4A4H3S4A4L2A4R4 (ispehsalar) (A14-5)	P1:  P1V4R4 (pür) (A52-1)	پ (pe) (b, p, f, v)
T17:  N1A4S4Y2I3A4T17 (naşihat) (A26-3) T18:  M1V3R2V3V3A4T18 (mürüv(v)et) (A33-3) T19:  R1A4I3A4T19 (rahat) (A51-1)	T7:  K1V3S4T7A4Q13 (küstah) (A82-6) T9:  T1V3S4T9V3G2 (dostur) (A86-1) T10:  A2Y2A4T10V3N3 (ayetün) (A3-6) T11:  T3V3S4T11Y8-K2A5 (dostıka) (A62-3)	T1:  T1A4R2K4 (terk) (A54-2)	ت (te) (t, d, d, t)
-	S4:  X2V3S4M2A4N3-Y6 ('uşmanı) (A12-1)	S1:  S1A4N3-[sü: A5] (şena) (A2-5) S3:  S3A4N3-[sü:A5] (şena) (A79-2)	ث (peltek se) (s, d, z, s, ş, ž)
Ç4:	Ç2: 	Ç1: 	ج (cim)

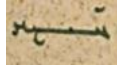
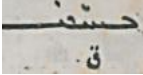

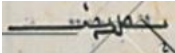
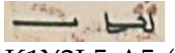
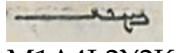



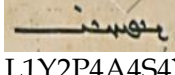

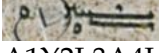
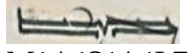


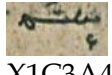
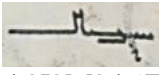
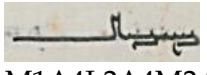
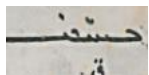

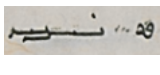
 R1A4N2Ç4 (renc) (A84-1) Ç5:  R1A4N2Ç5 (renc) (A51-1)	A1Y2Ç2A4P4A4T18 (icabet) (A121-5) Ç3:  M1A4Ç3T19 (meccd) (A13-4)	Ç1V3M2L7- A5+N1Y5 (cümleni) (A13-5)	(c, ç, j)
Ç6:  A1Y2Ç6 (hiç) (A119-3)	-	-	ç (çim) (ç)
I4:  P1A4R2A4I4-Q1A5 (ferahka) (A84-1) I5:  Q1A4T10A4I5- Q1A5 (kadahka) (A49-3)	I3:  V1A4I3Y2T10V3N3 (vahidün) (A4-1)	I1:  I1L2Y2M3 (h(a)lim) (A11-4) I2:  I2Y2L2M3 (hilm) (A81-3) A2:  A2S4R2A4T19 (h(a)sret) (A70-3) A3:  A3A4R2Y2S17- L1Y2Q13 (harişlık) (A72-3)	ح (ha) (a, e, h, ')
Q13:  K1V3S4T7A4Q13 (küstaḥ) (A82-6)	Q6:  P1A4Q6Y2L7 (bahil) (A62-1)	Q1:  Q1A4P4A4R4 (haber) (A72-4) Q2:  Q2A4L2Q6Y2N3 (halkın) (A99-2)	خ (hı) (h, g, k)
T18:	T8:	T1:	د (dal)







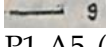
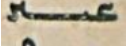






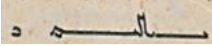
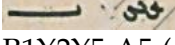
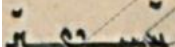
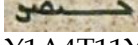
 X1P4Y2T18 ('(a)bid) (A96-6) T19:  Ç1A4M2A4T19 (cemad) (A3-3) T24:  A2S11A4T24 (azad) (A82-1) T27:  V1V3T27-Y6 (vuddı) (A15-3)	 X1T7A4P2A4T8V2L6 ('(a)tebetül) (A2-1) T9:  X1T9L2Y2G2 ('(a)dlin) (A9-3) T10:  S1Y2Y2A4T10A4T17 (ziyadet) ⁴⁰ (A13-3) T11:  Y1A4T11Y8 (yadi) (A15-4)	 T1A4T19 (dad) (A12-3) T3:  T3Y2N2A4R4-N1Y5 (dinarnı) (A72-5)	(t, d, d, t)
	S4:  X1S4A4P7 ('(a)dab) (A103-3)	S1:  S1Y2K3R4-Y6 (dikri) (A15-6)	ذ (zel) (ş, d, z, s, ş, ž)
R4:  P1Y2R2R4 (birr) (A10-5)	R2:  A3N2V5- Ş1Y2R2V3A4N3- [sü:Y6] (anuşiroanı) (A12-3) R3:  Q1V3T10R3A4T19 (kudret) (A5-4)	R1:  R1A4S4V3L5- L1A4R4 (resuller) (A6-5)	ر (re) (r)
S17: 	S4: 	S1: 	ز (ze) (ş, d, z, s, ş, ž)

⁴⁰ Arat (1992, s. 46, 62. dipnot) Arapça "fazlalık" anlamına gelen bu kelimeyi *siyaded* olarak verir. S1 kodlu biçim /z-/ sesini de karşıladığından kelime tarafımızca *ziyadet* olarak verilmiştir. Yine, aşağıda S4 kodu için verilen *ceza*^f örneğinde olduğu gibi Arat (1992, s. 77, 464. dipnot) Arapça "şikâyet, sızlanma" anlamlarına gelen *cezâ*^f kelimesini *cesa*^f olarak verir. Arat'ın özellikle /s/, /z/ ve /t/, /d/ sesleri söz konusu olduğunda yaptığı açık okuma hatalarının yanı sıra kimi okuma tutarsızlıklarının olduğunu da görmekteyiz. Örneğin Arat, Arapça *dünyâ* sözcüğünü aynı Uygur harfli yazımlara sahip olmasına rağmen iki ayrı yerde iki ayrı biçimde verir: (Arat, s. 55) *dünyâ* (A44-4)  ve (Arat, s. 61, 257. dipnot) *tünyâ* (A60-6) .

M1A4Ç3A4S17 (meczaz) (A15-6)	Ç1A4S4A4X5 (ceza' ^o) (A111-6) S11:  A2S11A4T24 (azad) (A82-1)	S1A4H3Y2T18 (zahid) (A98-1)	
S17:  A3T9L3A4S17 (atlas) (A84-6)	S4:  A2S4A4N3 (asan) (A5-5)	S1:  S1A4X3A4T18 (sa'at) (A118-3)	س (sin) (s, d, z, s, ş, z)
S16:  Q1V3S16 (hoş) (A98-2)	Ş2:  A3Ş2K3A4R4-[sü: A5] (aşkara) (A40-1)	Ş1:  Ş1A4K3A4R4 (şeker) (A7-2)	ش (şin) (ş)
S17:  R1A4Q6S17 (rakş) (A98-2)	S4:  P1A4S4A4L7 (başal) (A37-1) S14:  A1V3S14V3L5 (uşul) (A119-5)	S1:  S1A4I3Y2P7 (şahib) (A108-1)	ص (sad) (s, d, z, s, ş, z)
S17:  Q1A4S17-A5 (kaza) (A110-1)	S4:  P1A4S4Y2L5 (fazıl) (A118-1) S7:  P1A4S7L2Y2G (fazlır) (A9-2)	-	ض (dat) (s, d, z, s, ş, z)
T18:  R1Y2P4A4T18 (ribat) (A42-1) T19: 	T9:  A3T9L3A4S17 (atlas) (A84-6) T10: 	T1:  T1A4P7Y2-A2T9 A4T18 (tabi'atta) (A58-4)	ط (ti) (t, d, d, t)

R1Y2P4A4T19- Q1A5 (ribatka) (A42-2)	 X1T10A5 ('(a)ta) (A13-5)		
X5:  N1A4V3X5 (nev) (A37-6)	X3:  N1A4X3T7Y2N2T8A5 (na'tinda) (A5-6)	X1:  X1L2Y5 ('(a)li) (A8-3)	ع (ayın) (a, e, h, ' , k, h)
Q14:  T1A4V5-A5- S1V3Q14 (tevazu) (A65-3)	X4:  P1Y2X4L2Y2N3 (fi'lin) (A88-1)	X2:  X2V3M2R2V3G2 (umruj) (A34-3)	
		A1:  A1V3M2V3R4- L1V3Q13 (umurluk) (A69-5)	
		A2:  A2Ç3A4P7 ('(a)ceb) (A119-1)	
Q13:  P1A4R2Y2Q13 (fariğ) (A100-6)	-	Q1:  Q1A4L2A4T18 (galat) (A121-3)	غ (gayın) (h, g, k)
		Q3:  Q3A4T9R4 (gadr) (A93-4)	
P7:  X1R2Y2P7 ('(a)rif) (A98-2)	P4:  Ç1A4P4A5 (cefa) (A95-6)	P1:  P1A4Y2L2A4S4 V3P7 (feylesuf) (A48-3)	ف (fe) (b, p, f, v)
Q13:  P1A4R2V3Q13 (faruk) (A8-2)	Q6:  X1Q6L7 ('(a)kl) (A10-6)	Q1:  Q1A4T9R4-A5- N1Y5 (katreni) (A14-1)	ق (kaf) (' , h, g, k)
Q14:	Q9:		

 Q1A4L2Q14 (<i>halk</i>) (A6-3)	 Y1A4Q9Y2N3 (<i>yakın</i>) (A103-1)		
Q12:  R1Y2Q12A4T18 (<i>rik(k)at</i>) (A120-1)	K3:  I2V3K3M2Y2N3 (<i>hukmin</i>) (A108-6)	K1:  K1Y2L5-A5 (<i>gile</i>) (A96-3)	ك (kef) (k, g)
K4:  M1A4L2Y2K4 (<i>melik</i>) (A109-6)	K2:  K2A4R2A4M3 (<i>kerem</i>) (A13-2)		
L5:  X1Q6L5 (<i>'(a)kl</i>) (A18-5)	L2:  X1T9L2Y2G2 (<i>'(a)dlin</i>) (A9-3)	L1:  L1Y2P4A4S4Y2 N3 (<i>libasın</i>) (A65-1)	ل (lam) (l)
L6:  T1A4L2Y3L6 (<i>delil</i>) (A3-4)	L3:  A1Y2L3A4H4-Y7 (<i>ilahi</i>) (A8-6)		
L7:  M1A4S4A4L7 (<i>meşel</i>) (A112-3)	L4:  T1A4T10V3A4L4V5 (<i>tedüllü</i>) (A4-1)		
L8:  K1V3A4L8-Y6 (<i>külli</i>) (A3-6)			
M3:  X1Ç3A4M3 (<i>'(a)cem</i>) (A26-4)	M2:  A2I3M2A4T18 (<i>ahmed</i>) (A113-4)	M1:  M1A4L2A4M2A 4T18 (<i>melamet</i>) (A109-5)	م (mim) (m)
N3:  	N2:  	N1:  	ن (nun) (a, e, n)

<p>Y1A4Q9Y2N3 (yakın) (A103-1)</p> <p>A5: </p> <p>T1V3Ş2M2A4A5- Y6 (duşmanı) (A12- 5)</p>	<p>Ç1A4N2V3A4R4 (canvar) (A3-3)</p>	<p>P1Y6- N1A4M2A4S17 (binemaz) (A97-2)</p>	
<p>V5: </p> <p>L1A4X4V5 (lehü) (A3-6)</p>	<p>V2: </p> <p>X1T7A4P2A4T8V2L6 (‘(a)tebetül) (A2-1)</p> <p>V3: </p> <p>N1A4V3P4A4T18-Y6 (nevbeti) (A84-2)</p> <p>V4: </p> <p>P1V4T10V3V3A4T19 (fütüv(v)et) (A13-4)</p>	<p>V1: </p> <p>V1V3T27-Y6 (vuddi) (A15-3)</p> <p>P1: </p> <p>P1-A5 (ve) (A98- 1)</p>	<p>و (vav) (b, p, f, o, ö, u, ü, v)</p>
<p>H4: </p> <p>Ç1A4H4 (cah) (A61-1)</p>	<p>H3: </p> <p>Ş1A4H3Y2M3 (şahum) (A10-2)</p> <p>X4: </p> <p>L1A4X4V5 (lehü) (A3-6)</p>	<p>H1: </p> <p>H1V3N2A4R4 (hüner) (A107-4)</p> <p>H2: </p> <p>H2S4L5 (h(e)zl) (A115-4)</p> <p>A1: </p> <p>A1Y2Ç6 (hiç) (A119-3)</p>	<p>ه (he) (a, , h)</p>
<p>Y5: </p> <p>X1L2Y5 (‘(a)li) (A8- 3)</p> <p>Y6: </p> <p>A3T9A4M3-Y6 (ademi) (A72-4)</p> <p>Y7:</p>	<p>Y2: </p> <p>R1Y2Y5-A5 (riya) (A96- 6)</p> <p>Y4: </p> <p>Q1L2A4Y2Y4Q13 (h(a)layık) (A64-5)</p>	<p>Y1: </p> <p>Y1A4T11Y8 (yadı) (A15-4)</p>	<p>ي (ye) (ı, i, y)</p>

	N1A4P2Y7 (nebi) (A5-6)		
---	---------------------------	--	--




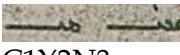
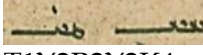
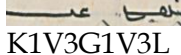
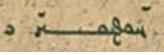
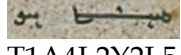
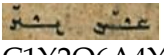
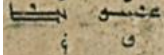
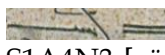
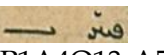
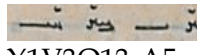

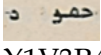
2. Semerkand Nüshasında Sözcükten Ayrı Yazılan Yapılar

Eski Uygur yazım geleneği olarak bazı eklerin kelimedenden ayrı yazılması Semerkand nüshasında da görülmektedir. Kimi durumlarda kelimelerin ya da eklerin son bir veya iki harfi kelimedenden ayrı yazılmıştır. Kimi durumlarda ise bir sözcüğün üç, dört ya da beş parçalı olarak yazıldığı da görülmektedir. Aşağıda kelimedenden ayrı yazılan yapılar nüshadan alınan birer örnekle verilmiştir. Uygur yazım geleneğinde *ze* harfi kendinden sonra gelen harfle birleşmediği için yani söz ortası biçimi olmadığı için nüshada söz içi ve söz sonu *ze* harfi barındıran kelimeler aşağıda yer alan tablolara dahil edilmemiştir. *ze* harfinin yazımı ile ilgili şu örnekler verilebilir:

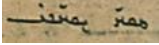

 P1V4L2S17-A5 *bols-a* (A9-2)





 S1A4V3Y2N2S17-V1N3 *sevinz-ün* (A10-3)

Tablo 7: Düzenli Ayrılan Yapılar (Ekler) Tablosu

1) İLGİ DURUMU EKLİ YAPILAR	2) BELİRTME DURUMU EKLİ YAPILAR	3) YAKLAŞMA-VERME DURUMU EKLİ YAPILAR	4) BULUNMA DURUMU EKLİ YAPILAR	5) AYRILMA DURUMU EKLİ YAPILAR
 A1Y2R4-N1Y2G2 (<i>er-ni</i>) ⁴¹ (A33-5)	 Q1A4T9R4-A5-N1Y5 (<i>kaṭr-e-ni</i>) (A14-1)	 Ş1A4H3Y2M3-Q1A5 (<i>şahum-ka</i>) (A10-1)	 Ç1Y2N3-T1A5 (<i>çin-de</i>) (A21-4)	 T1Y2R2Y2K4-T1Y2N3 (<i>tirig-din</i>) (A5-2)
6) EŞİTLİK DURUMU EKLİ YAPILAR  K1V3G1V3L5-Ç1A5 (<i>köñül-çe</i>) (A100-5)	7) İYELİK EKLİ YAPILAR  Q1V3T10L2V3Q13-Y6 (<i>kutluğ-i</i>) (A6-3)	8) ÇOKLUK EKLERİ  T1A4L2Y2L5-L1A4R4 (<i>delil-ler</i>) (A3-5)	9) İSİMDEN İSİM YAPIM EKLİ YAPILAR  Ç1Y2Q6A4Y5-L1Y2Q13 (<i>çığay-lıq</i>) (A44-2)	10) FİİL ÇEKİM EKLİ YAPILAR  Ç1Y2Q11A4R4-Q3Y2L7 (<i>çıkar-ğıl</i>) (A43-5)
11) SIFAT-FİİL EKLİ YAPILAR  S1A4N3-[sü: A5]-Q1A4N3	12) ZARF-FİİL EKLİ YAPILAR  P1A4Q13-A5 (<i>bağ-a</i>) (A20-4)	13) İSİM-FİİL EKLİ YAPILAR  Y1V3Q13-A5-M1A4Q13-Q1A5 (<i>yok-a</i>)	14) FİİLDEN İSİM YAPIM EKLİ YAPILAR 	15) İSİMDEN FİİL YAPIM EKLİ YAPILAR  Y1V3R4-Y6















⁴¹ er (1) için bk. Clauson, 1972, s. 192a.

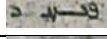
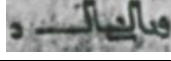
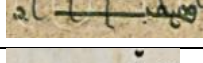
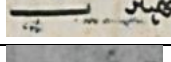
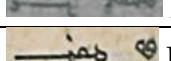
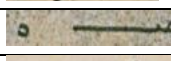
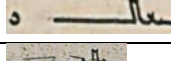


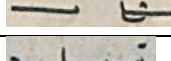
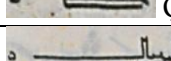

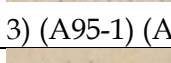
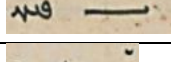
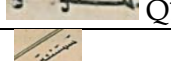
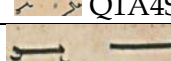
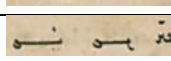
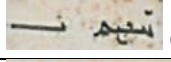
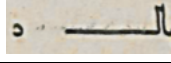
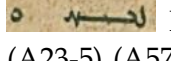
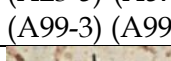
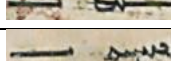

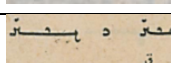

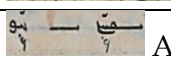
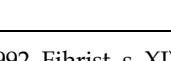
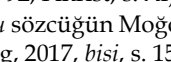

(<i>san-a-ğan</i>) (A12-6)		<i>mağ-ka</i> (A52-1)	K1V3N3-Y6 (<i>kön-i</i>) (A37-1)	(* <i>yor-ı</i>) (A99-6)
16) BİRDEN FAZLA EKİLİ YAPILAR  T1V3Q13-L1V3Q7Y2N3 (<i>tok-luqın</i>) (A43-6)	17) ARAPÇA-FARŞÇA EKİLİ YAPILAR  K1V3A4L8-Y6 (<i>küll-i</i>) (A3-6)			

Metinde kimi ekler çoğunlukla kelime kök ya da gövdesinden ayrı yazılmışlardır. Fakat eklerin kelimeye bitişik yazıldığı sınırlı örnekler de mevcuttur. Örneğin ayrılma durumu eki {+DIn} metinde sıklıkla kelimedenden ayrı yazılırken,  P1A4K3T10Y2N3 (A27-5) *bektin* örneğinde olduğu gibi kelimeye bitişik yazılmıştır. Yine,  P1Y2L2Y2K3L2Y2K3K3A5 (A17-1) *biligligke* örneğinde isimden isim yapma eki {+Ilg} ve  yaklaşma-verme durumu eki {+GA} kelime tabanına bitişik yazılmıştır. Ayrıca nüshada ilgi durumu ekinin kelime tabanına bitişik yazıldığı  S1A4N2Y3G2 (A3-4) *seniñ* ve A2N2Y2G2 (A7-1) *anıñ* kelimelerine rastlamaktayız.

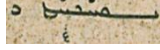
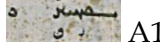
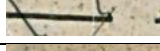


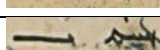
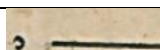
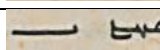
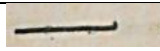
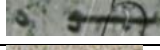
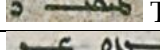
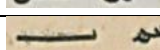
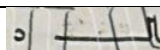
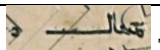
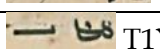

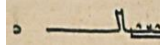

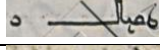

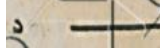
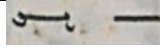
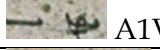

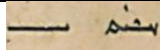
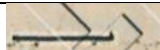



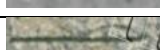
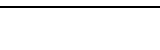
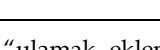
Aşağıda ise düzensiz bir biçimde kelimedenden ayrı yazılan yapılar (ekler) listelenmiştir.

Tablo 8: Düzensiz Ayrılan Yapılar Tablosu




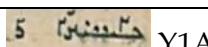
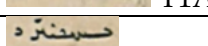


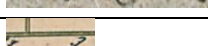
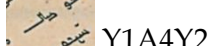

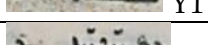
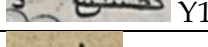
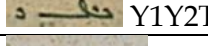
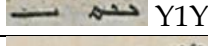
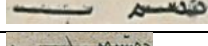
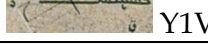


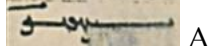
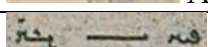
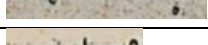
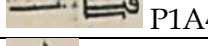


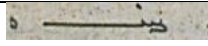
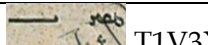

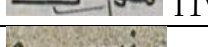



Türkçe Yapılar	
	A2Ç3Y2T9M3-A5 (<i>açıtım-a</i>) (A37-2)
	A3Q13-Y6 (<i>ağ-ı</i>) (A56-1) (A60-6) (A61-4)
	A2Q13-Y6-L1Y2Q13 (<i>ağ-ı-lık</i>) (A61-1)
	A3Q13-Y6-L1Y2Q13-N1Y5 (<i>ağ-ı-lık-nı</i>) (A55-4)
	A2R2T9A4T18-Y6 (<i>artad-ı</i>) (A96-2)
	A3Y2M3-A5 (<i>aym-a!</i>) (A40-4) (A44-2)
	A2S4L2A4M3-A5 (<i>azlam-a!</i>) (A86-2)
	P1A4Q6Y2Q10L5-Y6 (<i>bakığl-ı</i>) (A16-2)
	P1A4R2T19-Y6 (<i>bard-ı</i>) (A48-2) (A56-4) (A57-1) (A64-SK) (A94-3) (A95-3)
	P1A4S4R4-A5-S1Y2N2T9A5 (<i>basr-a-sında</i>) (A68-4)
	P1A4Ş2Q13-A5 (<i>başk-a</i>) (A69-6)
	P1Y2L2T19-Y6 (<i>bild-i</i>) (A19-3) (A56-1)
	P1Y2L7-A5 (<i>bil-e</i>) (A64-SK) (A78-6) (A119-6) (A120-1)
	P1Y2R2L5-A5 (<i>birl-e</i>) (A8-2) (A10-2) (A15-2) (A15-3) (A15-4) (A17-2) (A21-1) (A25-4) (A43-6) (A66-5) (A77-4) (A107-4) (A109-2) (A109-3)

 P1Y2S16-Y6 (<i>biş-i</i>) ⁴² (A17-6)
 P1Y2T9Y2L3T18-Y6 (<i>bitild-i</i>) (A73-5)
 P1V4L2T19-Y6 (<i>bold-i</i>) (A19-3) (A57-2) (A96-6)
 P1V4L2Q13-A5 (<i>bolğ-a</i>) (A105-4)
 P1V4S4V3Q13-L1Y5 (<i>busuğ-lı</i>) (A68-4)
 P1V6-T1V3N3 (<i>bü-tün</i>) (A75-4)
 Ç1V3K3A4R2T19-Y6 (<i>çökerd-i</i>) (A21-2)
 A3R2T18-Y6 (<i>erd-i</i>) (A48-1)
 A1Y2S9M3-A5 (<i>ıdm-a!</i>) (A28-3)
 A1Y2Ç2R4-A5 (<i>içr-e</i>) (A3-5) (A25-5) (A117-1)
 A1Y2T19-Y6 (<i>id-i</i>) (A25-4) (A65-6)
 A1Y2L5-A5 (<i>il-e</i>) (A95-6)
 Q1A4L6-Y6 (<i>kal-ı</i>) (A27-5) (A33-2) (A78-2) (A114-6)
 Q1A4L2M2A4T18-Y6 (<i>kalmad-ı</i>) (A98-3)
 Q1A4N3-Y6 (<i>kan-ı</i>) (A9-6) (A25-5) (A31-1) (A48-4) (A93-2) (A94-3) (A95-1) (A96-1) (A98-6) (A99-1) (A101-4) (A101-5)
 Q1A4R4-A5-P1A4S16 (<i>kar-a-baş</i>) (A69-4)
 Q1A4R4-Y6 (<i>kar-ı</i>) (A71-3)
 Q1A4S4Q6A4N2Y2Q13-L1Y5 (<i>kazğanığ-lı</i>) (A64-SK)
 K2A4L2Y2K4-L1Y5 (<i>kêlig-li</i>) (A116-1)
 Q1Y2L2Y2Q13-L1Y5- N1Y5 (<i>kılığ-lı-nı</i>) (A65-6)
 Q1Y2L2M3-A5 (<i>kılm-a!</i>) (A111-6)
 K1Y2L2T18-Y6 (<i>kêld-i</i>) (A95-4)
 K1Y2S16-Y6 (<i>kiş-i</i>) (A6-3) (A10-3) (A15-1) (A15-5) (A17-5) (A17-6) (A23-5) (A57-2) (A61-3) (A76-2) (A77-6) (A78-2) (A78-3) (A94-2) (A94-3) (A98-3) (A99-3) (A99-5) (A120-2)
 K1Y2S4L5-A5 (<i>kizl-e!</i>) (A39-5) (A85-5)
 K1Y2S4L2A4M3-A5 (<i>kizlem-e!</i>) (A85-5)
 Q1V3Y2T18-Y6 (<i>koyd-ı</i>) (A98-1)
 Q1V3Y2Q18-Y6-L1Y2Q13 (<i>koyk-ı-lık</i>) (A64-3)
 Q1V3T10V3L2T19-Y6 (<i>kutuld-ı</i>) (A9-2)
 A1V3Q10L5-A5-Q3V5 (<i>oğl-a-ğu</i>) (A51-5)

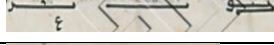
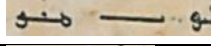
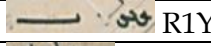
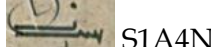
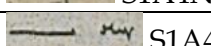


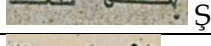
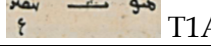

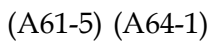
⁴² Arat (1992, Fihrist, s. XI), sözcüğü soru işaretli olarak “akçe, pul” anlamıyla vermektedir. Temir (1954, s. 270-271) ise *bu* sözcüğün Moğolca “başka, başka türlü” anlamına gelen *bişi* sözcüğü olabileceğini ifade eder. *bişi* için bk. Lessing, 2017, *bisi*, s. 152a → *busu* “başka, diğer, öteki, öbürü; ayrı, başka, farklı, değişik” s. 194a.

	A1V3Q6Y2Q10L5-Y6 (<i>oqıǵl-ı</i>) (A16-2)
	A1V3S11A4Q16-Y6 (<i>ozak-ı</i>) (A37-4)
	A1V3Ç2V3K3T10V3R2M3-A5 (<i>öçükdürm-e!</i>) (A29-2)
	A1V3K3T19-Y6 (<i>ögd-i</i>) (A26-4)
	A1V3K3K3V6-Ç1Y5 (<i>öggü-çi</i>) (A109-1)
	A1V3L2M2A4T19-Y6 (<i>ölmed-i</i>) (A19-5)
	S1A4N2M3-A5 (<i>sanm-a!</i>) (A69-1)
	S1A4T9T18-Y6 (<i>satt-ı</i>) (A56-2)
	S1V3S4L5-A5 (<i>sözl-e!</i>) (A85-4)
	S1V3Y2S17-L1A4M3-A5 (<i>söz-lem-e!</i>) (A85-4)
	T1A4R4-Y6 (<i>tar-ı!</i>) (A45-1)
	T1A4T19-Y6 (<i>téd-i</i>) (A21-4) (A26-1) (A66-3) (A101-3)
	T1A4K3K3V6-Ç1Y5 (<i>teggü-çi</i>) (A109-3)
	T1A4K3V3R2M3-A5 (<i>tegürm-e!</i>) (A78-2)
	T1A4G1K3A4T18-Y6 (<i>tenǵed-i</i>) (A113-2)
	T6A4R2T24-Y6 (<i>têrd-i</i>) (A56-6)
	T1Y2L5-A5 (<i>til-e!</i>) (A79-2) (A96-1)
	T1Y2L2A4M3-A5 (<i>tilem-e!</i>) (A44-5)
	T1Y2R2Y2L3T18-Y6 (<i>tirild-i</i>) (A56-3)
	T1Y2S16-Y6 (<i>tiş-i</i>) (A18-2)
	T1V3L2T18-Y6 (<i>told-ı</i>) (A94-5) (A95-6)
	T1V3K3V3L2T18-Y6 (<i>töküld-i</i>) (A30-4)
	T1V3K3A4T9T18-Y6 (<i>tükett-i</i>) (A117-1)
	T1V3Ş2V3K4-L1Y5 (<i>tüşüg-li</i>) (A42-2)
	A1V3L5-A5 (<i>ul-a!</i>) (A17-1) (A81-5)
	X2V3L5-A5 (<i>ul-a!</i>) ⁴³ (A13-3)
	A1V3L3V3Q13-S1Y2N2M3-A5 (<i>uluǵ-sınm-a!</i>) (A66-2)
	A1V3N2Y2T9M3-A5 (<i>unıtm-a!</i>) (A84-6) (A116-2)
	A1V3S5A4N2M3-A5 (<i>usanm-a!</i>) (A21-3)
	A1V3Y5-A5 (<i>uy-a</i>) (A68-1)
	A1V3S4A4T9M3-A5 (<i>uzatm-a!</i>) (A68-3)
	A1V3S4A4L5-A5 (<i>üzel-e</i>) (A57-1)

⁴³ Türkçe "ulamak, eklemek" anlamına gelen *ula-* fiilinin 2. tekil kişi emir ekli biçimi olan *ula!*'nın ilk sesinin *ayın* ile okunacağını gösteren işaret muhtemelen müstensih hatasıdır. Dolayısıyla, bu sözcük bir önceki satırda yer alan *ul-a!* ile aynı sözcüktür.

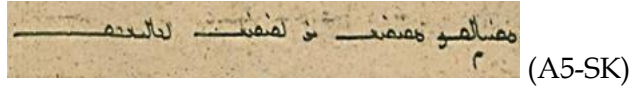
	Y1A4G1K3Y2L2M3-A5 (<i>yağılm-a!</i>) (A84-5)
	Y1A4V3V3M3-A5 (<i>yavüm-a!</i>) (A91-4)
	Y1A4R2V3T27-Y6 (<i>yarutt-i</i>) (A4-6)
	Y1A4Y2Y2N2Q13-Y6 (<i>yayınk-ı</i>) (A54-3)
	Y1A4S4Y2N2Q17-Y6 (<i>yazınk-ı</i>) (A54-SK)
	Y1A4L2Y2K4-L1Y5 (<i>yelig-li</i>) (A4-4)
	Y1A4Y2V5-M1A4T18-Y6 (<i>yèyü-med-i</i>) (A64-SK)
	Y1Y2Q13-Y6 (<i>yığ-ı</i>) ⁴⁴ (A28-2)
	Y1Y2Q6Y2Q6L5-Y6 (<i>yığışl-ı</i>) (A98-3)
	Y1Y2T17-Y6 (<i>yéd-i</i>) (A25-5)
	Y1Y2M3-A5 (<i>yém-e</i>) (A7-6) (A13-4)
	Y1Y2R2M3-A5 (<i>yèrm-e!</i>) (A99-3)
	Y1V3Q9L2A4T19-Y6 (<i>yoklad-ı</i>) (A21-1)
Arapça-Farsça Yapılar	
	X1L5-A5 (<i>'(a)l-a</i>) (A4-1)
	A3Ş2K3A4R4-[sü: A5] (<i>aşkar-a</i>) (A40-1)
	P1A4H4-A5- L1Y2Q1 (<i>bah-a-lığ</i>) (A17-5) (A17-6)
	P1A4L7-A5 (<i>bel-a</i>) (A83-4) (A84-1)
	P1Y2N3-[sü: A5] (<i>bin-a</i>) (A81-3)
	Ç1V3M2L7-A5-N1Y5 (<i>cüml-e-ni</i>) (A13-5)
	T1A4R4-M1A4N3-Y6 (<i>der-man-ı</i>) (A11-3)
	T1V3X5-A5 (<i>du'a-a</i>) (A15-2) (A116-2) (A116-4)
	T1V3N2Y5-A5 (<i>düny-a</i>) (A42-6) (A44-4) (A46-6)
	A2A5-[sü: N1A5]-H1V5 (<i>en-ne-hü</i>) (A4-1)
	K1Y2L5-A5 (<i>gil-e</i>) (A96-3)
	Q1A4L5-A5-Y1Y2Q13 (<i>hal-a-yık</i>) (A121-2) (A122-1)
	Q1A4L5-Y6 (<i>hal-i</i>) (A18-6) (A54-3)
	H2V5-A5-T1A4R4-L1Y2Q6Y2M3-N1Y5 (<i>h(a)v-a-darlıkım-nı</i>) (A16-4)
	H2T9Y5-A5 (<i>h(e)dy-e</i>) (A14-1) (A14-3) (A116-3) (A116-4)
	Q1A4T9R4-A5- N1Y5 (<i>kaṭr-e-ni</i>) (A14-1)
	Q1A4[v]-Y6 (<i>kav-i</i>) (A46-4)
	M1A4X3N3-Y6 (<i>ma'n-i</i>) (A121-3)

⁴⁴ yağı için bk. Clauson, 1972, s. 898a.

	M1A4V5-A5-X2Y2S17 (<i>mev-a-iz</i>) (A112-3)
	N1A4V5-A5-T1Y2R4 (<i>nev-a-dir</i>) (A115-4)
	R1Y2Y5-A5 (<i>riy-a</i>) (A96-6)
	S1A4N3-[sü: A5] (<i>sen-a</i>) (A2-5) (A56-2)
	S1A4Q14-A5 (<i>seh-a</i>) (A11-3)
	Ş1A4R4-A5 (<i>ser-a</i>) (A11-5)
	Ş1A4Y5-A1Y2N3 (<i>sey-in</i>) (A3-6)
	T1A4V5-A5-S1V3X5 (<i>tev-a-zu</i>) (A63-5) (A65-3) (A65-4)
	A1V3Q6R4-A5 (<i>uhr-a</i>) (A18-3) (A19-2) (A56-5) (A57-4) (A60-5) (A61-5) (A64-1) (A64-6) (A65-5) (A69-2) (A70-1) (A70-6) (A72-1) (A77-5) (A78-4) (A82-2) (A84-4) (A87-4) (A88-5) (A89-4) (A91-1) (A91-6) (A94-1) (A94-6) (A95-5) (A96-4) (A98-5) (A99-4) (A100-3) (A101-2) (A102-1) (A102-6) (A103-5) (A104-5) (A107-1) (A107-6) (A108-5) (A109-4) (A110-3) (A111-2) (A112-2) (A111-2) (A112-2) (A113-3) (A114-2) (A115-1) (A115-6) (A116-5) (A118-5)
	P1-A5 (<i>v-e</i>) (A98-1)
	Y6-A5 (<i>y-a</i>) (A6-6) (A17-1) (A54-3) (A81-4)

3. Semerkand Nüshasında Kullanılan Düzelti İşaretleri

Nüshanın belirli yerlerinde doğru yazımı, doğru sırayı göstermek, yanlış yazılan kelimeyi iptal etmek ya da Arapça ibareleri göstermek amacıyla kimi düzelti işaretleri (semboller, Arap harfleri) kullanılmıştır.⁴⁵ Örneğin; **۲** ve **۳** sembolleri metinde unutulmuş mısraın doğru sırasını göstermek amacıyla kullanılmıştır. Bu harfler nüshada birer kez geçmektedir. Metinde **۲** harfi ilk mısraın altına; **۳** harfi de ikinci mısraın altına yazılarak mısraların doğru sırası gösterilmiştir.

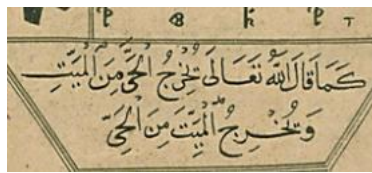


(A5-SK)



(A5-1)

Metinde, **۴** sembolü kullanılarak sayfa kenarında yer alan Arapça ibare ve ayetin yeri işaret edilmiştir. Metinde iki ayrı yerde geçen bu sembolün ucu Arapça ibareyi göstermektedir.

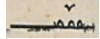




(A12-SK)

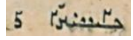

Yanlış yazılan kelime veya mısralar **۵** sembolüyle üzerlerinden çizilmiş ya da iki kere yazılan kelimenin biri bu sembolle iptal edilmiştir. Nüshada dört ayrı yerde bu sembol kullanılmıştır. Örneğin, (A37-6)'da yer alan mısradaki kimi sözcüklerin üzeri bu sembol ile işaretlenerek mısraın tamamı iptal edilmiştir.

⁴⁵ Arap yazın geleneğinde görülen yazma nüshaların özellikleri ve düzeltme işaretleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bilgin, 2013, s. 369-373.



۷ sembolü metinde geçen yanlış yazımlı kelimeyi gösterme amacıyla kullanılmıştır. Nüshada iki yerde tespit ettiğimiz bu sembole istinaden sayfa kenarında bir kez Uygur harfli Türkçe sözcük, bir kez de Arap harfli Arapça sözcüğün düzeltilmiş biçimi kaydedilmiştir. Örneğin,  A2V3V3T19 (*avut*) (A101-3) sözcüğünün düzeltilmiş biçimi sayfanın kenarında  A2P6V4T25 (*avüt*) (A101-SK) biçiminde yazılmıştır.

۸, Arapça *h* harfi kelimenin doğru biçimini göstermek için sözcük üzerinde kullanılmıştır:  A2P6V4T25 (*avüt*) (A101-SK)

۹, Arapça *şh* harfleriyle kelimelerin doğru biçimi gösterilmiştir. Örneğin, yanlış yazılan  Y1A4Y2Y2N2Q13-Y6 (*yayınkı*) (A54-3) sözcüğünün üzeri çizilerek sözcüğün doğru biçimi sayfa kenarında  Y1A4S4Y2N2Q17-Y6 (*yazınkı*) (A54-SK) biçimiyle gösterilmiştir.

Düzeltilme amaçlı kullanılan bu sembol ve harflerin yanı sıra nüshada yalnızca bir yerde görülen, iki kez üst üste yazılan {+lig} ekinin yazımlarından birinin iptal edilmesi amacıyla kullanılan ve yatay çizgilerden oluşan bir yapı mevcuttur.

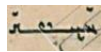


A1Y2T9Y2K3L2Y2K4+L1Y2K4 (*étiglig-lig*) (A82-1)

4. Semerkand Nüshasının Kimi Yazım ve Ses Özellikleri

4.1. /h, h, h, ‘/ Seslerinin Gösterimi ve Hemze'nin Yazımı

Semerkand nüshasında /h, h, h, ‘/ seslerinin gösterimi imla özellikleri açısından sorun teşkil eden bir alandır. /h/ sesi hariç /h, h, ‘/ sesleri *elif* harfi ile yazıldıklarından söz başında bu ünsüzlerden sonra gelen düz-geniş ünlülerin (a, e) yazılıp yazılmadığı kesinlik taşımamaktadır. Nüshada ilk hecede düz-geniş ünlünün yazılmadığı ve söz başı /h-/ sesi ile başlayan yalnızca aşağıda verdiğimiz sözcük bulunmaktadır. Diğer türlü söz başında /h-/ sesini karşılayan *kaf* harfinden sonra gelen tüm ünlüler yazılmıştır.



Q1L2A4Y2Y4Q13 (*h(a)layık*) (A64-5).

Söz başında /h-, h-, h-, ‘/ seslerinden sonra gelen düz-dar ve yuvarlak ünlüler ise daima yazılmışlardır. /h/ sesi hariç /h, h, ‘/ sesleri düz-dar ve yuvarlak ünlülü kelimelerde tek dişli *elif* harfi ile yazılmışlardır. Dolayısıyla ilk hecesi düz-geniş ünlülü olan kelimelerde ilk *elif* harfi /h-, h-, ‘-/ sesine, ikinci *elif* harfi ise düz-geniş ünlüye ait olarak yorumlanabilir. Fakat söz konusu ünsüzlerin söz içinde yazım biçimleri incelendiğinde düzenli olarak çift *elif* ile yazılmaları ve kendilerinden sonra gelen ünlünün verilmesi söz başında da düz-geniş ünlülü kelimelerde /h-, h-, ‘-/ seslerinin çift *elif* ile yazıldığı yorumunu güçlendirmektedir. Yani, söz başında /h-, h-, ‘-/ sesleri çoğunlukla çift *elif* ile yazılırken kendinden sonra gelen düz-geniş ünlüler gösterilmemektedir.

Ayrıca söz konusu sesleri karşılayan eski Uygur harfleri kimi zaman altlarında Arap harfli biçimleriyle verilmişlerdir. Bu biçimlerde de Arap harfleri çoğunlukla iki *elif* harfi arasında gösterilmiştir. Aşağıda, eserin adını içeren ilk sözcüğün yazımında bunu açıkça görmekteyiz. İlk sesi gösteren çift *elif* harfinin hemen altında bu harfin karşılığı olarak Arap^c (ayn) harfi verilmiştir. Bunun dışında /h-, h-/ seslerinin başta bulunduğu şu örneklerde de kendilerinden sonra gelen düz-geniş ünlülerinin yazılmadığı görülür.



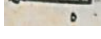
X1T7A4P2A4T8V2L6 '(a)tebetül (A2-1)




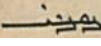
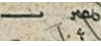

(h(e)r) H2R4 (A120-2)



I1P4Y2P7 h(a)bib (A6-1)

Ayrıca, genel yazımın aksine nüshada tek bir yerde geçen  H2A4M3 (hem) (A111-1) sözcüğünde /h/ sesinin çift elif ile verilmesi ve düz-geniş ünlünün ayrıca gösterilmesi de söz başında /h-, h-, '-/ seslerinin çift elif ile yazıldığı yorumunu sağlamlaştırmaktadır.

Sonuç olarak, /h-, h-, '-/ sesleri kendilerinden sonra düz-geniş ünlülerle bulduklarında çift elif harfi ile gösterilmektedirler ve kendilerinden sonra gelen düz-geniş ünlüler yazılmamaktadır. Söz başında bu seslerden sonra düz-dar ve yuvarlak ünlülerin bulunduğu sözcüklerde ise /h-, h-, '-/ sesleri tek dişli elif ile gösterilmekte, düz-dar ve yuvarlak ünlüleri gösteren harfler açıkça yazılmaktadır. Verdiğimiz bu bilgi kaf harfi ile yazılan /h-/ sesi için de geçerlidir. Söz içinde ise /-h-, -h-, -h-, '--/ seslerinden sonra gelen bütün ünlüler gösterilmiştir.

Semerkand nüshasında hemzenin gösterimi için ayrı bir işaret kullanılmamıştır. Hemze barındıran Arapça sözcüklerin eski Uygur harfli yazımına şu biçimler örnek verilebilir: Arapça *şifâ*' sözcüğü metinde  Ş1Y2P4A5 (*şifa*) (A37-3) olarak geçer; Arapça *mü'min* sözcüğü metinde  M1V3M2Y2N3 (*mümin*) (A65-4) olarak geçer; Arapça *du'a*' sözcüğü metinde  T1V3X5-A5 (*du'a*) (A15-2) olarak geçer. Ayrıca, Arapça *ecel* sözcüğü metinde  A2Ç3L7 (*ec(e)l*) (A68-4) olarak geçer.

4.2. Şeddeli Yapıların Yazımı

Şeddeli yapıların yazımında harfler özel çift yazım formlarıyla, tek harf ile, çift harf ile ya da şedde işareti ile verilmiştir. Metinde geçen Arapça *şerr* [شر] kelimesi ise hem tek hem de çift Uygur *re* harfi ile yazım örneğine sahiptir. Aşağıda bu yapılar örnekli biçimleri ile beraber dört başlık altında sınıflandırılmıştır.

a) Özel çift yazım formlarıyla gösterim:


Bu gösterim biçimi tüm nüsha boyunca yalnızca iki yerde geçmektedir. Müstensih, şeddeli *l* harfini gösterirken kendine has bir yazı tekniği kullanmıştır.

küll-i (A3-6) özel çift *l* formu ile verilmiştir:  K1V3A4L8-Y6

tedüllü (A4-1) özel çift *l* formu ile verilmiştir:  T1A4T10V3A4L4V5

b) Tek harf ile gösterim:

muķir(r) (A4-3) tek *r* ile verilmiştir:  M1V3Q6Y2R4

şek(k) (A4-4) (A119-3) tek *k* ile verilmiştir:  Ş1A4K4


mürüv(v)et (A13-4) (A33-3) tek *v* ile verilmiştir:⁴⁶  M1V3R2V3V3A4T19

şer(r) (A95-4) tek *r* ile verilmiştir:  Ş1A4R


⁴⁶ *mürüvvet* sözcüğündeki ikinci /ü/ sesinden dolayı yazıda /v/ sesi çift *vav* ile mi tek *vav* ile mi yazıldığı net olarak anlaşılmıyor fakat nüshanın genelinde söz içi /ü/ ünlüsünün düzenli olarak yazılmasından dolayı tek *vav* yorumunu yapmak daha doğrudur.

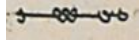
c) Çift harf ile gösterim:

birr (A10-5) çift *r* ile verilmiştir:  P1Y2R2R4

tažarru' (A31-6) çift *r* ile verilmiştir:  T1A4S4A4R2R2V3X5

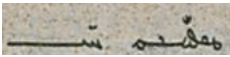
ledd(e)t (A46-1) çift *d* ile verilmiştir:  +[oh: l-]A4S4S4T18-Y6

müddet (A46-2) çift *d* ile verilmiştir:  M1V3T9T9A4T19-Y6

tekebbür (A63-4) (A64-2) (A65-1) (A66-1) çift *b* ile verilmiştir:  T1A4K3A4P5V4R4

şerr (A89-5) çift *r* ile verilmiştir:  Ş1A4R2R4

d) Şedde işareti ile gösterim:

tut(t)açımka (A7-4) *d* harfi şedde işareti ile verilmiştir:  T1V3T13A4Ç3Y2M3-Q1A5

riḳ(k)at (A120-1) *ḳ* harfi şedde işareti ile verilmiştir:  R1Y2Q12A4T18





4.3. /d/ > /ḍ/ ve /d/ > /y/ Ses Değişimi

a) /d/ > /ḍ/ Ses Değişimi Örnekleri ve Harfler Tablosu:

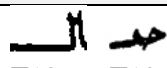

Semer kand nüshasında, Karahanlı dönemi öncesi söz içi ve söz sonu /d/ foneminin ötümlü dişler arası sızıcı /ḍ/ fonemine ve /d/ foneminin /y/ fonemine dönüşümünü örnekleyen kelimeler bulunmaktadır. Örneğin, Orhon ve Uygur Türkçesi dönemi /id-/ “göndermek” fiilinin son sesi, metinde S9 kodlu harfin altında [ḏ] harfi ile /ḍ/ olarak geçer:



A1Y2S9M3-A5 *idma* “gönderme!” (A28-3).

Bunun dışında hem /d/’li hem /ḍ/’li kullanımlar vardır. Örneğin,  P1V4T10V3N3 /*bodun*/ “halk” (A25-6) ve  P1V4S6V3N3 /*boḏun*/ “halk” (A102-2);  A3T9K3V6 /*edgü*/ “iyi” (A98-6) ve  A3S15K3V6 /*edgü*/⁴⁷ “iyi” (A91-2) metinde beraber kullanılmıştır.

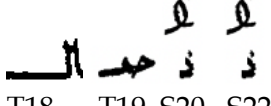
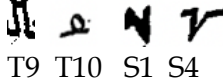
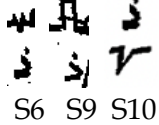
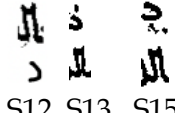
/-d-, -ḍ/ fonemi için nüshada kullanılan eski Uygur harfli farklı biçimler aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

Sonda	Ortada	Başta
 T18 T19	 T9 T10	-






/-d-, -ḍ/ fonemi için nüshada kullanılan eski Uygur ve eski Uygur-Arap harfli farklı biçimler aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

Sonda	Ortada	Başta



⁴⁷ Nüshada, /ḍ/ sesini okutan eski Uygur harfinin üzerinde ya da altında yer alan Arap harfi *zel* [ḏ] kimi zaman noktasız *dal* [ḏ] gibi yazılmaktadır. Ayasofya nüshasında ise metnin Arap harfli yazımında /ḍ/ sesinin gösteriminde *zel* [ḏ] harfi hiç kullanılmaz. Bunun yerine *dal* [ḏ] ve *te* [ḏ] harfleri kullanılır. Ayrıca bir kez de [ḏ] harfi ile gösterim vardır. AH’ta, /d/ > /ḍ/ ve /d/ > /y/ ses değişimleri ile ilgili açıklamalar ve metinde /ḍ/ sesini barındıran sözcüklerin tablosu için bk. Arat, 1992, s. 123-125.

 T18 T19 S20 S22	 T9 T10 S1 S4  S6 S9 S10  S12 S13 S15	-
--	---	---

b) / d / > /y/ Ses Değişimi Örnekleri ve Harfler Tablosu:

Karahanlı dönemi öncesi söz içi ve söz sonu /d/ foneminin /y/ fonemine değişimine örnek olarak /kod-/ “koymak” fiilinin metinde /koy-/ olarak geçmesi gösterilebilir:  Q1V3Y2T18-Y6 *koyd-ı* “koydu, bıraktı” (A98-1). Ayrıca, metinde hem /d/’li hem /y/’li kullanımlar vardır. Örneğin,  /edgü/ “iyi” (A31-4) ve  A3T9K3V6 /eygü/ “iyi” (A78-5);  K2A4T19 /ked/ “pek, iyice, çok” (A41-1) (A63-5) ve  K2A4Y5 /key/ “pek, iyice, çok” (A78-6) sözcükleri metinde bir arada kullanılmıştır.

/d/ foneminin /y/ fonemine değiştiği durumlarda /y/ fonemi için nüshada kullanılan harfler aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

Sonda	Ortada	Başta
 Y5	 Y2	-

Sonuç

AH’ın Semerkand nüshası eski Uygur harfleriyle yazılmıştır. Türkçe kelimelerin yanında Arapça ve Farsça kelimeler de içeren bu eser Arapça-Farsça kelimelerin eski Uygur harfleriyle gösterimi açısından da önemlidir. Nüshada Uygur harflerinin fonetik değerinin açık olmadığı durumlarda ilgili Uygur harflerinin altına ya da üstüne Arap harfleri yazılmıştır. Böylelikle ses değerinin daha doğru bir biçimde yansıtılması sağlanmıştır. Uygur yazım geleneğinde görmüş olduğumuz belirli eklerin kelimedenden ayrı yazılması durumu Karahanlı Türkçesi dönemi eseri olan AH’ın Semerkand nüshasında da sürdürülmüştür. Nüshanın belirli yerlerinde yanlış yazılan kelimeleri düzeltmek ya da metin içerisinde bunların yerini tespit etmek için Arap yazım geleneğinde görülen düzeltme işaretleri, Arap harfleri kullanılmıştır. Söz başında /h-, ħ-, ʿ-/ seslerini karşılayan harflerden sonra gelen düz-dar ve yuvarlak ünlüler yazılmış, geniş ünlüler ise yazılmamıştır. Söz başında /ħ-/ sesini karşılayan *kaf* harfinden sonra gelen tüm ünlüler ise yalnızca bir örnek dışında yazılmıştır. Söz içindeki /-h-, -ħ-, -ħ-, ʿ-/ seslerinden sonra gelen bütün ünlülerin yazıldığı gözlemlenmiştir. Şeddeli yapıların yazımında harfler özel çift yazım formlarıyla, tek harf ile, çift harf ile ya da şedde işareti ile verilmiştir. Nüshada, Karahanlı Türkçesi itibarıyla karşımıza çıkan /d/ > /d/ ve /d/ > /y/ ses değişimlerine örnek kelimeler bulunmaktadır. Semerkand nüshasını ilk olarak Necip Asım [Yazıksız] incelemiş ve bu nüshada yer alan harflerin bir tablosunu oluşturmuştur. Oluşturduğu tabloda harflerin gösteriminde ve fonetiğinde eksiklikler ve yanlışlıklar mevcuttur. Bu çalışmada, Semerkand nüshasında örneklenen tüm harfler başta, ortada ve sonda olmak üzere ayrılmış ve karşılaşılan her yeni biçim için bir kod verilmiştir. Böylece varyasyonları

ile beraber nüshada geçen bütün harflerin paleografik özellikleri eksiksiz tespit edilebilmiştir.

Kaynakça

- Alî Şîr Nevâyî (1996). *Nesâyimü'l-Maḥabbe Min Şemâyimi'l-Fütüvve*, I, Metin. (haz. Kemal Eraslan). Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Arat, R. R. (1947). *Kutadgu Bilig*, I, Metin. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yay.
- Arat, R. R. (1987). Uygur Alfabeti. *Makaleler*, C. I. (haz. Osman. F. Sertkaya). Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., 674-699.
- Arat, R. R. (1992). *Atebetü'l-Hakayık*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Bilgin, O. (2013). Yazma. *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 43, s. 369-373). İstanbul: TDV Yayınları.
- Caferoğlu, A. (2015). *Türk Dili Tarihi*, I-II. Ankara: Altınordu Yay.
- Clauson, G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish*. London: Oxford.
- Çağbayır, Y. (2017). *Arap Asıllı Türk Alfabetiyle Yazılmış Türkçenin Söz Varlığı, Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Devellioğlu, F. (2000). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat (Eski ve Yeni Harflerle)*. Ankara: Aydın Kitabevi. 17. bs.
- Edîb Ahmed Yüknekî. *Atebetü'l-Hakâyık*. Semerkand Nüshası, No 4012 (Nüshanın Süleymaniye kütüphanesinden edinilmiş olan PDF versiyonu).
- Edîb Ahmed Yüknekî (2013). *Edîb Ahmed bin Mahmud Yüknekî, Günümüz Diliyle Atebetü'l-Hakâyık: Gerçeklerin Eşiği*. (haz. Yaşar Çağbayır). İstanbul: Ötüken Neşriyat. 2. bs.
- Edîb Ahmed Yüknekî (2019). *Atebetü'l-Hakâyık*. (haz. Serkan Çakmak). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Edîb Ahmed Yüknekî (2020). *Edîb Ahmed bin Mahmud-ı Yüknekî, Atebetü'l-Hakâyık*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Köprülü, M. F. (1934). *Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar*. İstanbul: Kanaat Kitabevi.
- Lessing, F. D. (2017). *Moğolca-Türkçe Sözlük* (Çev. Günay Karaağaç). Ankara: TDK Yay.
- Sertkaya, O. F. (2011). Uygur Alfabetleri Hakkında. *Orta Asya'dan Anadolu'ya Alfabeler*, 29-30 Mayıs 2007, Eskişehir, Bildiriler. (Yay. M. Ölmez ve F. Yıldırım). İstanbul: Eren Yay., 29-41.
- Temir, A. (1954). Reşit Rahmeti Arat: Edip Ahmet B. Mahmud Yükneki Atabetü'l-hakayık. *Türk Tarih Kurumu Belleten*, XVIII(70), 267-273.
- Tezcan, S. (1984). Uygur Alfabeti. *Türk Ansiklopedisi* (C. 33, s. 121-126). Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- [Yazıksız], N. A. (1906). Un texte ouïgour du XII-ième siècle. *Keleti Szemle*, VII, s. 257-279. (Dergi künyesinde yazar adı N. A. Balhassan-oglu olarak geçer.)
- [Yazıksız], N. A. (1918 (1334)). *Hibetü'l-Hakayık*, I-II. İstanbul: Matbaa-i Amire.
- [Yazıksız], N. A. (1925). Uygur Yazısı ile Hibetü'l-Hakayık'ın Diğer bir Nüshası. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Mecmuası*, 1, 227-233.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi

The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 104-124.

Geliş Tarihi-Received: 13.05.2022

Kabul Tarihi-Accepted: 20.06.2022

Araştırma Makalesi-Research Article

ISSN: 2687-5675

DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1116526

Ahmed-i Dâî'nin Tercüme-i Kitâbü't-Ta'bir'inden Eski Anadolu Türkçesinin Söz Varlığına Katkılar

Contributions from Ahmed-i Dâî's Tercüme-i Kitâbü't-Ta'bir to Vocabulary of Old Anatolian Turkish

İhsan Sabri ÇEBİ*

Öz

Türk Dil Kurumu tarafından hazırlanmış *Tarama Sözlüğü*, Eski Anadolu Türkçesinin söz varlığını tanıklarıyla birlikte en kapsamlı olarak ortaya koyan yayın olma özelliğini günümüzde de halen korumaktadır. Bu özelliği ile *Tarama Sözlüğü* Türkiye Türkçesinin tarihsel söz varlığının tespiti için ve Eski Anadolu Türkçesine ait metinlerin yayınlanmasında temel başvuru kaynağıdır. Ancak *Tarama Sözlüğü* bütün bu özelliklerine rağmen bazı haklı eleştirilere muhataptır. Bu eleştirilerden biri de *Tarama Sözlüğü*'nün neşrinden sonra yayımlanmış bazı eserlerde yer alan döneme ait kelimelerin bu sözlükte bulunmaması sebebiyle güncelleştirilmesi gerektiğidir. Eski Anadolu Türkçesi dönemine ait Ahmed-i Dâî'nin *Tercüme-i Kitâbü't-Ta'bir* adlı rüya tabirleri kitabı içeriği açısından Eski Anadolu Türkçesi döneminin söz varlığına ait pek çok kelimeye sahiptir. *Tercüme-i Kitâbü't-Ta'bir*, yayımlanmış Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde ve *Tarama Sözlüğü*'nde bulunmayan ve/veya anlam ve ses bakımından farklı, az tanıklanmış kelimeleri ile dönemin söz varlığını tespit etmede değerli bir eserdir. Bu çalışmada, *Tercüme-i Kitâbü't-Ta'bir*'de yer alan bu tür kelimeleri yukarıda verdiğimiz ölçütler çerçevesinde değerlendirdik.

Anahtar Kelimeler: Eski Anadolu Türkçesi, Tercüme-i Kitâbü't-Ta'bir, sözlükçülük, Ahmed-i Dâî.

Abstract

Tarama Sözlüğü prepared by the Turkish Language Association, still preserves its feature of being the most comprehensive publication that reveals the vocabulary of Old Anatolian Turkish together with its witnesses. With this feature, *Tarama Sözlüğü* is the main reference source for the determination of the historical vocabulary of Turkey Turkish and for the publication of texts belonging to Old Anatolian Turkish. However, despite all these features of *Tarama Sözlüğü*, it is subject to some justifiable criticisms. One of these criticisms is that the words belonging to the period in some works published after the publication of *Tarama Sözlüğü* are not available in this dictionary, that is, it should be updated now. The dream interpretation book of Ahmed-i Dâî's *Tercüme-i Kitâbü't-Ta'bir* belonging to the Old Anatolian Turkish period has many words belonging to the vocabulary of the Old Anatolian Turkish period in terms of its content. *Tercüme-i Kitâbü't-Ta'bir* is a valuable book in determining the vocabulary of the period with words that are not found in the published Old Anatolian Turkish texts and *Tarama Sözlüğü*

* Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Tekirdağ/Türkiye, e-posta: iscebi@nku.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8889-0025

and/or are different in meaning and sound, and are less witnessed. In this study, we evaluated such words in *Tercüme-i Kitâbü't-Ta'bir* within the framework of the criteria given above.

Keywords: Old Anatolian Turkish, *Tercüme-i Kitâbü't-Ta'bir*, lexicology, Ahmed-i Dâî.

Giriş

Tarama Sözlüğü (TS) başta olmak üzere günümüze kadar yapılan çalışmalarda Eski Anadolu Türkçesinin (EAT) söz varlığının önemli bir kısmı tespit edilmişse de yeni çalışmalarla hâlâ bu dönemin söz varlığına ait yeni veriler ortaya konmaktadır. Bu çalışma ile dönemin ürünlerinden olup tarafımızca yayımlanan (Çebi, 2021) Ahmed-i Dâî'ye ait *Tercüme-i Kitâbü't-Ta'bir* (KT) adlı eserde kullanılmış olup da şimdiye kadar yayımlanmış EAT ile ilgili yayınlarda tanıklanmamış ve/veya az tanıklanmış kelimelerin tanıtılması amaçlanmıştır. EAT, TS ve söz varlığı hakkında yapılan yayınlarda yeterince bilgi olduğundan, bu konular üzerinde etraflıca durulmayıp, TS'deki veriler hakkında, bu yazının kapsamıyla ilgili olan birkaç hususa değinmenin yararlı olacağı düşünülmüştür.

EAT'nin söz varlığını ortaya koymak bakımından ilk ve en kapsamlı eser olan *Tarama Sözlüğü*'nün (TS), yayımlanmasının üzerinden uzunca bir süre geçmiş ve maalesef TS'ye birçok haklı eleştiri getirilmiştir. Ancak buna rağmen TS, günümüzde, hâlâ dönem eserlerini okuma sorunlarının en aza indirilmesi ve anlamlandırılması gibi hususlarda yararlanılan en önemli kaynaktır.

Tekin ve Tietze'nin TS'de yer alan kelimelerin kökenleri ve anlamları ile ilgili eleştirileri vardır (Tekin-Tietze, 1989, s. 285-293; 1994, s. 159-169). Akyıldız Ay ise TS için (2017, s. 6) daha çok XV ve XVI. yüzyıllara ait eserlerin taranmış olmasını, TS'nin EAT döneminin bir sözlüğü şeklinde anlaşılmasına yol açtığı eleştirisini getirir. Şarlı (2002, s. 236) ve Karaca (2021, s. 101) TS için taranan eserlerin tarama işlemlerinde de bazı eksikliklerin söz konusu olduğundan bahseder. Karaca (2021, s. 101), Dehri Dilçin Bey'in TS için taradığı *Süheyl ü Nev-bahâr*'da tespit edilen *satula-*, *aşla-*, *binerlik* gibi kelimelerin sözlükte tanıklanmadığını söyler ve TS için yapılan taramalarda dikkatli davranılmadığını belirtir.

Bu duruma, üzerinde çalıştığımız *Tercüme-i Kitâbü't-Ta'bir*'de (KT) yer alan bazı kelimeleri TS'de aradığımızda biz de tanık olduk. Örneğin KT'de bir yerde örneklenen *sön-fiili* (A155b/12), “yanmaz olmak, ateş sönmek” TS'de yoktur.

TS'den sonra Leyla Karahan'ın yayıma hazırladığı Erzurumlu Darîr'in *Kıssa-i Yusuף* unda “fırkat odı *sönüben* oldı nihân” (1994, s. 280) ve Ümit Özgür Demirci ve Şenol Korkmaz tarafından yayımlanan Şeyyad Hamza'nın *Yûsuf u Zeliha*'sında “odı *sönmez* tamunuñ dün gün bize” (2008, 384) mısralarında *sön-* aynı anlamla yer almaktadır. Örneklerde görüldüğü üzere, aslında TS için taranan Darîr'in *Kıssa-i Yûsuf* u, Şeyyad Hamza'nın *Yûsuf u Zeliha*'sı gibi EAT kaynaklarında *sön-* yer almasına rağmen TS'de bulunmamaktadır. Yine Muharrem Ergin tarafından hazırlanan *Dede Korkut Kitabı*'nın İndeks-Gramer'inde “şişkinliği gitmek, kabarıklığı sönmek” anlamıyla dizine dâhil edilen *sön-* fiili de TS'de yoktur (Ergin, 1991, s. 272).

Keza XIV. yüzyılın önemli eserlerinden *Kısas-ı Enbiya* da TS için taranan eserlerden biridir. Bu eserin 2013 yılındaki yayımından (Yılmaz vd., s. 2013) önce Yılmaz ve Demir (2009; 2010; 2012) “*Kısaş-ı Enbiyâ*'dan Eski Anadolu Türkçesinin Söz Varlığına Katkılar” adlı yazı serileriyle yukarıdakilere benzer noksanlıklara ait pek çok örnek vermişlerdir.

TS'de rastladığımız bir örnekte de *uyhu* madde başında değişke olarak *uyuku* (TS, 1996, VI, s. 4043) verilmiştir, ancak bu değişke için tanıklanan tek örnek *uyuku* değil *uyuku* şeklinde hatalıdır (TS, 1996, VI, s. 4038).

Yukarıda sıraladığımız eleştiriler, TS'nin seri yayınlarının son şeklinin yayımlandığı 1983 yılından bu yana EAT dönemine ait pek çok yeni yazma eserin bilim dünyasına kazandırılması ve bu eserlerde geçen bazı yeni örneklenmiş kelimeleri tanıtan çeşitli yayımların yapılmış olması (örneğin bk. Yılmaz ve Demir, 2009; Yılmaz ve Demir, 2010; Yılmaz ve Demir, 2012; Nur, 2013; Yavuz, 2015; Yavuz ve Küçükballı, 2017; Karaca, 2021, Erkinay Tamtamış, 2022) gibi sebeplerin, TS'nin yeniden gözden geçirilip güncellenmesini, hatta Türkiye Türkçesinin kapsamlı bir tarihsel sözlüğünün yayımlanmasını gerekli kıldığı aşikârdır.

Ahmed-i Dâî'nin Tercüme-i Kitâbü't-Ta'bir'i

TS'den sonra yayımlanan eserlerden biri de tarafımızca yayımlanan *Tercüme-i Kitâbü't-Ta'bir'*dir. KT, Arapçadan Farsçaya, 14. yüzyılın sonlarında da Ahmed-i Dâî tarafından Farsçadan Türkçeye çevrilmiş bir rüya tabirleri kitabıdır. Biri Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 588, diğeri İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, O.26 ile kayıtlı olmak üzere iki nüshası bulunan eserin Arapça aslının yazarı ve te'lif tarihi ile Farsça tercümenin yazarı ve tercüme tarihi belli değildir. Yazmalarda geçen Ebu Bekr bin Abdullah el-Vâsıtî'nin eserin müellifi olduğu düşünülmektedir. Ancak yayımladığımız eserde de (Çebi, 2021) belirttiğimiz gibi biz zikredilen kişinin eserin müellifi olmayıp müellifin üstadlarından biri olduğu kanaatindeyiz.

Ahmed-i Dâî zengin birikimi ve Türkçe bilgisi ile tercüme eserlerinde bile te'lif düzeyinde eserler veren kuvvetli bir yazardır. İncelediğimiz eserde de bu kabiliyetini sergilemiştir. Tercüme-i Kitâbü't-Ta'bir'in bilinen iki nüshasından birinde yer alan yorumların diğere göre âyet ve hadislerle daha fazla desteklenmesi bizde Ahmed-i Dâî'nin esere kendi katkısı olduğu kanaatini uyandırdı.

Bir rüya tabirleri kitabı olan Tercüme-i Kitâbü't-Ta'bir muhtevası gereği, hayatın her alanına ait zengin söz varlığına sahiptir. Türkçenin bu devresini mükemmel bir şekilde temsil ettiğini düşündüğümüz KT'de, TS'de örneği görülmeyen ve/veya tek tanıkla yer alan pek çok kelime ve deyim mevcuttur. İşte bu çalışma ile EAT'nin söz varlığına yeni katkılar sunulması amaçlanmıştır.

Yöntem

Bu çalışmada KT'de tespit edilen ve TS'de örneği olmayan ve/veya tek tanıkla örneklenen kelimeler, TS'den başka, dönemin söz varlığı ile ilgili *Eski Oğuzca Sözlük Bahşayış Lüğati*, *İbnü-Mühennâ Lüğati*, *Kitâbü'l-İdrâk li-lisân al-Atrâk*, *Clauson Sözlüğü*, *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lüğati*, *Redhouse Sözlüğü*, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, *Ötüken Türkçe Sözlük*, *Kubbealtı Lüğati* gibi sözlüklerle, TS için taranmış olmalarına rağmen bazıları sonradan yayımlanmış ve hemen tamamında Sözlük ve Dizin bulunan döneme ait kaynaklardan *Dede Korkut Kitabı*, *Marzuban-nâme*, *Süheyl ü Neobahar*, *Yûsuf u Zelîha*, *Kıssa-i Yûsuf*, *Kısasü'l-Enbiyâ*, *Târih-i İbn-i Kesîr Tercümesi*, *Tuhfe-i Murâdî*, *Risale-i Cevâhir-nâme* gibi eserler ve Eski Türkçe dönemine ait *Divanu Lüğati't-Türk*, *Kutadgu Bilig*, *Atabetü'l-Hakayık*'ın söz varlığı içinde ve *Derleme Sözlüğü'*nde de taranmıştır. KT'de örneklenen kelimeleri, bir kısmı TS için taranmasına rağmen, sonradan yüksek lisans tezi olarak hazırlanan Ali'nin *Kıssa-i Yûsuf'u* (Uygur, 2003); *Eski Anadolu Türkçesiyle Yazılmış Satır Arası Bir Kur'an Tercümesi* (Kütükçü, 2005); *Kitâb-ı Esrârü'l-Ârifin* (Güven, 2019); *Kitâb-ı Güzide* (76a-134a) *İnceleme-Metin-Sözlük* (Erdem, 1992); *Yüz Hadis ve Yüz Hikaye* (Erkan, 1979) gibi EAT eserlerinde de taradık. KT'de tespit ettiğimiz EAT kaynaklarında daha önce örneklenmemiş kelimeleri, içinde geçtikleri cümle içerisinde italik yazmak suretiyle gösterdik.

13-15. yüzyıllar arasında birçok tercüme ve telif eserin yazıldığı EAT, imlâsı bakımından bugün bile üzerinde tartışılan bazı sorunlar taşımaktadır. Bilhassa harekesiz

yazılan eserlerde aynı kelimenin farklı şekillerde okunması mümkündür. Oğuzcanın yazı dili olarak geliştiği bu dönemde eski Uygur imlâsı ile Arap-Fars imlâsı sebebiyle metinlerin dili değişkenlik göstermiş, bazen makalemize konu olan “örtüli/örtülü/ örtüli/örtülü” örneğinde olduğu gibi birden fazla farklı yazım tespit edilmiştir. Bunlara benzer yazım biçimleri, ilgili kelimelerin harf ve/veya hareke ile tespit edilmiş farklı değişkeleridir. Ancak bilhassa Arap-Fars imlâsı ile yazılmış harekesiz metinlerde bu tür kelimelerin okunuşları araştırmacıların karşısına önemli bir sorun olarak çıkmaktadır. Bu ve buna benzer sebeplerle bu yazıda, okunuşlarında tereddüt olabilecek kelimelerin KT’deki Arap harfli biçimleri resim formatında verildi.

Taradığımız sözlüklerden *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı Ötügen Türkçe Sözlük* adlı eserde Türkçenin değişik dönemlerinden kelimeler yer almaktadır. Bu kelimelerin hangi dönemde örneklendiği bu sözlükte belirtilmiştir. Bunlardan EAT döneminde örneklendiği belirtilen kelimelerden bazıları taradığımız KT’de mevcuttur. Bu örneklerden tanık ile verilenler, yeni örneklenmiş olarak gösterilmedi. Ancak tanık verilmeyenler bu makalede değerlendirildi.

Tercüme-i Kitâbü't-Ta'bir'de örneklenen kelime, kelime grubu ve eskicil ögeler

KT’de tespit edilen bu tür kelimeler 5 grupta incelendi.

I. TS’de ve diğer kaynaklarda örneğine rastlanmayan kelime ve kelime grupları

açur-, ağaççı, aldar-, baş birükdür-, baş yumaklık, beg barmak, biledgin, boğazlu, boymulca, daşra gel-, daşur-, dırma-, dir(i)ş-, div/divü, dolucak, dülgerlik, eşek tutı, gölcek, gölcük/gölcük, göyendür-, göyendürük, gözgür, gözgürelü, güneş toğduğı yir, güneş tulunduğı yir, iş ton, imânu git-, imânila git-, kâfir git-, kalpa, karsalan-, kefen oğurlayıcılık eyle-, kefen şoyıcı, kendüye eyü şanı, meker şan-, mestürırak, mü`min git-, otlayıcı, segirdici, soñın şanma-, şu dök-, şeblinâk ol-, tamâmırak, tandür, tengiri, uçucu/uçuçu, yüzi örtüli/örtülü/örtülü/örtülü

II. TS’de ve/veya diğer EAT kaynaklarında tek örneği bulunan kelime ve kelime grupları

arı-, emecek, hadden daşra/dışıra/taşra, kara, kaolına dur-, sacayağı/sacayak/sacayak, sözi geç-, sözi kalma-, su evi, uyuku

III. EAT kaynaklarında az örneğine rastlanan eskicil kelime ve şekiller

bol-, -la, -ra, suy, temür

IV. TS’de ve/veya diğer EAT kaynaklarında da rastlanan bazı kelime ve deyimlerin KT’de farklı ses yapılarıyla ve/veya anlamlarla yer alan değişkeleri

daşara, dışıra, dutığ, düz-, ey, ey şanı

V. Farklı anlam ve/veya ses yapılarıyla örneklenen alıntı kelimeler

dürüzgerlik, mezigit, ten

I. TS’de ve EAT kaynaklarında başka örneğine rastlanmayan kelime ve deyimler

Bu madde altında incelediğimiz örneklerin bir kısmı Eski Türkçeden (ET) Batı Türkçesine geçişte ses değişikliğine uğrayan, ancak bu şekilleriyle EAT metinlerinde örneklerine rastlamadığımız kelimelerdir. Bu kelimelerin, daha Eski Türkçe döneminde iken Oğuz şivesinin sözlü geleneğinde meydana gelmiş değişik şekillerin yazıya geçirilmiş hâlleri olması mümkündür. Dolayısıyla bu kelimeleri Batı Türkçesinin eskicil unsurları olarak da yorumlamak mümkündür.

1. açur- “açtırmak”

Bu kelime aç- fiilinden ettirgen çatı eki -r ile türetilmiştir. KT'nin A nüshasında bir yerde olumsuz gövdeyle örneklenen açur- fiiline şimdiye kadar yayımlanmış Eski Türkçe ve EAT kaynaklarında rastlanmamıştır.

TS'de acır-, acur- (1995, s. 6, 8) ve DLT'de açur- şeklinde "acıktırmak" anlamında sesteseş bir fiil vardır (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 540).

"Ve eger erenler kapısına varsa ve hiç kimse aña nesne virmese ve hiçbir kişi aña kapu açurmasa şadağa virmege" (104a/1 "A99a/5").

2. ağaççı "ağaççı, oduncu"

KT'nin A nüshasında ağaççı bir yerde çokluk şekli ile örneklenmiştir. Kelimeye, oduncu -belki- marangoz anlamlarını vermek mümkündür. Bu kelime Osmanlı Türkçesi döneminde 16. yüzyıla ait tanığıyla Tietze'de (2002, 1, s. 109) ve 17. yüzyılda Cafer Efendi'nin yazdığı *Risale-i Mimariyye*'de (Can, 2005, s. 167) kullanılmıştır. ÖTS'de ağaççı EAT dönemine ait olduğu belirtilerek yer almış, ancak tanık verilmemiştir (Çağbayır, 2007, s. 114). Bu yüzden bu kelimeyi burada değerlendirmeyi uygun gördük:

"Eger kaşşablar ve bakçalllar ve ağaççılar tonın geyse görse" (A222b/13).

3. aldar- "aldatmak"

KT'nin A nüshasında bir yerde örneklenen aldar-, alda- fiilinden -r eki ile türetilmiştir. TS'de alda- ve bu gövdeden türemiş aldağan, aldağuş, aldamak, aldanmak, aldanguç, aldaşmak, aldaya düşmek, aldayıcı, aldayış (TS, 1995, s. 92-98) kelimeleri yer almasına rağmen KT'de örneklenen aldar- gövdesi ne Eski Türkçe kaynaklarda ne *Tarama Sözlüğü*'nde ne de incelediğimiz EAT metinlerinde örneklenmiştir.

"Ve bu bir tarrâr ve fi'il issi kişimiş ve erenleri aldarırmış ve evine getirürmüş" (A77b/10).

4. baş birükdür- "toplanmak, bir araya gelmek"

KT'nin H ve A nüshasında 1 yerde geçen baş birükdür- kötü bir iş için toplanmak anlamında kullanılmıştır:

"oğlı yad kişilerle baş birükdüreler, hîle-y-ile mälın oğurlayalar." (H86a/3).

5. baş yumaqlık "cünüplük sebebiyle yıkanmak, gusletmek"

KT'nin A nüshasında 1 yerde örneklenen baş yumaqlık benzeri *Bahşayış*'te ten baş yumağa ve ten baş yu- (Turan, 2001, s. 107, 168) şeklinde yer almıştır. Ancak *Bahşayış*'te bu kelime, gusletmek anlamında kullanıldığı hâlde Sözlük kısmında "vücudun tamamını yıkamak, yıkanmak" şeklindedir. Bizce bu açıklama "cünüplük sebebiyle yıkanmak, gusletmek" olmalıydı.

"Peygâmbar 'aleyhi's-selâm ol düş vâki' olmadı ki baş yumaqlık aña vâcib oldı." (A231b/6).


6. beg barmak "baş parmak"

KT'nin A nüshasında 1 yerde "baş parmak" anlamıyla örneklenen beg parmanın H nüshasındaki karşılığı baş barmaktır.

"beg barmâğıla" (A57b/4)

7. biledgin "gürz, topuz"

KT'nin A nüshasında 1 yerde örneklenen biledgin "gürz, topuz", harekesiz *Bahşayış*'te tereddüt ifadesi (?) ile *beldügin* (Turan, 2001, s. 120) olarak okunmuştur.

“süni ya nacağ veyâ çomak veyâ *biledgin* veyâ ‘amüd bu silâhlar ki añduğ”
(A218a/12). 

8. boğazlu “gırtlak, hançere”

TS’de ve EAT metinlerinde *boğazlağı*, *boğazlağı*, *boğazlavu* şeklinde yer alan kelime KT’de A nüshasında 1 yerde *boğazlu* olarak örneklenmiştir. Kelime *boğazlağı* veya *boğazlavudan* ses düşmesi sonucu ortaya çıkmış olmalıdır.

“*boğazlusından* kan gelse bir ğarīb ‘avrat-ıla cem’ ola ki ol bıkra ola.” (A91b/13).

9. boymulca “atmaca cinsinden, delice doğan denilen yırtıcı kuş”

TS’de ve EAT kaynaklarında *boymul* olarak yer alan bu kelime KT’nin A nüshasında bir yerde *boymulca*, olarak örneklenmiştir. Aynı nüshada örneklenen *boymulcı* şeklinde ise ya yanlış yazım ya da bir ses olayı söz konusudur. Kelime *boymuldan* -ca eşitlik hâli ekinin eklenmesiyle kalıplaşmış olmalıdır.

“Ammâ *boymulca* hâsud kişidür ve yin başlu” (A85a/13).

“Eger *boymulcı* kendü kenârında görse” (A85b/1).

10. daşra gel- “rüyanın çıkması, gerçekleşmesi”

TS’de *daşra/taşra gel-* (1995, II, s. 1023) şeklinde örnekleri görülen birleşik fiil sözlükte verilen mana “dışarı çıkmak”tır. Rüya tabirleri kitabı olan KT’de *daşra/taşara/taşra gel-*, şeklinde 23 yerde üç farklı şekilde örneklenmiş olan bu kelime grubu, 6 yerde “dışarı çıkmak” 17 yerde de “rüyanın çıkması, gerçekleşmesi” anlamında kullanılmıştır. Bunlardan *taşara gel-* (A185b/10) “dışarı çıkmak” hatalı yazılmış olabilir. İncelediğimiz EAT kaynaklarından hiçbirinde *daşra/taşra gel-* “rüyanın çıkması, gerçekleşmesi” anlamıyla örneklenmeyen bu kelime grubunun yer aldığı bazı örnekler aşağıdadır:

“elbetde anuñ ‘ömrinde ol düş *daşra gelse* gerek.” (H28b/13).

“Çünkü elem vaqtı gele kim gördükleri düş *daşra gelmeye*” (H29a/7).

“Ve düşün ta‘biri birkaç dürlü *daşra gelür.*” (H194b/6).

11. daşur- “dışarı çıkarmak, doğurmak”

KT’nin A nüshasında 1 yerde örneklediğimiz “doğurmak” anlamında *daşur-* fiilinin KT’nin H nüshasında karşılığı *doğ-* fiilidir. ET’nin ve EAT’nin incelediğimiz şimdiye kadar yayımlanmış kaynaklarında örneklenmemiş olan bu fiil *daş/taş* isminden -Vr- isimden fiil yapma eki ile türetilmiştir. Eski Türkçenin kaynaklarında bu fiile biçim ve anlam bakımından en yakın olanları, Uygur Türkçesinde örneklenen “uzaklaştırmak” anlamındaki *taşğarmak~taşkarmak* (Caferoğlu, 1968, s. 227) ve “taşırmaq, dışarıya çıkarmak” anlamında *taştırmaktır* (Caferoğlu, 1968, s. 228).

“‘avratı ayı günü yitmedük oğlan *daşura*” (A58a/10).

12. dırma- “tırmalamak”

KT’nin A nüshasında 1 yerde örneklenen *dırma-*, ET’nin kaynaklarından DLT’de *tarma-* (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 857) şeklindedir. Yine Eski Türkçe döneminin kaynaklarından DLT’de *tırmal-*, *tırmaş-* (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 857) gövdelerine rastlanmasına rağmen *tırma-* şekli yoktur. İncelediğimiz EAT kaynaklarında *dırma-* fiiline rastlanmadı.

“kedi gövdesin *dırmasa* şayru ola.” (A89a/11).

13. dir(i)ş- “toplamak”

KT'nin A nüshasında tespit ettiğimiz *dirş-* fiilinin H nüshasındaki karşılığı *divşürmektir*. EAT ürünlerinde *dir-(i)-ş-(ü)-r-*, *derşür-*, *dirşir-*, *deşür-*, *dişür-*, *değşür-*, *devşir-*, *devşür-*, *divşür-*, *divşir-*, *döğşür-*, *döşür-* şeklinde sıkça kullanıldığı bilinen bu fiilin *dirş-* gövdesi, KT'de işdeşlik çatısında olmasına rağmen geçişlilik şekliyle kullanılmıştır.

“Ve eger şöyle görse ki ekinler biçer irişmiş ve bir araya *dirşür* bu dağı kızlığa delîldür.” (A212b/7).

14. div/divü “diye”

Türkiye Türkçesinde bugün, son çekim edatı olarak kullanılan *diyenin*, EAT döneminde *deyü*, *diyü*, *deyi*, *diyi* şekilleri örneklenmiştir (TS, 1996, II, s. 1127). KT'nin A nüshasında bu edatın bir yerde *div*, bir yerde de *divü* şekilleri örneklenmiştir. Kanaatimizce, bu kelimelerde, bulaşma yoluyla bir ses olayı meydana gelmiştir.

“elli biñ aça bulasın *divü* hüküm itdün.” (A37a/3).

“yüzine sürse teberrük *div* kaygusuz ola” (A223b/3).

15. dolucağ “dolu”

KT'nin A nüshasında 1 yerde “buz parçaları şeklindeki yağış türü, dolu” anlamıyla örneklenen *dolucak* TS'de ve bazı EAT kaynaklarında sızıcılaşmış şekli *dolucağ* (TS, 1996: II, s. 1207) olarak “jale, çiy, şebnem” anlamlarıyla yer almaktadır. ÖTS'de *dolucak* (Çağbayır, 2017, 2, s. 1579) DS'den aktarılarak tanıksız olarak verilmiştir.

“Ve eger yağmur ve *dolucak* âdemler başına şol tûfân gibi ve seyil gibi yağsa” (A173a/12).

16. dülgerlik “dülgerlik”

KT'nin H nüshasında 1 yerde örneklenen *dülgerlik* Farsça *dürger* kelimesinden r>l değişmesi ile ortaya çıkan *dülger* ve +llk ekinden meydana gelmiştir ve incelediğimiz EAT kaynaklarında ve TS'de başka bir örneği yoktur. Bu kelimenin A nüshasındaki karşılığı *dürüzgerlik*dir.

“Eger *dülgerlik*itse bu bir naşihat idici kişi ola” (H101b/7).

17. eşek tutı “iri bir dut çeşidi”

KT'nin H nüshasında 1 yerde örneklenen *eşek tutınun* A nüshasındaki karşılığı *har tuttur*. Büyük dut karşılığında kullanılan bu kelime grubuna EAT kaynaklarında ve bugünkü Türkçe sözlüklerde de rastlanmadı.

“eger büyük tut, *eşek tutın* yise ya kara tut yise kaygudur.” (H160b/1).

18. gölcek “gölcük, küçük göl”

KT'de A nüshasında 1 yerde “küçük göl” anlamıyla *gölcek* kelimesi örneklenmiştir. Eski Türkçe kaynaklarında “göl” ve “küçük göl” için *köl*; incelediğimiz EAT dönemi kaynaklarında da *göl* kullanılmıştır. Bunlardan başka TS'de tanığı 17. yüzyıla ait bir *gölek* kelimesi vardır (1996, III, s. 1739). İncelediğimiz EAT kaynaklarında *gölcek* kelimesine rastlanmamıştır.

“Ve eger *gölcek*den dutsa” (A98b/9).

19. gölcük/gölçük “gölcük”

KT'nin A ve H nüshasında *gölcük* 3 yerde eksiz; 4 yerde de çekim ekli olarak, *gölçük* ise H nüshasında 1 yerde eksiz olarak örneklenmiştir:

“Eger *gölcük*den şu içse” (H144a/1).

“eger *gölcük* şuyın hep yutsa” (H144a/6).

“Ve eger *gölçük* şuyı kurusa” (H144a/5).

20. göyendür- “yakmak”

EAT metinlerinde yaygın olarak kullanılan *göyün-* fiilinin deşikelerinden biri de *göyen*mektir. *göyen-* fiilinin ettirgen çatı eki *-dUr* ile oluşturulan *göyendür-* şeklinin KT'nin A nüshasında deşik kiplerde çekilmiş 19 örneği tanıklanmıştır. H nüshasında bu fiilin karşılığı devamlı olarak *göyündürmektir*. İncelediğimiz EAT kaynaklarında ve TS'de *göyendür-* şekli yer almamıştır:

“kendüsin od *göyendürdi*” (A152b/7).

“ve anuñ çevresin *göyendürmiş*” (A154a/4).

“ve anı *göyendürmese*” (A154b/6).

21. göyendürük “yanık, yanmış”

göyendür- fiilinden türemiş “yanık, yanmış” anlamındaki *göyendürük* KT'nin A nüshasında 1 yerde örneklenmiştir:

“ol *göyendürük* endāmı ta'bir ideler” (A154b/6).

22. gözgür “oyuk, delik?”

KT'nin A nüshasında örneklediğimiz *gözgür* ve 23. maddedeki *gözürel*i kelimelerine TS'de, incelediğimiz EAT metinlerinde ve Arapça, Farsça sözlüklerde rastlamadık. Bu kelimelere imlâ ve anlam bakımından tespit ettiğimiz en yakın kelime DS'de *gözgere* I [gözgene, gözüöre] “ocakların ve büyük dolapların iki yanındaki küçük hücrecikler” ve *gözgere* II'dir “kömür sobalarının altındaki ya da lağımların üzerindeki demir ızgara” (1993, VI, s. 2181). Metindeki yerine göre *gözügür* için şalvar belindeki lastik veya ip geçirilen “yuva, oyuk, delik” ve *gözürel*i için de “yuvalı, delikli” gibi anlamlar uygun düşmektedir.

“Eger *gözügür*de iki şalvar bağı görse geçmiş kendü şalvarında” (A224a/5).

الْكَمِيْنُ لِرَدِّهِ

23. gözürel “oyuklu, delikli?”

Bk. *gözügür*

“Eger şalvarı iki *gözürel*i görse birbirinüñ altında dökülmüş” (A224a/4).

24. güneş toğduğı yir “doğu, maşırık”

KT'nin H nüshasında örneklenen *güneş toğduğı yirin* bir benzeri *Bahşayış'te* “*gün doğduğı yer*” (Turan, 2001, s. 138) şeklinde mevcuttur. Bu tabirin A nüshasındaki karşılığı “*güneş toğ-ar*” şeklindedir.

“Eger kendüyi *güneş toğduğı yirde* görse” (H146a/6).

“Eger kendüyi şunda görse ki *güneş toğar* veyâ *güneş tulumur*” (A174a/8-9).

25. güneş tulumduğı yir “batı, mağrip”

KT'nin H nüshasında 1 yerde örneklenen bu kelime grubu "güneşin battığı yer, batı, mağrip" anlamıyla kullanılmıştır. Yukarıda olduğu gibi A nüshasında bu kelime grubunun karşılığı "güneş tulin-ur" şeklindedir.

"ya güneş tulin-ur yirde görse" (H146a/7).

26. iş ton "iç çamaşırı"

KT'nin H nüshasındaki *iş ton* "iç çamaşırı" A nüshasında 7 yerde *iş ton* olarak örneklenmiştir. Bu kelimeye meydana gelen sızıcılığın sebebi anlaşılmamaktadır. KT'de "iç" kelimesinin başka yerlerdeki kullanımında böyle bir sızıcılığa sebep edilmemiştir. Ancak TS'de tek örneği *iş-* (TS 1995: III, 3124) "iç-" fiilinde böyle bir sızıcılığa sebep olmuştur.

"Eger yılan ya 'akreb kendü iş tonında bulsa" (A81b/9).

"tonına ağu bıraksa veyâ iş tonına" (A82a/7).

"Ve eger iş tonın yeñi görse" (A140b/9).

"Düşde şalvar, iş ton görse" (A223b/11).

"Eger düşde şalvar veyâ iş ton görse ki" (A223b/13).

27. imānı git- "imanını kaybetmek, imansız olmak"

KT'nin H ve A nüshasında *imānı git-*, aynı yerde 1 kere örneklenmiştir.

"Eger kussa gevher çıkça, daşra bırakça imānı gide ne 'üzübî'l-lâh." (H70a/10).

28. imānıla git- "imanlı ölmek"

Günümüzde de "imanlı ölmek" anlamında sık kullanılan *imānıla git-*, KT'nin H ve A nüshasında 8 yerde tanıklanmıştır. Bunların ikisinde isim unsuru ile fiil unsuru arasına başka bir kelime girmiştir.

"bu kişi imān-ıla âhirete gide." (H182a/5).

"ol kişi imān-ıla gide dünyādan." (A136a/11).

29. kāfir git- "inançsız ölmek"

Günümüzde de "imansız ölmek" anlamında kullanılan *kāfir git-*, KT'nin H ve A nüshasında aynı yerde 1 kere örneklenmiştir:

"hāl budur ki ol vefāt idüp-dururdu ve kāfir gidüp-dururdu bu cihāndan." (H30b/6-A26b/12).

30. kalpa "ıslatılmış buğday"

Buğdayın ıslatılması ile elde edilen bir gıda çeşidi. Ancak sözlüklerde ve incelediğimiz kaynaklarda bu kelimeye rastlamadık.

"Ve eger buğdayı süd-ile ıslatsa eyidür tevfiķ tã'atdur ve ziyāde-yi dindür veyâ kurısa ve yaş kalpa eylese kayğudur ve guşşadır" (A211b/12).

31. karsalan- "yakılmak, kavrulmak"

TS'de *karsala-* "yakmak" anlamıyla yer alan bu fiilin edilgen çatılı şekli *karsalan-*, KT'nin A nüshasında 1 yerde örneklenmiştir:

"Eger maħalleyi ya şehri ve anlaruñ yerin karsalanmış görse otdan" (A154a/6).

32. kefen oğurlayıcılık eyle- "kefen soygunculuğu yapmak"

“Kefen çalmak” anlamında kullanılan *kefen oğurlayıcılık eyle-*, KT’nin A nüshasında 1 yerde örneklendirilmiştir:

“Eger düşünde *kefen oğurlayıcılık eylese* kefen oğurlasa” (A98a/1).

33. kefen soyıcı “kefen hırsızı”

“Kefen soyguncusu” anlamında kullanılan *kefen soyıcı*, KT’nin H ve A nüshasında aynı yerde 1 kere örneklendirilmiştir:

“Şeyh eyitdi: Sen *kefen soyıcı* er-imişsin.” (H188a/11-A242b/3).

34. kendüye eyü şanıcı “kendini beğenen, iyi olduğunu düşünen”

Kişinin kötü sıfatlarından biri olan “kendini beğenen” anlamında kullanılan *kendüye eyü şanıcı*, KT’nin A nüshasında 1 yerde örneklendirilmiştir:

“‘tama’ idici ve nâ-kes ve *kendüye eyü şanıcı*” (A86b/12).

35. meker şan- “hile tasarlamak”

Bu söz KT’nin A nüshasında örneklendirilmiştir. H nüshasında ise *meker san-* yerine *mekir şın-* kullanılmıştır. *Mekir* kelimesinde meydana gelen değişikliği anlamak mümkündür; ancak *şın-* fiilinde muhtemelen harekeleme hatası vardır.

“Ve eger yoldan bir tarafa gitse kaçd-ıla düşmene *meker şana*.” (A237b/1).

36. mestürıraç “çokça örtünmüş, tesettürlü”

Arapça *mestür* ve kuvvetlendirme eki +*rAK* ile oluşturulmuş “çokça örtünmüş kadın” anlamındaki bu kelime, KT’nin A nüshasında 1 yerde örneklendirilmiştir.

“‘avrat-dağı *mestürıraç* ve görünmeyici.” (A230b/2).

37. mü’min git- “imanlı ölmek”

KT’nin her iki nüshasında *mü’min git-*, aynı yerde “imanlı ölmek” anlamında 1’er kere kullanılmıştır:

“Her kim Peyğambarı düşünde görse elbetde ol kişi bu cihândan *mü’min gide*.” (H51a/8-A46b/1).

38. otlayıcı “otçul, otobur canlı”

Eski Türkçe ve EAT kaynaklarında *otla-* fiili yer almasına rağmen otçul hayvanların genel adı olarak kullanılan *otlayıcı* kelimesi, incelediğimiz EAT metinlerinde yoktur. Bu kelime, KT’nin her iki nüshasında da aynı yerde 1’er kere örneklendirilmiştir:

“her ne-kim dünyâda *otlayıcı*, yürüyücü, segirdici, uçucu cānavarlardan” (H5b/5-A5a/5)

39. segirdici “koşucu”

EAT kaynaklarında ve TS’de *segirt-*, sıkça yer almasına rağmen *segirdici* incelediğimiz eserlerde örneklendirilmemiştir. KT’de A ve H nüshasında aynı yerde 1 kere örneklendirilen *segirdici*, “koşucu canlı” için kullanılmıştır:

“her ne-kim dünyâda *otlayıcı*, yürüyücü, *segirdici*, uçucu cānavarlardan” (H5b/5-A5a/5).

40. şonın şanma- “sonunu düşünmemek”

Kötü ahlak vasıflarından biri olarak “sonunu düşünmemek” anlamında kullanılan *şoñın şanma-*, KT'nin A nüshasında 1'i çekimli fiil; 2'si *şoñın şanmayıcı* şeklinde isim olmak üzere 3 yerde örneklenmiştir:

“düşmendür ve incidici ve yavuz ‘ahdlü ve *şoñın şanmaz*, düşmenlığı ekşer giçe kalur ve kendüyi halk katında düzer ve pārsā gösterür” (A87a/7).

“pelid ‘avratdur yavuz işlü ve oğrı ve yavuz sözlü ve incidici, *şoñın şanmayıcı*” (A87b/12).

41. *şu dök-* “işemek”

KT'nin H nüshasında 1 yerde; A nüshasında 2 yerde geçen *şu dök-*, incelediğimiz EAT kaynaklarında bulunamamıştır. KT'de aynı anlamda *işiyesi gel-* ve *bevl it-* fiilleri de kullanılmıştır

“Her kaçan-kim dilerem bu süd[d]en içem *şu dök*ceğüm gelir.” (H189a/5).

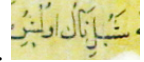
“*şu dök*ceğüm geldi” (A70a/9).

“Fi'l-hāl gine *şu dök*ceğüm geldi” (A70a/10).

42. *şeblināk ol-* ?

KT'nin A nüshasında örneklenen bu kelimedeki eklendiği isimlere *-lı/-li* anlamı katan Farsça *-nāk* eki mevcuttur. Ancak taradığımız hiç bir sözlükte bulamadığımız *şebli-şablı* kelimelerine bir anlam veremedik. Cümledeki bağlamından çıplaklık, kellele alakalı bir kelime olduğunu düşünmekteyiz.

“Ve eger kendü başı kel görse *şeblināk olmış*, mālī ziyāde ola.” (A49a/7).



43. *tamāmırak* “tastamam”

Arapça *tamām* ve +(1)rAK ekinden meydana gelmiş olan “tastamam” anlamındaki bu kelime, KT'nin A nüshasında 2 yerde örneklenmiştir:

“Ve eger kırk biñ görse *tamāmırak*” (A130b/11).

“her işde murādī hāşıl ola ki *tamāmırak* sağış ondur.” (A127a/2).

44. *tandūr* “tandır”

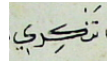
KT'nin H nüshasında 11 yerde *tennūr* ve A nüshasında 11 yerde *tenūr* şeklinde yazılan kelime, H nüshasında 1 yerde *tandūr* şeklinde örneklenmiştir:

“eger başları *tandūra* koysa, bişmedin gine çıkarsa” (H103b/6).

45. *tengiri* “tanrı”

Kaynaklarda *tañrı*, *tengri* olarak okunan *tengri*, KT'nin A nüshasında 8 yerde *sakin nun*, esreli *kef* ile *tengiri* şeklinde örneklenmiştir:

“ve senden gayrı *Tengiri* yok.” (A13a/5).



“tā ki bizi *Tengiriye* kığrayıdı ve bize hüccet göstereydi” (A24b/9).

“Bu *Tengiridür* ve saña ‘afv itdi ve yarlıgadı her ne dilerseñ it diye ve halkı *Tengiriden* dile veyā her dürlüden.” (A29a/2).

46. *uçucu/uçucu* “uçucu, uçan canlılar”

Günümüzde ses uyumlarına uygun olarak kullanılan kelime, KT’de dönemin ses yapısına uygun olarak *uçucu/uçucu* şeklinde örneklenmiştir. Uçan canlıların yani kuşların genel adı ve sıfatı olarak kullanılan *uçucu* KT’nin H nüshasında 1 yerde sıfat, 2 yerde isim; A nüshasında 2 yerde sıfat, 3 yerde isim olarak, *uçucu* ise A nüshasında 1 yerde isim olarak örneklenmiştir:

“*uçucu cānavarlardan gögercin ve tāvus ve serçe görse*” (A77a/5).

“*ol kim uçucudur havāda*” (H5b/6).

“*Ve eger uçucularuñ galebesin görse*” (A197b/6).

“*ol kim uçucudur havāda*” (A5a/7).

47. *yüzi örtülü/örtülü/örtülü/örtülü* “bakire, kız oğlan kız”

KT’de örneklenen ilgi çekici örneklerden biri de “bakire, kız oğlan kız” anlamındaki farklı deşikleriyle birlikte, *yüzi örtüli*dir. Kimi hareke, kimi harfle gösterilen *yüzi örtüli*, *yüzi örtülü*, *yüzi örtülü* gibi deşikleriyle H ve A nüshasında 6 yerde örneklenen bu tabirin anlamı, “kız oğlan kız”dır. Bu ifadenin kökeni evlenen kızın duvak takması ve duvağının düğünde açılması ile alakalı olabilir.

“*yüzi örtülü ‘avrat-ıla nikāhlana*” (H179a/11).

“*Bu ‘avrat eyitdi: ben yüzi örtüliyem, ya ‘nī kızam, didi.*” (H187a/13).

“*Ve eger düşünde gögercin pişürse bir yüzi örtülü ‘avrat-ıla cem ‘ola.*” (A77a/12).

“*bir yüzi örtülü ‘avratı nikāhlana*” (A230b/5).

“*Bu ‘avrat eyitdi: İy şeyh, ben yüzi örtüliyem, ya ‘nī kızım, didi.*” (A241b/6).

II. TS’de *ve/veya diğer EAT kaynaklarında tek örneği bulunan sözler*

1. *arı*- “temizlenmek”

Bugün *arın-* ve *arıt-* şekillerini kullandığımız fiilin kökü *arı-* “temizlenmek”, KT’de A nüshasında 1 yerde örneklenmiştir. Eski Türkçenin kaynaklarından EUTS’de (Caferoğlu, 1968, s. 19), DLT’de (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 554) ve AH’de (Çakmak, 2019, s. 217) yer alan *arı-* fiili, EAT’nin kaynaklarından *Marzubanname’*de bir yerde “bir arımış yāķüt gibi” (28a/4) şeklinde örneklenmiştir (Korkmaz, 2017, s. 212).

“*Ve eger yurken yırtsa tevbe şıya. Ve eger gine dekicek ve eger görececek olursa Hāķ Te ‘ālādan ‘özrin dileye, Tangrıya döne ve eger ũon arıdısa tevbe[s]i hāķıķatda hālişdür.*” (A94a/4).

2. *dört ayaklu* “davar”

KT’de H ve A nüshasında *dört ayaklu* tabiri, *dört ayaklu cānavar* ile birlikte “davar, sığır ve diğer dört bacaklı hayvanlar” için kullanılmıştır. *Dört ayaklu*, KT’de 1’i eksiz 3’ü ekli olmak üzere dört yerde örneklenmiştir. *Dört ayaklu*, EAT kaynaklarından *Bahşâyış*’te de aynı anlamda kullanılmıştır (Turan, 2001, s. 130).

“*düş issi mecmū ‘-ı dört ayaklu görmişdür. At gibi kıtır gibi deve gibi dağı ne-kim buña beñzer var-ısa.*” (H17a/13).

“*Ve eger dört ayakluya kıpar görse*” (H153b/2).

“*Bizüm dört ayaklumuzu ve bizüm cümle kıyonlarmuzu şü çoklığından aldı, gitdi.*” (A173b/9).

“*Ve eger okı sığırđan ve eşekden yaña atsa, bu dört ayaklularuñ birin ursa*” (H170b/9).

3. emecek “meme, emcek”

EAT dönemine ait eserlerde “emcek” şeklinde kullanılan bu kelimenin orta hece ünlüsü düşmeksizin emecek olarak örneklenmesi dikkat çekicidir. TS’de emecek tek tanıkla verilmiştir (1996, III, s. 1460).

“Eger emeceğinde çosa kendü kızların görmüştür.” (A21b/6).

4. haddenden daşra/haddenden dışıra/haddenden taşra “haddinden fazla, aşırı”

KT’nin H nüshasında *hadden daşra* ve *hadden taşra*; A nüshasında ise *hadden dışıra* şeklinde örneklenen “haddinden fazla, aşırı” anlamındaki kelime gruplarından *hadden taşra* XV. yüzyıl eserlerinden *Tuhfe-i Murâdî*’de 2 yerde kullanılmıştır (Şirvânî, 1999, s. 378). TS’de bu şekillerin hiçbiri yer almazken KT’de örneklenen diğer değişkelere incelediğimiz EAT kaynaklarında rastlanmadı.

“Eger *hadden daşra* boynuz görse kaygudur.” (H180b/9).

“Eger *hadden dışıra* boynuz görse” (A232b/7). 

“Eger *hadden taşra* çok görse” (H156b/9).

5. kıra “mürekkep”

KT’de her iki nüshada da aynı yerde 1 kere “mürekkep” anlamında örneklenen *kıra*, incelediğimiz EAT kaynaklarından *Bahşayış*’te (Turan, 2001, s. 145) diğer anlamlarıyla birlikte “mürekkep” anlamıyla da yer almıştır.

“Deñiz *kıra*, kıalem mişe, melek kâtib, semâ defter.” (2b/9)

6. kıavlına dur- “sözünü tutmak”

KT’nin H ve A nüshasında bir yerde “sözünü tutmak” anlamında 1 kere örneklenen *kıavlına dur-*, *Süheyl ü Nevbahâr*’da *kıavline tur-* şeklinde 3 yerde (Ciğa, 2013, s. 632) tanıklanmıştır.

“kendü işlerin bir kimseye inana ki kendü *kıavlına durmaya*, her ne söylese cümle yalan söyleye.” (H74a/12).

7. sacayağı/sacayak/saçayak “sacayağı”

İncelediğimiz EAT metinlerinden *Tuhfe-i Murâdî*’de 1 yerde *sacayak* (Argunşah, 1999, s. 505) şeklinde örneklenen bu kelime, KT’de 1 yerde *sacayağı*, 1 yerde *sacayak*, 3 yerde de *saçayak* olarak tespit edilmiştir:

“Eger kimse ocağı ya tennûrı ya *sacayağı* ya çırâğ ayağı ki anda çırâğ ola” (H139b/4).

“Ocağun aşlı tennûruñ ve çölmegün, *sacayağun* oldur ki” (H137a/6).

“Düşde od, tennür çölmek *saçayak*” (H137a/4).

“Ocağun aşlı ve tenûruñ ve çölmegün ve *saçayağun* oldur ki” (A154b/13).

8. sözi geç- “sözü geçerli olmak; kendisinden bahsedilmek”

KT’de *sözi geç-*, GTS’te olduğu gibi “1. Kendisini kabul ettirmiş olmak, hatırı sayılmak, 2. Adı anılmak, bahsedilmek” (GTS, 2011, s. 2154) şeklinde iki farklı mana ile kullanılmıştır. Aşağıdaki ilk iki örnekte *sözi geç-* birinci anlamda; üçüncü örnekte ise ikinci anlamda kullanılmıştır. Bu tabir *Marzuban-nâme*’de 1 yerde *sözi geçme-* “sözünün değeri olmamak” manasıyla geçmiştir (Özavşar, 2009, s. 356).

“Sultânlar arasında miyâncı ola ve *sözi geçe* pâdişâhlar arasında” (H104a/9).

“Emir ulu yig kişidür veyâ ‘avratdur ululardan cemâl issi, vefâlu ve sözi geçer, tecemmüllü ve ey şanıçı ve eyü sözlü ve kavumlu.” (A208a/13).

Aşağıdaki örnekte geçen “sözü edilmek” anlamındaki *sözi geç-* yerine A nüshasında *sözi semer ol-* (A182b/6) “sözü edilmek, mevzubahis olmak” ifadesi kullanılmıştır.

“Eger Semerqandda görse sözi halk arasında eylüg-ile geçe.” (H152a/1).

9. sözi qalma- “ömrü tükenmek”

KT’nin A nüshasında 1 yerde “ömrü tükenmek” anlamında kullanılan *sözi qalma-*, *Süheyl ü Nevbahar*’da “söyleyecek bir şey bulamamak” şeklinde değişik anlamda kullanılmıştır (Ciğa, 2013, s. 692).

“ayruk senüñ bu cihânda sözüñ qalmadı” (A190a/3)

10. şu evi “helâ, ayak yolu”

KT’de H ve A nüshasında “ayak yolu, hela” anlamında aynı yerde 1’er kere örneklenen *şu evi*, TS’de tek örnekle tanıklanmıştır:

“Eger şu evinde ya hammâmda ya mekrûh yirde düşi şorma.” (H9b/8-A8b/2).

11. uyuku “uyku”

TS’de *uyhu* madde başında deyişke olarak *uyuku* (1996, VI, s. 4043) verilmesine rağmen tek örnekte *uyuku* (1996, VI, s. 4038) olarak tanıklanan bu kelime, KT’nin H nüshasında 1 yerde “uyumak” anlamındaki *uyukuya var-* deyiminde *uyuku* olarak örneklenmiştir:

“çün kul *uyukuya* vara anuñ cânın iltürler” (5a/6)

III. EAT kaynaklarında az örneği görülen eskicil kelime ve şekiller

Dil ile alakalı çalışmalarda güncel dilde kullanılmayan kelime ve/veya şekiller için *arkaik* ve *eskicil* terimleri kullanılır. TDK *Türkçe Sözlük*’te bu terimlerden Fransızca arkaik tercih edilmiş ve kelimenin Fransızca orijinali de verilerek “1. Güzel sanatlarda klasik çağ öncesinden kalan. 2. ed. Konuşulan ve yazılan dilde, kullanımdan düşmüş olan (eski söz veya deyim) olarak açıklanmıştır (GTS *Türkçe Sözlük*, 2011, s. 153). Bu çalışmada, EAT döneminde art zamanlı olarak Eski Türkçe dönemine ait eskicil kelime ve şekilleri gösterdik. Yani Türkiye Türkçesine göre eskicil olan öğeleri bu madde altında değerlendirmedik. Buna göre KT’de örneklenen eskicil öğeler aşağıdadır:

1. bol- “olmak”

Batı Türkçesinin EAT devresinde *ol-* olan Eski Türkçedeki *bol-*, EAT’nin bazı kaynaklarında eskicil şekli ile yazılmaya devam etmiştir. TS’de de 12 tanıkla verilen *bol-* fiili, KT’de biri H nüshasında, diğeri A nüshasında olmak üzere 2 yerde örneklenmiştir. Ancak H nüshasında *bolur* şeklinde örneklenen kelimenin A nüshasındaki karşılığı *belüredir*. Burada harekeleme hatası olabileceği de gözardı edilmemelidir. A nüshasında *qavî bola* şeklinde yer alan birleşik fiil, H nüshasında *qavî oladır*.

“düşüñ rästliğı ol ola ki düşvârlıg-ıla meşakqat-ıla *bolur*.” (H36b/7).

“ve işi *qavî bola*.” (A220b/1).

2. -IA enklitiği

KT’nin H ve A nüshalarında *çigle*, *qâna bulaşmışla*, *oyanukla* gibi üç zarf üzerinde 7 yerde *-IA* enklitiği tespit edilmiştir. Bunlardan ikisi H ve A nüshasında ortak olarak

kullanılmışken 5'i sadece A nüshasında yer almıştır. KT'de kullanılan *-la* enklitiğinin eklendiği zarflara “olarak, iken” gibi anlamlar kattığı görülmüştür:

“Eger *çiğle* yise anlaruñ rızası olmaya” (A69a/2) “çiğ, çiğ olarak”.

“eger kimse kimsenüñ dişini ağızından çıkarsa kana *bulaşmışla*” (H65a/6), (A57b/9) “kana bulaşmış olarak”.

“Eger aq aqça bulsa düşde ve *oyanukla* kalb kara aqça bulsa.” (H154b/5) “uyanık iken”.

“kalıb kara aqça görse *oyanukla* aq hâliş aqça bula” (A187b/9) “uyanık iken”.

“Her ki düşinde incir yiye *oyanukla* peşimân ola. (A144a/6) “uyanık iken”.

“Eger düşinde peşimân olsa bir işlemeyecek işe, *oyanukla* aña hayır ve ‘atâ ola.” (A144a/8) “uyanık iken”.

“her ki bir taqyeyi *oyanukla* başında komaklığı ‘âdet olmasa” (A227b/9) “uyanık iken”.

3. -ra yön gösterme hâli eki

KT'nin H ve A nüshasında *daşra*, *daşara*, *dışıra*, *taşra*, *taşara*, *şonra*, *üzere*, *üzre* gibi kelimelerde kalıplaşmış olarak yön gösterme hâli eki *-ra* kullanılmıştır. Bunlardan başka H ve A nüshasında 1'er yerde eskicil *-ra* ekinin *baş*ı kelimesi ile canlı bir ek olarak kullanıldığı görülmüştür:

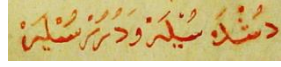
“Eger *başıra* ururken kâncı şinsa” (A220a/11).

“eger hisâbsuz *başıra* bir kimseyi vursa” (H172b/10).

4. *suy* “su”

Eski Türkçede *sub* “su, ırmak” (Tekin, 1998, 158), *suw* “1. Su. 2. Merrih, su yıldızı” (Caferoğlu, 1968, s. 212), *suw~süw* “su” (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 836) şeklinde kullanılan kelime *w~v>Ø* ile Batı Türkçesine *su* olarak geçmiştir. Ancak TS'de Süheyl ü Nevbahar tanıklığıyla *suw* şekli yer almaktadır (1996, V, s. 3593). KT'nin A nüshasında *suy*, aynı satırda biri ırmak, akarsu; diğeri su olmak üzere iki yerde örneklenmiştir. Kaynaklarda yazım şekli bakımından ve EAT kaynaklarında ırmak anlamıyla şimdiye kadar örneklenmemiş olması bakımından bu durum ilgi çekicidir.

“düşde *suy*lar ve durur *suy*lar” (A159b/10).



5. *temür* “demir”

Batı Türkçesinde *t>d* değişikliğiyle EAT'de *demür*, TT'de *demir* olan *temür*, KT'de 25 yerde *demür* olarak yazılmış, 1'i H ve A nüshasında ortak, diğeri sadece A nüshasında olmak üzere 2 yerde eskicil şekli *temür* olarak örneklenmiştir. EAT'nin incelediğimiz kaynaklarından *Bahşayış Lüğati*'nde de *temür* 1 yerde örneklenmiştir (Turan, 2001, s. 167-168).

“*temür* edük bu cümle kuvvettür” (H172a/8/A219a/1).

“Ve eger çuvalduz atsa ya *temür*” (A216b/13).

IV. TS'de *ve/veya* diğeri EAT kaynaklarında da rastlanan bazı kelime ve deyimlerin KT'de farklı ses yapılarıyla *ve/veya* anlamlarla yer alan değişiklikleri

1. *daşara*, *dışıra* “dışarı”

TS'de *daşra*, *daşıra*, *dışra*, *taşra* (1996, II, s. 1021-1025) örnekleri görülen “dışarı” anlamındaki kelimenin KT'nin A nüshasında bir yerde *daşara*, bir yerde de (*hadden*) *dışıra* şekli örneklenmiştir.

“havzdan *daşara* dökilürdi [Hal] budur ki, anuñ içine gayrı yirden su girmezdi”. (A168a/13)

“Eger *hadden dışıra* boynuz görse” (A232b/7).

2. *dutığ* “tutuklu, mahpus”

Eski Türkçe kaynaklarında *tutuğ* (Caferoğlu, 1968, s. 255), (Arat, 1979, s. 475). şeklinde “rehin” ve “esir” anlamlarıyla kullanılan kelime TS'de *duta*, *dutu*, *dutığ* ve *tutu* şekilleriyle “rehin” karşılığında kullanılmıştır. KT'nin A nüshasında *dutığ* şeklinde “mahkum” anlamında örneklenen kelimenin H nüshasındaki karşılığı *habstir*.

“eger *dutığsa* kırtıla” (A170b/10).

3. *düz-* (kaba) “biriyle cinsel ilişkide bulunmak”

TS'de ve EAT kaynaklarında “yapmak, hazırlamak, süslemek, donatmak, telif etmek, düzeltmek, dizmek” gibi manalarla kullanılan *düz-*, KT'nin H nüshasında 1 yerde kanaatimizce, bunlardan farklı olarak “erkek tarafından cinsel ilişkide bulunmak” anlamıyla kullanılmıştır. A nüshasında bu cümlenin karşılığı “avratı yad kişiler-ile düzile” şeklinde edilgen çatı ile geçmektedir.

“Eger gine gitse, yad âdem kıatında otursa ‘avratın yad kişiler *düze*.” (H85b/3).

4. *ey* “iyi”

TS'de ve diğer EAT kaynaklarında örnekleri görülen, *eyü/eyiden* türemiş *eylük*, *eyrek* gibi, orta hece ünlüsü düşmüş *eydür* kelimesi; KT'nin H nüshasında 1, A nüshasında 16 yerde örneklenmiştir. Ancak KT'de biri çift harekeleme yapılmış olan *eyidür/eydür* (A179b/10), diğeri orta hece olmamasına rağmen *eyü/eyi* kelimesinin ikinci ünlüsünün düşmesiyle tek heceli *ey* (H49b/13) şeklinde ilgi çekici 2 örnek vardır. *Evlıya Çelebi Sözlüğü*'nde *ey* isim, sıfat ve zarf olarak epey örnekle yer almıştır (Dankoff, 2004, s. 128).

“eger anı *ey* şüretde görse” (H49b/13).

“Ve eger on görse *eydür* ve mübârek” (A127a/1).

5. *ey şanıçı* “iyi niyet sahibi, hüsn-ü zan sahibi”

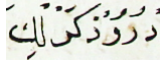
EAT kaynaklarında ve TS'de “iyi niyet sahibi olmak, iyi niyet sahibi” anlamındaki *eyü şanıçı*, *eyü şanıçı*, *eyü şanı* (1996, III, s. 1596-1597) şeklindeki örneklerine rastlanan söz varlığının KT'nin A nüshasında *ey şanıçı* şekli de örneklenmiştir:

“Emîr ulu yig kişidür veyâ ‘avratdur ululardan cemâl issi, vefâlu ve sözi geçer, tecemmüllü ve *ey şanıçı* ve *eyü* sözlü ve kavumlu.” (A208b/1).

V. Anlam ve/veya ses yapısı bakımından farklılık gösteren alıntı kelimeler

1. *dürüzgerlik* “dülgerlik”

KT'nin A nüshasında 1 yerde örneklenen *dürüzgerlik*, Farsça *dürüdgerden* d>z değişikliği ile ortaya çıkmıştır. İncelediğimiz EAT ve Osmanlıca kaynaklarında *dürüger* ve *dürüdger* şekilleri örneklenmesine rağmen *dürüzgerlik* kelimesine rastlanmamıştır. Bu kelimenin H nüshasındaki karşılığı ise *dülgerlik*dir.

"Ve eger düürüzgerlik eylese bu bir naşihat idici kişidir" (A95b/10). 

2. mezigit "mescid"

KT'nin H nüshasında 2, A nüshasında 6 yerde "mescid" kelimesi *mezigit* olarak örneklenmiştir. İncelediğimiz EAT kaynaklarında örneklenmeyen *mezigit*, Arapça *mescidin* Farsçada uğradığı değişiklik sonucu aldığı şekildedir (Salehpur, H1320, 2, s. 1308).

"eger menâreyi *mezigit*de görse" (H185b/9). 

"Eger Cum'a *mezigidinüñ* menâresin düşmiş görse sultân vefâtıdır." (H185b/12).

"Ve eger Beyte'l-ma'mûrı *mezigit* resmine görse" (A121a/9).

"Eytdiler: *Mezigit*den getürdiler." (A156a/13).

"kendinüñ münâresi *mezigit*inde bañlasa" (A240a/7).

3. ten "zeker, erkeklik organı"

KT'nin H ve A nüshasında 57 yerde vücut, beden anlamıyla kullanılan *ten* kelimesi A nüshasında 4 yerde *ten*, 1 yerde *tenlü* olarak "erkeklik organı, zeker" anlamıyla kullanılmıştır. Aşağıda örnek cümlelerin bir kısmı sadece A nüshasında olup H nüshasında yer almamaktadır. Ancak H nüshasında karşılığı olan cümlelerde geçen *ten* kelimelerinin H nüshasındaki karşılıkları *zeker*dir.

"Düşde *tenüñ* ve hâyanuñ aşlın beyân ider dahı hem *zeker*" (A69b/6).

"*tenüñ* aşlı oğuldur ve kuvveti" (A69b/8).

"Eger kimse kendü *tenin* büyük görse" (A69b/9).

"Ve eger *tenin* beğâyet uzun görse kırkıdır ki helâk ola, çün ki hâdden geçe." (A70a/5)

Rastladığımız bir örnekte ise bu kelimedden +*lü* ekiyle yapılmış *tenlü* örneklenmiştir:

"Ve eger kendüyi iki *tenlü* görse iki oğlı doğa ve işi kavî ola." (A70a/5).

Sonuç

Ahmed-i Dâî'nin *Tercüme-i Kitâbü't-Ta'bir* adlı rüya tabirleri kitabı, muhtevası gereği yazıldığı zamanın söz varlığını zengin bir şekilde yansıtmaktadır. Bu söz varlığı içinde, EAT'nin diğer kaynaklarında da yer alan kelimelerden başka, KT'de ilk defa farklı şekil ve/veya anlamlar ile örneklenen kelimelerin sayısı oldukça fazladır. Makalede bu kelimeler, 5 grup hâlinde incelendi.

1. EAT'nin söz varlığı içinde ilk defa örneklendiğini düşündüğümüz, üçünün 2; birinin 4 değişikliğiyle birlikte 54 çeşit kelime veya kelime grubunun (*ağaççı*, *div/divü*, *dülgerlik*, *gölcük/gölçük*, *güneş toğduğı yir*, *güneş tulunduğı yir*, *imânu git-*, *imânıla git-*, *iş ton*, *kâfir git-*, *kefen soyıcı*, *mü'min git-*, *otlayıcı*, *şu dök-*, *tandür*, *tengiri*) gibi bir kısmı bugün aynı anlamlarla Türkiye Türkçesinde bazı ses değişiklikleriyle kullanılmaya devam etmektedir.

Bu grup içinde yer alan kelime ve kelime gruplarının (*baş birükdür-*, *baş yumaklık*, *beg barmağ*, *biledgin*, *boğazlu*, *boymulca*, *daşra gel-*, *dırma-*, *dir(i)ş-*, *dolucak*, *eşek tutı*, *gölcek*, *göyendür-*, *göyendürük*, *gözgür*, *gözgürelî*, *karşalan-*, *kefen oğurlayıcılık eyle-*, *kendüye eyü şanıçı*, *meker şan-*, *mestürırak*, *şoñun şanma-*, *tamāmıraq*, *yüzi örtüli/örtülü/örtülü/örtülü*) gibi bir kısmı EAT dönemine ait olup bu kelimeler bugün Türkiye Türkçesinde kullanılmamaktadır.

Bu grup içinde yer alan (*kalpa, şeblināk ol-*) gibi Eski Türkçe, EAT ve Türkiye Türkçesinde örneklerini bulamadığımız bazı kelime ve kelime gruplarının da anlamları bağlamdan anlaşılmaktadır.

Bu grup içinde belki de en ilgi çekici örnekler (*aç-ur-, alda-r-*) gibi ettirgen çatılı fiillerle, (*daş+ur-*) fiilidir. Bu fiillerin bu gövdeleri ile incelediğimiz kaynaklarda Türkçenin hiç bir devresinde örneklerini görmedik.

2. Bu makalede incelediğimiz KT’de örneklenen söz varlığının bir kısmı ise EAT kaynaklarında tek örnekle tanıklanmıştır. Bunların “*dört ayaklu, sacayağı/sacayak/sacayak, sözi geç-*” gibi bir kısmı Türkiye Türkçesinde anlam ve lafız olarak aynen kullanılmaktadır.

Bu grupta yer alan söz varlığının “*hadden daşra/dışıra/taşra, kara, kaolına dur-, sözi kalma-, şu evi*” gibi bir kısmı da mana ve/veya lafız olarak EAT söz varlığı içinde yer alıp bugün Türkiye Türkçesinde aynı anlam ve/veya lafızla kullanılmamaktadır.

Bu grupta yer alan “*arı-*” Eski Türkçe kaynaklarında mevcut iken EAT kaynaklarında belki de eskicil öge olarak değerlendirilecek şekilde az kullanılmıştır.

Yine bu grupta yer alan “*emecek*” ve “*uyuku*” kelimelerinde ise EAT ve Türkiye Türkçesinden farklı olarak orta hece ünlülerinin muhafaza edildiği görülmektedir.

3. Bu makalede incelediğimiz KT’de örneklenen söz varlığının bir kısmını eskicil ögeler oluşturur. Bu grupta, art zamanlı olarak KT’de yer almış Eski Türkçede kullanılan bazı kelime ve şekilleri değerlendirdik. Bu inceleme esnasında bu şekil ve kelimelerin EAT kaynaklarında yer alıp almadıklarına bakmadık. Bu madde içinde “*bol-, temür*” gibi iki kelime ve “*-ra, -la*” ekleri gibi 4 eskicil öge ile incelediğimiz eserlerde şimdiye kadar örneklenmeyen “*suy*” kelimesini ele aldık.

4. Makalemizde yer alan bir grup kelime de EAT kaynaklarında yer alan ancak KT’de farklı ses yapıları ve/veya anlamlarla örneklenen söz varlığıdır. Bunlardan “*daşara, dışıra, ey, ey şanıci*” ses yapısı bakımından; “*dutiğ*” ses yapısı ve anlam bakımından, “*düz-*” ise anlam bakımından farklılık gösterir.

5. Makalemizde incelediğimiz söz varlığının bir kısmı ise son grupta değerlendirdiğimiz alıntı kelimelerden oluşur. Bunlar, Farsça “*dürüzger, mezigit ve ten*” gibi kelimelerdir. Bunlardan Farsça *dürüzger+ilk* ekiyle oluşmuş *dürüzgerlik* ve *mezigit* kelimeleri ses yapısı bakımından EAT kaynaklarından farklı birer değişke olarak KT’de örneklenmiştir. Bu grupta yer alan diğer kelime “*ten*” ise anlam bakımından EAT’den bugüne KT’de örneklediği şekilde örneklenmemiştir.

Yukarıda sıralanan KT’de örneklenmiş bütün bu söz varlığının önemli bir kısmı, günümüzde bütün eksiklerine rağmen EAT’nin söz varlığının doğru okunması konusunda hâlâ en önemli söz varlığı kaynağı olan TS’de yoktur. TS hakkında yukarıda işaret ettiğimiz eleştiriler ve TS’nin yayımlandığı günden bu yana yayımlanan pek çok eserin ve yeni örneklenen kelimelerin mevcudiyeti TS’nin güncellenmesini gerekli kılmaktadır. Bu çalışmanın buna katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

Kısaltmalar

A: *Kitâbü’t-Ta’bîr Tercümesi*, Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. O.26

AH: *Atabetü’l-Hakayik*

DLT: *Dîvânu Lugâti’t-Türk*

DS: *Derleme Sözlüğü*

EAT: Eski Anadolu Türkçesi

EUTS: *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*

GTS: *TDK Türkçe Sözlük*

H: *Kitâbü't-Ta'bir Tercümesi*, Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 588

KT: *Ahmed-i Dâî'nin Kitâbü't-Ta'bir Tercümesi*

ÖTS: *Ötüken Türkçe Sözlük*

TS: *Tarama Sözlüğü*

Kaynakça

- Akyıldız Ay, D. (2017). Tarama Sözlüğü: Sözlükbilimi İlkeleri Çerçevesinde Betimsel ve Eleştirel Bir Değerlendirme. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 56(56), 1-22.
- Arat, R. R. (1979). *Kutadgu Bilig III İndeks*. (Haz. Kemal Eraslan, Osman F. Sertkaya, Nuri Yüce). İstanbul: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Ayverdi, İ. (2009). *Kubbealtı Lügati Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı.
- Battal, A. (1934). *İbnü-Mühennâ Lûgati*. İstanbul: Türk Dili Tetkik Cemiyeti Yayınları.
- Caferoğlu, A. (1968). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Caferoğlu, A. (1931). *Abû Hayyân Kitâb al-İdrâk li-lisân al-Atrâk*. İstanbul: Evkaf Matbaası.
- Can, A. (2005). *Risale-i Mi'mariyye'de Kavramlar ve Terminoloji*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Ciğâ, Ö. (2013). *Süheyl ü Nevbahar (Metin-Aktarma, Art Zamanlı Anlam Değişimleri, Dizin)*. Yüksek Lisans Tezi. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi.
- Clauson, S. G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Clarendon.
- Çağbayır, Y. (2017). *Ötüken Türkçe Sözlük, 5 Cilt*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Dankoff, R. (2004). *Evlîya Çelebi Seyahatnamesi Okuma Sözlüğü (Çev. Semih Tezcan)*. İstanbul: Sanat Kitabevi.
- Demirci, Ü. ve Ö. Korkmaz, Ş. (2008). *Yûsuf u Zeliha*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Derleme Sözlüğü*. (1963–1982). 12 c. Ankara: TDK Yayınları.
- Devellioğlu, F. (1970). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi.
- Dilçin, C. (2013). *Yeni Tarama Sözlüğü*, 3. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Edip Ahmet Yükneki (2019). *Atabetü'l-Hakayık* (Haz. Serkan Çakmak). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Erdem, M. (1992). *Kitab-ı Güzide (76a-134a) İnceleme-Metin-Sözlük*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Erkan, M. (1979). *Yüz Hadis ve Yüz Hikâye*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Güven, Ö. (2019). *Kitâb-ı Esrârü'l-Ârifin: Dil İncelemesi-Metin-Sözlük-Tıpkıbasım*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Ercilasun A. B. ve Akkoyunlu Z. (2014). *Kaşgarlı Mahmud Dîvânü Lugâti't-Türk Giriş – Metin – Çeviri – Notlar – Dizin*. Ankara: Türk Dili Kurumu Yayınları.

- Erkınay Tamtamiş, H. K. (2022). Yunus Emre Divanı'ndan Tarama Sözlüğü'ne Katkılar. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(Özel Sayı), 171-190.
- Karaca, M. M. (2021). Eski Anadolu Türkçesinin söz varlığına katkılar. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (25), 100-109.
- Karahan, L. (1994). *Kıssa-i Yûsuf Yûsuf u Züleyha*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Korkmaz, Z. (2017). Marzuban bin Rüstem, Şeyhoğlu Şadru'd-din, *Marzubân-nâme Tercümesi, Düstûr-ı Şâhî*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kutlar, F. S. (2005). *Klâsik Dönem Metinlerinde Değerli Taşlar ve Risâle-i Cevâhir-nâme*. Ankara: Öncü Kitap.
- Kütükçü, M. (2005). *Eski Anadolu Türkçesiyle Yazılmış Satırrası Bir Kur'an Tercümesi (Gramer-Metin-Tertip-Sözlük) (535b-616b)*. Yüksek Lisans Tezi. Sivas: Cumhuriyet Üniv.
- Muhammed b. Mahmûd-ı Şîrvânî (1999). *Tuhfe-i Muradî İnceleme - Metin - Dizin* (Haz. Mustafa Argunşah). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Nur, A. (2013). Hikayet-i Ashabi'l-Kehif'ten Eski Anadolu Türkçesi Söz Varlığına Katkılar. *Karadeniz Araştırmaları*, 36, 149-162.
- Özavşar, R. (2009). *Marzubännâme Tercümesi. Metin, Çeviri, Art Zamanlı Anlam Değişimleri, Dizin*. Yüksek Lisans Tezi. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi.
- Redhouse, S. J. W. (2006). *A Turkish and English Lexicon*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Salehpur, C. (H1370). *Ferheng-i Came Farsi be Türkî İstanbulî I-II*. Tebriz: Lale.
- Şarlı, M. (2002). Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü'nde Garib-nâme'deki Tanıklığına Başvurulmamış Türkçe Kelimeler. *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, 3, 225-237.
- Şeyyad Hamza (2008). *Yûsuf u Zelihâ* (Haz. Ümit Özgür Demirci ve Şenol Korkmaz). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Şirvanlı Mahmud (1998a). *Tarih-i İbn-i Kesir Tercümesi (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük)* (Haz. Muhammet Yelten). Ankara: TDK Yayınları.
- Şirvanlı Mahmud (1998b). *Tarih-i İbn-i Kesir Tercümesi (4. Cilt, 1. Kısım)* (Haz. Arslan Tekin). Ankara: TDK Yayınları.
- Şirvanlı Mahmud (1999). *Tarih-i İbn-i Kesir Tercümesi (IV. Cilt, 2. Kısım), Dil Özellikleri-Metin-Sözlük-Dizin* (Haz. Mehdi Ergüzel). Ankara: TDK
- Tarama Dergisi = Osmanlıcadan Türkçeye Söz Karşılıkları Tarama Dergisi. I-II.* (1934). Türk Dili Tetkik Cemiyeti. İstanbul: Maarif Vekaleti Yayınları.
- Tarama Sözlüğü I-VIII* (1995-1996). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tekin, T. (1988). *Orhon Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tietze, A. ve Tekin, T. (1989). Tarama Sözlüğü Üzerine Bazı Açıklamalar. *Erdem*, 5(13), 285-293.
- Tietze, A. (2002). *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati, 1: A-E*. İstanbul-Wien: Simurg Yayınları.
- Tietze, A. (2009). *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati, 2: F-J*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- Turan F. (2001). *Bahşayış Lugati*. İstanbul: Bilimsel Akademik Yayınlar.
- Türkçe Sözlük* (2011), 11. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- Uygur, S. (2003). Ali'nin *Kıssa-i Yûsuf'u* (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük). Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Yavuz, O ve Küçükballı, F. (2017). Erzurumlu Darîr'in Sîretü'n-Nebî Adlı Eserinden Eski Anadolu Türkçesinin Söz Varlığına Katkılar. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (38), 353-380.
- Yavuz, S. (2015). Eski Anadolu Türkçesi Söz Varlığına Katkı-Anonim Cerrâh-nâme Örneği, *Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 10(8), 2175-2204.
- Yılmaz, E. ve Demir N. (2009). Kısas-ı Enbiyâ'dan Eski Anadolu Türkçesinin Sözvarlığına Katkılar I. *International Journal of Central Asian Studies*, 13, 495 -517.
- Yılmaz, E. - vd. (2013). *Kısas-ı Enbiya, Türk Dil Kurumu Nüshası, Metin-Sözlük-Dizin, Notlar*, Ankara: TDK.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 125-150.
Geliş Tarihi-Received: 16.06.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 04.07.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1132068

Eski Anadolu Türkçesi Dönemi "Mülk Suresi Tercümesi" Eserinden Hareketle, Eşdizim Sözlük Önerisi

Collocation Dictionary Suggestion Based on the Old Anatolian Turkish Period "Mulk Surah Translation"

İsmail TAŞ*

Öz

Eski Anadolu Türkçesi, Türkçenin XIII-XV. yüzyılları arasında gelişme gösteren dönemidir. Anadolu'da, Türkler arasında en çok okunan kısa sure tercümeleri bu dönemde Türkçeye aktarılmış; Arapça terimlere karşılık mütercimler, eserlerinde halkın kullandığı sade dili tercih ederek bunları kullanmışlardır. Kısa sure tercümelerinin incelenmesiyle, yeni bir kültür havzasına girmiş olan Türk dilinin alıntı kelimeleri ilk olarak ne şekilde özümlediği ortaya konulabilmektedir. Ayrıca bu eserlerde konuşma dilinde yer alan kelimeler seçilmiş, kaynağın bir kutsal metin olması sebebiyle de tercümelere ayrıca özen gösterilip sade bir dil kullanılmıştır. Dönemin doğru değerlendirilmesi, Oğuz yazı dilinin teşekkülü, Türk medeniyetinin yeniden kurulması aşamasının doğru değerlendirilmesi ve Türk dilinin gelişimini takip edebilmemiz adına Eski Anadolu Türkçesi dönemi kısa sure tercümelerinin söz varlığı ortaya konmalı ve eşdizim sözlüğü hazırlanmalıdır. Bu bakımdan çalışmamızda, Eski Anadolu Türkçesi dönemi eserlerinden "Mülk Suresi Tercümesi"nin eşdizim sözlüğü örneği ilk beş varaklık kısım esas alınarak hazırlandı. Böylece, Türkçenin tarihî sözvarlığı tespitinde metne bağlı yöntem önerisi ve anlambilim sözlük çalışması gerçekleştirildi.

Anahtar Kelimeler: Eski Anadolu Türkçesi, kısa sure tercümesi, söz varlığı, eşdizim sözlüğü.

Abstract

Old Anatolian Turkish is the period of Turkish language that developed between the 13th and 15th centuries. In Anatolia, the most widely read short surah translations among Turks were translated into Turkish in this period and the translators preferred the plain language used by the people in their translations to correspond to the Arabic terms. By examining the translations of short suras, it can be revealed how Turkish language, which has entered a new cultural basin, assimilated the borrowed words in the earlier times. In addition, the words in the spoken language were chosen in these works, and since the source is a sacred text, special attention was paid to the translations and a simple language was used. In order to evaluate the period correctly, to form the Oghuz written language, to evaluate the stage of the re-establishment of Turkish civilization correctly, and to follow the development of the Turkish language, the vocabulary of the short-term translations of the Old Anatolian Turkish period should be revealed and a collocation dictionary should be prepared. In this respect, in our study, the collocation dictionary example of "Mulk Surah Translation", one of the works of the Old Anatolian Turkish period, was prepared on the basis of the first five-leaf part. Thus, a text-based

* Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Yeni Türk Dili Anabilim Dalı, e-posta: ismailtas@karabuk.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9309-6990.

method proposal and a semantic dictionary study were carried out in determining the historical vocabulary of Turkish language.

Keywords: Old Anatolian Turkish, short surah translation, vocabulary, collocation dictionary.

Giriş

Eski Anadolu Türkçesi, XIII-XV. yüzyıllar arasında gelişme kaydeden yazı ve konuşma dilinin adıdır. Eski Anadolu Türkçesi'nin ilk dönemlerinde daha sade olan dil giderek bu özelliğini kaybetmiştir. Yabancı kelimelerin varlığı XIII. yüzyıldan XV. yüzyıla doğru gittikçe çoğalmıştır (Özkan, 2000, s. 40). İşte bu süreç içerisinde Türk dilinin gelişmesi ve zenginleşmesi bakımından *Kur'an* tercümelerinin önemi büyüktür.

Halka dini öğretmek amacıyla yazılan *Kur'an* tercümeleleri, sade bir dille yazılmıştır. Mukaddes bir eserle ilgili olmaları dolayısıyla bu eserlerin tercümesine gerek yazılmaları sırasında gerek istinsahları sırasında, ayrı bir ehemmiyet gösterilmiştir. Bu bakımdan *Kur'an* tercümeleleri, Türk dilinin gelişme ve olgunlaşma devrelerini takip etmek amacıyla yapılacak çalışmalar için oldukça önemli eserlerdir (İnan, 1961, s. 14).

İncelemesini yaptığımız eser, Eski Anadolu Türkçesi döneminde (XIV. yy'da) yazılmış bir kısa sure tercümesidir. Mustafa bin Muhammed tarafından yazılan bu eser İshak Beg İbn-i Murād Arslan Abdullah adına yazılmış ve 1360 yılında ona sunulmuştur. Eserinden de anladığımız göre Mustafa bin Muhammed 14. yüzyılda yaşamış büyük bir âlimdir. Mülk Suresi Tefsiri, İhlas Suresi Tefsiri, Fatiha Suresi Tefsiri ve Amme Cüzü Tefsiri gibi çeşitli eserleri vardır (Taş, 2008, s. 36-56). Mülk Suresi Tercümesi nüshalarından birisi İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Seminer Kütüphanesi, 3779 numarada kayıtlı bulunmaktadır. Bu nüsha, daha sonra Edebiyat Fakültesi Nadir Eserler kısmına aynı numara ile taşınmıştır. Sözünü ettiğimiz eser, 31 varaktan oluşmakta ve yazıldığı yer ve tarih kaydı bulunmamaktadır. Bu eser üzerinde inceleme yapan M. Esad Coşan, kütüphane kayıtlarında 3263 numaralı bir nüsha daha olduğunu, ancak bu nüshayı göremediğini belirtmektedir (Coşan, 2008, s. 65). Araştırmalarımız sonucu 3263 numarada kayıtlı eserin Nadir Eserler bölümünde aynı numara ile muhafaza edildiğini tespit ettik. Bunlardan başka İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Nadir Eserler kısmı 3794 numarada kayıtlı bir nüsha daha bulunmaktadır. Bu nüsha 58 varak olup nesih hattı ile yazılmıştır. İshak Beg İbn-i Murat Arslan'a sunulmuştur. Yazıldığı yer ve tarih belli değildir (Ayrıntılı bilgi için bk. Tören, 2007, s. 7). İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Nadir Eserler kısmı, 3794 numaralı nüshada "*Tebâreke Tefsiri*" adıyla kayıtlı ve 132 varak olan bir kısım daha vardır. Ayrıca, nüshanın içerisinde "*Amme Cüzü Tefsiri*" de yer almaktadır. Eserin *Amme Cüzü Tefsiri* bölümü üzerinde Özcan Tabaklar ve Ulya Nisar tarafından yüksek lisans çalışması yapılmıştır (Nisar, 1987; Tabaklar, 1987).

Mustafa bin Muhammed'in kimlerle temas ettiğini yine kendi eserlerinden öğreniyoruz. Eserlerini sunduğu beylerin isimlerine bakarak kimlerle temas ettiğini anlamaktayız. Bu isimleri şu şekilde sıralayabiliriz:

Süleyman Bey b. Orhan Bey: Özellikle Rumeli'nin Türklerin eline geçmesinde büyük gayretlerinden tanıdığımız bu şahıs, Orhan Bey'in büyük oğludur. 716/1316 yılında doğduğu kaynaklarda yer almaktadır (Uzunçarşılı, 1929, s. 198 vd.). İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın belirttiğine göre Süleyman Bey, 1357 veya 1358, babası hayatta iken bir av esnasında attan düşüp vefat etmiş ve Bolayır'a gömülmüştür (Uzunçarşılı, 1929, s. 199.)

Murat Bey b. Orhan Bey: Süleyman Bey'in küçük kardeşidir. Babası Orhan Bey'in 763/1361'de vefatından sonra tahta geçmiştir. 791/1389 Kosava zaferinden sonra bir Sırp tarafından hançerlenerek şehit edilmiştir.

İshak Bey b. Murad Arslan b. İnanç Bey: Bu şahsın ne zaman doğduğu ve öldüğü kesin olarak bilinmemektedir. M. Esad Coşan doktora tezinde, bu şahsın 735'te hayatta olduğunu ve Denizli beyi olduktan sonra 763'te vefat etmiş olacağını belirtir (Coşan, 2008, s. 70).

Hızır b. Gölbeği: Bu şahsın kim olduğu ve nerede ne zaman yaşadığı konusunda kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak M. Esad Coşan doktora tezinde ve daha sonraki yayımladığı makalede bu şahsın kimliği hakkında önemli deliller ortaya koymuştur. Bu şahsın, İhlâs Suresi'ndeki kayıtla Bedrü'd-din Hızır Beg b. İshak Beg olduğu ortaya çıkmaktadır. Hamidoğulları Beyliği'nden İshak Bey'in oğludur (Coşan, 2008, s. 70; Coşan, 1981, s. 109). Eserlerini sunduğu beylere bakarak, Muslihuddin Mustafa bin Muhammed'in 14. yüzyılda yaşamış şahsiyetlerle irtibat kurduğunu söyleyebiliriz (Tören, 2007, C.I, s. 6).

Mustafa bin Muhammed, eserlerinden anladığımıza göre son derece iyi bir eğitim almıştır. Arapça ve Farsçayı çok iyi bildiği tercüme eserlerinin dil özelliklerine baktığımızda anlaşılmaktadır. Müderrislik ve kadılık yaptığı da bilinmektedir.

Seyyah İbn Batuta, 733/1333 civarında Eğirdir'e uğradığı zaman İshak Bey'in yanında misafir olmuştur (Coşan, 1981, s. 106). İbn Batuta Eğirdir'e geldiğinde Ulu Cami'nin karşısındaki medresede misafir olmuştur. Coşan, İbn Batuta'nın Arapça seyahatnamesinden naklen şunları söylemektedir: "Buranın müderrisi, âlim, fâzıl, fakih, hacı, Mekke-Medine'de mücavir olmuş, Mısır'da-Şam'da okumuş, Irak'ta ikamet etmiş, düzgün ve güzel Arapça konuşabilen, hoşsohbet, ârif, eşine ender rastlanan bir zat imiş. Lakabı "Muslihu'd-dîn" olan bu zata, Eğirdir Sultanı Ebu İshak Beg b. Dünder Bey, herkesten ziyâde iltifat ve ikram eder, meclislerde hemen sağ yanına oturtmuş." (Coşan, 1981, s. 107). Buradan da anladığımız üzere Mustafa bin Muhammed döneminin önde gelen âlimlerindedir.

Mustafa bin Muhammed, eserlerinde devrin dil yapısını, kelime hazinesini, anlam dünyasını ve düşünce yapısını çok ince bir çizgiyle bizlere sunmaktadır. İslami kavram ve terimlere halkın anlayabileceği Türkçe karşılıklar bulmuş ve eserlerinde anlatımın sadeliği için ayrı bir özen göstermiştir (Ayrıntılı bilgi için bkz.: Taş, 2008, s.30-60). Türk dilinin gelişimini takip edebilmemiz adına önemli olduğunu düşündüğümüz Mustafa bin Muhammed'in "Mülk Suresi Tercümesi" söz varlığından örnek sunulması ve eşdizim sözlüğü hazırlanması önemli olacaktır. Bu bakımdan çalışmamızda, eserden hareketle eşdizim sözlüğü uygulaması yürütülmüştür. Öncelikle, eşdizim kavramı ile neyi kastettiğimizi ifade edelim:

Eşdizim Sözlük

Eşdizim kavramı, bir kelimenin kendinden önceki ve sonraki kelimelerle birlikte belirli bir bağlama göre değerlendirilmesi anlamında kullanılmaktadır. Eşdizim kavramını ilk kullanan dilbilimcilerden birisi John Rupert Firth'dir. Firth, bir kelimenin ancak yanında yer alan diğer sözcük ya da sözcüklerle değerlendirilebileceğini dile getirmiş; sözcüğün eşdiziminin onun alışlagelmiş durumları olduğunu belirtmiştir (Ersoy, 2018, s. 1499-1516.)

Eşdizimlilik (collocation) kavramıyla ilgili olarak Berke Vardar şu tanımları yapmıştır: "İki ya da daha çok sayıda dil biriminin genellikle aynı dizimlerde yer alması." (Vardar, 2002, s. 94-95.). İmer vd. eşdizimi: "İki ya da daha fazla sayıda birimin aynı dizimde bulunması." şeklinde tanımlamışlardır (İmer vd., 2011, s. 121.). Bu konuda doktora tezi bulunan Mustafa Ağca'nın tanımı ise şöyledir: "Eşdizimlilik en az iki sözcükten oluşan, aynı dizimde yer alan, belirli bir sıklığı bulunan, anlamsal ve dizimsel özellikleri arasında sıkı bir ilişki bulunan sözcük birliktelikleridir." (Ağca, 2020).

Eşdizimlilik bir dizge içerisinde yer alan birimlerin aynı olması esasına dayanmaktadır, kelime dizgede değişmeyen bir dizim ile var olmaktadır. Türkçenin söz varlığının tespit edilmesinde genel amaçlı sözlüklerin hazırlanması yanında özel amaçlı sözlüklerin hazırlanması da çok büyük önem arz etmektedir. Bu bakımdan bunlardan birisi de eşdizim sözlüğüdür. Eşdizim sözlüklerine baktığımızda temel olarak kelime türü birlikteliklerinin haritalanmasına dayanması ve bunun zarf-fiil ile sıfat-isim birliktelikleri üzerine olduğu görülür. Eşdizimsel yapı temel olarak bu dört sözcük türüyle oluşturulan sözcük birlikteliklerini kapsar (Özkan, 2012, s. 93-102.). Ayrıca, eşdizim çalışmaları bir ülkenin ana dilinin öğretilmesinde ve yabancı dil olarak öğretiminde de önem arz etmektedir (Özkan, 2010, s. 51-65.).

Doğal dillerde atasözü, ikileme, deyim, birleşik sözcük ve kalıp söz gibi kalıplaşmış dil birimleri şeklinde ifade edilen pek çok kalıplaşmış kelime yapıları vardır. Bu kalıplaşmış kelimelerin dışında henüz sözlükselleşmemiş olan, eşdizim olarak bilinen pek çok sözcük birleşmesi de vardır. Sözlüklerde, bu kalıplaşmış kelimelere ve eşdizim olarak bilinen sözlükselleşmemiş kelimelere de yer verilmelidir (Doğan, 2016, s. 801-809.)

Eşdizim sözlük değerlendirmesinde belirteç ve fiiller dilde en çok bağıllık gösteren kelime türleri ve bu bağıllığın oldukça çeşitli anlamsal ve yapısal bir içeriğin oluşmasını sağladığı görülmektedir. Zaman, kılınış-görünüş, kip-kiplene başta olmak üzere nitelik, yer, ölçü, soru gibi yönlerden yapı ve anlamla ilgili bağdaşıklıklar, en bariz şekilde bu dil birlikteliklerinin dildeki işleviyle ortaya çıkmaktadır. Bugün, dil dizgesini meydana getiren sözcüklerin birbirleriyle olan dilbilgisel ve anlamsal ilişkiseliklerini *birliktelik* ve *eşdizimlilik* kavramları çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Eşdizimliliğin gerçekleşme öncülü birliktelik kullanımıdır (Özkan, 2007, s. 2). Bu ifadelerden sonra uygulama ve örnek çalışmamızda gözettiğimiz ilkelere yer verelim:

Öneri ve Uygulama

Eşdizim sözlük değerlendirmesi kelimelerin bir bağlam içerisinde ele alınması esasını barındırmaktadır. Sözlüklere baktığımızda, bir kelimenin anlamı temel anlamda verilmekte, sonra bu anlama örnek olarak metin kurgulanmaktadır. Ayrıca kelimenin farklı anlamları ikinci ve üçüncü sırada verildiğinde yine metin kurgusu içerisinde örneklendirilmesi yapılmaktadır. Esasında kelime anlamından hareketle metne yer verilmektedir. Bizim çalışmamızda ise metinden hareketle kelimeye bakılmaktadır. Bu yüzden metnin doğru okunması ve doğru çeviri yazımının yapılması önemlidir.

Eşdizim sözlük değerlendirmesinde, kelimeler yanındaki kelimeler ve söz dizimiyle birlikte değerlendirilmektedir. Özellikle tarihi metin değerlendirmelerinde kelimelerin kendisinden önceki ve sonraki kelimeyle değerlendirmesi anlamın açıklığa kavuşturulması açısından önemli olmaktadır. Bu tür metinlerde kelimeleri anlamlandırmamız sadeleştirme yapmamızı gerektirebilmektedir. Bunu yaparken kelimenin eş anlamlısını kullanabilmekte, hatta bugün kullanımdan düşmüş kelimeleri ifade etmek durumunda kalmaktayız. Bu ise kelimelerin eş anlamlılarını seçmemizde titiz davranmayı gerektirir. Çünkü kelimenin eş anlamlısı her zaman doğru anlamı ifade etmemizde yeterli olmamaktadır. Örneğin; "yürek" ve "kalp" kelimeleri eş anlamlı kelimeler olmasına rağmen birbirinin yerine kullanılmaz. Söz gelimi, "O adam çok kalpsiz bir kimsedir." dediğimizde "merhamet ve acıma duygusuna sahip olmayan bir kişi" kastedilirken, "O adam çok yüreksiz bir kimsedir." dediğimizde "gerekli cesarete sahip olmayan kişi, korkak kişi" anlamı kastedilmektedir. Kelimelerin anlamlarını verirken kullandığımız eş anlamlı sözcükler dikkatli seçilmelidir. Ayrıca, kelime seçimi metni doğru kurgulamayı ve cümle yapısını doğru tespit etmeyi gerektirmektedir. Tarihi metinlerde noktalama olmamasının da etkisiyle cümle kurgusu anlamlandırmamıza esas olarak yapılmalıdır. Öyleyse, doğru cümle kurgusuna göre noktalamanın yapılması

eşdizim sözlüğü için gereklidir. Bu da çalışmamızda uygulamasını yaptığımız, eşdizim sözlüğü esaslarından bir diğeridir.

Eşdizim sözlük çalışmamızda, kelimelerin değerlendirilmesi anlambilim ilkelerinden bağımsız düşünülmektedir. Bir kelimenin örneğe göre manalandırılmasında, kelimenin anlam iyileşmesi, anlam kötüleşmesi, anlam daralması vs. hususların da dikkate alınması gerekir. Örneğin; “cezâ” kelimesi ilk kullanımlarda “iyi veya kötü manası dikkate almaksızın bir şeyin karşılığı” anlamında kullanılırken, bugün “bir şeyin kötü karşılığı” anlamında kullanılmaktadır. Öyleyse, bu ve buna benzer kullanımlarda kelimenin anlamlandırılması örnek cümledeki anlamıyla verilmelidir. Kelimelere günümüz Türkçesine uygun anlamı verilirken bu ilke muhakkak göz önüne alınmalıdır.

Çalışmamızda, kelimelerin anlamları doğrudan sözlüklerdeki anlamına bakılıp yazılması şeklinde gerçekleştirilmemiştir. Kelimenin anlamı metne bağlı verilmiştir. Böylece bugün kullanımda olmayan pek çok manaya ulaşabilmektedir. Örnek verecek olursak; Genel Türkçe sözlükte, *acz/aciz* kelimesi: (Arapça) ‘acz: 1. isim Gücü bir işe yetmez olanın durumu, güçsüzlük: “Kendimde mukavemet yerine zaaf, taarruz yerine aciz, mücadele yerine gevşeklik hissediyorum.” - Etem İzzet Benice. 2. isim Beceriksizlik: “Aczini bilmek de bir meziyettir.” - Ömer Seyfettin. 3. isim, hukuk Kişinin ve kuruluşun borcunu vaktinde ödeyememesi durumu. Çalışmamızda: ‘acz: (a) Güçsüzlük, zayıflık, kudreti olmamak. Ör.: Kitâb-ı (7) Letâiyif’ de eydür; münezzehdür ‘acz’ alâmetlerinden, mübarekdür saña kaçan (8) elüñdekine kanâ’at eylesen (5a). Burada önemle üzerinde durduğumuz husus, Genel Türkçe Sözlük’te anlamdan hareketle örneğe bakılmakta, çalışmamızda ise örnekten hareketle anlama bakılmaktadır.

Eşdizim sözlük çalışmasında, makalenin kısıtlılığı sebebiyle, birleşik kelimeler madde başı olarak verilmemiştir. Anlamlandırmaları birleşik kelime halleri de gözetilerek ifade edilmekle yetinilmiştir. Kelimelerin kökenleri parantez içerisinde kısaltma olarak belirtilmiştir. Arapça için (a), Farsça için (f) kısaltmaları kullanılmıştır. Ancak bu kelimelerin Türkçeleşmiş olanları ayrıca izah edilmedi. Bir kelimenin birbiriyle ilgili birkaç manası varsa kelime madde başı olarak yazılmış ve manalar 1., 2., ... numaralarıyla gösterilmiştir. Her mana için bir örnek verilmiştir. Her kelimenin ince nüanslarına kadar inerek mana verilmeye çalışılmış, kelimenin cümle içerisindeki anlamı esas alınmıştır. Bunun için kelimelere, birbirine yakın gibi görünen, fakat aslında aralarında mutlaka bir nüans bulunan çeşitli manalar verilmiştir. Bu bakımdan manalar mutlaka örnekleri ile birlikte değerlendirilmelidir. Kelimeler manalandırılırken genellikle açıklama yöntemine gidilmemiş, daha çok doğrudan karşılık bulunmaya çalışılmıştır. Bunun için çok bilinen kelimelerin karşılığı aynı kelimelerle verilmiştir. Bir kelimenin birbiriyle ilgili açık olmayan birçok manası varsa, o kelime her mana grubu için ayrı ayrı maddebaşı olarak yazılmıştır (örneğin; *cân* kelimesi). Maddebaşı olarak alınan bir söze ait örneğin önündeki Arapça kelime veya ibare, bazen, yalnız maddebaşındaki şeklin karşılığı değil, bunun da içinde bulunduğu terkinin karşılı olarak kullanılmıştır. Türkçe fiil kök ve gövdeleri için -mak/-mek mastar eki yerine tire işareti (-) kullanılmıştır. Örneklendirmede ise maddebaşı olarak alınan kelimeler italik yazılmıştır. Arapça ibare ve ayetlerin günümüz Türkçesindeki anlamları dipnot şeklinde verilerek anlamlandırmaya açıklık kazandırılması amaçlanmıştır.

Uygulama kısmındaki en önemli husus, kelime anlamından hareketle örneklendirme değil, örnekten hareketle anlamlandırmadır. Sözlük çalışmalarında tanık toplamak, kişisel bilgilere dayanmak, fiş indeksi oluşturmak, sınıflandırma ve yeniden yazma esasları kullanılabilir. Biz de çalışmamızda bilgisayar imkanlarından faydalanarak bunları gerçekleştirmekteyiz. Ancak, özellikle tarihi metinlerin sözlüklerini

hazırlamada birtakım anlamlandırma problemleri ortaya çıkmaktadır. Örneğin; "ak" ve "beyaz" kelimeleri birbirinin yerine kullanılan eş anlamlı kelimelerken, bağlam değerlendirmesinde farklı manalara gelebilmektedir. Söz gelimi, "Yüzün beyazlamış" dediğimizde başka bir mana, "yüzü aklaştı" dediğimizde başka bir manayı kastedebilmekteyiz. İşte burada, çalışmacının anlamlandırmaya karar vermesi gerekmektedir. Bugün "Google Translate" gibi bazı çeviri sitelerinde eşdizim ilkeleri gözetiliyor. Ancak "ak akçe kara gün içindir" ibaresi sadece kelime bağlamında düşünüldüğünde "akce is for black day" şeklinde hatalı bir geri bildirim yapılmaktadır. Onun için tarihi metinlerin eşdizim sözlüğü hazırlanmasında hatasız çeviriyazım ve hatasız cümle kurgusu oluşturma doğru manayı vermek açısından çok önemlidir.

Bu bilgilerden sonra, eşdizim sözlük uygulamasını gerçekleştireceğimiz Mülk Suresi Tercümesi metnine yer verelim:

Tefsîr-i Süreti'l-Mülk

[1b] (1) **Bismi'l-lâhi'r-rahmâni'r-rahîm.**¹ (2) *Elḥamdüli'l-lâhi'l-ḳaviyyi'l-ḳadîrü'l-âlimü'l-ḥabîr.*² *El-münezzehi 'ani's-şerîke ve'l-vezîr.*³ (3) *Müzzile's-şerîf ve'l-ḥaḫîr.*⁴ *Ve mu'izzî'l-zelîl ve'l-ḥaḫîr.*⁵ Şükür ol Tañrı'ya ki (4) "Ḳavî"dür hem "Ḳadîr". "Alîm"dür hem "Ḥabîr". Münezzehdür şerîkden, gerekmez aña vezîr. (5) Ḥor olur heybetinden şerîf ḥaḫîr, 'azîz olur rahmetinden zelîl ü (6) ḥaḫîr.

"Tebâreke'l-lezî bi-yedihi'l-mülk ve huve 'alâ külli şey'in ḳadîr."⁶ "Ve eşhedü (7) en-lâ ilâhe illâ'l-lâh vaḥdehü lâ şerîkeleh şehâdeten munciyyeten min 'azâbi's-sa'îr."⁷ Birliğine inanan giye cennetde ḫarîr. Yalan deyü azanlar ḫamuda (9) göyünür erir. "Ve eşhedu enne Muḫammeden 'abduhü ve resûluhu irsalehü bi'l-kitâbi(10)'l-mübîn"⁸. Viribdi⁹ bu dünyaya ol kebîr fermân alub eline ḳavillerin (11) okur. Şalavât ol iki cihân faḫrine, 'aşıler ümîzine, Muḫammed-i Emîn'e (12) nice kim ay gün yörir.

Bu du'âcılar kemteri yazuḳlular bedteri, rahmân (13) Tañrı'dan rahmet umucu, ulü¹⁰'l-vâşıḳ¹¹ u bi's-şamed **Muḫtafa bin Muḫammed**¹², (14) *ḡafara'l-lâhu lehü velivâlideyhi ve ecri'l-ḫayri 'alâ yedeyhi*, diledi ki muḫabbet maddesin (15) *ḫudâvendigârzâde mâlik-i riḳâbi'l-ümem menba'i'l-cüdi ve'l-kerem, şâhibü(16)'s-seyfi ve'l-ḳalemi'l-müşârün ileyh bi'l-fezâ'ili'l-melikiyete fî aḫḫârî'l-âlem* (17) *ve zâhiruhü ḫasenen ve bâḫnîhü taḫiyyun ve ru'yetehü emîn ve ḫal'atehü heniiyyun* [2a] (1) *sulḫânü'l-ḡuzât ve'l-mücâhidîn celâlu'l-milleti ve'd-dîne'l-maḫşûş bi-*

¹ Rahmân ve Rahîm Allah'ın adıyla

² Çok güçlü, gücü her şeye yeten ve olan biten her şey bilgisi dâhilinde olan (Allah'a) hamd olsun, şükürler olsun.

³ O (Allah), şerikten (gücü ve kuvvetine eş olandan) ve vezirden (vekilden) münezzehdir.

⁴ O (Allah) şeref ve hatır sahibidir. Şerefliğin en şerefli ve hatırların en hatırlıdır.

⁵ Zelil ve hakir olmuşları izzetlendiren ve (onlara) ikramda bulunandır.

⁶ Mülk (hükümranlık) elinde olan (Allah) yücedir ve O, her şeye kâdirdir (Mülk Suresi, 1. ayet).

⁷ Ve ben şahitlik ederim ki Allah'tan başka ilah yoktur, O birdir ve tektir. İnanmayanları ise cehennem azabıyla cezalandırır.

⁸ "Ben şahitlik ederim ki Hz. Muhammed (s.a.v) Allah'ın kulu ve elçisidir. Ve onu (güzide bir kitapla, insanları aydınlatan bir kitapla) göndermiştir.

⁹ Metin imlasında kimi yerde "viribdi" şeklinde harekelenmiş, kimi yerde ise "viribidi" şeklinde harekelenmiş, biz harekeye göre imlaya bağlı kalarak okumayı tercih ettik.

¹⁰ ulü: Sahipler. Bir şeyin ehli olanlar.

¹¹ ulü'l-vâşıḳ: güven sahibi. vâşıḳ (Vüsuk. dan) Güvenen. İtimad eden. bi: f. İstek bildirmek için emir sigasının başına getirilir. ulü'l-vâşıḳ u bi's-şamed: Samed (olan Allah'a) güvenen ve dayanan.

¹² Bu isim, Ali Özcan tarafından eserin Konya İzzet Koyunoğlu Müzesi'nin 13392 numarada kayıtlı olan nüshasında, "Mehmed" olarak okunmuştur (Özcan, 1987). Eski Türkçe metinlerde Mehmed ile Muhammed kelimelerinin yazımı aynıdır, ancak Muhammed kelimesinin Türkçede Mehmed şekline döndüğünü de göz önüne alırsak "Mehmed" okumasını doğru kabul edebiliriz. Böylece, müellifin adı Mustafa bin Mehmed şeklinde de ifade edilebilir.

‘ināyet-i (2) *rabbi*’l-‘ālemīn **İşhak Beg ibn-i Murād Arslan Abdullah devlet-humā** (3) ve *naşara cūndehumā* ‘ālā¹³ hāzretlerine ‘arz ile Tebāreke’nün tefsīrin (4) Türkīce¹⁴ terceme kılmak diledi. Ümīzdür ki zihnine müstakīm gele (5) ve oқыanların yarılganmaıklarına sebep ola. Ve bu za‘īf, miskin, (6) isti‘ānet Hāğ’dan dileyüb ve anuñ keremine şıgıñub “*Hāze*’l-‘ilmi *min* (7) *efvāhi*’r-*ricāl*”¹⁵ hikme birle niçe letāyifler ve niçe ‘ācāyibler ki üstād (8) nefesinden ve dağī niçe kitāblardan cem‘ kıldum. Dağīk sözler ki anı (9) oқыmağda cānlar sevinür gözler yaşarur, gönüller kıpar bu risāle’i yazdum. (10) Evvel şevābın zıkr eyledüm. Andan sebep-i nüzūlin ve ma‘ānısın hāliyā. (11) Evvel mübārekligiçün hem dost sözi irāde¹⁶ olmak içün bir hādīs-i (12) şerīf yād kılduğ ki ansuz hāzrete varmağ muğaldür. Zırā ki (13) rahmet kıpusunuñ miftāhı anuñ elindedür.

Ebū Hureyre rağiya’l-lāhu (14) ‘anh: “*Ḳāle resūl-lāh şalla’l-lāhi ‘aleyhi ve sellem*” buyurur: “*İnne*’l-*emirū*’l- (15) ‘*ādile ve*’l-‘*ālimū*’l-‘*āmile lā-te’ekkülü*’l-*arzu laħmehumā velā yūblā* ‘*azmūhumā* (16) *bi*’l-*yebkā laħmen tariķan ilā yevmū*’l-*kıyāme*.”¹⁷ *Febelağa hāze*’l-*ħaber ilā Hārunu* (17) *r-reşid fe-emeran yenşuru kıbre Nüşirevān fenbeşüh ve veceduhu* (18) *kezālike ve* ‘*ālā re*’*sihi tācun muraşşa*‘*un mektūbun* ‘*aliye men erāde en* (19) *ya*‘*zume melike feliya*‘*zim* ‘*ulemā*’i *zamāne ve men erāde yekşer hāzā*’*ine* [2b] (1) *fe*’l-*yekşeri*’l-‘*adli* ‘*alā ra’iyyeti*”. Bu hādīs ma‘nīsī oldur ki āhır zamānda (2) devlet-i Muħammed Mustafā şalla’l-lāhu ‘aleyhi vesellem buyurur ki “Tağkīğ, ‘ādil begler (3) ve dağī oқыduğın tutan ‘ālimler kaçan dūnyādan göç kılup gūr (4) menziline kınsalar yir bunların etlerin yimez, sūñükleri çürimez. Belki (5) kıyāmete degin şöyle tāze et kıalur.” Pes, bu ħaber Hārunu’r-Reşid’e (6) erdi. Gönünden geçti: “‘Acab hādīs mi degül mi?” Şordı ki “Bizden (7) ilerü geçen pādīşāhlardan bu yurda¹⁸ ‘ādil pādīşah kim vardı?” Eytidiler: “Bu yurda Nüşirevān’dan ‘ādil kimse yokdur.” Pes, (9) buyurdu Nüşirevān’uñ kıbrin açdılar gördiler şöyle taze yatur, (10) başında bir muraşşa‘ tāc var. Uşbu satır yazılmış ki “*Men erāde* (11) *en ya*‘*zim melike feliya*‘*zim* ‘*ulemā*’i *zamāne ve men erāde en yekşer* (12) *ħazā*’*ine fe*’l-*yekşere*’l-‘*adli* ‘*alā ra’iyyete*.” Ma‘nīsī oldur ki “Her kim ki (13) pādīşāhlık mülki ulu ola kendünüñ zamānındağī ‘ālimleri (14) ulu kıtsun. Ve her kim dilerse ki ħazānesi çok ola ra‘iyyeti (15) arasında ‘adāleti artursun.” Bilmek gerek kim Nüşirevān kāfirdi (16) ‘adli berekātından çürümekden emīn oldı. Kıyās itmek gerek ki müselmānlardan [müslümānlardan] ‘ādil olana ne devlet bulalar. Ve hem ħayf ola (18) ol pādīşāha ki müslümān ola zulm eyleye zulmi şomlığından¹⁹ (19) nāzik teni çürüye. Ve dağı kıatı ‘aybı ola ‘ālimlere ki bir kāfir küfri [3a] (1) birle bir iş işledi ki teni çürümekden kırtuldu. Ve begler ve ‘ālimler (2) bir iş işleyeler ki ‘azāba müsteħak olalar. İlāhi fazluñ birle (3) pādīşāhları zulmden ve ‘ālimleri azmağdan sağlağıl, çün peyğamberden hādīs rivāyet eyledük.

Pes vācib oldı ki mu‘cizātından bir kaç (5) nesne zıkr eyleyevüz ki anuñ ululuğın ve ‘azametin bileler. Bir gün (6) Ebū Cehil ‘aleyhi’l-la‘ne kendü dostları ile otururdu. Muħammed (7) sözinden söz kıçkıdı. Ebū Cehil’e şordılar ki “Hiç gördüñ mi (8) anuñ peyğamberliğine [peyğambarlığına] delālet eyler”. Eytidi: “Gördüm.” Eytidiler: “Ne gördüñ?” (9) Eytidi: “Bir gice hava ıssı oldı. Muħammed beşiginde yatmadı, ağladı. ‘Abdu’l-muğtalib buyurdu, beşigin Ka‘be kıtımına kıçkırdılar ki yil [yēl] kıtımına (11) uyuya, çün beşigin kıdılar gitdiler. Hāzret-i Muħammed

¹³ Hüdāvendigarzāde (yüce hükümdar), kalem ve kıılığ sahibi, ümmetlerin boyunlarının maliki, cömertlik ve kerem kaynağı, kendisine bildirilen (işaret olunan) ruhani faziletler ve melekî özelliklerle bütün dūnyada dış görünüşünde güzellik, iç āleminde takva sahibi, görünüşünde doğruluk ve kuvvet sahibi efendimiz, din ve devlet büyüğü; Ālemlerin Rabbi olan Allah’ın kendisine yardım ettiğı Murat Arslan’ın oğlu İşhak Bey. Allah her ikisinin devletini daim eylesin.

¹⁴ Türkīce//Türkçe: Metinde “Türkīce” şeklinde imla edildiğı görülmektedir.

¹⁵ Bu ilim ancak (Allah’ın) takdiri ile dir.

¹⁶ irāde kelimesi derkenarda yazmaktadır.

¹⁷ “Şüphesiz ki adaletle hükmeden hükümdar ve ilmiyle āmil olan ālimin bedeni (öldükten sonra) kıyamete kadar sağlam kalır, çürümez.” hadis olarak geçen bu ibarenin senedi hakkında Ramuzu’l-ehādīs C.1’de detaylı bilgi yer almaktadır.

¹⁸ Metinde “dal” harfinin üstüne şedde konularak “yurdda” kelimesi yazılıdır.

¹⁹ şom: (*sıfat, eskimiş, Farsça şūm*) uğursuz.

uyandı, ağladı. (12) Kendü gözümle gördüm ay gökden indi, beşigin oñardı²⁰, avındı, (13) girü yirine geldi. Bellü bildüm ki Hâk peygamberdür. İllâ ĩmân getürmege (14) ‘ arlanuram.” Vay aña ki Tañrı tevfiķ virmeye görmek bilmek aşşı (15) kılmaz.

Bu haber peygambere degdi. Peygamber eyitdi: “Gerçekdür, ay geldi beşigüm (16) oñardı. Andan eyitdi: “Yâ Muhammed, benüm katımda hiç hâcetüñ var mı?” (17) Eyitdüm: “Var”. Eydür: “Ne hâcetüñ vardır?” Eyitdüm: “Ben nübüvvet da‘vî idicek (18) kâfirler benden mu‘cize dileyiserlerdür. Ben saña eydem “iki päre olğil; (19) sen dañı iki päre ol” didüm. Ay eyitdi: “Ne ki buyurursañ anı [3b] (1) kılam” didi.” Çün ol vaķt oldı, eyitdiler ay iki päre eyle. Çün (2) gice oldı mübârek barmağınuñ tırnağın getürdi ay derhâl (3) iki päre oldı.

Bu hikâyet cānı oldur ki çün bir gün resül (4)‘l-lâh ‘aleyhi’s-selâm müdde‘iler teşnî‘inden üşendi mübârek cānı (5) teni beşiginde taşalandı. Ümmühâni evine geldi “ört beni yatam” didi. (6) Derhâl hitâb geldi ki “Yâ Cebra‘îl, dostumuñ cānı teni beşiginde (7) taşalandı. Uçmağdan Burâķ alğıl, teni beşigin al ‘arşa çıkar, rahmet (8) yeli toķınsun mübârek cānı asâyiş olsun.” Pes, resüli ‘izzeti birle (9) alup giderken yolda şamuya ‘arz eylediler. Şamu edeb birle (10) selâm virdi. Eyitdi: “Yâ resülü‘l-lâh, benüm katımda hiç hâcetüñ (11) var mı?” Eyitdüm: “Vardur”. Eyitdi: “Nedür?” Eyitdüm: “Kıyâmet güninde ümmetümi (12) saña uğradısar ben saña eydem ikiye ayrıl ümmetime yol vir (13) geçsünler, bunları göyündürme, diyem.” Şamu eyitdi: “Ne kim buyurursañ (14) anı kılam.” Ay va‘ desin yerine getürdi, ümîzdür ki şamu dañı yerine (15) getüre.

“Sûreti‘l-Mülk ve tesmî‘ el-vâkıyyeti ve‘l-muncıyyeti‘l-enhâ taķıyye ve tenci‘ (16) ķāri ‘ihā men ‘azābi‘l-ķabr.” Bu ki “Mülk Suresi” dirler, Vâkıye Suresi (17) ve Münciye Suresi dirler. Vâkıye demek, saklayıcı demek olur. (18) Münciye demek, kırtarıcı demek olur. Vâkıye anuñ için dirler ki (19) şamudan kırtarur. Ve bir niceler Mekke‘de indi dirler. Ve bir niceler Medîne‘de [4a]²¹ (1) indi dirler. Otuz âyetdür, üç yüz otuz kelimedür, biñ sekiz yüz (2) hârfdür ve bundar sağışında sırlar vardır, zıkr eyleyevüz inşâa‘l-lâh (3) Te‘ âlâ.

“Fî beyāni şevābihā, ķāle resülü‘l-lâh şalla‘l-lāhu ‘aleyhi vesellem. İñne (4) sûretin min kitābu‘l-lāhu Te‘ālā mā hiye illā şelāsüne āyāt şefā‘ate lirriculün (5) yevmü‘l-ķıyāme fehricete ‘ani‘n-nār ve idhale‘l-cennete (El-Hakim, 1411: 540)”. Resül ‘aleyhi’s-selâm (6) buyurur ki “Bu sûre Tañrı Te‘ālâ Kitāb-ı Kerîm‘inde, ol degüldür illâ otuz (7) âyetdür ve kıyâmet gününde şefā‘at kıla ol kişiye kim anı oķıya şamudan (8) çıkara uçmağa ilede.” Cābir rağıya‘l-lāhu ‘anhe rivâyet kılar resül (9) hâzretinden ‘aleyhi’s-selâm: “İñne resülü‘l-lâh kâne lā yenāmu hattā yeķāre (10) elem tenzîle‘l-kitābi ve tebāreke‘l-lezî biyedihî‘l-mülk (Canan, 1996:52).” Ya‘nî Resül hâzreti (11) ‘aleyhi’s-selâm gice uyumazdı tā “Elif, lām, mim. Tenzîlu‘l-kitāb²²” ve Tebāreke²³‘i oķu(12)mayınca. Ve ‘Abdullāh dañı rivâyet kılar resül hâzretinden, ‘aleyhi’s-selâm: (13) “Kaçan Tebāreke‘i oķıyan kulu gür menziline ķosalar, Tebāreke‘nüñ on (14) âyeti başından yaña şura, on âyeti gögsinden yaña şura, on âyeti (15) ayağından yaña şura. Münķir ve Nekîr ķanķı yañadan gelse men‘ idüp (16) cevāb vireler; “Bunuñla işiñüz yoķdur, bu dünyāda Tebāreke oķıyıcı idi.” (17) Ve dañı peygamber ‘aleyhi’s-selâm buyurur ki “Men ķara‘e sûreti‘l-mülki feķāne mā ihyā (18) leyletü‘l-ķadri.” (el-Beydavî, s. 367). Ya‘nî kimüñ Tebāreke sûresin ķadir gicesin diri (19) tütmişca şevāb bula.

²⁰ oñarmak: oñarmak, (uñarmak): 1. Islah etmek, yoluna koymak, rast getirmek, tamir etmek, düzeltmek. 2. Ondurmak, tedavi etmek, iyileştirmek. Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü, oñarmak maddesi.

²¹ Metinde sol üst kısımda Osmanlı Türkçesi imlasiyla 3 rakamı (٣) yazılıdır. Ancak baştan itibaren saydığımızda 4a olmalıdır.

²² Kur‘ân-ı Kerîm‘in 32. suresi olan Secde Suresi kastedilmektedir (Secde Suresi 1. ve 2. ayet başı)

[1. Elif, Lām, Mim. 2. İçinde hiç şüphe olmayan (bu) Kitab‘ın indirilmesi, âlemlerin Rabbi (tarafı)ındandır (Secde Suresi, 1 ve 2. ayetler).]

²³ Kur‘ân-ı Kerîm‘in 67. suresi olan Mülk Suresi kastedilmektedir (Mülk Suresi, 1. ayet).

Ammâ sebab-i nüzûl budur ki bu sûre peygambere [4b] (1) viribidüğine sebab oldur ki çün “**‘Kul huva’l-lâhu ehad**”²⁴ sûresin (2) viribidi Mekke kâfirleri peygamber çatına geldiler eyitdiler ki “Tañrı (3) birdür, dirsın. Bu bir Tañrı nice irişür yaratmağa, rızq virmege, (4) öldürmege, dirig itmege [dirinıtmege], kimi pâdişâh kimi kul kimi bay kimi yoğsul kıılmağa. (5) Bizüm üç yüz otuz Tañrımız vardur, bu dükeline irişdüklerine biz (6) inanmazuz.” dirler. “ Bu senün bir Tañrın niçe irişür?”

Pes, Tañrı Te‘âlâ (7) bu sûre’i viribidi: “**Tebâreke’l-lezî biyedihî’l-mülk ve huve ‘alâ külli (8) şey’in kadîr.**”²⁵. Ya‘nî birdür her çend ki birdür. Uludur, ‘azamet issidür. (9) Külli nesnelere irişür, Kâdirdür. Yahûd eyitdiler: “Bizi kendü hâlimize (10) ço, bizden sözüñ kes, yâ bizüm buğlarımızıza bâıldur dime, söğme. (11) Yoğsa sen bilürsin.” Yâhuz ,Yahûdiler resül ‘aleyhi’s-selâm Medîne’ye (12) varıcağ eyitdiler: “ ‘İsâ Tañrı’nuñ oğlıdur, atası mülkinde taşarruf (13) eyler.” dirler. Pes, Tañrı Te‘âlâ bu sûre’i viribidi bunları yalân (14) kıılmaq için. “**Tebâreke’l-lezî biyedihî’l-mülk**”²⁶. Ya‘nî, Tañrı Te‘âlâ yücedür, (15) münezzehdür anlar didüklerinden.

Necme’d-dîn Nesefî [Necmü’d-dîn Nesefî] tefsîrinde eydür: “ **Tebâreke(16)’l-lezî**”²⁷ demek ni‘metün bereketi irişür kullarına kande olsalar.” Tefsîr-i (17) Tücebâdî’de eydür: “**Tebâreke’l-lezî**”²⁸ demek ya‘nî yücedür, ‘azameti (18) ve pâdişâhlığı ‘âlemler(e) vaşf eyledüğinden artuğdur.” Tefsîr-i (19) Ebu’l-Leyş’de eydür: “ **Tebâreke’l-lezî**”²⁹ demek “*dâ’imet bereketehü*” demek olur. [5a] (1) Ya‘nî, bereketi dâyimdür yâhuz bereketi anuñ adıyla dur.” Hâkâyık-ı Sülemî’de (2) eydür: “ “**Tebâreke**”³⁰ demek bir rumûzdur ki anı hâşlar bilür. Ol bereket (3) issidür yâhuz³¹ mübarekdür ol kişilere ki andan artuğdan (4) kesildiler yüz aña tutdılar.” Zahiretü’n-Nücüm’da eydür: “Mübarekdür anı (5) bilene, aña tapana, anı sevene. Müstagnîdür zamândan mekândan ve ‘avratdan (6) oğlandan.”

“**El-lezî biyedihî’l-mülk**”³² münezzehdür halk nişânlarından. Kitâb-ı (7) Letâyif’de eydür: “Münezzehdür ‘aciz ‘alâmetlerinden, mübarekdür saña kaçan (8) elündekine kanâ‘at eyleseñ.” “**El-lezî biyedihî’l-mülk**”³³. Ya‘nî “*Tebârek*” (9) oldur ki elindedür yir gök. Ve melikdür ne ki var. Ya‘nî anuñ taşarrufında (10) ve kudreti kabzındadır dükeli mülkindeki var. Envâr-ı Levâmî’da eydür: (11) “Elindedür gayb kilidi ve hisâb-ı mülkin kimseye buyurmak olmaz (12) aña kendünden gayrı.” Niteki haberde gelmişdür ki resül ‘aleyhi’s-selâm (13) Mi‘râc Gicesi Tañrı’dan diledi, eyitdi; “İlahî, dilerüm ki ümmetümden (14) hisâbı ben alâm. Ve bunlaruñ yazuğların ve ‘aybların ben bilem.” Hîtâb (15) geldi ki “Yâ Muhammed, eger yalñuz birisinüñ bir ‘aybın saña göstereydüm dükeli (16) ümmetüñden yüz döndürüb bî-zâr olupduñ. Niteki ‘Âyişe-i Şiddîka(17)’dan yüz döndürdüñ, evüñden kovduñ bir bühtân için. Gerek ki (18) ben bilem bunlaruñ ‘aybların yazuğların ki settârlık benüm şıfatumdan. (19) Bir günde bir kişinuñ yüz dürlü ‘aybın görürem, yüz dürlü [5b]

...

²⁴ Kur’ân-ı Kerim’in 112.suresi olan İhlâs Suresi kastedilmektedir.

²⁵ Mülk (hükümlerlik) elinde olan (Allah) yücedür ve O, her şeye kâdirdir. (Mülk Suresi, 1. ayet)

²⁶ Mülk (hükümlerlik) elinde olan (Allah) yücedür... (Mülk Suresi, 1. ayet)

²⁷ Mülk Suresi, 1. ayet.

²⁸ Mülk Suresi, 1. ayet.

²⁹ Mülk Suresi, 1. ayet.

³⁰ Mülk Suresi, 1. ayet.

³¹ yâhuz

³² Mülk Suresi, 1. ayet.

³³ Mülk Suresi, 1. ayet.

Eşdizim Sözlük

A

‘**aceb**: (a) Acaba, şaşkınlık ve hayret uyandıran, merak uyandıran.

‘*Aceb* hadîş mi degül mi? (2b)

‘**acz**: (a) Güçsüzlük, zayıflık, kudreti olmamak.

Kitâb-ı (7) Letâiyif’de eydür; münezzehdür ‘*acz*’ alâmetlerinden, mübârekdür saña kaçan (8) elüñdekine kanâ’at eyleseñ. (5a)

aç:- Açmak, ortaya çıkarmak, kapalı olanı görünür hale getirmek.

Pes (9) buyurdi Nüşirevân’uñ kabrin *açdılar* gördiler şöyle taze yatur (10) başında bir muraşşa’ tâc var. (2b)

ad: İsim, şan şöret.

[5a] (1) Ya’ni bereketi dâymdür yâhuz bereketi anuñ *adyladur*. (5a)

‘**âdil**: (a) Adaletli olan, doğru olan.

Şordı ki Bizden (7) ilerü geçen pâdişâhlardan bu yurda ‘*âdil*’ pâdişah kim vardı? (2b)

âhir: Son zaman, kıyamete yakın zaman.

Bu hadîş ma’nisî oldur ki *âhir* zamânda (2) devlet-i Muhammed Mustafâ şalla’l-lâhu ‘aleyhi vesellem buyurur ki taḥkîk ‘âdil begler (3) ve daḥî okuduğın tutan ‘âlimler kaçan dünyâdan göç kılup gür (4) menziline kōnsalar yir bunlaruñ etlerin yimez, sünükleri çürimez. (2b)

ağla:- Ağlamak, gözyaşı dökmek.

Ḥazret-i Muhammed uyandı, *ağladı*. (3a)

‘**alâmet**: (a) İşaret, iz, nişan.

Kitâb-ı (7) Letâiyif’de eydür; Münezzehdür ‘*acz*’ *alâmet*lerinden, mübârekdür saña kaçan (8) elüñdekine kanâ’at eyleseñ. (5a)

‘**âlem**: (a) Alem, cihan, dünya.

Tefsîr-i (17) Tücebâdî’de eydür; Tebareke’l-lezî demek ya’ni yücedür, ‘âzâmeti (18) ve pâdişâhlığı ‘*âlem*ler(e) vaşf eyledüğinden artuğdur. (4b)

‘**aleyhi’s-selâm**: “Salât ve selam üzerine olsun” anlamında dua cümlesi.

(17) Ve daḥî peygamber ‘*aleyhi’s-selâm* buyurur ki men kara’e sūreti’l-mülki feḳâne mâ ihyâ (18) leyletū’l-ḳadri. (4a)

‘**âlim**: (a) Her şeyi bilen, bütün her şey bilgisi dâhilinde olan.

‘*Âlim*dür hem Ḥabîr. (1b)

‘**âlim**: (a) İlim sahibi, bilgili.

Ve begler ve ‘*âlim*ler (2) bir iş işleyeler ki ‘*azâba* müsteḥak olalar. (3a)

al:- Yanına beraberine almak, vasıta olarak beraberinde olmak.

(6) Derḥâl ḥiṭâb geldi ki Yâ Cebrâ’îl, dostumuñ cānı ten beşiginde (7) taşalandı, uçmağdan burâḳ *ağıl*, ten beşigin al ‘arşa çıkar, rahmet (8) yeli ṭoḳımsun mübârek cānı asâyiş olsun. (3b)

aña: Ona

Envâr-ı Levâmı’da eydür; (11) Elindedür ğayb kilidi ve ḥisâb-ı mülkin kimseye buyurmaḳ olmaz (12) *aña* kendünden ğayrı. (5a)

Münezzehdür şerîkden, gerekmez *aña* vezîr. (1b)

andan: 1. Ondan. 2. O yüzden, ondan sonra.

Ol bereket (3) issidür yâhuz mübârekdür ol kişilere ki *andan* artuğdan (4) kesildiler yüz aña ṭutdılar. (5a)

Peygamber eyitdi, Gerçekdür, ay geldi beşigim (16) ögerdi *andan* eyitdi, Yâ Muhammed, benüm ḳatımda ḥiç ḥâcetüñ var mı? (3a)

anı: Onu

Ay eyitdi, Ne ki buyurursañ *anı* (3a)

Daḳîḳ sözler ki *anı* (9) oḳımağda canlar sevinür gözler yaşarur, gönüller ḳopar bu risâle yazdum. (2a)

anlar: Onlar

Ya'nî Tañrı Te'âlâ yücedür, (15)
münezzehdür *anlar* didüklerinden. (4b)

ansuz: Onsuz

(11) Evvel mübârekligiçün hem dost sözi
irâde olmak için bir hadîş-i (12) şerîf yâd
kıldık ki *ansuz* hazrete varmak muhâldür. (2a)

anuñ: Onun

[5a] (1) Ya'nî bereketi dâyimdür yâhuz
bereketi *anuñ* adıyla. (5a)

Ebû Cehil'e şordılar ki Hiç gördün mi (8) *anuñ*
peygamberliğine delâlet eyler. (3a)

artur-: Arttırmak, yaygınlaştırmak.

Ve her kim dilerse ki hazînesi çok ola ra' iyyeti
(15) arasında 'adâleri *artursun*. (2b)

artuq: 1. Başkası, başka, gayrı. 2. Fazla,
ziyâde.

Ol bereket (3) issidür yâhuz mübârekdür ol
kişilere ki andan *artuqdan* (4) kesildiler yüz
aña tıtdılar. (5a)

Tefsîr-i (17) Tücebâdî'de eydür; Tebâreke'l-
lezi demek ya'nî yücedür, 'azameti (18) ve
pâdişâhlığı 'âlemler(e) vaşf eyledüğinden
artuqdur. (4b)

'arlan-: (a) Utanmak, çekinmek.

İllâ imân getürmege (14) '*arlanuram*. (3a)

'arz: (a) ('arz eyle-) Bildirme, sunma, ortaya
koymak.

Pes resûli 'izzeti birle (9) alup giderken yolda
tamuya '*arz* eylediler. (3b)

'arş: (a) Göklerin en yüksek katı, dokuzuncu
gök, bütün alem tasavvurunun en yüksek
noktası kabul edilen yer.

(6) Derhâl hitâb geldi ki Yâ Cebra'îl,
dostumuñ cānı ten beşiginde (7) taşalandı,
uçmağdan burâk algıl, ten beşigin al '*arşa*
çıkar, rahmet (8) yeli toqınsun mübârek cānı
asâyiş olsun. (3b)

aşşı: Fayda, yarar

Vay aña ki Tañrı tevfiķ virmeye görmek
bilmek *aşşı* (15) kılmaz. (3a)

'âşî: (a) İsyân eden, baş kaldıran, Allah'ın
emirlerine karşı çıkan.

Şalavât ol iki cihân fahrine, '*âşîler* ümîzine,
Muhammed-i Emin'e (12) nice kim ay gün
yörir. (1b)

asâyiş: (f) Düzenlik, huzur, rahatlık, huzur
bulmak.

(6) Derhâl hitâb geldi ki Yâ Cebra'îl,
dostumuñ cānı ten beşiginde (7) taşalandı,
uçmağdan burâk algıl, ten beşigin al '*arşa*
çıkar, rahmet (8) yeli toqınsun mübârek cānı
asâyiş olsun. (3b)

ata: Baba.

Yâhuz Yağūdîler resûl 'aleyhi's-selâm
Medîne'ye (12) varıcaq eyitdiler 'İsâ
Tañrı'nuñ oğlıdur, *atası* mülkinde taşarruf
(13) eyler diler. (4b)

avın-: Teselli bulmak, müteselli olmak,
ağlamayı kesmek.

(12) Kendü gözümle gördüm ay gökden indi,
beşigin ögerdi, *avındı* (uyutdı), (13) girü
yirine geldi. (3a)

'avrat: (a) Kadın, zevce, eş [Bazı
araştırmalarda bu kelimenin Türkçe olduğu
dile getirilmiştir, biz Devellioğlu sözlüğünü
esas aldık]

Müstağnidür zamāndan mekāndan ve
'*avratdan* (6) oğlandı. (5a)

âyet: (a) Kur'an surelerini meydana getiren
cümlelerden her biri, Kur'an cümlesi

Otuz *âyetdür*, üç yüz otuz kelimedür, biñ sekiz
yüz (2) harfdür ve bundan sâğışında sırlar
vardur zıkr eylevüz inşâa'l-lâh (3) Te'âlâ. (4a)

ayrıl-: İkiye bölünmek, parçalanmak,
aralanmak.

Eyitdüm: "Kıyâmet güninde ümmetümi (12)
saña uğradısar ben saña eydem ikiye *ayrıl*
ümmetime yol vir (13) geçsünler, bunları
göyünderme, diyem." (3b)

'ayb: (a) Kusur, noksan, eksiklik.

(19) Bir günde bir kişünün yüz dürlü '*aybın*
görerem, yüz dürlü (5a)

‘azîz: (a) Şerefli, hürmete layık.

(5) Hür olur heybetinden şerîf hatîr, ‘azîz olur rahmetinden zelîl ü (6) haķîr. (1b)

az-: Doğru yoldan çıkmak, sapmak, yolunu şaşırarak, sapkınlığa düşmek (azan: yoldan çıkmış.) 2. Bozulmak.

Yalan deyü *azanlar* şamuda (9) göyünür erir. (1b)

İlâhi fazlun birle (3) pâdişâhları zulmden ve ‘âlimleri *azmağ*dan saklağil çün peygamberden hadîş rivâyet eyledün. (3a)

B

barmağ: Parmak

Çün (2) gice oldu mübârek *barmağ*ınun tırnağın getürdi ay derhâl (3) iki pâre oldu. (3b)

baş: Vücudun baş kısmı, kafa. Ön taraf, baş kısım.

Pes (9) buyurdi Nüşirevân’uñ kabrin açdılar gördiler şöyle taze yatur (10) *baş*ında bir muraşşâ‘ tâc var. (2b)

bâtil: (a) Doğru ve hak olmayan, yanlış.

Yahûd eyitdiler; Bizi kendü hâlimize (10) ço, bizden sözüñ kes, yâ bizüm buğlarımıza *bâtil*dur dime, sögme. (4b)

bay: Zengin

[4b] (1) viribdigine sebep oldur ki çün “Kul huva’l-lâhu ehad” sūresin (2) viribdi Mekke kâfirleri peygamber katına geldiler ki Tañrı (3) birdür dırsin bu bir Tañrı nice irişür yaratmağa rızq virmege (4) öldürmege dirig itmege kimi pâdişâh kimi kul kimi *bay* kimi yoğsul kılmağa (5) bizüm üç yüz otuz Tañrımız vardur bu dükeline irişdüklerine biz (6) inanmazuz dirler. (4b)

beg: Bey, ileri gelen, sözü dinlenen kişi. [burada mevki nişanı olarak kullanılmıştır]

[2a] (1) sultânü’l-ğuzât ve’l-mücâhidin celâlu’l-milleti ve’d-dîne’l-mağşuş bi-‘inâyet-i (2) rabbi’l-‘âlemîn İshâk *Beg* ibn-i Murâd Arslân Abdullah devlet-humâ (3) ve naşara cündehumâ ‘âlî hâzretlerine ‘arz ile

Tebâreke’nün tefsîrin (4) Türkçe terceme kılmağ diledi. (2a)

ben: Ben (1.teklik şahız zamiri), zâtım.

Gerek ki (18) *ben* bilem bunlarun ‘aybların yazuğların ki settârlık benüm şıfatumdan. (5a)

bereket: Bolluk, çok çok ikram eden.

Ol *bereket* (3) issidür yâhuz mübârekdür ol kişilere ki andan artuğdan (4) kesildiler yüz aña tıtdılar. (5a)

beşig: Beşik, bebeklerin içine konup uyutulduğu yatak.

Peygamber eyitdi, Gerçekdür, ay geldi *beşigim* (16) ögerdi andan eyitdi, Yâ Muhammed, benüm katımda hiç hâcetün var mı? (3a)

(12) Kendü gözümle gördüm ay gökden indi, *beşigin* ögerdi, avındı (uyutdı), (13) girü yirine geldi. (3a)

bil-: 1. Anlamak. 2. Takdir etmek, haberli olmak.

Bellü *bidüm* ki Hâk peygamberdür. (3a)

Ve bunlarun yazuğların ve ‘aybların ben *bilem*. (5a)

biñ: Bin sayısı

Otuz âyetdür, üç yüz otuz kelimedür, *biñ* sekiz yüz (2) harfdür ve bundan sâğışında sırlar vardur zıkr eylevüz inşâa’l-lâh (3) Te‘âlâ. (4a)

bir: Bir (belirsizlik sıfatı)

(11) Evvel mübârekligiçün hem dost sözi irâde olmak için *bir* hadîş-i (12) şerîf yâd kıldık ki ansuz hâzrete varmağ muhâldür. (2a)

birle: İle, birlikte

[3a] (1) *birle* bir iş işledi ki teni çürümekden kurtuldu. (3a)

Şamu edeb *birle* (10) selâm viridi. (3b)

birliğ: Bir olma, vahdaniyet.

Birliğine inanan giye cennetde harîr. (1b)

bi-zâr: (f) Uzak, beri, alâkasını kesmiş.

Hiṭāb (15) geldi ki Yâ Muhammed eger yalñuz birisinüñ bir ‘aybın saña gösterseydüm dükeli (16) ümmetüñden yüz döndürüb *bi-zār* olıyduñ. (5a)

burāk: (a) Peygamberimizin Miraç’ta bindiği atın ismi, binek.

(6) Derḥāl hiṭāb geldi ki Yâ Cebra’îl, dostumuñ cāmı ten beşiginde (7) taşalandı, uçmağdan *burāk* algıl, ten beşigin al ‘arşa çıkar, rahmet (8) yeli tokınsun mübârek cāmı asâyiş olsun. (3b)

buṭ: (f) Put, Allah’tan başka tapılan elle yapılan heykel.

Yaḥūd eyitdiler; Bizi kendü ḥalimize (10) ko, bizden sözüñ kes, yâ bizüm *buṭ*larımıza bātıldur dime, sögme. (4b)

buyur-: Emretmek, ferman etmek.

Envār-ı Levāmı’da eydür; (11) Elindedür ğayb kilidi ve hisâb-ı mülkin kimseye *buyurmaḳ* olmaz (12) aña kendünden ğayrı. (5a)

bühtân: (a) Birine yalandan bir şey yakıştırma, kara çalma, iftira.

Niteki ‘Āyişe-i Şiddıka(17)’dan yüz döndürdüñ, evüñden kovduñ bir *bühtân* için. (5a)

C

cân: Hayat, ruh, iç.

(6) Derḥāl hiṭāb geldi ki Yâ Cebra’îl, dostumuñ *cām* ten beşiginde (7) taşalandı, uçmağdan *burāk* algıl, ten beşigin al ‘arşa çıkar, rahmet (8) yeli tokınsun mübârek cāmı asâyiş olsun. (3b)

cân: Öz, asıl

Bu hikâyet *cām* oldur ki çün bir gün resül (4) ’l-lâh ‘aleyhi’s-selâm müdde’iler teşnî’inden üşendi mübârek cāmı (5) teni beşiginde taşalandı Ümmühâni evine geldi ört beni yatam didi. (3b)

can: Kişi, kimse

Daḳîḳ sözler ki anı (9) oḳımağda *canlar* sevinür gözler yaşarur, gönüller ḳopar bu risâle yazdum. (2a)

cem’: (a) Toplamak, bir araya getirmek.

Ve bu za’îf miskîn (6) isti’ânet Ḥaḳ’dan dileyüb ve anuñ keremine şıgıñub Ḥaze’l-’ilmi min (7) efvâhi’l-ricâl hikme birle niçe leṭâyifler ve niçe ‘âcâyibler ki üstâd (8) nefesinden ve daḥî niçe kitâblardan *cem’* ḳıldum. (2a)

cennet: (a) Cennet, ahrette Müslümanların gideceği ferah ve rahat bulacakları yer.

Birliğine inanan giye *cennetde* ḥarîr. (1b)

cevâb: (a) Karşılık, karşılık vermek.

Münkîr ve Nekîr ḳanḳı yañadan gelse men’ idüb (16) *cevâb* vireler Bunuñla işiñüz yoḳdur, bu dünyâda Tebâreke oḳıcı idi. (4a)

cihân: (f) Dünya, âlem.

Şalavât ol iki *cihân* faḥrine, ‘aşıler ümîzine, Muhammed-i Emîn’e (12) nice kim ay gün yörir. (1b)

çend: (f) iki şak, iki parça. çend: f. Kaç tâne? Ne kadar? * Birkaç. Üç-beş gibi adet. * Herhangi bir şeyin yüzde biri. **Çend; cevizin iki şakı.

Ya’ nî birdür her *çend*ki birdür. (4b)

çün: (f) Çünkü, madem ki, için, dolayı, sebebiyle; ne zaman ki, ..ınca .

[4b] (1) viribdigine sebab oldur ki *çün* “Ḳul huva’l-lâhu eḥad” sūresin (2) viribdi Mekke kâfirleri peygamber ḳatına geldiler ki Tañrı (3) birdür dırsin bu bir Tañrı nice irişür yaratmağda rızḳ virmege (4) öldürmege dirig itmege kimi pâdişâh kimi ḳul kimi bay kimi yoḳsul ḳılmağda (5) bizüm üç yüz otuz Tañrımız vardur bu dükeline irişdüklerine biz (6) inanmazuz dirler. (4b)

çün: (f) Zira

Bu hikâyet cāmı oldur ki *çün* bir gün resül (4) ’l-lâh ‘aleyhi’s-selâm müdde’iler teşnî’inden üşendi mübârek cāmı (5) teni beşiginde

taşalandı Ümmühâni evine geldi, ört beni yatam didi. (3b)

çürime-: Çürümek, bozulmak, yavaş yavaş ufalanarak kaybolmak.

Bu hadîş ma'nisî oldur ki âhîr zamânda (2) devlet-i Muḥammed Mustafâ şalla'l-lâhu 'aleyhi vesellem buyurur ki Taḥkîk 'âdil beygler (3) ve daḥî oḡuduḡın tıtan 'âlimler kaçan dünyâdan göç kılpup gür (4) menziline kınsalar yir bunların etlerin yimez, süñükleri çürimez. (2b)

D

dâ'imet: (a) Sürekli, daimi surette, her zaman.

Tefsîr-i (19) Ebu'l-Leyş'de eydür; "Tebâreke'l-lezî" demek *dâ'imet* bereketehü demek olur. (4b)

da'vî: (a) Bir şeyi iddia etmek.

Eyitdüm, ben nübüvvet *da'vî* idicek (18) kâfirler benden mu'cize dileyiserler. (3a)

daḥî: 1. daha 2. ayrıca

Ve *daḥî* katı 'aybu ola 'âlimlere ki bir kâfir küfri (2b)

(17) Ve *daḥî* peygâmbet 'aleyhi's-selâm buyurur ki men çara'e sûreti'l-mülki feḡâne mâ ihyâ (18) leyletül-ḡadri. (4a)

devlet: (a) Mutluluk, nimet.

Ḳıyâs itmek gerek ki müslümânlardan 'âdil olana ne *devlet* bulalar. (2b)

dî-: Söylemek, demek.

Bu hikâyet cânı oldur ki çün bir gün resül (4) 'l-lâh 'aleyhi's-selâm müdde'iler teşnî'inden üşendi mübârek cânı (5) teni beşiginde taşalandı Ümmühâni evine geldi ört beni yatam *didi*. (3b)

dîle-: İstemek, murat etmek.

[2a] (1) sulḡânü'l-ḡuzât ve'l-mücâhidîn celâlu'l-milleti ve'd-dîne'l-maḡşuş bi-'inâyet-i (2) rabbi'l-'âlemin İşâḡ Beg ibn-i Murâd Arslân Abdullah devlet-humâ (3) ve naşara cündehumâ 'âlî ḡazretlerine 'arz ile

Tebâreke'nün tefsîrin (4) Türkçe terceme kılmak *diledi*. (2a)

dost: (f) 1. Değer verilen kişi, yâr. 2. Yakın arkadaş

(11) Evvel mübârekligiçün hem *dost* sözi irâde olmak için bir hadîş-i (12) şerîf yâd kıldık ki ansuz ḡazrete varmaḡ muḡâldür. (2a)

Bir gün (6) Ebü Cehil 'aleyhi'l-la'ne kendü *dostları* ile otururdu. (3a)

döndür-: Yüzünü çevirmek [yüz dündür-: Vazgeçmek, ilgiyi kesmek]

Niteki 'Âyişe-i Şiddîka (17)'dan yüz *döndürdüñ*, evüñden kovduñ bir bühtân için. (5a)

dükeli: Bütün, hep, tamam.

Ḥiḡâb (15) geldi ki Yâ Muḡammed eger yalıñuz birisinün bir 'aybın saña gösterseydüm *dükeli* (16) ümmetüñden yüz döndürüb bî-zâr olıyduñ. (5a)

Ya'nî anuñ taşarrufında (10) ve ḡudreti ḡabzındadır *dükeli* mülkindeki var. (5a)

E

edeb: (a) Terbiye, hayâ, güzel ahlak.

Ḥamu *edeb* birle (10) selâm virdi. (3b)

eger: (f) Eger, şayet.

Ḥiḡâb (15) geldi ki Yâ Muḡammed *eger* yalıñuz birisinün bir 'aybın saña gösterseydüm *dükeli* (16) ümmetüñden yüz döndürüb bî-zâr olıyduñ. (5a)

emîn: (a) Güven ve emniyet içinde. emîn olmak: korunmak.

Bilmek gerek kim Nüşirevân kâfirdi (16) 'adli berekâtından çürümekden *emîn* oldu. (2b)

er-: Ulaşmak

Pes bu ḡaber Ḥârunü'r-Reşîd'e (6) *erdi*. (2b)

eri-: Erimek, çözülmek.

Yalan deyü azanlar ḡamuda (9) göyünür *erir*. (1b)

et: Beden, vücut; ten ile kemik arasındaki kas ve yağdan oluşan tabaka.

Belki (5) kıyâmete degin şöyle tâze *et* kalur.
(2b)

Bu hadîş ma' nîsî oldur ki âhîr zamânda (2) devlet-i Muḥammed Mustafâ şalla'l-lâhu 'aleyhi vesellem buyurur ki taḥkîk 'âdil begler (3) ve daḥî okuduḡın tûtan 'âlimler kaçan dünyâdan göç kılup gür (4) menziline kınsalar yir bunların *etlerin* yimez, sünükleri çürimez. (2b)

Evvel: (a) Önce, ilk, birinci, öncelikle.

(10) *Evvel* şevâbın zıkr eyledüm. (2a)

(11) *Evvel* mübârekligiçün hem dost sözi irâde olmak için bir hadîş-i (12) şerîf yâd kıldık ki ansuz ḥazrete varmak muḥâldür. (2a)

eyd-: Söylemek.

Ben saña *eydem* iki pâre olgıl (19) sen daḥî iki pâre ol didim. (3a)

G

ğayb: (a) Gizli, göz önünde olmayan, görünmeyen. Ancak Allah'ın bileceği hal.

Envâr-ı Levâmî' 'da eydür; (11) Elindedür *ğayb* kilidi ve ḥisâb-ı mülkin kimseye buyurmak olmaz (12) aña kendünden *ğayrı*. (5a)

ğayrı: (a) Başka, diğér.

Envâr-ı Levâmî' 'da eydür; (11) Elindedür *ğayb* kilidi ve ḥisâb-ı mülkin kimseye buyurmak olmaz (12) aña kendünden *ğayrı*. (5a)

geç-: Önde olmak, öncelik kazanmak. Geçen: önceden yaşamış olan.

Şordı ki "Bizden (7) ilerü *geçen* pâdişâhlardan bu yurda 'âdil pâdişâh kim vardı?" (2b)

geç-: Hatıra gelmek, akla gelmek.

Gönlinden *geçti*. (2b)

geç-: Geçip gitmek, yol almak.

Eyitdüm: "Kıyâmet güninde ümmetümi (12) saña uğradısar ben saña eydem ikiye ayrıl ümmetime yol vir (13) *geçsünler*, bunları *göyünderme*, diyem." (3b)

gel-: Huzura çıkmak, ulaşmak.

[4b] (1) viribdigine sebep oldur ki çün "Kul huva'l-lâhu eḥad" sūresin (2) viribdi Mekke kâfirleri peygamber kıtına *geldiler* ki Tañrı (3) birdür dırsin bu bir Tañrı nice irişür yaratmağa rızq virmege (4) öldürmege dirig itmege kimi pâdişâh kimi kul kimi bay kimi yoḡsul kıılmağa (5) bizüm üç yüz otuz Tañrımız vardur bu dükeline irişdiklerine biz (6) inanmazuz dırlar. (4b)

gel-: Sadır olmak, ortaya çıkmak.

Ümîzdür ki zihnine müstaķim *gele* (5) ve okıyanların yarlığanmaklarına sebep ola. (2a)

gel-: Anlatılmak, ifade edilmek.

Niteki ḥaberde *ge*mişdür ki resül 'aleyhi's-selâm (13) Mi' râc Gicesi Tañrı'dan diledi eyitdi; İlahî, dilerüm ki ümmetümden (14) ḥisâbı ben alâm. (5a)

gerek: Lazım, yaraşır, mukakkak.

Gerek ki (18) ben bilem bunların 'aybların yazukların ki settârlık benüm şıfatımdan. (5a)

Kıyâs itmek *gerek* ki müslümânlardan 'âdil olana ne devlet bulalar. (2b)

Münezzehdür şerîkden, *gerekmez* aña vezîr. (1b)

gice: Gece

Çün (2) *gice* oldı mübârek barmağının tırnağın getürdi ay derḥâl (3) iki pâre oldı. (3b)

girü: Geri, tekrar.

(12) Kendü gözümle gördüm ay gökden indi, beşigin ögerdi, avındı (uyutdı), (13) *girü* yirine geldi. (3a)

göyün-: Yanmak, yanmaya yakın hale gelmek.

Yalan deyü azanlar tamuda (9) *göyünür* erir. (1b)

Eyitdüm, Kıyâmet gününde ümmetümi (12) saña uğradısar ben saña eydem ikiye ayrıl ümmetime yol vir (13) *geçsünler*, bunları *göyündürme*, diyem. (3b)

gür: (f) Kabir, mezar.

(13) Kaçan Tebâreke'î okıyan kulu *gür* menziline kosalar Tebâreke'nün on (14) âyeti başından yaña tura, on âyeti gögsinden yaña tura, on âyeti (15) ayağından yaña tura. (4a)

gün: Güneş, gündüz.

Şalavât ol iki cihân fahrine, 'aşîler ümîzine, Muhammed-i Emîn'e (12) nice kim ay *gün* yörir. (1b)

gün: Vakit, zaman. Gün.

Bir *gün* (6) Ebû Cehil 'aleyhi'l-la' ne kendü dostları ile otururdu. (3a)

H

hava: Hava, ortam. Bulunulan mekan.

(9) Eyitdi, bir gice *hava* ıssı oldı. (3a)

hadîş: (a) Peygamberimizin sözleri, davranışları.

'Aceb *hadîş* mi degül mi? (2b)

İlâhi fazluñ birle (3) pâdişâhları zulmden ve 'âlimleri azmakdan saklağıl çün peygamberden *hadîş* rivâyet eyledüñ. (3a)

halk: (a) Yaratılmış, halk, insanlar.

El-lezî biyedihî'l-mülk münezzehdür *halk* nişânlarından. (5a)

harîr: (a) Bir tür ipek kumaş, bir tür ipek kumaştan elbise.

Birliğine inanan giye cennetde *harîr*. (1b)

hatır: (a) Gönül, kalp, arzu.

(5) Hür olur heybetinden şerîf *hatır*, 'azîz olur rahmetinden zelîl ü (6) *hakîr*. (1b)

hakîr: (a) Değersiz, bayağı, itibarsız.

(5) Hür olur heybetinden şerîf *hatır*, 'azîz olur rahmetinden zelîl ü (6) *hakîr*. (1b)

hayf: (a) Yazık, yazık ki, heyhât.

Ve hem *hayf*ola (18) ol pâdişâha ki müslümân ola zulm eyleye zulmi şomlığından (19) nâzik teni çürüye. (2b)

heybet: (a) Ululuk, büyüklük, azamet, gösteriş.

(5) Hür olur *heybet*inden şerîf *hatır*, 'azîz olur rahmetinden zelîl ü (6) *hakîr*. (1b)

hiç: hiç (zarf), herhangi bir.

Ebû Cehil'e sordılar ki *hiç* gördüñ mi (8) anuñ peygamberliğine delâlet eyler. (3a)

hür: (f) Önemsiz, değersiz, bayağı, aşağı, adi.

(5) Hür olur heybetinden şerîf *hatır*, 'azîz olur rahmetinden zelîl ü (6) *hakîr*. (1b)

I- İ

ıssı: Sıcaklık

(9) Eyitdi, bir gice hava *ıssı* oldı. (3a)

îmân: (a) Dinin ortaya koyduğu esaslara inanma, kabul etme.

İllâ *îmân* getürmege (14) 'arlanuram. (3a)

inan-: Kabul etmek, inanmak, iman etmek.

Birliğine *inanan* giye cennetde *harîr*. (1b)

in-: Alçalarak aşağıya ağmak, yukardan aşağıya doğru gelmek.

(12) Kendü gözümle gördüm ay gökden *indi*, beşigin ögerdi, avındı (uyutdı), (13) girü yirine geldi. (3a)

in-: Nazil olmak, Kur'an ayetlerinin peygamberimize bildirilmesi.

Ve bir niceler Mekke'de *indi* dirler. (3b)

irâde: (a) İstek, ihtiyar. Kabul etmek.

(11) Evvel mübârekligiçün hem dost sözi *irâde* olmak için bir hadîş-i (12) şerîf yâd kıldık ki ansuz hazrete varmak muhâldür. (2a)

iriş-: Güç yetirmek, muktedir olmak. 2- yetişmek, yeterli olup ulaşmak.

[4b] (1) viribdigine sebep oldur ki çün Kûl huva'l-lâhu ehad süresin (2) viribdi Mekke kâfirleri peygamber katına geldiler ki Tañrı (3) birdür dırsin bu bir Tañrı nice *irişür* yaratmağa rızq virmege (4) öldürmege dirig itmege kimi pâdişâh kimi kul kimi bay kimi yoğsul kılmağa (5) bizüm üç yüz otuz Tañrımız vardur bu dükeline irişdüklerine biz (6) inanmazuz dirler. (4b)

(9) Külli nesnelere *irişür*, Qâdirdür. (4b)

Necme'd-dīn Nesefī [Necmü'd-dīn Nesefī] tefsirinde eydür; Tebāreke(16)'l-lezī demek ni' metüñ bereketi *irışür* kullarına *ķande* olsalar. (4b)

issi: Sahip, malik.

Ol bereket (3) *issidür* yāhuz mübārekdür ol kişilere ki andan artuķdan (4) kesildiler yüz aña tıtdılar. (5a)

Uludur, 'azamet issidür. (4b)

isti'ānet: (a) Yardım isteme.

Ve bu za'if miskīn (6) *isti'ānet* Hāķ'dan dileyüb ve anuñ keremine şıgıñub Hāze'l-'ilmi min (7) efvāhi'l-ricāl hikme birle niçe leṭāyifler ve niçe 'ācāyibler ki üstād (8) nefesinden ve daḥī niçe kitāblardan cem' kıldum. (2a)

K

kāfir: (a) Allah'a ve peygamberine; Allah'ın varlığına ve birliğine; emir ve yasaklarına inanmayan kişi.

Bilmek gerek kim Nüşirevān *kāfirdi* (16) 'adli berekātından çürümekden emīn oldı. (2b)

Eyitdüm, Ben nübüvvet da'vī idicek (18) *kāfirler* benden mu'cize dileyiserler. (3a)

ķabz: (a) Avuç, el, güç yetirebilecek nokta. Ele alma, alma; kavrama, el altında bulundurma.

Ya'nī anuñ taşarrufında (10) ve ķudreti *ķabzındadır* dükeli mülkindeki var. (5a)

ķabir: (a) Mezar, kabir.

Pes (9) buyurdı Nüşirevān'ın *ķabrin* açdılar gördiler şöyle taze yatur (10) başında bir muraşşā' tāt var. (2b)

ķapu: Bir ihtiyaç için başvuru yer; huzur, nezd.

Zirā ki (13) rahmet *ķapusıñuñ* miftāhı anuñ elindedür. (2a)

ķebīr: (a) Çok çok büyük, yüce, yüce Allah.

Viribdi bu dünyaya ol *ķebīr* fermān alub eline ķavillerin (11) oķır. (1b)

ķanā'at: (a) Yeter bulma, yetinme.

Kitāb-ı (7) Leṭāyif'de eydür; Münezzehdür 'acız 'alāmetlerinden, mübārekdür saña kaçan (8) elüñdekine *ķanā'at* eylesen. (5a)

ķande: Nerede, nereye.

Necme'd-dīn Nesefī [Necmü'd-dīn Nesefī] tefsirinde eydür; Tebāreke(16)'l-lezī demek ni' metüñ bereketi *irışür* kullarına *ķande* olsalar. (4b)

ķankı: Hangi, her ne.

Münkīr ve Nekīr *ķankı* yañadan gelse men' idüb (16) cevāb vireler Bunuñla işiñüz yoķdur, bu dünyāda Tebāreke oķııcı idi. (4a)

ķatı: Pek, çok, ziyade, fazla, gayet.

Ve daḥı *ķatı* 'aybu ola 'ālimlere ki bir kāfir küfri (2b)

ķıl-: Yapmak, etmek, eylemek, kılmak (yardımcı fiil olarak kullanılmaktadır). 2. Anmak (yardımcı fiil olarak kullanılmaktadır).

Resül 'aleyhi's-selām (6) buyurur ki bir süre Tañrı Te'ālā Kitāb-ı Kerīm'inde Ol degüldür illā otuz (7) āyettür ve kıyāmet gününde şefā'at *ķıla* ol kişiye kim anı oķıya tamudan (8) çıkara uçmağa ilede. (4a)

(11) Evvel mübārekligiçün hem dost sözi irāde olmak için bir hadīş-i (12) şerīf yād *ķıldık* ki ansuz hāzrete varmaķ muḥāldür. (2a)

Pes Tañrı Te'ālā bu süre'i viribdi bunları yalān (14) *ķılmaķ* için. (4b)

ķıyās: (a) Karşılaştırma.

ķıyās itmek gerek ki müslümānlardan 'ādil olana ne devlet bulalar. (2b)

ķelime: Kelime, söz.

Otuz āyettür, üç yüz otuz *ķelime*dür, biñ sekiz yüz (2) harfdür ve bundan sāğışında sırlar vardur zıkr eylevüz inşāa'l-lāh (3) Te'ālā. (4a)

ķemter: (f) Değersiz, itibarsız, aşığ. [mütevazilik anlamında kullanılmıştır.]

Bu du'ācılar *ķemteri* yazuķlular bedteri rahman (13) Tañrı'dan rahmet umucı ulu el-

vâşık u bi's-şamed Muştafa bin Muḥammed, (14) ğafara'l-lāhu lehū velivālideyhi ve ecri'l-ḥayri 'alā yedeyhi, diledi ki muḥabbet maddesin (15) ḥudāvendigārzāde māliki riḳābi'l-ümem menba' i'l-cüdi ve'l-kerem, şāhibü (16) 's-seyfī ve'l-ḳalemi'l-müşāru ileyhi bi'l-fezā'ili'r-melikiyeti fī aḳḳāri'l-ālem (17) ve zāhiruhū ḥasenen ve bātınihū taḳıyyun ve ru'yetehū emīn ve ḫal'atehū henıyyun (1b)

kendü: Kendi

(12) *Kendü* gözümle gördüm ay gökden indi, beşigin ögerdi, avındı (uyutdı), (13) girü yirine geldi. (3a)

ki: Ki, bağlama edatı.

Ammā sebab-i nüzül budur *ki* bu sūre peygambere (4a)

Ay va' desin yerine getürdi ümīzdür *ki* tamu daḫı yerine (15) getüre. (3b)

kim: 1. Ki, bağlama edatı. 2. Kim, soru zamiri.

Bilmek gerek *kim* Nüşirevān kāfirdi (16) 'adli berekātından çürümekden emīn oldı. (2b)

Ma'nisi oldur ki her *kim* ki (13) pādışāhlık mülki ulu ola kendünün zamānındağı 'ālimleri (14) ulu ḫutsun. (2b)

kimse: Kimse, kişi.

Eyitdiler, Bu yurda Nüşirevān'dan 'ādil *kimse* yoḳdur. (2b)

kişi: Kişi, insanoḳlu.

Resül 'aleyhi's-selām (6) buyurur ki bir sūre Tañrı Te'ālā Kitāb-ı Kerīm'inde Ol degüldür illā otuz (7) āyetdür ve ḳıyāmet güninde şefā'at ḳıla ol *kişiye* kim anı oḳıya ḫamudan (8) çıkara uḫmaḳa ilede. (4a)

ḳo-: Bırakmak, terk etmek.

Yaḫūd eyitdiler; Bizi kendü ḫālimize (10) *ḳo*, bizden sözüñ kes, yā bizüm buḫlarımızı bātıldur dime, söḳme. (4b)

küfür: (a) İnanmama, imansızlık, İslam dinine uymayan inanç, hak dini inkar etme.

Ve daḫı ḳatı 'aybu ola 'ālimlere ki bir kāfir *küfri* (2b)

külli: (a) Bütün, hep, tamam

(9) *Külli* nesnelere irişür, Ḳādirdür. (4b)

M

melik: (a) Hükümdar, padişah, mülk sahibi. Kudred sahibi, gücü yetmek.

Ve *melik*dür ne ki var. (5a)

mu'cize: (a) Peygamberlerin gösterdiği olaḳan üstü hal.

Eyitdüm: Ben nübüvvet da'vı idicek (18) kāfirler benden *mu'cize* dileyiserler. (3a)

muḥabbet: (a) Sevgi, sevme.

Bu du'ācılar kemteri yazuḳlular bedteri raḫman (13) Tañrı'dan raḫmet umucu ulu el-vāşık u bi's-şamed Muştafa bin Muḥammed, (14) ğafara'l-lāhu lehū velivālideyhi ve ecri'l-ḥayri 'alā yedeyhi, diledi ki *muḥabbet* maddesin (15) ḥudāvendigārzāde māliki riḳābi'l-ümem menba' i'l-cüdi ve'l-kerem, şāhibü (16) 's-seyfī ve'l-ḳalemi'l-müşāru ileyhi bi'l-fezā'ili'r-melikiyeti fī aḳḳāri'l-ālem (17) ve zāhiruhū ḥasenen ve bātınihū taḳıyyun ve ru'yetehū emīn ve ḫal'atehū henıyyun (1b)

muḫāl: (a) Gerçekleşmesi mümkün olmayan, olmayacak.

(11) Evvel mübārekligiçün hem dost sözi irāde olmak için bir ḫadış-i (12) şerīf yād ḳıldıḳ ki ansuz ḫazrete varmaḳ *muḫāldür*. (2a)

mübārek: (a) Uḳurlu, hayırlı, mesut, aziz, mukaddes.

(6) Derḫāl ḫiḫāb geldi ki Yā Cebra'ıl, dostumuñ cānı ten beşiginde (7) taşalandı, uḫmaḳdan burāḳ alḳıl, ten beşigin al 'arşa çıkar, raḫmet (8) yeli ḫoḳınsun *mübārek* cānı asāyiş olsun. (3b)

münezzeh: (a) Temiz, arı, saf, baḳımsız.

*Münezzeh*dür şerīkden, gerekmez aña vezīr. (1b)

Ya‘nī Tañrı Te‘ālā yücedür, (15)
*münezzeh*dür anlar didüklerinden. (4b)

müslümân: (a) İslam dininden olan,
Müslüman.

Ve hem hayf ola (18) ol pādīşāha ki *müslümân*
ola zulm eyleye zulmi şomlığından (19) nāzik
teni çürüye. (2b)

müstağnī: (a) Bağımsız, varlığı bir nesneye
bağlı olmayan, ayrık.

*Müstağnī*dür zamāndan mekāndan ve
‘avratdan (6) oğlandan. (5a)

müstaķīm: (a) Doğru, anlaşılır şekilde doğru.

Ümīzdür ki zihnine *müstaķīm* gele (5) ve
oқыanların yarılganmaıklarına sebep ola. (2a)

müsteħak: (a) Layık, uygun.

Ve begler ve ‘ālimler (2) bir iş işleyeler ki
‘azāba *müsteħak* olalar. (3a)

N

nāzik: (f) Nazik, zarif, hassas.

Ve hem hayf ola (18) ol pādīşāha ki müslümân
ola zulm eyleye zulmi şomlığından (19) nāzik
teni çürüye. (2b)

nice: Nasıl, ne kadar, ne şekilde; çok, pek
fazla.

Şalavāt ol iki cihān faħrine, ‘āşīler ümīzine,
Muħammed-i Emin’e (12) *nice* kim ay gün
yörir. (1b)

niçe: bkz. nice

Bu senüñ bir Tañrıñ *niçe* irişür. (4b)

niçe: bkz. nice

Ve bu za‘if miskīn (6) isti‘ānet Haķ’dan
dileyüb ve anuñ keremine şıgıñub Haze’l-
‘ilmi min (7) efvāhi’l-ricāl hikme birle niçe
leṭāyifler ve *niçe* ‘acāyibler ki üstād (8)
nefesinden ve daħī niçe kitāblardan cem‘
kıldum. (2a)

nişān: (f) Belirti, iz, alāmet.

El-lezī biyedihī’l-mülk münezzehdür haķ
*nişān*larından. (5a)

niteki: Nitekim, nasıl ki, şöyle ki.

Niteki ‘Āyişe-i Şıddıķa(17)’dan yüz
döndürdüñ, evüñden kovduñ bir bühtān için.
(5a)

Niteki haberde gelmişdür ki resül ‘aleyhi’s-
selām (13) Mi‘rāc Gicesi Tañrı’dan diledi
eyitdi; İlahī, dilerüm ki ümmetümden (14)
ħisābı ben alām. (5a)

nüzül: (a) Kur’an ayetlerinin peygamberimize
indirilmesi, bildirilmesi.

Ammā sebep-i *nüzül* budur ki bu sūre
peygambere (4a)

O - Ö

ög-: Yüceltmek, iki yana sallamak. [Buradaki
kelime “oñardı” şeklinde de okunabilir, “oñar-
” iki yana sallamak anlamında.] [örti-:
Sallamak, iki yana sallamak.]

(12) Kendü gözümle gördüm ay gökden indi,
beşigin *ögerdi* [ögridi], avındı (uyutdı), (13)
girü yirine geldi. (3a)

P

pādīşah: (f) Hükümdar, padişah, hüküm sahibi
olan.

Şordı ki Bizden (7) ilerü geçen *pādīşāhlardan*
bu yurda ‘ādil pādīşah kim vardı? (2b)

Ve hem hayf ola (18) ol *pādīşāha* ki müslümân
ola zulm eyleye zulmi şomlığından (19) nāzik
teni çürüye. (2b)

pāre: (f) Parça, kısım

Ben saña eydem iki *pāre* olğıl (19) sen daħī iki
pāre ol didim. (3a)

pes: (f) Öyle ise, o halde, bundan dolayı;
nihayet, sonra, o zaman. 2. Akabinde,
ardından da, hemen; derken.

Pes bu haber Hārunü’r-Reşīd’e (6) erdi. (2b)

Pes resüli ‘izzeti birle (9) alup giderken yolda
ṭamuya ‘arz eylediler. (3b)

R

rahmet: (a) Acıma, esirgeme, koruma,
merhamet etme. Allah’ın rahmet etmesi.

Zîrâ ki (13) *rahmet* kapusunuñ miftâhı anuñ elindedür. (2a)

(5) H̄or olur heybetinden şerîf h̄atır, ‘azîz olur *rahme*ñden zelîl ü (6) h̄aķır. (1b)

risâle: (a) Mektup usulünde yazılan küçük kitap.

Daķık sözler ki anı (9) oķımaķda canlar sevinür gözler yaşarur, gönüller kopardu bu *risâle* yazdum. (2a)

rivâyet: (a) Haber, nakletme; nakil, rivayet.

Ve ‘Abdullâh daķî *rivâyet* kılar resûl h̄azretinden ‘aleyhi’s-selâm. (4a)

rumûz: (a) İşaret, manası gizli olan sözler, remizler.

H̄aķâyık-ı Sülemî’de (2) eydür; Tebâreke dimek bir *rumûz*dur ki anı h̄aşlar bilür. (5a)

S

sâġı: Sayı. [sâġ-: Saymak. sâġışında: sayısında, sayısınca]

Otuz âyetdür, üç yüz otuz kelimedür, biñ sekiz yüz (2) harfdür ve bundan *sâġışında* sırlar vardır zıkr eylevüz inşâa’l-lâh (3) Te‘âlâ. (4a)

sevâb: (a) Hayır, hayırlı iş, hayırlı bir işe karşı Allah tarafından verilen mükâfat.

Ya‘nî kimiñ Tebâreke sūresin qadir gicesin diri (19) tıtmışca *sevâb* bula. (4a)

(10) Evvel *sevâbın* zıkr eyledüm. (2a)

şıġın-: Korunmak maksadıyla bir yere veya bir kimseye başvurmak, yardım istemek, güvenmek, iltica etmek.

Ve bu za‘îf miskîn (6) isti‘ânet H̄aķ’dan dileyüb ve anuñ keremine *şıġınub* H̄aze’l-‘ilmi min (7) evvâhi’l-ricâl hikme birle niçe leṭâyifler ve niçe ‘acâyibler ki üstâd (8) nefesinden ve daķî niçe kitâblardan cem‘ kıldum. (2a)

şor-: Sormak, sual etmek.

Şordı ki Bizden (7) ilerü geçen pâdişâhlardan bu yurda ‘âdil pâdişah kim vardı? (2b)

şifat: (a) Özellik, nitelik, vasıf, hal, keyfiyet.

Gerek ki (18) ben bilem bunlaruñ ‘aybların yazuqların ki settârlık benüm *şifatumdan*. (5a)

süñük: Kemik.

Bu ḥadîṣ ma‘nisi oldur ki âḥir zamânda (2) devlet-i Muḥammed Mustafâ şalla’l-lâhu ‘aleyhi vesellem buyurur ki Taḥķîķ ‘âdil beygler (3) ve daķî oķuduġın tıtan ‘âlimler kaçan dünyâdan göç kılp gür (4) menziline kınsalar yir bunlaruñ etlerin yimez, *süñükleri* çürimez. (2b)

şalavât: (a) Peygaberimiz Hz. Muhammed’e ve onun soyundan gelenlere saygı bildirmek için okunan dua.

Şalavât ol iki cihân faḥrine, ‘âşiler ümîzine, Muḥammed-i Emîn’e (12) nice kim ay gün yörir. (1b)

T

Taḥrî: Allah, yaratan, Rab.

Pes *Taḥrî* Te‘âlâ (7) bu sūre’i viribdi. (4b)

Pes *Taḥrî* Te‘âlâ bu sūre’i viribdi bunları yalân (14) kılmak için. (4b)

taḥķîķ: (a) Hakikat, gerçek.

Bu ḥadîṣ ma‘nisi oldur ki âḥir zamânda (2) devlet-i Muḥammed Mustafâ şalla’l-lâhu ‘aleyhi vesellem buyurur ki *taḥķîķ* ‘âdil beygler (3) ve daķî oķuduġın tıtan ‘âlimler kaçan dünyâdan göç kılp gür (4) menziline kınsalar yir bunlaruñ etlerin yimez, *süñükleri* çürimez. (2b)

tefsîr: (a) Açıklama, Kur’an-ı Kerîm’i anlam bakımında yorumlama ilmi; tefsir kitabı.

Necme’d-dîn Nesefî [Necmü’d-dîn Nesefî] *tefsîrinde* eydür; Tebâreke(16)’l-lezî dimek ni‘metüñ bereketi irişür kıllarına kınde olsalar. (4b)

ten: (f) Gövde, vücut, beden.

(6) Derḥâl ḥıṭâb geldi ki Yâ Cebrâ’îl, dostumuñ cânı *ten* beşiginde (7) taşalandı, uçmaġdan burâķ algıl, *ten* beşigin al ‘arşa çıkar, rahmet (8) yeli tıķımsun mübârek cânı asâyış olsun. (3b)

terceme: Tercüme, açıklama, bir dilden başka bir dile açıklayıcı şekilde aktarma.

[2a] (1) sultânü'l-ğuzât ve'l-mücâhidîn celâlu'l-milleti ve'd-dîne'l-maḥşûş bi-'inâyet-i (2) rabbi'l-'âlemîn İshâk Beg ibn-i Murâd Arslân Abdullah devlet-humâ (3) ve naşara cündehumâ 'âlî ḥâzretlerine 'arz ile Tebâreke'nün tefsîrin (4) Türkçe *terceme* kılmak diledi. (2a)

taşalan-: Kaygılanmak, endişe duymak.

Bu hikâyet cânı oldur ki çün bir gün resûl (4) 'l-lâh 'aleyhi's-selâm müdde'iler teşnî'inden üşendi mübârek cânı (5) teni beşiginde *taşalandı* Ümmühâni evine geldi ört beni yatam didi. (3b)

țamu: Cehennem.

Pes resûli 'izzeti birle (9) alup giderken yolda *țamuya* 'arz eylediler. (3b)

țap-: İbadet eylemek, tapmak.

Zahiretü'n-Nücûm'da eydür; Mübârekdür anı (5) bilene, aña *țapana*, anı sevene. (5a)

țur-: Bulunmak, durmak.

(13) Kaçan Tebâreke'i okıyan kulu gür menziline kosalar Tebâreke'nün on (14) âyeti başından yaña *țura*, on âyeti gögsinden yaña *țura*, on âyeti (15) ayağından yaña *țura*. (4a)

țut-: Saymak, öncelik vermek, değer vermek.

Ma' nîsi oldur ki Her kim ki (13) pâdişâhlık mülki ulu ola kendünün zamânındağı 'âlimleri (14) ulu *țutsun*. (2b)

U - Ü

uğra-: Ulaşmak, başına gelmek. Tesadüf etmek, rastlamak, kavuşmak.

Eyitdüm, Kıyâmet güninde ümmetümi (12) saña *uğradısar* ben saña eydem ikiye ayrıl ümmetime yol vir (13) geçsünler, bunları göyünderme, diyem. (3b)

ümîz: (f) Umma, umut. 2. Bel bağlanan, ümit edilen.

Ay va' desin yerine getürdi *ümîz*dür ki *țamu* daḥî yerine (15) getüre. (3b)

Şalavât ol iki cihân faḥrine, 'âşîler *ümîz*ine, Muhammed-i Emîn'e (12) nice kim ay gün yörir. (1b)

ulu: Büyük, yüce.

Ma' nîsi oldur ki her kim ki (13) pâdişâhlık mülki *ulu* ola kendünün zamânındağı 'âlimleri (14) ulu *țutsun*. (2b)

uş: İşte, böyle, öyle ki.

Uş bu satır yazılmış ki men (11) en ya' zim melike feliya' zim 'ulemâ'î zamâne ve men erâde en yekşer (12) ḥazâ'ine feliyekşere'l-'adli 'âli ra' iyyete. (2b)

V

vaşf: (a) Özellik, nitelik, bir kimsenin veya şeyin taşıdığı hal, sıfat. * vasf eylemek: açıklamak.

Tefsîr-i (17) Tücâbâdî'de eydür; Tebâreke'l-lezî demek ya' nî yücedür, 'azameti (18) ve pâdişâhlığı 'âlemler(e) *vaşf* eyledüğinden artuğdur. (4b)

vâcib: (a) Dini yönden farz değerinde olup yapılması gerekli olan; oldukça önemli olan iş.

Pes *vâcib* oldu ki mu' cizâtından bir kaç (5) nesne zıkr eyleyevüz ki anuñ ululıgım ve 'azametin bileler. (3a)

vaqt: (a) Zaman, vakit, an.

Çün ol *vaqt* oldu, eyitdiler ay iki pâre eyle. (3b)

ve: Ve [bağlaç]

Ve her kim dilerse ki ḥazînesi çok ola ra' iyyeti (15) arasında 'adâleri artursun. (2b)

vezîr: (a) Vekil, hükümdar vekili.

Münezzehdür şerîkden, gerekmez aña *vezîr*. (1b)

vir-: Bildirmek, haber vermek, göndermek.

Pes Tañrı Te' âlâ (7) bu sûre'î *viribdi*. (4b)

Y

ya' nî: (a) Yani, şöyle ki.

Tefsîr-i (17) Tücâbâdî'de eydür; Tebâreke'l-lezî demek *ya' nî* yücedür, 'azameti (18) ve

pâdişahlığı 'âlemler(e) vaşf eyledüğinden artuğdur. (4b)

Ya'nî anuñ taşarrufında (10) ve kudreti kabzındadır dükeli mülkindeki var. (5a)

yaña: Taraf, yön, cihet. (yañ:yan, taraf, cihet)

(13) Kaçan Tebareke'î okıyan kulu gür menziline kosalar Tebareke'nün on (14) âyeti başından *yaña* tura, on âyeti gögsinden *yaña* tura, on âyeti (15) ayağından *yaña* tura. (4a)

yâhuz: (a) Yahud, veya, ya da.

Ol bereket (3) issidür *yâhuz* mübarekdür ol kişilere ki andan artuğdan (4) kesildiler yüz aña tıtdılar. (5a)

yahūd: bkz. **yâhuz:** daha doğrusu, yahut.

Yahūd eyitdiler; Bizi kendü hâlimize (10) ço, bizden sözüñ kes, yâ bizüm buğlarımıza bātıldur dime, sögme. (4b)

yaşar-: Sulanmak, göz damlalarının çıkması.

Daķık sözler ki anı (9) okımağda canlar sevinür gözler *yaşarur*, gönüller kopar bu risâle yazdum. (2a)

yat-: Uzanmak, yatmak.

Pes (9) buyurdu Nüşirevân'ın kabrin açdılar gördiler şöyle taze *yatur*, (10) başında bir muraşsa' tâc var. (2b)

yel: Rüzgar, yel.

Muhammed beşiginde Ka'be tāmına çıkardılar ki *ye/toğma* (11) uyuya çün beşigin kodılar gitdiler. (3a)

yi-: Çürütmek, parça parça ederek eritmek.

Bu hadîş ma'nîsi oldur ki âhir zamānda (2) devlet-i Muhammed Mustafâ şalla'l-lâhu 'aleyhi vesellem buyurur ki taḥḳîḳ 'âdil begler (3) ve daḥî okuduğın tıtan 'âlimler kaçan dünyâdan göç kılup gür (4) menziline kosalar yir bunların etlerin *yimez*, süñükleri çürimez. (2b)

yir: Yer, toprak.

Bu hadîş ma'nîsi oldur ki âhir zamānda (2) devlet-i Muhammed Mustafâ şalla'l-lâhu 'aleyhi vesellem buyurur ki Taḥḳîḳ 'âdil

beygler (3) ve daḥî okuduğın tıtan 'âlimler kaçan dünyâdan göç kılup gür (4) menziline kosalar *yir* bunların etlerin yimez, süñükleri çürimez. (2b)

yohsa: Yoksa, öyle olmazsa.

(11) *Yohsa* sen bilürsin. (4b)

yohsul: Zengin olmayan, fakir, yoksul.

[4b] (1) viribdiğine sebep oldur ki çün Kul huva'l-lâhu eḥad süresin (2) viribdi Mekke kâfirleri peygamber katına geldiler ki Tañrı (3) birdür dirsın bu bir Tañrı nice irişür yaratmağa rızq virmege (4) öldürmege dirig itmege kimi pâdişâh kimi kul kimi bay kimi *yohsul* kılmağa (5) bizüm üç yüz otuz Tañrımız vardur bu dükeline irişdüklerine biz (6) inanmazuz dirler. (4b)

Z

zamân: (a) Devir, zaman, vakit, çağ, süre.

Bu hadîş ma'nîsi oldur ki âhir *zamānda* (2) devlet-i Muhammed Mustafâ şalla'l-lâhu 'aleyhi vesellem buyurur ki Taḥḳîḳ 'âdil beygler (3) ve daḥî okuduğın tıtan 'âlimler kaçan dünyâdan göç kılup gür (4) menziline kosalar yir bunların etlerin yimez, süñükleri çürimez. (2b)

zîrâ: (f) Çünkü, şundan dolayı, şu sebeple.

Zîrâ ki (13) rahmet kapusunuñ miftâhı anuñ elindedür. (2a)

zîkr: (a) Anma, bahsetmek. Hatırlama, hatıra getirme (zîkr eylemek: anmak, bahsetmek).

(10) Evvel şevâbın *zîkr* eyledüm. (2a)

Otuz âyetdür, üç yüz otuz kelimedür, biñ sekiz yüz (2) harfdür ve bundan sâğışında sırlar vardur *zîkr* eylevüz inşâa'l-lâh (3) Te'âlâ. (4a)

zulm: (a) Eziyet, haksızlık, acımasızlık, zulüm (zulm eylemek: haksızlık etmek, eziyet etmek).

Ve hem hayf ola (18) ol pâdişâha ki müslümân ola *zulm* eyleye zulmi şomlığından (19) nâzik teni çürüye. (2b)

Sonuç

Eski Anadolu Türkçesi döneminde meydana getirilen İhlâs, Yasin, Tebareke, Amme Cüzü, Fatiha ve Ayete'l-Kürsi kısa sure tercümelerinin anlambilimsel ve leksikolojik olarak incelenmesi Türkçenin tarihî söz varlığı açısından önemlidir. Bu eserlerde, İslam dininin kavramlarına karşılık gelen Arapça kelimelerin karşılanması noktasında Türkçe kelimelerin oranı fazladır. İslam dinine ait pek çok Arapça kavramı karşılamak için yer yer İslâm öncesi dönemlere ait dinî terimler kullanılırken bir yandan da Türkçe isim ve fiil köklerinden Türkçe yapım ekleriyle yeni terimler türetilmiştir. Türkçe, bu yolla pek çok terim ve söz varlığı kazanmıştır. Arapça kelimelerin Türkçe karşılıklarına bakılarak, yeni bir kültür havzasına girmiş olan Türk dilinin alıntı kelimeleri ilk olarak ne şekilde özümlediği ortaya konulabilmektedir. Ayrıca, bu eserlerde halka dini öğretmek amaçlandığı için konuşma dilinde yer alan kelimeler seçilmiş, kaynağın bir kutsal metin olması sebebiyle de tercümelere ayrıca özen gösterilip bunlarda sade bir dil kullanılmıştır.

Kısa sure tercümeleeri, devrin dil yapısını, kelime hazinesini, anlam dünyasını ve düşünce yapısını çok ince bir çizgiyle bizlere sunmaktadır. Kısa sure tercümeleeri temelinde Türkçenin sözvarlığı gelişim süreci ve değişim analizi gerçekleştirilmelidir. Yapılan analiz neticesinde Türkçenin anlam değişimi, söz varlığı ilkeleri kültürel değişimler boyutuyla ortaya konmada etkilidir. Bu bakımdan çalışmamızda, Eski Anadolu Türkçesi dönemi eserlerinden "Mülk Suresi Tercümesi"nin eşdizim sözlüğü örneği ilk beş varaklık kısım esas alınarak hazırlandı. Çalışmamızda eşdizim sözlük değerlendirmesini, çalışma zamanı ve sınırları göz önüne alarak, metne bağlı ve metin kurgusu içerisinde vermeyi tercih ettik. Eşdizim değerlendirmesi uygulamasında, kelimenin metne bağlı anlamı ve ele alınan kelimenin sesteşleri örneklendirme yöntemi kullanıldı. Kelimenin ilk akla gelen anlamı ifade edilirken köken bilgisine sınırlı ölçüde yer verildi. Burada en önemli husus kelimenin cümle içerisinde bağlama göre anlamlandırılmasıdır. Kelimenin birden fazla anlama gelmesi söz konusu ise her bir anlam cümle içerisinde kullanılması örneklendirilmiştir.

Sözlük kısmı örnekli sözlük şeklinde hazırlanmıştır. Kelimelerin metin içerisinde geçen anlamının daha iyi anlaşılması için metin içerisindeki kullandıkları cümleler gösterilmiştir. Eşdizim değerlendirmede, kelimenin anlamı geçtiği cümleye göre verilmiş ve hangi manada geçmiş ise o örnekler sunulmuştur. Farklı manalar için metindeki farklı örnekler sunulmuştur. Böylece metin odaklı sözlüklerin önemi ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, kelimenin aynı manada geçtiği yerlerin varak numaraları sistematik olarak belirtilmiştir. Makale içerisinde atıf yapılmamakla birlikte, kaynakçada yer verdiğimiz sözlükler eşdizim sözlüğü uygulamasında faydalandığımız eserlerdir. Çalışmamızda ilgili sözlüklerden de faydalanılarak anlambilim karşılaştırmalarına da yer verilmiştir.

Kaynakça

- Ağca, M. (2020). *Eski Türkçe Metinlerde Sıfatların Eşdizimliliği*. Doktora Tezi. Denizli: Pamukkale Üniversitesi SBE Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.
- Ahmed ibn Muhammed Salih (1838). *Kitâb Tercümân Türki ve-Arabî*. Mısır: Bulak Matbaası.
- Akalın, Ş. vd. (2011). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Ali Nazima (1319). *Faik Reşad, Mükemmel Osmanlı Lugatı*. İstanbul: Matbâ-i Âmire.
- Ali Seydi (1929-1 930). *Resimli Yeni Türkçe Lugat*. İstanbul.
- Canan, İ. (1996). *Hadis Ansiklopedisi* (C. 3, s. 52). İstanbul: Akçağ Yay.

- Clauson, S. (1960). *Sanglax: A Persian Guide to the Turkish Language*, (Muhammed Mehdi Han, Senglâh. 1758-1760 yıllarında yazılan eserin British Museum'da (MS, Or., nr. 2892) bulunan nüshasının tıpkıbasımı) London.
- Clauson, S. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: At The Clarendon Pres.
- Coşan, M. (1981). *XV. Asır Türk Yazarlarından Muslihuddin, Hamidoğulları ve Hızır Bey*. Ankara: Vakıflar Dergisi.
- Coşan, M. (2008). *Hatiboğlu Muhammed ve Eserleri*. İstanbul: Server İletişim Yay.
- Derleme Sözlüğü (1963-1982). (A-Z) I-XII. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Derleme Sözlüğü (1965-1968). *Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yay. (I-II-III. ciltler).
- Devellioğlu, F. (1988). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (8. Baskı). Ankara.
- Doğan, N. (2016). *Türkçe Sözlük'te Sıfatların Eşdizimlilik Bilgisi*. XI. Uluslararası Büyük Dil Kurultayı Bildirileri Kitabı, Budapeşte-Macaristan, 26-27 Eylül 2016, Ankara: İ. D. Bilkent Üniversitesi, 801-809.
- Doktor Hüseyin Remzi (1305). *Lugat-ı Remzi, I-II*. İstanbul.
- Ebuzziyâ Tefvîk (1888). *Lugat-i Ebuzziyâ*. İstanbul: Matbaa-i Ebuzziyâ.
- el- Ahterî, Mustafa bin Şemsüddin (1302). *Ahterî-i Kebîr*. İstanbul.
- El-Hakîm (1411). *el-Mustedrek ala's-Sahihâ*, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiye (C. 2, s. 540). H.no: 3838.
- Ersoy, H. (2018). *Orhun Yazıtlarında Eşdizimlilik. Köktürk Yazısının Okunuşunun 125. Yılında Orhun'dan Anadolu'ya Uluslararası Türkoloji Sempozyumu*, 1-7 Haziran 2018, Ulanbator- Moğolistan. İstanbul: Bildiriler Kitabı, 1499-1516.
- F. Steingass, Ph.D. (1998). *Persian-English Dictionary*. Lebanon: Beirut (Yeniden Tıpkıbasım).
- Feyizli, H. (2008). *Feyzü'l-Furkân, Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meali*. İstanbul: Server İletişim Yay.
- Gülensoy, T. (2007). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözlüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü (Etimolojik Sözlük)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- İbrâhim Cûdî Efendi (1332). *Lugat-i Cûdî*. Trabzon.
- İmer, K. (2011). *Dilbilim Sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- İnan, A. (1961). *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercüme Üzerinde Bir İnceleme*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Kanar, M. (2009). *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Say Yay.
- Kanar, M. (2011). *Eski Anadolu Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Say Yay.
- Kanar, M. (2011). *Türkçe-Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Say Yay.
- Kanar, M. (2015). *Örneklili Etimolojik Farsça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Say Yay.
- Muallim Nâci (1987). *Lûgat-i Nâci*. İstanbul: Çağrı Yay.
- Nisar, U. (1987). *Amme Cüzü Tefsiri, Mustafa bin Muhammed (varak no: 121b-143a)*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.

- Özcan, A. (1987). *Tebāreke Tefsîri (Metin-Gramer Notları-Sözlük)*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Özkan, B. (2007). *Türkiye Türkçesinde Belirteçlerin Fiillerle Birliktelik Kullanımları ve Eşdizimliliği*. Doktora Tezi. Adana: Çukurova Üniversitesi.
- Özkan, B. (2010). *Türkçenin Öğretiminde Sıfatların Eşdizim Sözlüğü -Yöntem ve Uygulama-, e-Uluslararası Eğitim Araştırmaları Dergisi, 1(2), 51-65.*
- Özkan, B. (2012). *Türkiye Türkçesinin Eşdizim Sözlüğü. IV. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu Bildirileri, Muğla 22-24 Aralık 2011, Ankara: Bildiri Tam Metinler, 93-102.*
- Özkan, M. (2000). *Türk Dinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi*. İstanbul: Filiz Kitabevi Yay.
- Özön, M. (1979). *Büyük Osmanlıca-Türkçe Sözlük*. İstanbul.
- Redhouse, J. W. (1863). *Lugat-i 'Osmâniye*. İstanbul: Library University of Toronto.
- Redhouse, J. W. (1882). *Redhouse's Redhouse's Turkish Dictionary, In Two Parts, English And Turkish, Turkish And English, (Asıl baskı Londra'da da basılmıştır.)* İstanbul.
- Redhouse, Sir James W. (1978). *A Turkish and English Lexion*. İstanbul.
- Rıza Tevfik (1917). *Kâmûs-ı Felsefe (İstanbul'da 1916-1920 yılları arasında ancak iki cildi yayımlanmış ve 211 madde başı terim yer almaktadır.)* İstanbul.
- Şemseddin Sami (1889). *Kâmûs-ı Âlâm*. İstanbul: Mihran Matbaası.
- Şemseddin Sami (1991). *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Tercüman Gazetesi Yay. (Sadeleştirilmiş ve Genişletilmiş Basımı), (Mertol Tulum, vd.).
- Şemseddin Sâmî (2001). *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yay.
- Şeyh Süleyman Efendi (1298 Rumî). *Lugat-ı Çağatay ve Türki-i Osmanî*. İstanbul.
- Tabaklar, Ö. (1987). *Mustafa b. Muhammed, Amme Cüzü Tefsiri*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü (A-Z) I-VIII.* (1957). Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Tarama Sözlüğü (1995-1996). XII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü, (1 ila 8. cilt).* Ankara: Atatürk, Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yay.
- Taş, İ. (2008). *15.Yüzyıla Ait "Enfesü'l-Cevâhir" Adlı Yazma Üzerinde Dil İncelemesi (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük)*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Tietze, A. (2009). *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati (1914-2003)*. Budapest (Budapeşte).
- Timurtaş, F. (1979). *Uydurma Olan ve Olmayan Yeni Kelimeler Sözlüğü*. İstanbul.
- Toparlı, R.; Vural, H. ve Karaatlı, R. (2007). *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Tören, H. (2007). *Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Amme Cüzü Tefsiri, Mustafa bin Muhammed, Cilt I: Metin-İnceleme-Tıpkıbasım, Cilt II: Sözlük*. İstanbul: Çantay Yay.
- Tulum, M. (2000). *Tarihî Metin Çalışmalarında Usul, Menâkibu'l-Kudsiyye Üzerinde Bir Deneme*. İstanbul: Deniz Kitabevi Yay.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1929). *Kitabeler II*. İstanbul.

Vardar, B. (2002). *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual Yay.
Yeni Tarama Sözlüğü. (1983). (haz. Cem Dilçin). Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 151-163.
Geliş Tarihi-Received: 18.06.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 20.07.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1132683

Azerbaycan ve Türkiye Türkçesi'nde Ortak Kullanılan Atasözlerinin Konuları Üzerine

On the Subjects of Common Proverbs in Azerbaijan and Turkey Turkish

Rövşen MEMMEDOV*

Öz

Atasözleri, sözlü edebiyattan günümüze kadar korunarak ulaşan sözlü kültürün kıymetli bir parçasıdır. Bir ulusun milli değerlerinin bir göstergesi olarak kabul edilen atasözleri, kendi içinde büyük bir miras barındırmaktadır. Dedelerimizden, atalarımızdan gelen bu nasihat dolu sözlerde ifade edilen hikmetle, bir milletin, bir ulusun ve nesillerin zekâ ışığında ortaya çıkan ahlâk, değer, felsefe, milli idrak ve düşünce ile tanışırız. Milletin tarihini, kültürünü, örf-adet ve geleneklerini yansıtmaya açısından atasözleri oldukça büyük önem taşımaktadır. İnsanlar, günlük yaşamlarını, geleneklerini, etik ve estetik değerlerini poetik biçimde atasözlerine yansıtmışlardır. Tarihi geçmişimizin ruhunu kendisinde barındıran atasözleri, bir hikmet hazinesidir. Hayat, yaşam, doğa, hayvancılık gibi çeşitli konularda ele alınan bu öğüt verici sözler, dil zenginliği ve anlatım gücüyle de dikkat çeker. Eski Türk yapıtlarından başlayarak günümüze kadar gelen atasözleri, Türk coğrafyasında zaman zaman kullanım ve anlam değişimine uğramıştır. Ama genel anlamda, bu hikmet dolu sözlerin ortak şekilde kullanıldığı görülmektedir. Zengin bir kültüre sahip olan Türk Dünyasının büyük tarihi geçmişinin öğrenilmesi açısından atasözlerinin araştırılması, öğrenilmesi ve gelecek kuşaklara aktarılması bu büyük coğrafyanın sosyo-kültürel hayatının nasıl geliştiğini ortaya koyan önemli göstergedir. Atasözleri, bir milletin milli kimliğinin, zekâ birliğinin aydın bir tezahürüdür.

Bu çalışmada Azerbaycan ve Türkiye sahasında ortak kullanılan atasözleri ele alınmış, anlam bakımından tahlil edilmiştir. Çalışmada dağ kavramı, hayvan isimleri, nasihatlerle ilgili atasözlerine yer verilmiştir. Çalışmanın amacı Türkiye ve Anadolu sahasında ortak kullanılan atasözlerinin anlam bakımından taranması ve tahlil edilmesidir. Araştırma sonucunda Türklerin benzer coğrafyada yaşayarak ortak geçmişe ve kültüre sahip oldukları tespit edilmiştir. Çalışmada Ömer Asım Aksoy'un "Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü" (1995), Celal Beydili'nin "Atalar Sözleri" (2004), Ebülğasım Hüseyinzade'nin "Atalar Sözleri" (1985) ve Metanet Yakupkızı'nın "Atalar Sözleri" (2013) kitaplarından derlemeler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Halk Edebiyatı, Türk Dünyası, Türkiye sahası atasözleri, Azerbaycan sahası atasözleri.

Abstract

Proverbs are a valuable part of the oral culture that has survived from the oral literature to the present day. Proverbs, which are accepted as an indicator of the national values of a nation, contain a great heritage in themselves. With the wisdom expressed in these advice-filled words

* Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, Zonguldak/Türkiye, e-posta: rrr_188@mail.ru, ORCID: 0000-0002-8821-0517.

from our grandfathers and ancestors, we are introduced to morals, values, philosophy, national understanding and thought that emerge in the light of the intelligence of a nation, a nation and generations. Proverbs are of great importance in terms of researching the history, culture, customs and traditions of the nation. People poetically reflected their daily lives, their own traditions, and all the ethical and aesthetic values they saw in their proverbs. Proverbs, which contain the spirit of our historical past, are a treasure of wisdom. These advising words, which deal with various subjects such as life, life, nature, and animal husbandry, also draw attention with their language richness and expressive power. Proverbs, which have come from the old Turkish works to the present day, have undergone changes in usage and meaning from time to time in the geography of the Turkish World. But in general, it is seen that these wise words are used in common. Researching and learning proverbs in terms of learning the great historical past of the Turkish World, which has a rich culture, is an important indicator showing how the socio-cultural life of this great geography has developed. Proverbs are an enlightened manifestation of a nation's national identity and intelligence.

In this study, the common proverbs used in the field of Azerbaijan and Turkey were discussed and analyzed in terms of meaning. In the study, the concept of mountain, animal names, proverbs about advice are included. The aim of the study is to scan and analyze the proverbs used in common in Turkey and Anatolia in terms of meaning. As a result of the research, it has been determined that the Turks have a common history and culture by living in a similar geography. In the study, compilations were made from Ömer Asım Aksoy's "Proverbs and Idioms Dictionary" (1995), Celal Beydili's "Proverbs" (2004), Ebülğasım Hüseyinzade's "Proverbs (1985) and Metanet Yakupkızı's "Proverbs" (2013).

Keywords: Folk Literature, Turkish World, Turkish proverbs, Azerbaijani proverbs.

Giriş

Konu çeşitliliği ile birlikte, fikir, genelleme ve sonuç atasözlerinin önemli özellikleridir. Atasözleri, insanların denenmiş, sınanmış öğretici fikirleri olup büyük bir ahlaki ve eğitimsel öneme sahiptir. Atasözlerinin temel özelliği küçük bir hacme sahip olmasıdır. Ancak bu kalıplaşmış ifadeler anlam bakımından hikmetli ve öğreticidir. Atasözleri ayrıntılıdır ve hem gerçek hem de değişmeceli olarak kullanılır. Atasözü, insanların zihinsel durumunun kelimelere yansması ve parlak bir tezahürdür. Atasözlerinin muhtevası, insanların zihinsel gelişim düzeyini, doğuştan gelen yeteneklerini, estetik anlayışının zarifliğini içermektedir.

Atasözleri, zaman, yer veya etnik kökene bakılmaksızın tüm dünya halklarının ve folklorun ayrılmaz bir parçasıdır. Atasözleri, dönemin fiziksel özelliklerini ve bireyin ruhsal deneyimlerini içinde barındırır. Okray, bu konuda, "Bir milletin dilinde ve günlük yaşamında önemli yer tutan atasözleri ve deyimler, o milletin tarihi zenginliğini, estetik ve güzellik anlayışını, değerlerini ve anlayışlarını yansıtan birikimleridir. İnsan kendini ve kendi dışındaki her şeyi nasıl algılıyorsa onları atasözlerine ve deyimlere yansıtır." (Okray, 2015, s. 94) şeklinde atasözlerini tanımlar.

Atasözleri halkın hayatı, manevi değerleri ve geleneği ile ilgili biçimce küçük anlamca büyük türlerdendir. Burada halkın zekâsı, hikmeti, halkın asırlardan beri kazanmış olduğu hayat tecrübesi genelleme yapılarak günümüze gelmektedir. Günlük yaşamda konuşurken kelimelerin daha canlı, daha şiirsel ve etkileyici olması için atasözleri ve deyimler kullanılmaktadır. Maksim Gorki, atasözlerinin tahlilini yaparak "En büyük hikmet sözün sadeliğidir. Atasözleri ve deyimler her zaman kısa olur, lakin onlarda tam kitap kadar akıl ve duygu vardır." (Byalık, 1986, s. 76) der.

1. Atasözleri

Atasözleri, konuşurken sıklıkla kullanılan kısa, derin ve özlü ifadelerdir. Atasözleri çeşitli yerlerde, farklı zamanlarda oluşarak ağızdan ağıza dolaştığı için herkes onu farklı şekilde söyler, konuşma zamanı kendi sözünün etkisini arttırmaktan dolayı bu sözleri uygun bir şekilde kullanılmaktadır. Halkın tarihi izlerini taşıyan ve milli ruh halini açıkça

oluşturan atasözleri, elde dolaşan edebiyattır. Aynı zamanda, ulusun yaşam tarzının, toplumun davranışlarının klişesinin açık bir ifadesidir. Atasözlerinin çoğu, yaşam tecrübesine dayanan ahlaki ve eğitici örneklerdir. Bunlar yüzyıllar boyunca kötü ya da iyi şeyler yaparken çıkan sonuçlardır.

Atasözleri, uzun tecrübeler sonrasında ortaya çıkan, geçmişten bugüne hafızada kolayca saklanabilmesi için kalıp ifadeler hâlini alacak kadar kısalarak gelen, nasihatler içeren, yön göstericilik özelliği bulunan ve toplum tarafından ortak olarak kullanılan söz öbekleridir (Bıray, 2014, s. 134).

Atasözlerinin büyük bir kısmı şekil açısından deyimlerle benzer olmasına rağmen, bazen anlam itibarıyla farklı olabilir. Araştırmacıların bu konuda çeşitli düşünceleri bulunmaktadır. Azerbaycan halk edebiyatçısı Paşa Efendiyev bu farkları atasözleri ve deyimlerin yapısında görmüş ve “deyimlerde idiom, mecaz ve kıyaslanmanın fazla kullanılması onu atasözlerinden farklı kılar.” (Efendiyev, 1992, s. 109) şeklinde fikrini belirtmiştir.

Atasözleri ilk şekillerine diğer türler gibi orta çağ el yazıları ve eski Türk yapıtlarında rastlanmaktadır. Kaşgarlı Mahmut’un *Divan-ü Lügat-it-Türk* eserinde yaklaşık 300 atasözü ve deyim yer almaktadır. “*Divan-ü Lügat-it-Türk*’te yer alan 266 atasözü ve deyimleri Necip Asım İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Mecmuasında yayımlamıştır.” (Efendiyev, 1992, s. 111). Prof. Samet Alizade, *Oğuznameler* kitabında Alman Doğu Bilimleri Uzmanı, *Kitab-ı Dede Korkut*’un ilk araştırmacısı Friedrich fon Dits’in, Dresden nüshasından 420 deyim ve atasözünü yayımlanmasını belirtmiştir” (Alizade, 1987: 5). “15. yüzyıl tarihçisi Yazıcıoğlu Ali’nin *Tevârih-i Âl-i Selçûk* eserinde de eski Türk atasözleri ve deyimler vardır.” (Efendiyev, 1992, s. 112).

Aydın Oy’un 1972’de İstanbul’da yayımladığı *Tarih Boyunda Türk Atasözleri*, Kemal Eyüboğlu’nun 1973’te İstanbul’da yayımlanan *13. yy’dan Günümüze Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler* kitapları da Eski Türk deyimlerinin ve atasözlerinin günümüze kadar gelmesinde büyük rolü vardır. “Araştırmacı bu kitapta 140 kaynağın olduğunu belirtiyor.” (Alizade, 1987, s. 9).

2. Ortak Atasözlerinin Kullanımı

Günümüzde büyük bir coğrafyada yaşayan Türkler, geleneksel halk kültürünün ürünü olan atasözlerini, sözlü gelenek içinde sürdürmüş ve nesillerden nesillere aktararak, yüzyıllar boyunca varlığını korumayı başarmıştır. “Oldukça değişik coğrafi yörelerde yaşayan Türk halkları geleneksel halk kültürünün ürünlerinden olan atasözlerini sözlü gelenekte yaşatarak günümüze kadar ulaştırmışlar ve yüzyıllar boyu varlıklarını korumuşlardır.” (Yardımcı, 1998–Gülüm ve Boz’dan, 2010, s. 355). Çobanoğlu, Türk Dünyası’nda kullanılan ortak atasözleri hakkında, “Atasözlerimiz en uzağından en yakınına Türk dünyasının hemen her köşesine yayılmıştır. Atasözleri Türk dünyasının “kültürel kodları”dır.” (2004, s. 7) demektedir. “Atasözleri ve deyimler, milli ve toplumsal tecrübeye dayalı özlü yargılardır. Türkler, tarih sahnesine çıktıkları dönemden günümüze kadar atasözleri ve deyimleri farklı coğrafyalarda sözlü ve yazılı gelenekte yaşatarak nesilden nesle intikal ettirmişler, milli hayat bilgisinin yadigârı olarak karşılaştıkları her olumlu ve olumsuz olay ve durumda onların rehberliğinden yararlanarak gelecek tasavvurlarını planlamışlardır.” (Özkan F. ve Özkan İ., 2017, s. 550).

Farklı coğrafyada bulunmalarına rağmen, Türk halkları arasındaki atasözlerinde anlam birliği korunurken, zaman zaman bazı sözler değişime uğramıştır. Türkiye sahasına en yakın olan Azerbaycan Türkçesinde kullanılan atasözlerine bakıldığında hemen hemen aynı anlam ifade edildiğini görmek mümkündür. Türk dünyasına baktığımızda atasözlerini bazen “halk mektebi, altın söz, ruhun tabibi, eskiler sözü, büyükler sözü,

dedelerden kalma sözler, ululardan kalma sözler." (Paşayev, 1987, s. 11) gibi adlandırıldığı görülmektedir.

"Tarih boyunca birbirinden oldukça uzak coğrafyalarda, farklı devlet sınırları içinde, farklı dinlere ve kültürlere maruz kalarak yaşayan Türklerin tarihte olduğu gibi bugün de aynı atasözlerini kullandıkları yani aynı hayata bakış açısıyla geleneksel Türk düşünce sistemine, aynı dünya görüşüne sahip olan halk felsefesiyle hareket ettikleri görülmektedir." (Biray, 2015, s. 137).

"Türk dili bugün dünya üzerinde çok geniş bir coğrafyaya yayılmış Türk toplulukları tarafından konuşulmakta ve yazılmaktadır. Son zamanlarda iyice hızlanan dil ve kültür birliğini yeniden kurma çalışmalarına inancımıza göre atasözlerinin birleştirici ortak öğeler olarak incelenmesinin ve ortaya konulmasının katkısı büyük olacaktır. Bu alanda yapılan çalışmalarda da aynı görüş dile getirilmektedir." (Musaoğlu, 1997, s. 79).

"Türkçe kökenli lehçelerde mevcut bulunan yüzlerce atasözü birbirleriyle karşılaştırıldığında aralarındaki benzerliği veya farklılığı ortaya koymaktadır." (Gözaydın, 1998, s. 708). Günümüz Azerbaycan ve Türkiye Türkçesinde ortak atasözleri kullanılmaktadır. Bunların bazıları zaman zaman aşımaya uğramış, yapısı değişmiş lakin anlamını korumuştur. Her iki dilde de ortak atasözleri kullanılmaktadır. Çeşitli konuları kapsayan bu atasözleri gerek şekil gerekse anlam açısından hemen hemen aynıdır. Coğrafi koşullardan dolayı günümüzde bazı atasözlerinin sözcükleri değişmiştir. Örneğin, bazı kelimelerde harf değişikliği görmek mümkündür: *it ürür kervan yürür - it hürər karvan keçər; er olan ekmeğini taştan şikarar - er olan çörəyini daşdan çıxarar* vb. Bu sözcük ve harflerin değişmesi, atasözlerinin anlamlarını bozmamaktadır. Aşağıdaki konu üzere sınıflandırılan atasözleri, anlam bakımından tahlil edilmiştir.

Belirtmek gerekir ki atasözleri, hayatın çeşitli alanları ile ilgilidir. Vatanseverlik, dostluk, emek, doğa, hayvancılık gibi çok sayıda atasözleri vardır. Atasözleri Emek, dağ kavramı, sağlık, hayat gibi konular üzere sınıflandırılmıştır.

3. Emek (Əmək)

Çobanın gönlü olursa (olunca) tekedən yağ (süt) çıkarır - Çobanın könlü olsa təkədən pendir tutar (Beydili, 2004, s. 75). İnsan, hayattan isteği doğrultusunda tüm zorlukları aşabilir ve istediği mevkide kendini görebilir. Eski Türkler her zaman çalışkan olduğu için işlerini nihayete erdirmek için çaba sarf etmişlerdir. Bu atasözü günümüzde hâlâ geçerlidir. Atalarımızdan miras kalan bu çalışkanlık, günümüz gençlerine mükemmel bir örnektir.

Ekmeği ekmeğe ver, bir ekme de üste ver (Yarısını yerse helal olsun). - Çörəyi ver çörəkçiyə, birini də artıq ver (Yakupkızı, 2013, s. 112). Her işi uzmanına yaptırmak daha uygundur. Onun işini yapması için hakkını olduğu gibi vermek lazım, sonuç olarak iş iyi yapılırsa parasını fazla vermek lazım. Bu durum ileride kişinin daha verimli olmasını sağlayacaktır.

Demiri tavında dövmeli - Dəmiri isti-isti döyərlər (Beydili, 2004, s. 85). Her işin zamanında yapılması uygundur. İş zamanında yapılamazsa ileride sorun çıkarabilir. Bu yüzden iyi sonuç almak için işi zamanında yapmak gereklidir.

Er olan ekmeğini tasta çıkarır - Er olan çörəyini daşdan çıxarar (Beydili, 2004, s. 108). Türkler her zaman çalışkan oldukları için sıkıntı çekmemişler. Hayatta çalışkan, namuslu olursan işsiz güçsüz kalmaz, dilediği işi yapabilir.

Fakirlik ayıp değil, tembellik ayıp - Yoxsulluq eyib deyil, tənbellik eyibdir (Yakupkızı, 2013, s. 429). Hayatta insan fakir olabilir, bu günah değildir. Ama çalışmak gücü varsa, daha

gençse bir insanın tembellik etmesi ayıptır. Utanılacak şey burada tembelliğin olmasıdır. İnsan çalışırsa yoksul olmaz.

İş insanın aynasıdır – İş adamın cövəridir (Beydili, 2004, s. 138). Burada anlam karışıklığı vardır. Türkiye Türkçesinde kullanılan deyim işine göre insana değer verilmesidir. Yani birisinin nasıl biri olduğunu öğrenmek isteyen kişi onun işine bakar; insanın gördüğü iş onun huyunu, tutumunu, yeteneğini belli eder. Azerbaycan Türkçesinde ise bu atasözü farklı bir anlamda kullanılmaktadır. Burada iş insanın yaşama sevincidir, sağlıklı yaşam tarzıdır. Yani çalışmak insanı daim hayatta sağlıklı tutar.

İşleyen demir pas tutmaz (paslanmaz, ışıldar) – İşlək dəmir pas tutmaz (Beydili, 2004, s. 139). Uzun süre kullanılmayan demirin pas tuttuğu gibi bir insanın da çalışmaması insanı sağlıksız yapar, onun çalışma yeteneği zamanla kaybolur gider. Bu yüzden çalışmak insanı her zaman verimli kılar.

İki el bir baş içindir – İki əl bir baş üçündür (Hüseynzade, 1985, s. 353). Hayatta insana iki el onun çalışarak kendini hayatta tutunması için verilmiştir. İki el çalışırsa insanın başı derde girmez ve kimseye muhtaç kalmaz. Yani iki elin olması insanın kendisinin ayakta kalmasını sağlaması içindir. Bu durumda başkalarına yardım edemez, ama kendisini kimseye muhtaç bırakmaz.

İştah dişin dibindedir – İştaha diş altında olur (Yakupkızı, 2013, s. 240). Yemek istemeyen bir kimse yemeğin tadına bakınca iştaha gelir ve acıktığını hisseder. Hayatta bir işi yapmak istemeyen insan işe başlarsa devamı gelir.

Et kanlı gerek, yiğit canlı – Kabab qanlı, igid canlı (Hüseynzade, 1985, s. 423). Eskiden beri Türkler at sırtında oldukları ve her zaman savaş durumunda oldukları için etin tam pişeceğini beklememiş, hep kanlı et yemişlerdir. Bu da onların daim harekette olmaları, çalışkanlığını göstermektedir. Bu yüzden insan her zaman hareketli, çalışkan ve canlı olarak kalmasını bilmelidir.

İşlemeyen dişlemez – İşləməyən dişləməz (Beydili, 2004, s. 139). Hayatta kalmak istiyorsa insan onun her zorluğuna katlanabilmelidir. Bir şeyi elde kazanması için onu hak etmesi gerekir. Çalışmazsa aç kalacak.

Bugünkü (akşamın) işini yarına (sabaha) bırakma (koyma) – Bugünün işini sabaha qoyma (Beydili, 2004, s. 66). Bir işin, bir sorunun halledilmesi için doğru zaman seçilmeli ve ertelenmemelidir. Her zamanın bir hükmü vardır. Bu yüzden her işin anında, zamanında görülmesinde fayda vardır.

4. Dağ Kavramı

Dağ başına kış gelir, insanın basına iş gelir – Dağ başına iş gələr, insan başına iş (Yakupkızı, 2013, s. 113). Doğa ve insan hep zorlu koşullarla mücadele etmiş, kolay olmayan hayatı kendi çabalarıyla değiştirmeye çalışmıştır. Dağların başına her zaman kış geldiği gibi, insanların da başından sorunlar eksik olmaz.

Dağ dağa kavuşmaz, insan insana kavuşur – Dağ dağa qovuşmaz, insan insana qovuşar (Beydili, 2004, s. 79). Genel olarak bakıldığında, dünya küçük bir yerdir. O yüzden insanın birbiriyle kavuşması olasıdır. Dağlar donuk, statik bir yerde durduğu için onlar buldukları yerde kalır, ama insan insana kavuşur.

Dağ ne kadar yüce olsa yol üstünden aşar - Dağ nə qədər uca olsa da, üstündən yol aşar (Yakupkızı, 2013, s. 114). Bir insanın yetkisinden daha yüksek yetkiye sahip bir insan, daha büyük makama sahip bir kişi vardır. Başka bir açıklama: Deveden büyük fil var. Bu atasözü bilimsel olarak nitelendirildiğinde Hiyerarşi kavramı ortaya çıkmaktadır. Hiyerarşi, bir sistemde, sistemi oluşturan birimlerin üst ve ast dereceler şeklinde sıralandırılmasıdır.

Dağ yürümezse abdal yürür - Dağ yeriməsə abdal yeriyər (Hüseynzade, 1985, s. 233). Toplumda yetkili ve yüksek makama sahip insanlar, diğer insanların sorunlarıyla ilgilenemeyebilir. Böyle durumlarda insanlar sorunlarını halletmek için kendileri onların yanına giderek çözüm yolu bulmaktadır.

Dağ başından duman eksik olmaz - Dağ başı duman olar (Yakupkızı, 2013, s. 113). Doğa yasalarından dolayı dağların başından duman, kar eksik olmaz. Bu bağlamda toplumda yüksek makama, yüksek yetkiye sahip olan kişilerin her zaman kendilerine has sorumlulukları ve sıkıntıları bitmez.

Damlaya damlaya göl olur. (Aka aka sel olur). - Dama-dama göl olar, axa-axa sel (Hüseynzade, 1985, s. 233). Bu atasözü iki anlamda kullanılabilir:

1. Küçük bir sorun zamanında çözülmezse büyük soruna dönüşebilir. Küçük sorunlar ihmal edilmemeli, onun faciaya dönüşmesine imkân verilmemelidir.
2. Küçük sandığımız şeyler, zamanla birikip büyük yatırımlara ve fırsatlara dönüşebilir.

İslanmışın yağmurdan korkusu (pervası) olmaz - İslanmışın yağışdan nə qorxusu? (Beydili, 2004, s. 79). Başından çeşitli olaylar geçen kişi bu olayları yaşamış birisi olarak tecrübe kazanır. İleride bu tür olaylar onu korkutmaz, kazandığı tecrübeye güvenerek sağlıklı kararlar verebilir.

5. Fauna Alemi

Bülbülü altın kafese koymuşlar, "ah vatanım" demiş - Bülbülü qızıl qəfəsə salmışlar "vay vətən!", demiş (Yakupkızı, 2013, s. 98). Her insan için doğduğu, yaşadığı memleket mukaddesdir. İnsan vatanından, yurdundan uzakta Padişah bile olsa, yine de vatan özlemi çeker.

Deve Kâbe'ye gitmekle hacı olmaz - Dəvə Məkkəyə getməklə hacı olmaz (Beydili, 2004, s. 88). Bu atasözünde olan anlam toplumda değersiz insanların layık olmadığı halde yüksek konuma gelmektedir. O makamın sorumluluğunu da taşıyamaz ve bu sadece bir görüntüdür.

Devenin derisi (yünü, silkintisi) eşeğe yük olur - Dəvə nə qədər arıq olsa, dərisi bir eşşəyə yüküdür (Yakupkızı, 2013, s. 129). Zamanında varlıklı insan olan kişi yoksul düşüğünde bile yoksula göre yine varlıklı kabul edilmektedir. "Atasözlerinin bazıları toplumdaki sınıf farklılığına dikkat çekmektedir. "Zengin ne kadar fakir düşse de yoksula göre yine varlıklısıdır" anlamına gelen *Devenin derisi eşeğe yük olur* bu farklılığa temas eden atasözlerine örnek teşkil etmektedir." (Özer ve Yasan, 2014, s. 325).

El atına binen tez iner - Özgə atına minən tez düşər (Beydili, 2004, s. 199). Toplumda haksızlık birinin yerine geçen, onun konumundan faydalanan kişi zamanı geldiğinde her şeyi hakkı olana bırakmak zorunda kalır. Yani hak yerini bulur. İnsanın hayatta her şeyi hak etmesi gerekir.

Eşeğe altın semer vursalar yine eşektir - Eşşəyə qızıldan noxta taxsan yenə adı eşşəkdir (Hüseynzade, 1985, s. 317). Felsefik yaklaşıldığında hayatta her bir nesnenin ve insanların bir form ve içeriği vardır. Önemli içerik olduğu için o çeşitli formlara girebilir. İçerik ve form üzerine düşünceler, felsefe, estetik, ya da sanatta, özde aynıdır ve bu felsefi, teorik ve estetik kategorilerin özünü anlamaya ve derinleştirmeye yardımcı olur. Yani düşünük

karakterli birisi altından elbise giyinse bile yine de aynıdır. Değişen formdur, içerik değişmez.

Eşeğe marifetini göster demişler, yıkılıp ağnamış (yatıp yuvarlanmak). – Eşşəyə dedilər marifətini göstər, yıxıldı ağnadı (Beydili, 2004, s. 103). Toplumda kaba hareketleriyle ünlü olan bir kişinin yaptığı her hareket hayvani statü taşımaktadır. O insandan başka hareket beklenemez. Her iki dilde yazılışı farklı olsa da deyim aynı anlamı taşımaktadır.

Eşek hoşaftan ne anlar? – Eşşək nə bilir zəfəran nədir? (Yakupkızı, 2013, s. 165). Türkiye Türkçesinde bu deyim tartışmalıdır. Eşeğin hoşaftan mı yoksa hoş laftan mı anlaması söz konusudur. Türk Dil Kurumu, bu deyim “hoşaftan” olarak nitelendirdi ve deyim anlamı olarak “suyunu içer tanesini bırakır” şeklinde kabul gördü (url 2.). Bu konu Azerbaycan Türkçesinde de tartışmalıdır. Burada zaferan mı yoksa zer-palan (semer) mı diye tartışılır. Ama son olarak bu deyim eşeğin zaferanın (safran) ne olduğunu anlamaması anlamında olması kabul edilmektedir. Zaferan (Safran) pahalı bir baharattır. Pilava eklendiğinde özel bir hoş koku, tazelik ve tat verir. Ama eşekler bu tadı hissetmiyor. Burada da eşeğin zaferanı (safran) normal bitki sanarak yemesidir.

İki koç kafası bir kazanda kaynamaz – İki qoçun başı bir qazanda qaynamaz (Beydili, 2004, s. 135). İki aynı mevkiye, aynı düşünceye sahip kişiler bazen ortak konuda anlaşamazlar. Böylesi durumda ikisinden birinin söz hakkı vardır. Yani bir ülkede bir başkan olur.

Havlayan köpek ısırılmaz – Hürən it qapmaz (Hüseynzade, 1985, s. 666). Karşında hep bağırın çağırın adamdan zarar gelmez. O tür insanların işi zaten hep bağırmaaktır. Ama bir eylem hali olduğunda o adam kenara çekilir ve bir şey yapmaz. Sakin duran insan ise her zaman tehlikeli, ne yaptığı belli olmaz.

İki at bir kazığa bağlanmaz – İki at bir ağaca bağlanmaz (Yakupkızı, 2013, s. 228). Kendi başlarına buyruk olmak isteyen kişiler bir araya gelmemeli, bir odada bulunmamalıdır. Görüşleri farklı olduğu için zaman zaman tartışır ve ileride bu kavgaya dönüşür.

İtle yatan bitle kalkar – İtlə yatan, bit ilə qalxar (Beydili, 2004, s. 143). İnsanın bulunduğu ortam ve vakit geçirdiği arkadaşları önemlidir. Kötü birisiyle arkadaşlık yaparsa onda olan zararlı alışkanlıklara bulaşır. Yani zamanla ondan beter olur.

İt yürür, kervan yürür – İt hürər, karvan keçər (Yakupkızı, 2013, s. 241). İnsanın hayatta en önemli amacı doğru yolda yürümektir. Ama bu yola engel olan insanlar mutlaka vardır. Maksat kenardan müdahalelere uymayıp yoluna devam etmektir. Onlar ne kadar konuşsalar, engel olsalar bile doğru yoldan sapmayıp doğru yöne gitmek gerekir.

İt ite buyurur, it de kuyruğuna – İt itə buyurar, it də öz quyuğuna (Hüseynzade, 1985, s. 368). Çalışmaktan hoşlanmayan, iş görmeyi sevmeyen bir insana iş verildiği zaman tembel olduğu için işi başkasına verir. Başkası da tembel olunca o da başkasına verir. Böylece iş yapılmamış halde insandan insana dolaşır, sonuçta iş ya yapılmaz ya da gereksiz yere uzar.

İt itin ayağına (kuyruğuna) basmaz – İt itin ayağın basmaz (Beydili, 2004, s. 140). Düzenbazlık, kurnazlık, hile ile uğraşan kimseler kendi düşüncesinde olan insanları iyi tanırlar ve onlarla hep iş birliği yaparlar. Onlar arasında bir bağ, bir çıkar ilişkisi her zaman vardır.

İti an, (değneği yanına koy) tası eline al – İtlə yoldaş ol, amma ağacını əldən qoyma (Yakupkızı, 2013, s. 242). Huysuz, bayağı, aşağılık ve kavgacı insanlar ile karşılaşmak kaçınılmaz ise gerekli tedbirleri almakta gecikmemelidir. Sözelimi saldırgan bir kişi ile görüşülecekse, kavgaya hazır olunmalıdır.

Atasözü espri olsun diye bir toplulukta herkesin tanıdığı birinden bahsedilirken o tanıdığın içeri girmesi üzerine söylendiği gibi, huysuz kişilere karşı tedbirli olmayı tavsiye ederken de söylenir. (url 3.)

Koyun can derdinde kasap yağ derdinde – Keçi can hayında, qəssab piy axtarır (Beydili, 2004, s. 146). Hayat yaranandan diyalektik birlik içinde gelişmiştir. Hayatın bir yanı kara, bir yanı beyaz, bir tarafta hayır bir tarafta şerdir. Dünyaya yaranandan adaletle zulüm çarpışmaktadır. Günümüzde bir tarafta üzüntü olurken diğer tarafta bu üzüntüden faydalanmak isteyen insanlar da vardır. “Bu böyledir; kimi insanlar başkalarının göreceği büyük zararı önemsemez ve hep kendi çıkarını düşünür.” (Aksoy, 1988, s. 354)

5. Hayat Tecrübesine Dayanan Atasözleri

El eli yıkar, iki el de yüzü – əl əli yuyar, əl də üzü (Beydili, 2004, s. 106). Dünyada her insan iyilik etmeyi maksat edinir. Bu iyilik karşılıksız kalmaz. “İyilik edeni Allah da sever demiş” atalarımız. Bu iyilikler karşılıklı olursa yardımlaşmalar çoğalır ve toplum iyi yönde gelişir.

Çömlek demiş: Dibim altın, kaşık demiş: Girdim çıktım – Qazan dedi: içim qızıldır, çömçə dedi: bulayıb çıxmışam (Yakupkızı, 2013, s. 277). Çok sayıda insan kendini övmeyi çok sever, kendini iyi anlatır olmadık şeyleri bile yalandan söylemeyi sever. Fakat kişiyi iyi bilen insanların arasında her şeyi doğru söylemeli, dürüst olmalıdır. Aksi halde gülünç duruma düşer.

Çürük tahta çivi tutmaz – Çürük taxta çüv (mıx) götürməz (Yakupkızı, 2013, s. 113). Herkes tarafından iyi tanınmayan bir insanı ne kadar eğitsen bile o yararlı bir insan olamaz. Ne kadar emek verilse bile bu durum insanı uğraştırır ve sonuç olarak o insan değişmez.

Değme bana, değmeyim sana – Dəymə mənə, dəyməyim sənə (Beydili, 2004, s. 90). Hayatta herkes rahat, huzurlu yaşamak ister. Huzurunu bozmamak için kimseye zarar vermemesi gerekir. Birilerine zarar verildiğinde de azabına katlanılmalıdır.

Çanağa ne doğrarsan kasığında o çıkar – Nə təkərsən aşına, o da çıxar qaşığına (Hüseynzade, 1985, s. 508). Hayatta insan ne yaparsa gelecek yıllarda aynısı karşısına çıkar. Zamanında hayır işler görmesi lazım ki ileride büyük sorunlarla karşılaşmasını engellesin.

Dert gitmez, değişir – Dərd getməz, dəyişər (Yakupkızı, 2013, s. 126). İnsanoğlu zorlu hayat koşullarında hep çeşitli sorunlarla karşılaşmaktadır. Bu sorunlar yaşam boyunca insanları adım adım takip eder. Bu sorunlar bitmez, bir sorun biter diğer sorun gelir.

Dilim seni, dilim seni; dilim dilim dilem seni – dilim dilim olasan, dilim (Beydili, 2004, s. 90). İnsan her zaman konuştuğu sözlere, ağızdan çıkan kelimelere özellikle dikkat etmelidir. Düşünülmeden konuşulan söz ileride kişiye sorun çıkara bilir. Buna göre düşünmeden konuşmak olmaz. Türkiye Türkçesinde aynı anlamı ifade eden “Dilim parça parça olsaydı da ben bu sözleri söylemez olsaydım” deyimini de kullanılmaktadır. Azerbaycan Türkçesi'nde de aynı anlam ifade eden “Söz senindir, ağızdan çıktı başkasının” deyimini ünlüdür.

Ev alanla evlenene Allah yardım eder – Evlənənlə ev tikənin köməkçisi çox olar (Hüseynzade, 1985, s. 298). Eğitim almak, ev almak ve evlenmek, aile sahibi olmak hayatta en önemli işlerdendir. Ev alırken ve evlenirken herkes yardımcı olduğu için kimse sıkıntıya girmez. Bu da Allah'ın bir lütfu olarak kabul edilmektedir.

Ev alma, komşu al – Ev alma, qonşu al. (Ev almadan, qonşunu tap (tanı) (Hüseynzade, 1985, s. 295). İnsanın iyi gelişmesi için onun olduğu ortam önemlidir. Bu yüzden insan yaşadığı ortamda, özellikle ev alırken komşusunu iyi seçmelidir. Komşuluk eski gelenektir. İnsanın her durumda yanında bir iyi komşusunun olması gereklidir: iyi-kötü günde insanın yarımına koşan her zaman komşudur. Kitab-ı Dede Kokut destanında da komşuluk özellikle vurgulanmıştır. "...nolaydı benim evime birazcık bakaydınız komşu hakkı Tanrı hakkı diye söyler." (Ergin, 2014, s. 7).

Komşu ekmeği komşuya borçtur – Qonşu çörəyi qonşuya borcdur (Yakupkızı, 2013, s. 295). Komşuluk Türk geleneğinde mukaddes olduğu için Türkler buna hep önem vermişlerdir. Komşular birbirine her zaman ikramlarda bulunur, mutlu günlerde, bayramlarda çeşitli hediyeler verirler. Bu karşılıklı olmazsa ilişkiler zaman zaman ortadan kalkar. Çünkü ikramlar tek taraflı olmaz.

Gülme komşuna, gelir başına – Gülmə qonşuna, gələr başına (Beydili, 2004, s. 119). Bir insanın başına gelen olaylara gülmek iyi bir şey değildir. Gün gelir aynısı diğer insanın başına gelebilir. Kimse başına geleceklerden sigortalanmamıştır. Bu yüzden bir kimse sıkıntı yaşarsa gülmek değil, destek olmak gerekir.

Fazla (artık) mal göz çıkarmaz – Artıq mal göz çıxarmaz (Yakupkızı, 2013, s. 295). Fazla alınan mal hiç zarar getirmemektedir. Bugün fazla alınan mal gün gelir insanın yardımcısı olur. Şimdi ihtiyaç gibi görülmeyen mal ileride gerekli eşya gibi insanın elinden tutar.

Fısıltı ev yıkar – Pıç-pıç ev yıxar (Beydili, 2004, s. 201). Bir toplumda fısıltılar başlarsa o toplumun sonu hayır olmaz. Fısıltılar zamanla büyük protestolara dönüşür ve bir toplumun faciası başlar, toplum dağılmaya gider.

Ecele (ölüme) çare bulunmaz – Ölümə çarə yoxdur (Hüseynzade, 1985, s. 543). Hayatta çaresiz, mümkün olmayan gibi görülen her işin çaresi bulunur. Ölüm Allah'ın emri olduğu için onun çaresi bulunmaz. Bu hayatın bir kanunudur. Ünlü Alman filozofu Friedrich Nietzsche bu konuda "İnsan trajiktir, çünkü öleceğini bilir" demektedir (Nietzsche, 2005, s. 14).

Hak deyince akan sular durur - Haqq söz axar suları saxlar (Beydili, 2004, s. 121). İnsan hayatta adaletsizlik ve haksızlığa karşı hep mücadele eder. Burada haklı hareket edilse kimsenin söylemeye sözü kalmaz. "Anlaşmazlıklarda doğruluk, dürüstlük, tarafsızlık, hakkaniyet yolundan hareket edilirse kimsenin söyleyecek bir sözü, eleştirisi kalmaz." (url 1).

Hak yerde kalmaz – Haqq iş batmaz (Yakupkızı, 2013, s. 202). Bu deyim asırlardır insanlar için kutsal kabul edilmektedir. Hayat yaranandan adalet zulümle, hak haksızlıkla mücadele etmektedir. Ama sonundada zafer kazanan hep Hak'tan yana olan olur. Hak hor görülmez. Zaman gelir haksızlık gider ve hak yerini bulur. Yani hiçbir suç cezasız kalmaz.

Hastalık kantarla girer, miskalle çıkar – Dərd gələndə xalvar ilə gələr, çıxanda misqal ilə (Yakupkızı, 2013, s. 126). Hayatta kimse hastalıktan sigortalanmamıştır. Hastalık aniden ve hiç beklenmedik zamanda gelir. Ama iyileşme hemen sürmez. İyileşme süreci aylarla bile sürebilir.

Kabahat (suç) öldürende değil, ölündedir (Kabahat olende mi, öldürende mi?) – Günah öləndə olar, öldürəndə yox (Beydili, 2004, s. 120). Bu deyim her zaman tartışma konusu olmuştur. Genelde suçlu adam herkese saldırdığında sonuç olarak öldürüldüğü için bu deyim ortaya çıkmıştır. Ama hiç günah işlemeyen adam bile faciayla karşılaşabilir. Bu deyim suçlu adamın suçunu hafifletmek amacıyla söylenmiş deyimdir.

Kaçanın anası ağlamamış – Qaçanın anası ağlamaz (Hüseynzade, 1985, s. 189). Kaçmak korkmak anlamına gelmez. Kaçmak bazen çatışmayı, mücadeleni faciaya dönüştürmemek

amacıyla yapılmaktadır. Herhangi bir çatışmadan kaçan adam hem kendini kurtarır, hem anne babasının ısırap çekmesini önler. Eskiden gelen bir deyim var: Bazen kaçmak korkmak değildir, mücadeleden çekilmek arkasındaki toplumu büyük faciadan kurtarmaktır.

Kalpten kalbe yol vardır – Könüldən könülə yol var (Yakupkızı, 2013, s. 263). Seven bir kimsenin kalbi her zaman sevgiyle doludur. Bu sevgi herkes için geçerlidir. Bu adam kime nasıl sevgi duyuyorsa karşısındaki adamın da kalbinden aynı duygular geçer. Atalar bu konuda “İki gönül bir olursa samanlık seyran olur” deyimini de kullanmışlardır.

Kara (kötü) haber tez duyulur – Qara xəbər tez yayılır (Hüseynzade, 1985, s. 188). Kara haber genelde savaş halinde olan toplumlara hitap etmektedir. Gelen kara haber yakınlarına toplumda olan insandan insana aracılığıyla geçer. Her ne kadar bu haberi kimse vermek isteme de insanlar arasında fıslıtlı sahibini çabucak bulur.

Kardeşten karın yakın – Qarın qardaşdan irəlidir (Beydili, 2004, s. 159). İnsan canını çok sever. Onun için kendi ve çocuklarının canı her şeyden üstündür. Yani kardeşten önce kendi çocuklarının canını düşünür. Hayatta insanın kendi çıkarı başkalarının çıkarlarından önce gelmektedir. “Bir kimse çocuğunu her şeyden çok sever. Bu sevgi başka hiçbir sevgiyle karşılaştırılmaz diğerlerinden çok farklıdır. İnsanlar akrabalık ilişkilerinde kardeşlerinden çok kendi çocuklarını düşünür, onları sever ve benimser. Kişi bir şey yaparken önce çocuğuna sağlanacak faydayı düşünür.” (url 2).

Kazma kuyuyu kendin düşersin – Özgəyə quyu qazan, özü düşər (Yakupkızı, 2013, s. 345). İnsan başkası için tuzak kuruyorsa zaman gelir kendi kurduğu tuzığa kendisi düşer bilir. Kimsenin yaptığı kötülük yanında kalmaz.

Kendi düşen ağlamaz – Özü düşən ağlamaz (Yakupkızı, 2013, s. 345). Hiç kimseden, özellikle büyüklerinden nasihat almadan bir işi yapan kişi başarısız olursa kimseni kınamaya hakkı yoktur. Sonunu düşünmeden, kimseni dinlemeden yapılan iş kötü olursa sonucuna da katlanmalıdır.

Kılıç kınını kesmez – Qılıncda öz qınını kəsməz (Beydili, 2004, s. 164). İnsan ne kadar sert, ne kadar aşırı davranışlı olursa kendi yakınlarına zarar vermez. Bu deyimde de istisnai haller bulunmaktadır. Günümüzde böyle insanlar bulunmaktadır.

Kızını dövmeyen dizini döver – Qızını döyməyən dizini döyər (Beydili, 2004, s. 166). Tarih boyu kızlar anne tarafından eğitilir, yetiştirilir, terbiye edilir. Anne ve baba kızları küçükken yanlışlarını görmezse, görüp sesini çıkarmazsa, önlem almazsa gelecekte oluşan olayların sonuçlarına katlanacaktır. Yani “Sonra gelen pişmanlık fayda etmez” deyimini bu deyimden benzeridir.

Kız evi naz evi – Qız evi naz evi (Beydili, 2004, s. 165). Kızını evlendiren anne baba kızını daha isteki etmek için görüclere minnet eder, isteklinin rica etmesini ister. Düğün yapılanaya kadar kız evi naz etmeye devam eder. Bu da bir eski Türk geleneğidir.

Can gelecek (kaza, zarar) mala gelsin – Can gedincə mal getsin (Hüseynzade, 1985, s. 678). Can sağlığı dünyada her nimetten tatlıdır. Mala zarar gelirse mal yeniden kazanıla bilir, ama giden can geri gelmez. Çünkü can Allah tarafından emanet verilmiştir.

Çekişmeden pekişilmez – Çəkişməyincə bərkiməz (Yakupkızı, 2013, s. 107). Dünyada her insanın kendine has görüşleri ve düşünceleri vardır. Bu da farklı kişilerin uzlaşmasını engeller. Ama insanlar zaman zaman tartışarak birbirini daha iyi tanımaktadırlar. Sağlam tartışmalar ileride iyi arkadaşlık ve dostluğa yol açabilir.

Çocuğa iş, ardına sen düş – Uşağa buyur, dalınca yüyür (Hüseynzade, 1985, s. 616). Henüz belli bir yaşa gelmemiş çocuklara iş buyrulmaz. Bu işleri yapma aşamasına

gelmeyen çocuğa iş verilse o iş zarar görür. Yine o işi insanın kendisi yapmak zorunda kalır, bu yüzden iş bilmeyen insanın bilmediği işi öğrenmeden yapmaması lazım.

Çocuk düşe kalka büyür – Uşaq ağlaya-ağlaya böyüyər (Yakupkızı, 2013, s. 316). Çocuklar büyümeğe emeklemekten başlar. Emeklediği zaman da sık sık yere düşer ve bundan anne baba ciddi kaygı duyar. Ama bunun için sıkıntı çekmeğe gerek yoktur, çünkü çocukların hepsi büyürken yıkıla kalka büyürler. İnsan da bir işe başlarken o işi iyi yapmayabilir ama zamanla tecrübe kazanarak uzman durumuna gelir.

Çok gezen çok bilir – Çox yaşayan çox bilməz, gəzən çox bilər (Beydili, 2004, s. 77). İnsan çok sayıda şehirler gezerken değişik şeyler (mimarlık eserleri, tarihi mekânlar vb.) görür ve zamanla daha da bilgi edinir. Ama teoriyi de öğrenmek önemlidir. Teori ve pratik bir arada olursa daha verimli olur.

Çok naz âşık usandırır – Çog sevmə usanırsan (Yakupkızı, 2013, s. 111). Eskiden beri gelen bir gelenek kızların sevdiği erkeklere naz yapmasıdır. Erkekler de bundan dolayı sevdiklerinin nazını hep çekmişlerdir. Ama bu naz abartılı olursa sevgiden herkes usanır ve ortada sevgi diye bir şey kalmaz. Bu yüzden bir iş yapıldığında dikkat edilmeli, fazla nazlanmanın insanlara rahatsızlık getirdiğini unutulmamalıdır.

6. Sağlık (Sağlamlıq)

İnsan (adam) kıymetini insan (adam) bilir – İnsan olmayan insanın qədrini bilməz (Yakupkızı, 2013, s. 234). Hayatta ün kazanmış fedakâr bir insanın kıymetini, değerini aynı düşüncede olan insanlar anlamaktadır. Yani iyinin değerini iyi anlar.

İnsanoğlu çiğ süt emmiş – İnsan çiy süd əmibdi (Beydili, 2004, s. 137). Etimolojik olarak doğru söylenmiş deyimdir. İnsan ana sütünü zaten çiğ şekilde emmiş ve o şekilde büyümüştür. Hayatta insan her zaman iyilik yapan, fedakâr bir varlık gibi davranmaz. Ara sıra onun da kabalığı tutar, insanlığa yakışır şekilde davranmaz.

Güneş girmeyen eve doktor girer – Gün girən evə həkim girməz (Hüseynzade, 1985, s. 468). Güneş ışınları gerek doğa, gerek insan için çok önemli, vazgeçilmez bir tedavidir. İnsan vücudunda mikroplar yok eder, vücudu geliştirir, cildi soluklaşmaktan korur. Bu yüzden insanlar ev aldığıda bu hususa özen gösterirler. Evin güneş alması sağlık açısından önemlidir.

Hekim kim, başına gelen – Həkim odur ki, başına gəlmiş ola (Yakupkızı, 2013, s. 207). İnsan başına gelen sorunlardan, yaşadığı olaylardan zamanla tecrübe kazanır. Gelecekte toplumun belli bir sorunla karşı karşıya kaldığında önceden bu sorunu yaşamış insandan fikir alırlar. Çünkü benzer bir deyim olan "Başına gelen başmaçlıdır – Başına gələn başmaçlı olar" da aynı anlamı taşımaktadır.

7. İyilik (Yaxşılıq)

İyi dost kara günde belli olur – Yaxşı dost yaman gündə bilinər (Beydili, 2004, s. 234). Dostluk dağılmaz kaledir demiştir atalarımız. Dostu kazanmak zor, kaybetmek kolaydır. Bu yüzden dostluğu korumak gerekir. Dost edinirken öncelikle ona sınamak gerekir. Sınavdan geçen herkesle dostluk yapılır. Ama kara gün görmeyince dostluk sınanmaz. En iyi ilişkiler kara günde belli olur. Ünlülerin "sen yüceldikçe seni herkes tanır, düştüğünde sen herkesi tanırsın" aforizmi dostluk hakkında söylenmiş en doğru ifadedir.

İyiliğe iyilik her kişinin karı, kötülüğe iyilik er kişinin karı – Yaxşılığa yaxşılıq hər kişinin işidir, yamanlığa yaxşılıq ər kişinin işidir (Yakupkızı, 2013, s. 411). İyiliğe iyiliği hayatta herkes yapar. Söz konusu olan kötülüğe iyilik yapmaktır. Bunu herkes yapamaz, affetmeyi beceremez. Kötülüğe iyilik yapmak asil ve erdemli kişilere mahsustur.

İyilik et denize at, balık bilmezse Halik bilir – Yaxşılıq et at dəryaya, balıq bilməz, Xalıq bilər (Beydili, 2004, s. 235). Hayatta hayırseverlik her kese mahsus bir şey değildir. İyilik – karşılık beklenmeden yapılan her türlü iştir. İyiliği Allah rızası için yapan herkesin ödülü Allah tarafından verilir. Yani senin hayırseverliğini kimse bilmeseyse de yüce Tanrı görmektedir.

Her iste bir hayır vardır – Hər zərərdə bir xeyir vardır (Yakupkızı, 2013, s. 411). Olacak bir işi önlemek neredeyse mümkün olmayan bir iştir. Herhangi bir iş zararla bitse bile onu hayıra yorumlamak gerekir. Her bir zarar yeni başarının başlanması demektir. İleride zarar olan bir iş verimli bir işe dönüşebilir.

Sonuç

Atasözleri, insanların yaşam tarzlarını ve durumlarını ifade etmesi, bireysel halkların yaşamlarını ve geçim kaynaklarını yansıtmaları bakımından evrensel bir özelliğe sahiptir. Büyük bir ustalıklarla söylenen bu sözler günümüzde önemini ve güncelliğini hâlâ korumaktadır. Atasözleri, halkın mücadelesi, emeği, düşüncesi, tecrübesi ve deneyimleri, görüşleri, yaşamı, dünyaya bakış açıları hakkında geniş anlamlar ifade eden bir türdür. Bunların temelinde halk tefekkürü, halk düşüncesi, geleneği, milli değerleri dayanmaktadır. Atasözlerini okurken onun temelinde saklanan büyük bir dönem, insan ilişkileri, Türk Devleti, halkın yaşamı görülmektedir. Bu yüzden atasözleri folklor örneklerinin yanı sıra önemli tarihi belgedir. Kudretli Türk Milletinin tarihi, edebiyatı, kültürünü bu deyimler aracılığıyla öğrenilmektedir.

Atasözleri ve deyimler, onu ortaya çıkaran milletin insani özelliklerini koruyup saklamaktadır. Günümüzde de aktüel olan atasözleri ve deyimler insanlık, yaşam, sağlık, dostluk, iyilik vb. gibi konuların ebedi olarak yaşamasında önemli role sahiptir. Azerbaycan ve Anadolu sahasındaki ortak atasözleri, görüldüğü üzere genel olarak aynı anlamda kullanılmaktadır. Kelime, harf değişikliğine uğramasına rağmen, bu atasözleri günümüze kadar anlam kullanılması kaybetmemiş, kendi semantiğini korumuştur. Çalışmadan görüldüğü üzere, ortak kullanılan atasözlerinde, verilmek istenilen sosyal mesaj gerek mecaz gerekse gerçek anlamda büyük bir kitleye aktarılmıştır. Yaşadığımız coğrafyalar farklı olsa bile atasözlerindeki anlam birliği “bir millet iki devlet” kavramını bir daha ispatlamaktadır. Azerbaycan Türkleri ile aynı kökenden gelen Türkiye Türklerinin ortak milli ve manevi değerlere, ortak bir tarihi geçmişe, ortak bir klasik şiire sahip olduklarını ve Türklerin sözlü edebiyat ve sanat yaratıcılığının ortak olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Aksoy, Ö. A. (1995). *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Alizade, S. (1987). *Müdrikliyin Sönmeyen Işığı-Oğuzname*. Bakü: Yazıcı.
- Beydili, C. (2004). *Atalar Sözleri*. Bakü: Önder Neşriyatı.
- Biray, N. (2015). Türk Dünyasının Ortak Değeri Olarak “Akıl” Konulu Atasözleri. *TASAM*, 81, 133-150.
- Byalik, B. (1986) *Sudba Maksima Gorkogo. 3-e izd.*, Moskva: Hudojestvennaya Literatura.
- Çobanoğlu, Ö. (2004). *Türk Dünyası Ortak Atasözleri Sözlüğü*. Ankara: AKM Yayınları.
- Efendiyev, P. (1992). *Azerbaycan Sözlü Halk Edebiyatı*. Bakü: Maarif
- Ergin, M. (2014). *Dede Korkut*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

- Gözüaydın, N. (1998). Türk Dünyasının Atasözleri. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, (6), 708-719.
- Gülüm, K. ve Boz, M. (2011). Doğa Üzerine Söylenmiş Türk Dünyası Ortak Atasözlerinin Coğrafi Analizi (Kırgızistan Türkiye Örneği). *Marmara Coğrafya Dergisi*, 24, 354-355.
- Hüseynzade, E. (1985). *Atalar Sözü*. Bakü: Yazıcı Yayınevi.
- Musaoğlu, M. (1997). Türk Halkları Atasözlerinin Konu ve Dil Özellikleri. *Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Dergisi*, 1(11), 79-82.
- Nietzsche, F. (2017). *Deccal Hristiyan Karşıtı*. İzmir: Lilith Yayıncılık.
- Okray, Z. (2015). Türk Atasözleri ve Deyimlerinde Kadın İmgesi. *LAÜ Sosyal Bilimler Dergisi* (VI-I), 94.
- Oy, Aydın (1972). *Tarih Boyunca Türk Atasözleri*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Özer, H. ve Yasan, H. (2014). Türkiye Türkçesinde Deve ile İlgili Atasözü ve Deyimler. *Deve Kitabı* (Ed. Emine Gürsoy Naskali, Erkan Demir). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Özkan F. ve Özkan İ. (2017). Karapapak Terekeme Türklerinin Atasözleri ve Deyimler. 21. *Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6(17), 550.
- Paşayev, G. (1987). *Kerkük Folkloru Antolojisi*. Bakü: Azərneşr.
- Yakupkızı, M. (2013). *Atalar Sözləri*. Bakü: Nurlan Yayınevi.
- url 1. <https://tr.wiktionary.org/wik/> [ET: 18.06.2022].
- url 2. <https://www.atasozlerianlamlari.com/> [ET: 18.06.2022].



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 164-178.
Geliş Tarihi-Received: 06.06.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 27.06.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1126770

Türkiye Türkçesindeki Çağdaş Türk Şarkıları ve Türkülerinde *Hani* ve Anlam Özellikleri

Hani and Meaning Features in Contemporary Songs and Turkish Folk Songs in Turkey Turkish

Yasemin ÇELİK*

Öz

Eski Türkçe *kanı* biçiminden gelişen *hani* sözcüğü, *Türkçe Sözlük*'te "Nerede, ne oldu, nerede kaldı" anlamında ve gramer kitaplarında, genellikle, zarf görevinde kullanılan bir sözcük olarak gösterilmektedir. *Hani* sözcüğü bazı, sözlük ve gramer kitaplarında *nerede, hatırlatma, verilen sözü hatırlatma, bari, özlem duyma, bazı hâllerde akla gelebilecek bir fikri hemen reddetmek üzere başka bir deyimle karşısındakini kendisine gelebilecek bir fikirden sakındırma, sonraki söze dikkati çekme, doğrusunu söylemek gerekirse, kaldı ki, üstelik, bir söze soru ifadesi kazandıran ya da sözdaki soru ifadesini kuvvetlendirme, niçin, sitem etme, sorma, alay etme, dikkat çekme, heyecan duyma, merak etme ve ihtimal anlamlarıyla verilmiştir. Bu sözcüğün bu temel anlam ve işlevinin yanında farklı kullanımları da bulunmaktadır. Özellikle günlük konuşma dilinde bu sözcüğün örnekleme, varsayım, onaylama, destekleme, hatırlatma gibi anlamlarda da kullanıldığı dikkati çekmektedir. İşte bu çalışmada Türkiye Türkçesindeki bazı şarkı ve türküler üzerinden *hani* sözcüğünün hangi anlam/anlamlarda kullanıldığı gösterilmeye çalışılacaktır. Böylelikle sözlü dilin önemli verileri olan bu kaynaklar üzerinden *hani* sözcüğünün sözlü ve yazılı dildeki, varsa, farklı anlam özellikleri de belirlenmeye ve bu sözcüğün günümüz Türkiye Türkçesindeki kullanımlarına bakılarak kaynaklarda belirtilen anlam ve görevleriyle örtüşen ya da farklılık gösteren örnekleri belirlenmeye çalışılacaktır. Çalışmada toplam 14 şarkı ve türkü derlenmiş (*Konyalı Türküüsü, Böyle Ayrılık Olmaz, Hani Bekleyecektin, Hani O Bırakıp Giderken Seni, Hani (1), Hani (2), Hani Benim Gençliğim, Hani Sevdiğüm Hani, Hani (3), Hani (4), Gemilerde Talim Var, Hani Hani (5), Yaylam, İşte Öyle Bir Şey*) öncelikle bu şarkı ve türküler sıralanmış ve her şarkı ve/veya türkünün altına o şarkı ve/veya türkü ile ilgili veriler eklenmiştir. Bugüne kadar *hani* sözcüğü üzerinde bazı sözlük ve gramer kitaplarında anlam, etimoloji ve sözcük türü bakımından birtakım değerlendirmelerin yapıldığı ancak, bu sözcükle ilgili kaynaklar üzerinden ayrıntılı bir dil araştırması yapılmadığı görülmüştür. Bu çalışmada ise Türkiye Türkçesinde içerisinde *hani* sözcüğü barındıran şarkı ve türküler üzerinden alana bir katkı sağlaması amaçlanmaktadır.*

Anahtar Kelimeler: Yeni Türk Dili, şarkı, türkü, *hani*, Türkiye Türkçesi, anlam bilgisi.

Abstract

The word *hani*, which developed from the Old Turkish *kanı* form, is shown in the Turkish Dictionary as "where, what happened, where did it stay" and as a word that is generally used as an adverb in grammar books. Where is the word in some dictionaries and grammar books,

* Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Hatay/Türkiye, e-posta: ycelik@mku.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3067-4922.

reminding, reminding the promise, at least, longing, in some cases to reject an idea that may come to mind, in other words, to avoid an idea that may come to him, to draw attention to the next word, to be honest, it remained. which, moreover, is given with the meanings of giving a question to a word or strengthening the questioning in the word, why, reproaching, asking, mocking, drawing attention, getting excited, wondering and possibility. This word has different uses besides this basic meaning and function. It is noteworthy that this word is used in the meanings such as example, assumption, confirmation, support, reminder, especially in daily speech. In this study, it will be tried to show in which meaning/ meanings the word *hani* is used through some songs and folk songs in Turkey Turkish. Thus, through these sources, which are important data of the oral language, it will be tried to determine the different meaning features of the word *hani* in the spoken and written language, if any, and to determine the examples that overlap or differ with the meaning and functions specified in the sources by looking at the usages of this word in today's Turkey Turkish. In the study, a total of 14 songs and folk songs (*Konyalı Türküsi, Böyle Ayrılık Olmaz, Hani Bekleyeceksin, Hani O Bırakıp Giderken Seni, Hani (1), Hani (2), Hani Benim Gençliğim, Hani Sevdiğüm Hani, Hani (3), Hani (4), Gemilerde Talim Var, Hani Yaylam, Hani (5), İşte Öyle Bir Şey*) were compiled, these songs and folk songs were listed first and data about that song and/or folk song were added under each song and/or folk song. It has been observed that some evaluations have been made on the word *hani* in terms of meaning, etymology and word type in some dictionaries and grammar books, but no detailed language research has been made on the sources of this word. In this study, it is aimed to contribute to the field through songs and folk songs containing the word *hani* in Turkey Turkish. Accordingly, the examples of the word *hani*, which is evaluated according to its semantic features in the analyzed texts, can be shown as follows.

Keywords: New Turkish language, song, folk song, *hani*, Turkey Turkish, semantics.

Giriş

Eski Türkçe *kanı* biçiminden gelişen *hani* sözcüğü üzerine bazı sözlük ve gramer kitaplarında şöyle değerlendirmeler yapılmıştır:

Clauson *kanı* sözcüğünü “Ne, hangi” anlamına gelen bir soru söz olarak tanımlayarak “Kaç, kaçan, kalı:, katlı:, kanı:” soru sözleriyle aynı kökten geldiğini, ve bu soru sözlerinin hepsinin dilde farklı eklerin kullanıldığı daha önceki bir aşamaya geri dönüyor gibi görüldüğünü ifade eder. Clauson “Tarihî oldukça erken bir dönemde *ka:nu:*’nun *ka:yu:* olduğunu, *kança*’nın dışında uzun dönem “-y” ile “-n-”nin yan yana kullanıldığını, bu ikili kullanımın en kafa karıştırıcı kısım olduğunu belirtmiştir (Clauson, 1972, s. 632).

Osmanlıca İmlâ Lügati’nde *hani* sözcüğü *hani* ve *kanı* biçimlerinde gösterilmiştir (Belviranlı, 1978).

Tuncer Gülensoy (2011) *hani* sözcüğünün Türkiye Türkçesinde “hani, nerede, ne oldu, nerede kaldı” anlamlarıyla verildiğini ve bu sözcüğün *kanı* < * *ka+n+ğ* biçiminde türediğini belirtmiştir. Gülensoy, ayrıca bu sözcüğün Eski Türkçede *kanı*, *kanu*, *kanyu*, *qayu* “hangi, hangisi, kim”, Orta Türkçede *kanı* “nere”, *kanu*, *hayu* ve *qayu*, (DLT) “hangi, hangi şey” biçiminde kullanıldığını ifade etmiştir.

Divanü Lügati’t-Türk’te “Nerede, hani” (Ercilasun, Akkoyunlu; 2014: 22-449-450-682) olarak verilen bu sözcük Karahanlı, Harezmi Altınordu ve Çağatay Türkçeleri dönemlerinde de varlığını sürdürmüş ve “Nerede, hangi, ne, kim, herhangi” anlamlarında kullanılmıştır (Ünlü, 2012; 381; Ünlü, 2012: 301; Ünlü, 2013, s. 600).

Ahmet Caferoğlu *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*’nde bu sözcüğü *hanyu* (< *qayu*) biçiminde vermiş (Caferoğlu, 2015, s. 81) ve *qayu*’dan gelişen bu sözcüğün “Hangi, hangisi, kim” anlamında olduğunu belirtmiştir (Caferoğlu, 2015, s. 173).

Ahmet Bican Ercilasun da Köktürkçedeki *kanı* sözcüğünün “Hani, nerede” anlamıyla kullanıldığını ifade etmiştir (Ercilasun, 2016, s. 684).

Kâmil Tiken bu sözcüğün önceleri Batı Türkçesinde *kanı* olarak kullanıldığını daha sonra *hani* biçimini aldığını belirtmiştir. Tiken ayrıca Eski Türkçede sadece soru zamiri olarak kullanılan bu sözcüğün soru anlamının giderek zayıfladığını ve ünlem, zarf hatta bağlaç olarak kullanışlarının da ortaya çıktığını ifade etmiştir. Eski Anadolu Türkçesinde ise sözcüğün hatırlatma, sorma anlamı kazandığını ve ünlemleştğini de açıklamalarına eklemiştir (Tiken, 2004, s. 124).

Mertol Tulum (2011) *hani* sözcüğünün Osmanlı Türkçesinde hem *hanı* hem *kanı* biçimlerinde olduğunu, Mehmet Gümüskılıç (2005) ise bu sözcüğün 18. yüzyıldan itibaren ise *hani* biçiminde kullanıldığını belirtmiştir.

Tarama Sözlüğü'nde *kanı* biçiminde verilen bu sözcüğün *hanı* biçimi bulunmamaktadır. *Tarama Sözlüğü*'nde *kanı*'nın 13-19. yüzyıllar arasında kullanıldığı metinler üzerinden tanıklanmıştır. *Tarama Sözlüğü* (2019)'nde *kanı* "Hani, nerede anlamıyla verilmiştir.

Jean Deny, yer zarfları bölümünde *nerede* sözcüğünün eski biçimi olan *kanı*'nın *hani* sözcüğünün bir anlamdaşı olduğunu belirtmiştir (Deny, 2012, s. 238-239).

Görüldüğü üzere Deny de pek çok kaynak gibi bu sözcüğü "Nerede, ne oldu, nerede kaldı" anlamıyla değerlendirmiş; ardından "Verilen sözü hatırlatan sözün başına getirildiğinde sitem anlatan, yalnızca bir hatırayı canlandırmak, uyandırmak, daha önce verilen bir vaadi hatırlatmak, yalnızca belirli bir şeyi hatırlatmak için kullanılan bir söz" biçiminde de vermiştir. Ayrıca bu sözcüğün "Bazı hâllerde akla gelebilecek bir fikri hemen reddetmek üzere başka bir deyimle karşısındakini kendisine gelebilecek bir fikirden sakındırmak" amacıyla kullanıldığına da dikkati çekmiştir (Deny, 2012, s. 239).

Türkçe Sözlük'te *hani* (2019) biçiminde zarf görevinde gösterilen bu sözcük birinci olarak "Nerede, ne oldu, nerede kadı" anlamıyla gösterilmiştir. *Türkçe Sözlük*'te bu anlamın dışında "Verilen sözü hatırlatma", "Karşısındakini daha önceden bildiği bir şey kendisine hatırlatılmak istenildiğinde kullanılan bir söz", "Bari", "Doğrusunu söylemek gerekirse, kaldı ki, üstelik" ve "Sonraki söze dikkati çekmek" amacıyla kullanılan bir sözcük biçiminde de değerlendirilmiştir.

Diğer Türk yazı dillerinde *hani* sözcüğünün kullanımına bakıldığında, *Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü*'nde (1991) bu sözcüğün Azeri ve Türkmen Türkçesinde *hanı*, Başkurt Türkçesinde *kayda*, *kay yirdä*, *kaya*, Kazakçada *käni*, Kırgızcada *kana*, *kayda*, Uygurcada *keni*, Özbekçede *kani*, Kazan Tatar Türkçesinde *kaya*, *kayda*, *kay cirde*, Uygurcada *keni* biçimlerinde olduğu görülmektedir. *Azerbaycan Türkçesi Sözlüğü* (2018)'nde *hanı* biçiminde olan bu sözcük zarf olarak gösterilmiştir.

Shävkät Rahmetullayev, *Özbek Tilinin Etimolojik Luğati* adlı çalışmasında Eski Türkçede de aynı anlamda kullanılan bu soru zamirinin Özbek Türkçesinde "a" ünlüsünün "ä" ünlüsüne, "ı" ünlüsünün de incelererek *kanı* > *käni* biçimine dönüştüğünü belirtir. Rahmetullayev, bu sözcüğün aslının "kayu" olduğunu ve ses yönünden değişip yeni bir anlam bildirme yoluyla ortaya çıktığını söylemiştir (Rahmetullayev, 2000, s. 521).

Kıpçak Türkçesi Sözlüğü'nde bu sözcük "Hani, nerede" anlamıyla *kanı* olarak yer almaktadır (Toparlı, 2007, s. 125). *Azeri Türkçesi Sözlüğü* (2018)'nde ise "Nerede, ne oldu, nerede kaldı", "Doğrusunu söylemek gerekirse, kaldı ki, üstelik" anlamlarında kullanılan ve "Sözün başına getirilerek unutulmuş bir vaadi hatırlatmak amacıyla kullanılan bir söz" biçiminde değerlendirilmiştir.

Anadolu ağızlarında ise *hani* sözcüğü *haniye* ve *hiye* biçimleriyle ve "Hani, nerede" anlamıyla gösterilmiştir (Derleme Sözlüğü VII, 2019, s. 2275).

Kaya Bilgegil *Türkçe Dilbilgisi* adlı çalışmasında *hani* sözcüğünü hatırlatma anlamıyla daha çok, yalnızca belirli bir şeyi hatırlatmak için kullanılan bir söz biçiminde ifade etmiştir (Bilgegil, 1963, s. 228).

Tahir Nejat Gencan *Dilbilgisi* adlı çalışmasında “Nerede” anlamıyla gösterdiği *hani* sözcüğünün eski biçiminin *kani* olduğunu ve soru zarfı olarak kullanıldığını belirtmiştir (Gencan, 1973, s. 225).

Haydar Ediskun, “Nerede, ne oldu, nerede kaldı”, “Hatırlatma (yalnızca belirli bir şeyi hatırlatmak için)”, “Karşıdakinin daha önceden bildiği bir şey kendisine hatırlatılmak istenildiğinde kullanılan bir söz”, “Verilen sözü hatırlatma”, “Bari” ve “Özlem” anlamlarıyla gösterdiği bu sözcüğü edatlar içerisinde değerlendirmiştir (Ediskun, 1992, s. 294).

Sezai Güneş, *hani* sözcüğünü “Hatırlar mısın, işte” ifadeleriyle cümle başında yer alan bir kuvvetlendirme edatı olarak (Güneş, 1999: 276), Tahir Kahraman ise *hani* sözcüğünü bağlantısız kullanılan ilgeçler içerisinde değerlendirmiştir (Kahraman, 2005, s. 145).

Tahsin Banguoğlu, *Türkçenin Grameri* adlı çalışmasında *isimden türeme zarflar* bölümünde zamirlerden gelen zarflar olan *zamirsi zarflara* yer vermiştir. Banguoğlu, *zamirsi zarfların* isimlerde olduğu gibi eski ve yeni isim çekimi hâllerinden türemiş olmakla birlikte birçok değişiklik gösterdiklerini ve bunların soru ve gösterme zamirlerinin yer yön hâlleriyle bazı dış çekim hâllerinden doğduklarını belirtmiş; *hani (nerede)* sözcüğünü işte bu *soru zarfları* içerisinde göstermiştir (Banguoğlu, 2007, s. 383).

Zeynep Korkmaz *hani* sözcüğünü soru zarfları (Korkmaz, 2009: 523) ve sorma ünlemleri içerisinde (Korkmaz, 2009, 1180) değerlendirmiştir (Korkmaz, 2009, s. 1181).

Günay Karaağaç da *hani* sözcüğünü, “Nerede, ne oldu, nerede kaldı”, “Bir söze soru ifadesi kazandıran ya da sözdeki soru ifadesini kuvvetlendirmeye yarayan sözcük” ve “Niçin” anlamıyla (Karaağaç, 2013, 438) değerlendirmiştir (Karaağaç, 2013, 438). Karaağaç bu sözcüğü soru edatları içerisinde değerlendirmiş ve soru edatlarını “Ya bir söze soru ifadesi kazandıran ya da sözdeki soru ifadesini kuvvetlendirmeye yarayan edatlar” olarak açıklamış ve bunların sayılarının fazla olmamakla beraber farklı yerlerde kullanıldıklarını belirtmiştir. Karaağaç *acaba, acep, hangi, kaç, ne, nice* gibi edatların içerisinde saydığı *hani* sözcüğünün söze soru ifadesi kazandırdığını ve kuvvetlendirme edatı olarak kullanıldığını ifade etmiştir (Karaağaç, 2013, s. 438).

Nurettin Demir ve Emine Yılmaz ise *hani*’yi sorma işleviyle kullanılan ünlem’ler içerisinde vermiştir (Demir- Yılmaz, 2016, s. 221).

Sema Eynel *Özbek Türkçesinde Ünlemler (Art Zamanlı Bir İnceleme)*, adlı doktora tezinde *hani* sözcüğünü sorma ifadeleri içerisinde değerlendirmiştir (Eynel, 2018, s. 87). Eynel Eski Türkçede *kanı* biçiminde ve Türkçe bir soru ifadesi olan bu sözcüğün ünlem olarak kullanıldığını ve “Alay, dikkat çekme, heyecan, merak” bildirdiğini ifade etmiştir (Eynel, 2018, s. 119).

Hani sözcüğü metinlerde genellikle kök hâlinde kullanılmaktadır. Ancak bazı durumlarda bu sözcüğün söz kalıbı olarak da geçtiği görülmektedir. Buna göre *hani* sözcüğünün *haniya, hani yok mu* gibi söz kalıpları içerisinde değerlendirildiği örnekler de bulunmaktadır. Bununla ilgili olarak Haydar Ediskun verilen sözü hatırlatma işleviyle *haniya* ve *hani yok mu* kalıbının kullanıldığını belirtmiştir (Ediskun, 1992, s. 294).

Jean Deny, soruyu daha anlamlı hâle koymak, özellikle aranan şeyin yerinde olacakken olmadığını bildirmek, o şeyin bulunmadığına dikkati çekmek için daha çok *hani*

sözcüğünün kullanıldığını ve *ya* ünleminin de bu nedenle bu zarfla birlikte kullanılabildiğini ifade etmiştir (Deny, 2012, s. 238-239). Deny, ayrıca bu sözcüğün, yalnızca bir hatırayı canlandırmak, uyandırmak için kullanıldığını bunun da *ya* daha önce verilen bir vaadi hatırlatmak yoluyla *ya* da daha çok, yalnızca belirli bir şeyi hatırlatmak için olduğunu belirtmiştir (Deny, 2012, s. 239). *Kâmûs-ı Türkî* (2010)'de de ayrıca bu sözcüğün *ya* edatına eklenerek kullanıldığı da belirtilmiştir.

Kaynaklardaki genel değerlendirmelere bakıldığında *hani* sözcüğünün *kanı ~ kanu ~ kanyu ~ kayu > hanı > hani* biçiminde bir gelişim gösterdiği dolayısıyla ön sesteki *k-*'nin süreklileşerek *h-*'ya (*k- > h-*), ayrıca son sesteki kalın, dar ve düz *ı* ünlüsünün ince, dar ve düz *i* ünlüsüne dönüştüğü görülmektedir.

Hani sözcüğü başta *Türkçe Sözlük* (2019) olmak üzere diğer sözlük ve dil bilgisi kitaplarının büyük bir kısmında "nerede", "bari", "doğrusunu söylemek gerekirse, kaldı ki, üstelik", "niçin" gibi anlamların yanında "özlem", "sitem", "sorma" ve "hatırlatma" anlamlarıyla zarf olarak değerlendirilmektedir. Ancak bazı dil bilgisi kitaplarında ise bunlar, ünlem, ünlem edatları başlığı altında sorma edatları olarak adlandırılmıştır. Bunun yanında *hani* sözcüğünün kaynaklarda ve incelenen eserlerde her zaman kök hâlinde kullanıldığı, türemiş biçimlerinin olmadığı, ancak *hani* ile birlikte bazı söz kalıplarının (*hani ya, hani yok mu vb.*) oluşturulduğu görülmüştür.

Bu çalışmada ise Türkiye Türkçesindeki şarkı ve türküler üzerinden *hani* sözcüğünün anlamsal özellikleri belirlenmeye ve böylelikle *hani* sözcüğünün kaynaklarda verilen bilinen anlamlarının yanında farklı anlam özellikleri ile kullanılıp kullanılmadığı da tespit edilemeye çalışılmıştır.

İçerisinde *hani* sözcüğü barındıran şarkı ve türküler ve anlamsal özellikleri şöyledir:

1. Konyalı Türküsü¹

Hey hey ...

Haniya da benim elli dirhem pırasam (...)

Haniya da benim elli dirhem kestanem (...)

(...)

Haniya da benim elli dirhem bulgurum

(...) (<https://turkusoze.net/konyalim>)

Asıl olarak Girit Hanya yani Yunan kökenli olan bu eser, Konya'ya mal edilen bir türküdür. Hatta bazı kaynaklar bu türkünün türkü değil şarkı olduğunu varsaymaktadırlar (Avanoğlu, 2021). Bu türkü, Hüseyini makamında, 4/4'lük ritme sahip türküdür. Muzaffer Sarısözen tarafından derlenip notaya alınmıştır (<https://tr.wikipedia.org/wiki/Konyalim>).

Türkünün genelinde benzer dizeler tekrar edildiğinden ve çalışmada incelenen söz konusu sözcük *hani* olduğundan tüm dizeler burada sıralanmamıştır. Ancak yukarıdaki dizelere bakılarak bu türkünün serbest ölçüde üç dizeden oluştuğu (3'lükler biçiminde), hem dizelerin başlarında hem de hem dize sonunda kullanılan ahenk unsurlarından oluştuğu görülmektedir. Buna göre *hey hey* ve *haniya da benim elli dirhem* diye başlayan kısım türkünün genelinde dizelerin başında tekrarlandığı, dize sonlarında ise *pırasam, kestanem, bulgurum* sözcüklerinde *m* sesinin sürekli tekrarlanarak *m* redifli bir kullanımın olduğu dikkati çekmektedir.

¹ Bu çalışma, kısmen de olsa, bir sözcük grameri yani bir dil incelemesi olduğu için söz konusu olan türkülerin hangi yöreye ait oldukları ve tarihsel bilgileri vb. özellikler çalışmanın inceleme alanı dışında tutulmuştur.

Konyalı Türküsü'nde *hani* sözcüğünün *ya* ünlemiyle beraber kullanıldığını görüyoruz. *Hani* sözcüğü çoğu zaman tek başına kök hâlinde olmasına rağmen kimi durumlarda, burada olduğu gibi, kalıplaşmış ifadeler içerisinde de yer alabilmektedir.

Hani sözcüğü burada "nerede" anlamında "sorma" işleviyle ve *haniya da* biçiminde tekrarlanan ifadelerde kullanılmıştır (*Haniya da benim elli dirhem pırasam/Haniya da benim elli dirhem kestanem (...)/Haniya da benim elli dirhem bulgurum*).

2. Böyle Ayrılık Olmaz²

(...)
 Böyle ayrılık olmaz böyle yalnız kalınmaz
 Böyle ayrılık olmaz böyle yalnız kalınmaz
Hani verdiğin sözler *hani* ellerin nerde
Hani huzur bulduğum deniz gözlerin nerde
Hani sen hep benimdin şimdi nerdesin nerde
 (...)

(<https://sarki.alternatifim.com/sarkici/nilufer/boyle-ayrılık-olmaz>)

Nilüfer tarafından çağdaş bir şarkı olarak icra edilen *Böyle Ayrılık Olmaz* adlı şarkıda *hani* sözcüğünü kullanıldığı görülmektedir. Şarkıdaki bazı ahenk unsurları bulunmaktadır. Genel olarak şarkının genelinde benzer dizelerin tekrar edilmektedir. Buna göre birinci ve ikinci dizenin tamamının şarkının nakarat kısmını oluşturduğu, üç, dört ve beşinci dizede *hani*'nin dize başlarında tekrar edilerek ön redif³ oluşturduğu, dize sonlarında ise *nerde* sözcüğü ve *-ler+i+n* ekleriyle redif yapıldığı söylenebilir. Bunun yanında bu şarkının 7+7 hece ölçüsüyle yazıldığı da şarkının ahenk unsurlarına eklenebilir.

Böyle Ayrılık Olmaz adlı şarkıdaki *hani* sözcüğünün anlam özelliklerine bakıldığında ise "nerede" anlamıyla birlikte "özlem duyma" içerdiği görülmektedir (*Hani* verdiğin sözler *hani* ellerin nerde/*Hani* huzur bulduğum deniz gözlerin nerde/*Hani* sen hep benimdin şimdi nerdesin nerde)

3. Hani Bekleyecektin

(...)
 Unut demekle olmuyor
 Güneş doğmuyor günlere
 Kara bahtım çok yara aldı
 Zor günde vardın, *hani* nerde?

Hani bekleyecektin bir ömür boyu
Hani olmayacaktın başkalarının (...)

(<https://sarki.alternatifim.com/sarkici/hakan-altun/hani-bekleyecektin>)

Hakan Altun tarafından çağdaş bir şarkı olarak icra edilen *Hani Bekleyecektin* adlı şarkıda *hani* sözcüğünü kullanımında bazı biçimsel özelliklerin olduğu dikkati çekmektedir. Buna göre serbest ölçü ile ve genellikle, dörtlükler biçiminde yazılan bu şarkıda *hani* sözcüğünün dize başlarında tekrar edilerek ön redif oluşturduğu

² Çalışmada sözü edilen şarkılar çağdaş şarkılar üzerinden derlendiği için kaynakça bilgisi, internet verilerinden yararlanılarak gösterilmiştir.

³ Aydemir, Y. H. Çeltik (2008). "Redife Farklı Bir Bakış: Divan Şiirinde Ön Kafiye ve Ön Redif", *Bilig*, Yaz/2008, Sayı 46, s. 193-214. Ahmet Yesevi Üniversitesi Müttevelli Heyet Başkanlığı.

görülmemektedir. Bunun dışından ise dize sonlarına kafiye ya da redif kullanımı görülmektedir.

Hani Bekleyecektin adlı şarkıda *hani* sözcüğünün “nerede” (Zor günde vardın, *hani* nerde?), özellikle son iki dizede (*Hani* bekleyecektin bir ömür boyu/*Hani* olmayacaktın başkalarının) ise “sitem etme” anlamıyla kullanıldığı görülmektedir.

4. *Hani O Bırakıp Giderken Seni (Veda Busesi)*

Hani o bırakıp giderken seni
Bu öksüz tavrını takmayacaktın?
(...)
Gelse de en acı sözler dilime
Uçacak sanırdım birkaç kelime...
Bir alev halinde düştün elime
Hani ey gözyaşım akmayacaktın?

(<https://sarki.alternatifim.com/sarkici/yilmaz-morgul/hani-o-birakip-giderken-seni>)

Orhan Seyfi Orhon’a ait olan ve Yusuf Nalkesen tarafından bestenen bu şiir, pek çok günümüz sanatçısı tarafından icra edilmiştir. Asıl adı *Veda Busesi* olan bu şiir, genellikle şiirin ilk dizesi olan *Hani O Bırakıp Giderken Seni* adıyla bilinmektedir.

Bu şarkıda da *hani* sözcüğünün kullanıldığı görülmektedir. Şarkıda bazı ahenk unsurları bulunmaktadır. Bu şarkıda, *hani o bırakıp giderken seni* ve *hani ey gözyaşım akmayacaktın?* dizelerinde *hani* sözcüklerinin ön redif olarak kullanıldığı görülmektedir. Bunun yanında dize sonlarında *tak-mayacaktın/ak-mayacaktın* sözcüklerinde *mayacaktın* kısmının redif, *tak-* ve *ak-* sözcüklerine *k* sesinin yarım kafiye, *dil+ime* ve *el+ime* sözcüklerinde *ime* kısmının redif, *l* sesinin ise yarım kafiye biçiminde oluşturulduğu dikkati çekmektedir.

Hani O Bırakıp Giderken Seni adlı bu şarkıda *hani* sözcüğünün anlamsal özelliklerine bakıldığında ise hatırlatma (*Hani* o bırakıp giderken seni), özlem duyma (*Hani* o bırakıp giderken seni) ve sitem etme (*Hani* ey gözyaşım akmayacaktın?) anlamlarında kullanıldıkları görülmektedir.

5. *Hani (1)*

(...)
Hani derdin ya sen bitanesin
Bitanen burada sen neredesin
(...)
Dünya bir yanaydı da *hani* ben bir yanaydım
Bensiz ölürdün *hani* nefes bile almazdın
Benden başka kimseyi yerime koyamazdın
Hani hani nerdesin
Hani hani nerdesin *hani*
(...)
Hani senin bitanen
Hani senin tek çaren
Yalnız sevdan aşkın
Ben değil miydin...

(<https://sarki.alternatifim.com/sarkici/ebru-gundes/hani>)

Ebru Gündeş tarafından icra edilen *Hani* adlı bu şarkıda *hani* sözcüğü yer almaktadır. Bu şarkının biçimsel özelliklerine bakıldığında genellikle *hani* sözcüğünün

mısra başı redifi yani ön redif olarak kullanıldığı görülmektedir. Buna göre *hani senin bitanen/hani senin tek çaren* dizelerinde mısra başı redifinin kullanıldığı, *hani hani neredesin/hani hani neredesin hani* dizelerinde ise tekrarlanan redifli kısımların bu şarkının nakarat bölümünü oluşturduğu söylenebilir. Bunların dışında bu şarkıda geçen *bitanesin/neredesin* sözcüklerinde *sin* hecesinin de redif olarak kullanıldığı dikkati çekmektedir.

Hani sözcüğünün anlamsal özelliklerine gelindiğinde ise *Hani (1)* adlı şarkıda bu sözcüğünün hatırlatma (*Hani* derdin ya sen bitanesin/Bensiz ölürdün *hani* nefes bile almazdın), sitem etme (Dünya bir yanaydı da *hani* ben bir yanaydım) sorma, özlem duyma (*Hani hani neredesin/Hani hani neredesin hani*) ve bir söze soru ifadesi kazandıran ya da sözdeki soru ifadesini kuvvetlendirme (*Hani* senin bitanen/*Hani* senin tek çaren/Yalnız sevdan aşkın/Ben değil miydim...) anlamlarında kullanıldığı görülmektedir.

6. *Hani (2)*

(...)

Bilsem avaz avaz yanarmıydım yar

Bilsem ellerini ararmıydım yar

Bilsem gecelerce ağlarmıydım yar

Hani ben dağlardım rüzgarım sendin

(...)

Hani ben akşamdım sabahım sendin

Hani ben zemheri baharım sendin

Beni böyle yarım bırakıp gittin

Bilsem inanırda severmiydım yar

(...)

Bilsem umut umut özlermiydım yar

Bilsem yollarını gözlermiydım yar

Hani ben zemheri baharım sendin

Beni böyle yarım bırakıp gittin

(https://muzikakurdi.org/cevdet-bagca-hani-sarki-sozleri_5387b7896.html)

Yukarıda gösterilen *Hani* adlı bu şarkı Cevdet Bağca tarafından icra edilmektedir. Görüldüğü üzere *hani* sözcüğü bu şarkının hem adını oluşturmakta hem de şarkının içerisinde yer almaktadır.

Hani sözcüğünün anlamsal özelliklerine değinmeden önce bu şarkının biçimsel özellikleri için şunlar söylenebilir. Öncelikle bu şarkının gerek dize başlarında gerekse dize sonlarında büyük oranda rediflerden oluştuğu görülmektedir. Bu da sözlü dilin bir ürünü olan bu şarkıda sözlerin kulağa hoş gelmesi ve/veya akılda daha kolay kalması amacıyla ahenk unsurlarının daha yoğun kullanıldığını göstermektedir. Buna göre bu şarkıda dize başlarında kullanılan *bilsem* ve *hani* sözcüklerinde ön redif, dize sonlarında *r/ar mıydım yar* ve *+ım sendin* kısmında redif, *rüzgar* ve *bahar* sözcüklerinde ise tam kafiyenin kullanıldığı görülmektedir. Bunun yanında 3. dizelerde tekrar edilen *beni böyle yarım bırakıp gittin* cümlesi de nakarat bölümünü oluşturmaktadır.

Anlam özellikleri bakımından ise *Hani (2)* adlı şarkıda *hani* sözcüğünün verilen bir sözü hatırlatma ve soru yoluyla sitem etme (*Hani* ben dağlardım rüzgarım sendin/*Hani* ben akşamdım sabahım sendin/*Hani* ben zemheri baharım sendin) anlamlarında kullanıldığı görülmektedir.

7. *Hani Benim Gençliğim*

Hani benim sevincim nerde

Bilyelerim topacım

Kiraz ağacında yırtılan gömleğim

Çaldılar çocukluğumu habersiz

Penceresiz kaldım anne
Uçurtmam tel örgülere takıldı
Hani benim gençliğim anne

Penceresiz kaldım anne
Uçurtmam tellere takıldı
Hani benim gençliğim nerde
(...)
Bu ne yaman çelişki anne
Kurtlar sofrasına düştüm
Hani benim gençliğim anne

Hani benim sevincim nerde
Akvaryumum kanaryam
Üstüne titrediğim kaktüs çiçeği
Aldılar kitaplarımı sorgusuz
(...)

(<https://sarki.alternatifim.com/sarkici/ahmet-kaya/hani-benim-gencligim>)

Ahmet Kaya tarafından icra edilen *Hani Benim Gençliğim* adlı şarkı da *hani* sözcüğüne yer veren eserlerden biridir.

Bu şarkıda da diğer eserlerde olduğu gibi bazı biçimsel özelliklerin yanında anlamsal özellikler bulunmaktadır. Buna göre bu şarkının dörtlükler hâlinde oluşturulduğu ancak nakarat kısmının (Penceresiz kaldım anne/Uçurtmam tel örgülere takıldı/*Hani* benim gençliğim anne, Bu ne yaman çelişki anne/ Kurtlar sofrasına düştüm/*Hani* benim gençliğim anne) ise üçlükler biçiminde olduğu görülmektedir. Yine şarkının ilk giriş kısmın (ilk dizelerin) *hani* sözcüğü ile tekrar edildiği (*Hani* benim sevincim nerde) da dikkat çeken unsurlardan biridir. Bunların dışında *topacım*, *gömleğim* sözcüklerinde *+ım/+im* hecesinin redif olarak kullanıldığı da söylenebilir. Belirten durumların dışında dize başlarında ve dize sonlarında yer verilen herhangi bir kafiye türü örneklenmemiştir.

Hani sözcüğünün bu şarkıdaki anlamsal özelliklerine gelindiğinde *hani*'nin yalnızca özlem duyma ve sitem etme (*Hani* benim sevincim nerde/*Hani* benim gençliğim anne/*Hani* benim gençliğim nerde) anlamıyla kullanıldığı görülmektedir.

8. *Hani Sevdiğüm Hani*

(...)
Bu dağlara gelmamun, ben onun canani
İki sebebi vardır, *hani* sevdiğüm *hani*
Biri karlı dağlar, ben onun canani
Biri sevdali yardur, *hani* sevdiğüm *hani*
(...)
Yaylaların çimeni, ben onun canani
Kurumadı mi kardan, *hani* sevdiğüm *hani*
Ne haber var sevdiğüm, ben onun canani
Verane yaylalardan, *hani* sevdiğüm *hani*
(...)
Giydüm çaruklarımı, ben onun canani
Bağladım bağlarını, *hani* sevdiğüm *hani*

Sevdiğim gelsun sarsun, ben onun canani
Yürek yaralarumi, *hani* sevdiğim *hani*

Sevdaluk kötü maraz, ben onun canani
Yürek yakar can almaz, *hani* sevdiğim *hani*
Kara sevda çekenun, ben onun canani
Azrail canı almaz, *hani* sevdiğim *hani*

(http://www.akormerkezi.net/melek-akman-hani-sevdugum-hani-sarki-sozu_sarki-jfrnrn.html)

Melek Akman tarafından icra edilen *Hani Sevdüğüm Hani* adlı *Karadeniz yöresine ait* bu türküde *hani* sözcüğünün kullanımı görülmektedir. Bu şarkıda da diğer eserlerde olduğu gibi bazı biçimsel özelliklerin yanında anlamsal özellikler vardır.

Buna göre bu türkü, dörtlükler hâlinde abab kalıbıyla 7+7 ölçüsüyle yazılmıştır. Bunların dışında bu türküde dize sonlarında rediflerin varlığı da diğer bir ahenk unsuru kullanıldığını göstermektedir. Örneğin bu türküde *ben onun canani* ve *hani sevdiğim hani* kısımları rediftir ve bu türkünün tekrarlanan yani nakarat bölümlerini oluşturmaktadır.

Hani Sevdüğüm Hani adlı şarkıdaki anlam özellikleri ise şöyledir: İki sebebi vardır, *hani sevdiğim hani*/Biri sevdali yardur, *hani sevdiğim hani*/Kurumadi mi kardan, *hani sevdiğim hani*/Verane yaylalardan, *hani sevdiğim hani*/Bağladum bağlarını, *hani sevdiğim hani*/Yürek yaralarumi, *hani sevdiğim hani*/Yürek yakar can almaz, *hani sevdiğim hani*/Azrail canı almaz, *hani sevdiğim hani* bu dizelerde *hani* sözcüğünün özlem duyma, sitem etme, nerede ve sorma anlamıyla kullanıldığı görülmektedir.

9. *Hani* (3)

Hani yer oynamayacaktı yerinden
Hani gözün vurmuyacaktı derinden

Hani varına tiryaki olmayacaktım
Hani sevdan belimden bükmeyecekti
(...)

(<https://www.keyfimizik.net/sarki-sozleri/53511-celik-hani-sarki-sozu.html>)

Şarkıcı Çelik tarafından icra edilen *Hani* adlı bu şarkıda *hani* sözcüğü dikkati çekmektedir. Buna göre bu şarkıda da bazı biçimsel ve anlamsal özellikler vardır. Bu şarkı için, alındığı kaynak dikkate alınarak ikilikler biçiminde oluşturulduğu, serbest ölçü ile yazıldığı söylenebilir. Kafiye şeması bakımından aabc biçiminde oluşturulduğu, dize başlarında tekrarlanan *hani* sözcüğüne bakılarak da ön rediflerin kullanıldığı görülmektedir.

Hani adlı şarkıdaki anlam özellikleri hakkında şunlar söylenebilir. *Hani* adlı şarkıda *hani* sözcüğünün verilen bir sözü hatırlatma, sorma, sitem etme (*Hani* yer oynamayacaktı yerinden/*Hani* gözün vurmuyacaktı derinden /*Hani* varına tiryaki olmayacaktım/ *Hani* sevdan belimden bükmeyecekti) anlamlarında kullanıldığı görülmektedir.

10. *Hani* (4)

(...)
Hani çok seviyordun
Ayrılamam diyordun
Hani biz ayrılırsak

Yaşayamam diyordun
 Dizlerimin dibinden
 Yanımdan gitmiyordun
 Nerde, nerde, nerde güzelim nerde
 (...)

(<https://sarkisozleri.sitesi.web.tr/recebim/hani.html>)

Recebim tarafından icra edilen bu türkü Karadeniz ağzıyla söylenen ve içerisinde *hani* sözcüğünü barındıran bir şarkıdır. Serbest tarzda oluşturulan bu şarkıda *diyordun* kısımları şarkıdaki redifleri; *seviyor-dun*, *gitmiyor-dun* sözcüklerindeki *-dun* hecesi yine redifleri ve *-iyor* hecesi de zengin kafiyeyi örneklemektedir. Bu şarkıdaki ahenk unsurlarının dışında anlam özelliklerine gelindiğinde, *hani* sözcüğünün verilen bir sözü hatırlatma, sitem etme ve ihtimal (*Hani çok seviyordun/Ayrılamam diyordun/Hani biz ayrılırsak/Yaşayamam diyordun*) anlamlarında kullanıldığı görülmektedir.

11. Gemilerde Talim Var

(...)
Hani benim Recebim Recebim
 Sarı lira vereceğim
 Almazsan karakola gideceğim
 (...)

(<https://sarki.alternatifim.com/sarkici/beyaz/gemilerde-talim-var>)

Gemilerde Tâlim Var hicaz makamında, 9/8'lik ritime sahip bir abdal zeybeğidir. Muzaffer Sarısözen tarafından Sarı Recep'ten derlenip notaya alınmıştır. (https://tr.wikipedia.org/wiki/Gemilerde_Talim_Var). Beyazıt Öztürk tarafından söylenen ve daha çok popülerlik kazanmış olan bu türküde *hani* sözcüğünün sık sık tekrarlandığı görülmektedir. Burada bir kısmı alınan bu türkünün serbest ölçü ile yazıldığı, *-eceğim* hecesinin (*vereceğim/gideceğim*) redif oluşturduğu söylenebilir. *Gemilerde Talim Var adlı* türküde *hani* sözcüğünün anlamsal olarak ise sorma ve nerede (*Hani benim Recebim Recebim*) anlamında kullanıldığı görülmektedir.

12. Hani Yaylam

(...)
Hani yaylam *hani* senin ezelin ey ezelin
 Güz gelende döker bağlar ey gazelin ey ey
 Yaylam senin hiç gelmez mi gözelin ey gözelin
Hani yaylam *hani* senin ezelin ey ey
 (...)
 Yaz olanda yayla yayla otlanır ey otlanır
 Arap atlar topuğundan ey etlenir ey ey
 O yaylada koyun kuzu beslenir ey beslenir
Hani yaylam *hani* senin ezelin ey ey
 (...)
 Doya doya Erzurum'u gezmeli ey gezmeli
 Kalem alıp kaşın gözün ey yazmalı ey ey
 Ne hos olur o yaylanın gözeli ey gözeli
Hani yaylam *hani* senin ezelin ey ey

(https://www.nomorelyrics.net/tr/sozleri/9412-Hani_Yaylam-sozleri.html)

Hani Yaylam adlı türkü, İbrahim Erkal tarafında seslendirilmiştir. Bu şarkı alıntı yapılan kısımlar ve *hani* sözcüğünün kullanımı için şunlar söylenebilir:

Öncelikle bu türkü abab, cbcb, dbdb kafiye şeması ile, serbest ölçü ile yazılmıştır. Birinci dörtlükte, birinci ve dördüncü dizelerde tekrar edilen *hani yaylam* kısımları ön redif oluşturmaktadır. Yine bu türküde ikinci ve dördüncü dizelerin sonundaki *gazel+in ey ey* ve *ezel+in ey ey* sözcüklerinde *+in ey ey* redif, *l* sesi yarım kafiye ve birinci ve üçüncü dizedeki *ezel+in/gözel+in* sözcüklerinde *+in* hecesi redif, *l* sesi ise yarım kafiye oluşturmuştur. İkinci dörtlükte, ikinci ve dördüncü dizede *ey ey* kısımlarının redif, birinci ve üçüncü dizelerin sonunda yer alan *otlan-ır/beslen-ir* sözcüklerinde *-ir* hecesinin redif ve *-lan/-len-* hecesinin zengin kafiye olduğu görülmektedir. Üçüncü dörtlükte yine ikinci ve dördüncü dizelerin sonunda *ey ey* sözcükleri tekrarlanmış ve redif yapmıştır; birinci ve üçüncü dizelerde ise kafiye ya da redif kullanılmamıştır. Ayrıca her dörtlüğün son dizesinin *hani yaylam hani senin ezelin ey ey* biçiminde tekrar edildiği ve dolayısıyla bu bölümün türkünün nakarat bölümünü oluşturduğu söylenebilir.

Hani Yaylam adlı türküde *hani* sözcüğü, anlamsal olarak sorma ve nerede anlamlarıyla tekrarlanan dizelerde kullanılmıştır (*Hani yaylam hani senin ezelin ey ezelin/Hani yaylam hani senin ezelin ey ey*).

13. Hani (5)

(...)

Hani sende bir ben vardım

Hani bensiz olamazdın

Bomboş kalan kollarımı

Hani gelip saracaktın

(...)

(<https://sarki.alternatifim.com/sarkici/ugur-karakus/hani>)

Yukarıda *hani* adı ile geçen diğer bir şarkı olan *Hani* adlı bu şarkı Uğur Karakuş tarafından icra edilmektedir. Yalnızca *hani* sözcüğünün kullanımların değerlendirildiği bu şarkıda dört dize üzerinden değerlendirme yapılmıştır. Buna göre birinci ve ikinci dizede *hani* sözcüğünün tekrar edilmesine bakılarak burada ön redif yapıldığı, serbest ölçüyle yazıldığı ve dize sonlarında ise herhangi bir kafiye ya da redifin kullanılmadığı dikkati çekmektedir.

Anlamsal olarak ise, *hani* sözcüğü bu şarkıda sorma, hatırlatma ve sitem etme anlamlarıyla kullanılmıştır (*Hani* sende bir ben vardım/ *Hani* bensiz olamazdın/ *Hani* gelip saracaktın).

14. İşte Öyle Bir Şey

(...)

Hani ıssız bir yoldan geçerken

Hani bir korku duyarda insan

Hani bir şarkı söyler içinden

İşte öyle bir şey

Hani eski bir resme bakarken

Hani yılları sayar da insan

Hani gözleri dolar ya birden

İşte öyle bir şey, işte öyle bir şey

(...)

Hani yıldızlar yanıp sönerken

Hani bir yıldız kayar ve insan

Hani bir telaş duyar ya birden

İşte öyle bir şey

Hani bir yağmur yağar da bazen
 Hani gök gürleri ya arkasından
 Hani şimşekler çakar peşinden
 İşte öyle bir şey, işte öyle bir şey

(<https://sarki.alternatifim.com/sarkici/erol-evgin/iste-oyle-bir-sey>)

Erol Evgin tarafında icra edilen bu şarkıda da *hani* sözcüğünün sıklıkla kullanıldığını görmekteyiz. Bu şarkıda pek çok ahenk unsuru görülmektedir. Bu şarkıda dört adet dörtlük üzerinden değerlendirmeler yapılmıştır. Buna göre bu dörtlüklerin ilk üç dizesinde (dize başlarında) *hani* sözcüğünün dize başı redifi yani ön redif olarak kullanıldığı, her dörtlüğün dördüncü dizesinin ise tamamen tekrar edilerek şarkının nakarat kısmını oluşturduğu söylenebilir. Bunlarında dışında ise dize sonlarında benzer sesler tekrar edilmiş gibi görünse de herhangi bir kafiye ya da redifin kullanılmadığı dikkati çekmektedir.

İşte Öyle Bir Şey adlı şarkıda *hani* sözcüğünün anlamsal olarak ise hatırlatma, sonraki söze dikkati çekme biçiminde kullanıldığı söylenebilir.

Sonuç

Eski Türkçede *kanı* biçiminde olan *hani* sözcüğü, kaynaklarda genellikle “Nerede, ne oldu, nerede kaldı” anlamında ve zarf görevinde kullanılan bir sözcük olarak gösterilmektedir.

Hani sözcüğünün kaynaklardaki genel değerlendirmelerine bakıldığında *kanı* ~ *kanu* ~ *kanıu* ~ *kanı* > *hanı* > *hani* biçiminde bir gelişim gösterdiği dolayısıyla ön sesteki *k-*’nin süreklileşerek *h-*’ ya (*k-* > *h-*), ayrıca son sesteki kalın, dar ve düz *ı* ünlüsünün ince, dar ve düz *i* ünlüsüne dönüştüğü görülmektedir.

Hani sözcüğü başta *Türkçe Sözlük* (2019) olmak üzere diğer sözlük ve dil bilgisi kitaplarının büyük bir kısmında *nerede*, *hatırlatma*, *verilen sözü hatırlatma*, *bari*, *özlem duyma*, *bazı hâllerde akla gelebilecek bir fikri hemen reddetmek üzere başka bir deyimle karşısındakini kendisine gelebilecek bir fikirden sakındırma*, *sonraki söze dikkati çekme*, *doğrusunu söylemek gerekirse*, *kaldı ki*, *üstelik*, *bir söze soru ifadesi kazandıran ya da sözdeki soru ifadesini kuvvetlendirme*, *niçin*, *sitem etme*, *sorma*, *alay etme*, *dikkat çekme*, *heyecan duyma*, *merak etme* ve *ihtimal* anlamlarıyla ve zarf olarak değerlendirilmektedir. Ancak bazı dil bilgisi kitaplarında ise bunlar, ünlem, ünlem edatları başlığı altında sorma edatları olarak adlandırılmıştır. Bunun yanında *hani* sözcüğünün kaynaklarda ve incelenen eserlerde her zaman kök hâlinde kullanıldığı, türemiş biçimlerinin olmadığı, ancak *hani* ile birlikte bazı söz kalıplarının (*hani ya*, *hani yok mu* vb.) oluşturulduğu da görülmüştür.

Bu çalışmada ise Türkiye Türkçesindeki şarkı ve türküler üzerinden *hani* sözcüğünün anlamsal özellikleri belirlenmeye ve böylelikle *hani* sözcüğünün kaynaklarda verilen bilinen anlamlarının yanında farklı anlam özellikleri ile kullanılıp kullanılmadığı da tespit edilemeye çalışılmıştır.

Çalışmada 9’u şarkı ve 5’i türkü olmak üzere toplam 14 eser derlenmiş (*Konyalı Türküsü*, *Böyle Ayrılık Olmaz*, *Hani Bekleyecektin*, *Hani O Bırakıp Giderken Seni*, *Hani (1)*, *Hani (2)*, *Hani Benim Gençliğim*, *Hani Sevdiğüm Hani*, *Hani (3)*, *Hani (4)*, *Hani (5)*, *Gemilerde Talim Var*, *Hani Yaylam*, *İşte Öyle Bir Şey*), öncelikle bu şarkı ve türküler sıralanmış ve her şarkı ve/veya türkünün altına o şarkı ve/veya türkü ile ilgili veriler (tür, biçim özellikleri vb.) eklenmiştir. Ayrıca içerisinde *hani* sözcüğünü barındıran bu şarkı ya da türkülerin tümü değil de yalnızca, içerisinde *hani* geçen kısımlar değerlendirmeye alınmıştır. Buna göre incelenen şarkı ve türkülerde *hani* sözcüğünün *nerede*, *sorma*, *özlem duyma*, *sitem etme*, *soru yoluyla sitem etme*, *hatırlatma*, *bir söze soru ifadesi kazandıran ya da sözdeki soru ifadesini*

kuvvetlendirme, sonraki söze dikkati çekme, verilen bir sözü hatırlatma ve ihtimal anlamıyla kullanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla çağdaş şarkı ve türkülerdeki bu kullanımların kaynaklarda geçen anlamlar ile örtüştüğü görülmektedir.

Kaynakça

- Avanlı, Osman (2021). Konyalı Türküsünün Hikâyesi. *Gazete Alanya*.
<https://www.gazetealanya.com/konyalim-turkusunun-hikyesi> makale,
 50374.html. [Erişim Tarihi: 19.06.2022].
- Aydemir, Y ve H. Çeltik (2008). Redife Farklı Bir Bakış: Divan Şiirinde Ön Kafiye ve Ön Redif. *Bilig*, 46, 193-214.
- Altaylı, S. (2018). *Azerbaycan Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Banguoğlu, T. (2007). *Türkçenin Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Belviranlı, A.K. (1978). *Osmanlıca İmlâ Lügati*. İstanbul: Nedve Yayınları.
- Bilgegil, M. K. (1963). *Türkçe Dilbilgisi*. Ankara: Salkımsöğüt Yayınları.
- Caferoğlu, A. (2015). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: TDK Yay.
- Clauson, S. G. (1972). *An Etymological Dictionary Of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford, 632.
- Demir N. ve E. Yılmaz (2016). *Türk Dili El Kitabı*. 8. Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Deny, J. (2012). *Türk Dil Bilgisi (Modern Türk Dil Bilgisi Çalışmalarının Kapsamlı İlk Örneği)*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 238-239.
- Ercilasun, A. B. ve Akkoyunlu, Z. (2014). *Kâşgarlı Mahmud Dîvânı Lugâti "t-Türk Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1120.
- Ercilasun, A. B. (2016). *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ediskun, H. (1992). *Türk Dilbilgisi (Sesbilgisi - Biçimbilgisi - Cümlebilgisi)*. 4. Basım. İstanbul: Remzi Kitabevi, 294.
- Eynel, S. (2018). *Özbek Türkçesinde Ünlemler (Art Zamanlı Bir İnceleme)*. Doktora Tezi. Uşak: Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gencan, T. N. (1973). *Dilbilgisi*. İstanbul: Kanaat Yayınları.
- Gülensoy, T. (2011). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü A-N*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gümüşkılıç, M. (2005). *18. Yüzyıl Osmanlı Türkçesi Ses Hadiseleri (I-IV)*. (Yayımlayanlar: Şinasi Tekin, Gönül Alpay Tekin). Doğu Dilleri ve Edebiyatlarının Kaynakları 66. Türkçe Kaynaklar LVI. Harvard Üniversitesi. Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü.
- Güneş, S. (1999). *Türk Dili Bilgisi*. 4. Baskı. İzmir: Çağlayan Kitabevi.
- Kahraman, T. (2005). *Çağdaş Türkiye Türkçesi Dilbilgisi* Ankara: Dumat Basımevi.
- Karaağaç, G. (2013). *Türkçenin Dil Bilgisi*. 2.Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü I-II* (1991). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Korkmaz, Z. (2009). *Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi)*. Ankara: TDK Yayınları.
- Rahmätulläyev, S. (2000). *Özbek Tilining Etimologik Lugâti I-Türkiy Sözlär*. Tâşkent: Tâşkent Üniversitesi Nâşriyâtı.

- Tarama Sözlüğü* (2019). 4. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tiken, K. (2004). *Eski Türkiye Türkçesinde Edatlar, Bağlaçlar, Ünlemler ve Zarf-fiiller*, Vol.: 837, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Toparlı, R., H. Vural ve Karaatlı, R. (2007). *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tulum, M. (2011). *17. Yüzyıl Türkçesi ve Söz Varlığı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türkçe Sözlük* (2019). 11. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü* (2019). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ünlü, S. (2012). *Harezmi-Altınordu Türkçesi Sözlüğü*. Konya: Eğitim Kitabevi Yayınları.
- Ünlü, S. (2012). *Karahanlı Türkçesi Sözlüğü*. Konya: Eğitim Kitabevi Yayınları.
- Ünlü, S. (2013). *Çağatay Türkçesi Sözlüğü*. Konya: Eğitim Kitabevi Yayınları.
- Yavuzarslan, P. (2010). *Şemsettin Sami Kâmûs-ı Türkî*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- <https://turkusozu.net/konyalim>. [Erişim Tarihi:11.10.2021].
- <https://sarki.alternatifim.com/sarkici/hakan-altun/hani-bekleyecektin>. [Erişim Tarihi:11.10.2021].
- <https://sarki.alternatifim.com/sarkici/nilufer/boyle-ayrilik-olmaz>. [Erişim Tarihi:11.10.2021].
- <https://sarki.alternatifim.com/sarkici/yilmaz-morgul/hani-o-birakip-giderken-seni>. [Erişim Tarihi:11.10.2021].
- <https://sarki.alternatifim.com/sarkici/ebru-gundes/hani>. [Erişim Tarihi: 25.10.2021].
- https://muzikakurdi.org/cevdet-bagca-hani-sarki-sozleri_5387b7896.html. [Erişim Tarihi: 25.10.2021].
- <https://sarki.alternatifim.com/sarkici/ahmet-kaya/hani-benim-gencligim>. [Erişim Tarihi: 25.10.2021].
- http://www.akormerkezi.net/melek-akman-hani-sevdugum-hani-sarki-sozu_sarki-jfmrn.html [Erişim Tarihi: 25.10.2021].
- <https://lyricstranslate.com/tr/hani.html> [Erişim Tarihi: 25.10.2021].
- <https://www.keyfimizik.net/sarki-sozleri/53511-celik-hani-sarki-sozu.html>. [Erişim Tarihi: 25.10.2021].
- <https://sarkisozleri.sitesi.web.tr/recebim/hani.html> [Erişim Tarihi: 25.10.2021].
- <https://sarki.alternatifim.com/sarkici/beyaz/gemilerde-talim-var>. [Erişim Tarihi: 25.10.2021].
- https://www.nomorelyrics.net/tr/sozleri/9412-Hani_Yaylam-sozleri.html [Erişim Tarihi: 25.10.2021].
- <https://sarki.alternatifim.com/sarkici/ugur-karakus/hani>. [Erişim Tarihi: 25.10.2021].
- <https://sarki.alternatifim.com/sarkici/erol-evgin/iste-oyle-bir-sey>. [Erişim Tarihi: 18.01.2022].
- <https://tr.wikipedia.org/wiki/GemilerdeTalimVar> [Erişim Tarihi: 19.06.2022].
- <https://tr.wikipedia.org/wiki/Konyalim>. [Erişim Tarihi: 19.06.2022].



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/ Issue 8 (Ağustos/ August 2022), s. 179-194.
Geliş Tarihi-Received: 07.07.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 20.07.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1141864

***Luğât-ı Müteḳāribe ve Müteşābihe ve Müterādife*'deki Farsça Atasözlerine Türkçe Karşılıklar**

The Turkish Equivalents to the Persian Proverbs in Luğât-ı Müteḳāribe ve Müteşābihe ve Müterādife

Yasin YAYLA*

Öz

Farsçanın Türkçe ile olan münasebeti Eski Türkçe dönemine kadar uzanmaktadır. Bu münasebet neticesinde iki dil arasında birçok kelime alışverişi olmuştur. Bu alışveriş neticesinde Türkçeye Farsçadan birçok kelime geçtiği gibi Farsça aynı zamanda Arapça kelimelerin Türkçeye geçmesine de kaynaklık etmiştir. Farsça ve Türkçe arasındaki bu alışveriş atasözleri gibi yapılar da görülmektedir. Bu çalışma, Farsça ve Türkçe atasözleri arasındaki bahse konu münasebeti ortaya koyabilecek bazı atasözlerini ele almaktadır. Söz konusu Farsça atasözleri, Millet Kütüphanesi Ali Emiri Koleksiyonuna 197 demirbaş numarası ile kayıtlı müellifi belli olmayan 10 varaktan müteşekkil *Luğât-ı Müteḳāribe ve Müteşābihe ve Müterādife* adlı risalenin "ba'z-ı ḍurüb-ı emsāl ve ta'birāt-ı fārsiyye" başlıklı bölümünden alınmıştır. Bu bölümde toplam 86 adet atasözü bulunmaktadır. Bu çalışmada, müellifin kaydettiği Farsça atasözleri, Latin harfli çeviri yazıya aktarılmış ve söz konusu atasözleri çeşitli Farsça kaynaklardan tespit edilmiştir. Sonrasında Türkçeye tercüme edilen atasözlerinin ifade ettiği durumu Türkçede ifade eden atasözleri de kaynakları belirtilerek ayrıca gösterilmiştir. Çalışmaya konu 86 atasözünün 28'inin Türkçede kullanılan biçimi tespit edilememişken kalan 58'inin aynı veya farklı biçimlerde Türkçede müstamel olduğu anlaşılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Türkçe, Farsça, atasözü.

Abstract

The relationship between Persian and Turkish dates back to the Old Turkish period. As a result of this relationship, many words were exchanged between the two languages. As a result of this exchange, many words were transferred to Turkish from Persian, and Persian also became a source for Arabic words to be transferred to Turkish. This exchange between Persian and Turkish is also seen in linguistic structures such as proverbs. This study deals with some proverbs that can reveal the aforementioned relationship between Persian and Turkish proverbs. The Persian proverbs used in this study are taken from the section entitled "ba'z-ı ḍurüb-ı emsāl ve ta'birāt-ı fārsiyye" in the treatise *Luğât-ı Müteḳāribe ve Müteşābihe ve Müterādife*. Registered in the Ali Emiri Collection of the Millet Library with the inventory number 197, the work, whose author is unknown, consists of 10 leaves. There are 86 proverbs in this section. In this study, the Persian proverbs recorded in the work were transcribed in Latin letters and identified from various Persian sources. Afterwards, the proverbs are translated into Turkish. The Turkish proverbs that express the situation expressed by a Persian proverb are also identified and shown along with their sources. While 28 of the 86 proverbs used in this study

* Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kırklareli/Türkiye, e-posta: yasinayla@klu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5726-884X.

could not be identified in Turkish, it is understood that the remaining 58 are used in Turkish in the same or different forms.

Keywords: Turkish, Persian, proverb.

Giriş

Türklerle İrânî halkların ilişkileri MÖ. 8. yüzyıla kadar uzanmaktadır (Kızılözen, 2019, s. 20). İrânî halkların doğrudan Türklerle olmasa bile yapı olarak Türkçeye benzer bir dil konuşan Elâmlarla karşılaştıkları zaman, MÖ. 2. binin başlarına kadar götürülebilir; fakat bu konuda elde güçlü veriler bulunmamaktadır (Balcı, 2014, s. 39). Eski Türkçe ile Yeni Farsçanın birbiriyle münasebetinin olduğunda şüphe yoktur. Farsçadan Türkçeye kelimeler geçtiği gibi Türkçeden de Farsçaya kelimeler geçmiştir. Kızılözen; *Farsçada Türkçenin En Eski İzleri* adlı eserinde, Yeni Farsçadan önceki dönemlerde de Farsçaya Türkçe üzerinden kelimeler geçtiğini iddia etmektedir. Bu kelimelerden bazıları şunlardır: Ön Türkçe **yanak* > Far. *çāneh* (Kızılözen, 2019, s. 78), Ön Türkçe **yarıq* > Far. *çāreh* > Tür. çare (Kızılözen, 2019, s. 85). Türkçe Farsça ilişkilerinin gelişmeye başladığı dönem Samaniler [819-1005] dönemidir. Bu dönemin Farsça edebî eserlerinde *türk*, *hakan*, *hatun* gibi Türkçe kelimeler kullanılmaya başlanmıştır (Azmun, 2007, s. 24). İki dil arasındaki karşılıklı alışverişte Farsçadan da Türkçeye birçok kelime geçmiştir. Orta Türkçe döneminde hız kazanan Farsça-Türkçe münasebetleri 20. yüzyıla kadar Türkçenin edebî dilindeki tesirini korumaya devam etmiştir (Özçelik, 2002, s. 1033).

Farsça, Türkçeye birçok kelime vermiştir: Tür. ab < Far. *āb*, Tür. abat < Far. *ābād*, Tür. abdest < Far. *ābdest*. Aynı zamanda, Farsça; *cennet*, *rahmet* gibi son harfi "açık t"li olan ve *ramazān*, *hazret* gibi aslı *dād*lı olup /z/ olarak telaffuz edilen Arapça kelimelerin Türkçeye geçişlerine kaynaklık etmiştir.¹

Münasebetleri milattan önceye kadar götürülebilecek olan Farsça ve Türkçe arasındaki bu alışveriş, atasözleri gibi yapılarda da görülmektedir. Alemdar'ın da dediği gibi: Atasözü ve benzeri yapıların her biri, onlarca yılda binlerce zihinden süzülerek ait oldukları milletin mazisinin mührünü üzerinde taşıyan bir öz hâline gelmiş ve küçük yapılarıyla millî hafızanın bir ürünü olarak maziden ana, andan da atıye uzanan bir şuur taşıyıcısı olmuştur. Öyle ki bu hikmetli sözler, bazen koca bir ömürde bile edilemeyecek bazen de bir ömrün bitmesine sebep olacak bir tecrübeyi birkaç kelimenin sırtında taşımaktadır (Alemdar, 2019, s. 114). Atasözlerinin bu yapısı gereği, Farsça-Türkçe arasındaki ilişkinin yalnızca bir kelime alışverişinden ibaret olmadığı aynı zamanda, bir kültür alışverişini de muhtevi olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

Bu çalışmada, Farsça ve Türkçe atasözleri arasındaki bahse konu münasebeti ortaya koyabilecek bazı atasözleri ele alınmaktadır. Söz konusu Farsça atasözleri, Millet Kütüphanesi Ali Emiri Koleksiyonu 197 numaraya kayıtlı *Luġāt-ı Mütekaribe ve Müteşabihe ve Müterādife*² adlı müellifi belli olmayan 23 Rebiulevvel 1292 [=29 Nisan 1875] tarihinde kaleme alınan 10 varaklık bir risaleden alınmıştır. Eser, dört ayrı bölümden oluşmaktadır. 8 varaklık birinci bölüm toplam 695 madde başını muhtevi yakın anlamlı kelimeler sözlüğüdür. İkinci bölüm, "ba'z-ı luġāt-ı mütekaribe ve mütezādde-yi 'arabiyye'" başlığıyla toplam 33 kelimedenden oluşan yedi satırlık bir zıt anlamlı kelimeler bölümüdür. Eserin üçüncü bölümü "ba'z-ı dırüb-ı emşāl ve ta'birāt-ı 'arabiyye'" başlığıyla 63 atasözünden ibaret olan bir buçuk sayfaya tekabül eden bir kısımdan ibarettir. Çalışmamıza konu olan son bölüm ise "ba'z-ı dırüb-ı emşāl ve ta'birāt-ı fārsiyye" adlı bölümdür. 86 atasözünü muhtevi olan bu bölüm bir varaktan müteşekkildir. Eserin hem Arapça atasözlerini hem de Farsça

¹ Daha geniş bilgi için bk. (Yayla, 2021, ss. 176-195).

² Eser, kütüphane kataloġuna *Luġāt-ı Mütekaribe ve Müteşabihe ve Müterādife* adı ile kayıtlıdır.

atasözlerini muhtevi olan bölümlerinde söz konusu atasözlerinin sadece Arapça ve Farsçadaki şekilleri verilmiş olup Türkçe karşılıkları verilmemiştir.

Çalışmada izlenen usul

Bu çalışmada, müellifin *Luğāt-ı Mütekaribe ve Müteşābihe ve Müterādife* adlı risalesinin “ba‘z-ı dūrüb-ı emşāl ve ta‘bīrāt-ı fārsiyye” adlı bölümünde kaydettiği 86 adet Farsça atasözü çeviri yazı ile Latin harflerine aktarılmıştır. Latin harflerine aktarılan atasözleri, Ali Ekber Dihhuda’nın *Emsāl ü Hikem* adlı kaynağı başta olmak üzere çeşitli Farsça kaynaklardan tespit edilmiştir. Şayet atasözlerinin farklı biçimleri varsa bu farklı biçimler dipnotta belirtilmiştir. Metin içinde, Farsça kısımlar koyu ve eğik olarak yazılmıştır. Farsça atasözlerinin Türkçe tercümelemleri, bir alt satırda köşeli parantez içinde verilmiştir. Söz konusu atasözlerinin ifade ettiği durumu Türkçede ifade eden atasözleri ise kaynakları belirtilerek üçüncü satırda eğik olarak gösterilmiştir. Eğer Farsça atasözünün Türkçeye tercümesi aynı zamanda Türkçede kullanılan bir atasözü ise köşeli parantez içindeki kısım eğik olarak yazılmıştır.

Metnin çeviri yazıya aktarılmasında takip edilen imla esasları şöyledir:

Farsça kısımlar çeviri yazıya aktarılırken Farsçadaki “kısa a”ların tamamı /e/ sesi ile gösterilmiştir. Türkçede nasıl ki /ı/ ve /i/ seslerinden farklı olarak bir /ê/ (kapalı e) varsa Farsçada da /î/’den farklı olarak /ê/ (uzun kapalı e) sesi bulunmaktadır. “Yâ-yı meçhule” denen bu ses bugünkü İran Farsçasında kullanılmasa da Afganistan’da kullanılmakta ve konuşmada /î/ sesinden ayırt edilmektedir (Şahinoğlu, 1997, s. 14). Bu sesi ayırt etmek için şu kelimeler örnek verilebilir: *rêş* ‘yara’, *rîş* ‘sakal’ (Steingass, 1892, s. 603); *sêr* ‘tok’, *sîr* ‘sarımsak’ (Steingass, 1892, s. 715); *şêr* ‘aslan’, *şîr* ‘süt’ (Steingass, 1892, s. 772). Bu hususlar dikkate alınarak bu çalışmada Farsça kelimelerin imlasında /ê/ (uzun kapalı e) sesleri gösterilmiştir. Farsça isim ve sıfat tamlamalarında, belirtilen (muzâf ‘tamlanan’) kelimenin sonunda *yâ-yi izâfet* ‘tamlama y’si’nden (hâ-yı gayr-i melfûz / hâ-yi resmiyyeden) sonra *yâ-yi ebter* ‘kesik (kuyruksuz) y’, Türkçede iki ünlü arasına yardımcı y ünsüzü (yâ-yi miyâncî) girmesi kuralıyla da örtüşmesi (Hüdâyî ve Kaçalin, 2016, s. 14) dolayısıyla gösterilmiştir. Mesela: *tuḥfe-i dervêş* değil *tuḥfe-yi dervêş*, *goşe-i ferâget* değil *goşe-yi ferâget*.

Metin

1. *ân-câ ki ‘eyân-est çî ḥâcet beyân-est*

[=Ayan olana beyan gerekmez.]

Görünen köy kılavuz istemez (Tokmak, 2001a, s. 13)

2. *eblehî guft ve kâhilî bâ ver kerd* (Dihhuda, 1984, s. 79)

[=Ebleh söyler ve tembel inanır.]

Bozacının şahidi şıracı (Tokmak, 2001a, s. 47)

3. *ez kufr-i* [10a/08] *iblis meşhûr-ter* (Dihhuda, 1984, s. 79; Roebuck, 1824, s. 87)

[=(Onun küfrü) İblis’in küfründen daha meşhurdur.]

4. *evvel endêşe ângehî guftâr* (Dihhuda, 1984, s. 314; Roebuck, 1824, s. 111)

[=Önce düşün sonra söyle (Albayrak, 2009, s. 751)]

³ *ebleh guft ve dêvâne bâver kerd* (Roebuck, 1824, s. 71); *eblehî guft ve çhमेķî bâ ver kerd* (Tokmak, 2001a, s. 47).

5. evvel te'âm âhîr kelâm⁴ (Dihhuda, 1984, s. 314)

[=Evvel taam sonra kelam (Şinasi & Ebû 'z-Ziyâ, 1302, s. 67).]

6. ez berây-i yek [10a/09] şikem minnet-i dû kes ne-bâyed keşîd⁵

[=Bir mide için iki kişinin minneti çekilmez.]

İki el bir baş içindir⁶ (Yasin Yayla, 2017, s. 983); Er isen, mert isen acından öl; tek namert hasise minnet etme (Ensar Alemdar, 2018, s. 733); Keliğimi keserim de keçeciye minnet etmem (Çayköy *Niksar -To.) (Kaçalın, 2019, s. 162); Minnetle gül koklama, dikenini sancar seni (*Bala -Ank.) (Kaçalın, 2019, s. 181).

7. âmeden be-irâdet reften bā-icâzet (Dihhuda, 1984, s. 44; Roebuck, 1824, s. 109)

[=Gelmek iradet, gitmek icazetle (Yasin Yayla, 2017, s. 983).]

Gelmek elinizde ama gitmek elinizde değil (Tokmak 2001:12); Gelmek misafirin, gitmek hane sahibinin elinde (Albayrak, 2009, s. 470).

8. ez dost yek işâret [10a/10] ez mâ be-ser devîden (Dihhuda, 1984, s. 131; Hümâm-ı Tebrîzî, 1972, s. 136; Roebuck, 1824, s. 83)

[=Dosttan gelen bir işaret ona canı gönülden koşmamıza yeter.]

Bu atasözü şu hadis-i şerifle de tercüme edilebilir: Kulum bana yürüyerek gelirse ben ona koşarak varırım (Ebû 'l-Hüseyin Müslim, 2014a, s. 161).

9. in çâh ve in rêsmân (Dihhuda, 1984, s. 332; Roebuck, 1824, s. 117)

[=İşte kuyu işte halat.]

Halep orada ise arşın burada (Tokmak, 2001a, s. 44), İşte kılıç, işte baş (meydan); İşte tirpan, işte yılan (Albayrak, 2009, s. 567).

10. eger yâr ehl-est kâr sehl-est (Dihhuda, 1984, s. 231; Roebuck, 1824, s. 101)

[=Eğer yâr iş ehli olursa kâr kolaylaşır (Ensar Alemdar, 2018, s. 936).]

11. ez esb [10a/11] firo-âmed ve ber òer be-nişest (Dihhuda, 1984, s. 100; Roebuck, 1824, s. 79)

[=Attan indi eşeğe bindi (Tokmak, 2001a, s. 22).]

12. ber her-i h^vud suvâr şud⁷

[=Kendi eşeğine bindi.]

İşini yoluna koydu. (Tokmak, 2001a, s. 130; Yasin Yayla, 2017, s. 985)

⁴ evvel te'âm be'de kelâm (Roebuck 1824:71).

⁵ (Dihhuda: 1984, s. 105). ez berây-i yek şikem minnet-i dû kes ne-tuân keşîd (Roebuck, 1824, s. 80).

⁶ "İki el bir baş içindir" atasözünün Türkçe Sözlük'te manası 'ancak kendi geçimini sağlayabilenler, başkalarına yardım edecek bir durumda değildir' (Türkçe Sözlük, 2011, s. 1162) şeklindedir. Bu mana üzerinden düşünüldüğünde söz konusu Farsça atasözünün Türkçedeki karşılığı "iki el bir baş içindir" atasözü olamaz gibi görünse de Ömer Asım AKSOY'un Atasözleri Sözlüğü'nde "iki el bir baş içindir" atasözünün manası şöyledir: "Allah insana çalışıp kazanarak yaşayabilmesi için güç vermiştir, el kol vermiştir. Bunlar iyi kullanılmalı, başkasının yardımına muhtaç kalınmamalıdır." (Aksoy, 1993a, s. 322). Bu durumda söz konusu Farsça atasözü için Kâmûs-ı Fârsî'de verilen mana doğrudur. Türkçe Sözlük'teki mana da öteki kaynaklardaki manalar dikkate alınarak düzeltilmelidir.

⁷ ber her-i h^vud nişânden (Dihhuda, 1984, s. 418)

13. *pursān pursān be-ke'be* [10a/12] *reften be-tuvān*⁸ (Dihhuda, 1984, s. 502)
[=Sora sora Kâbe'ye varılır.]
Sora sora Kâbe bulunur (Tokmak, 2001a, s. 75).
14. *berg-i sebz-est tuófe-yi dervêş* (Dihhuda, 1984, s. 426; Roebuck, 1824, s. 134)
[=Dervişin hediyesi gazel yaprağıdır.]
Çam sakızı çoban armağanı (Tokmak, 2001a, s. 56).
15. *tū mār rāst ne-şevēd be-sūrūh ne-mī-reved* (Dihhuda, 1984, s. 537; Roebuck, 1824, s. 161)
[=Yılan doğrulmayınca deliğine giremez (Tokmak, 2001a, s. 225)] [10a/13]
16. *tīrī ki ez kemān reft ber ne-gerded*⁹
[=Atılan ok geri dönmez (Tokmak, 2001a, s. 89)]
Son pişmanlık fayda vermez (Hasan-ı Şu'ûrî, 2019, s. 191)
17. *tenhā be-kāzī be-reved*¹⁰
[=Kadıya yalnız gider.]
Kadıya yalnız giden sakalını sıvazlayarak çıkar (Albayrak, 2009, s. 586).
18. *te'cīl nêko nīst meger der* [10a/14] '*emel-i ðeyr*'¹¹
[=Hayırlı iş dışında acele iyi değildir.]
Hayır işi geri bırakma (Albayrak, 2009, s. 508); *Hayır işi uzatma, şerre döner; şer işi uzat ki hayra dönsün* (Albayrak, 2009, s. 509); *Hayır işi uzat, şerre dönsün; şer işi uzat, hayra dönsün.* (-Gaz.) (Kaçalın, 2019, s. 133), *Şer işi uzat hayra dönsün, hayır işi acele et şerre dönmeyin.* (Gündüzbey *Yeşilyurt -Ml.) (Kaçalın, 2019, s. 205).
Bu atasözünün kaynağı şu hadis-i şerif olmalıdır: Hayırlı işleri yapmakta acele ediniz (Ebû 'l-Hüseyn Müslim, 2014b, s. 166).
19. *şābit kēdem be-şuḥbet-i bed bed ne-mī-şevēd*¹²
[=Kötü ile konuşmakla iyiye kötülük gelmez.]
Arap eli öpmekle dudak kararmaz (kara olmaz) (-Bt.; Anamas *Eğridir -Isp.; Yukarı Çiğil *İlgin -Kn.; *Ünye -Or.) (Kaçalın, 2019, s. 42).
20. *şānī-yi işneyn ūc ibn 'unuḡ-est* (Roebuck, 1824, s. 171)
[=İkinin ikincisi Unuk oğlu Uc¹³ dur.]
21. *şemer* [10a/15] *ez direht-i bīd ne-bāyed cus*¹⁴ (Dihhuda, 1984, s. 573)
[=Söğüt ağacında meyve aranmaz.]

⁸ *pursāde be-ke'be mī-tuvān reft* (Roebuck 1824:151).

⁹ *tīrī ki ez kemān cest ber ne-gerded* (Dihhuda 1984:537), *tīrī ki ez kemān ceste bāz ne-mī-gerded* (Roebuck 1824:170).
tīr-i refte bāz neyāyed (Hasan-ı Şu'ûrî, 2019, s. 191)

¹⁰ *tenhā be-kāzī refte-est* (Dihhuda 1984:554), *tenhā pês-i-kāzī revī rāzī āyī* [=Kadının huzuruna yalnız giden razı döner] (Roebuck 1824:167).

¹¹ *te'cīl bed est lēk der ḥeyr nēkost* [=Acele kötüdür lakin hayırlı işte iyidir] (Dihhuda, 1984, s. 548).

¹² *şābit kēdem be-guft-i kesī-yi bed ne-mī-şevēd* (Roebuck 1824:171).

¹³ İsrailiyat kaynaklı efsanevi bir dev (Bozkurt, 2012, s. 34).

¹⁴ *ebr eger āb-i zindegi bārid; hergiz ez şāḥ-i bīd ber ne-ḥ'urī* (Sa'dī-yi Şirāzī, 1864, s. 17, 2022a, s. 1. bâb, 4. hikâye)
[=Bulut abıhayat yağdırsa dahi söğüt dalından asla meyve yiyemezsin (Sa'dī-yi Şirāzī, 1980, s. 327).]

Tavuk sağılmaz, söğüt yakılmaz, güveye güvenilmez (-Hak.) (Kaçalın, 2019, s. 209); *Zehirden şifa olmaz* (Yasin Yayla, 2017, s. 986); *Zehirden şifa, kahpeden vefa gelmez* (*Kandıra -Kc.) (Kaçalın, 2019, s. 229).

22. *çeşm-i rüst be-çeşm-i çep muhtâc ne-şevd*

[=Sağ göz sol göze muhtaç olmasın.]

Allah sağ gözü sol göze muhtaç etmesin (Tokmak, 2001a, s. 99).

23. *çāh mī-numāyed ve rāh [10a/16] ne-mī-numāyed* (Dihhuda, 1984, s. 607)

[=Kuyu (engel olunacak iş) yapar ama yol göstermez (çözüm bulmaz).]

24. *ceng-i evvel bih zi şulh-i ūhîr-est* (Dihhuda, 1984, s. 587)

[=İlk harp son musalahadan iyidir (Yasin Yayla, 2017, s. 986).]

25. *hesûb ki pâk-est ez muhâsebe çi bâk-est* (Dihhuda, 1984, s. 695; Sa' dî-yi Şîrâzî, 1864, ss. 27-28, 2022a, s. 1. bâb, 16. hikaye)

[=Hesabı temiz olanın teftiş ve murakabeden ne korkusu olur? (Sa' dî-yi Şîrâzî, 1980, s. 341)] **[10a/17]**

Hesabı pak (temiz) olanın yüzü ak olur (Albayrak, 2009, s. 529; Kaçalın, 2019, s. 138).

26. *hukm-i hâkim merg-i mufûcât* (Dihhuda, 1984, s. 699; Roebuck, 1824, s. 195)

[=Hâkimin hükmü ani ölüm [gibi]dir.]

27. *hâkim be-suḥun-i rostūyi mī-gîred be-suḥun-i rostūyi rehâ ne-mī-kuned*¹⁵

[=Hâkim köylünün sözüyle yakalar ama onun sözüyle bırakmaz.] **[10a/18]**

28. *h^vud-bîn hudâ-bîn ne-bûşed*¹⁶

[=Bencil, dindar olmaz.]

29. *h^vuş hūy hemêşe h^vuş me'ûş est* (Dihhuda, 1984, s. 761)

[=Huyu güzel olanın yaşayışı da güzeldir]

30. *her hemân [10a/19] her est pâlâneş diger est*¹⁷ (Dihhuda, 1984, s. 737)

[=Eşek aynı eşek, semeri başka.]

Eşek aynı eşek ama çulu değişmiş (Tokmak, 2001a, s. 116).

31. *her çi dâned kıymet-i nuḳl u nebât*¹⁸ (Dihhuda, 1984, s. 726)

[=Eşek şekerin kıymetini ne bilir.]

Eşek hoşaftan ne anlar (Tokmak, 2001a, s. 115).

32. *h^vâb birûder-i [10a/20] merg-est* (Dihhuda, 1984, s. 746)

[=Uyku, ölümün kardeşidir (Albayrak, 2009, s. 848; Tokmak, 2001a, s. 117)]

¹⁵ *hâkim be-suḥun-i rostūyi gîred ammâ rehâ ne-kuned* (Dihhuda, 1984, s. 687).

¹⁶ *h^vud-bîn hudâ-bîn ne-buved* (Dihhuda, 1984, s. 754).

¹⁷ *her hemân her est pâlâneş bedel şude est* (Roebuck, 1824, s. 205).

¹⁸ *her çi dâned behâ-yi kēnd u nebât* (Roebuck, 1824, s. 203).

33. *dest-i şikeste kâr kuned dil-i şikeste kâr ne-mî-kuned*¹⁹

[=Kırık el çalışır, kırık kalp çalışmaz.]

Kolu kırık işlemiş, gönlü kırık işlememiş (**Bor -Nğ.*; **Silifke -İç.*) (Kaçalın, 2019, s. 169).**34. *dest ber ter-keş zede*²⁰**

[=Eli tirkeşinde.]

Eli yayda, gözü okta tirendaz (Ensar Alemdar, 2018, s. 1075).**35. *der ki [10a/21] ne-dārī derbān çi mî-kunī* (Dihhuda, 1984, s. 795; Kılıç, s. 2019-50; Roebuck, 1824, s. 227)**

[=Olmayan kapıda kapıcı ne yapar?]

Sen bir garip Çingene'siñ telli turna neñe lazım? (Yasin Yayla, 2017, s. 988)**36. *dervêş u kenā 'et der goşe-yi ferūğ et***

[=Derviş ve kanaat feragat köşesindedir.]

Dervişe bir lokma bir hurka gerek (Albayrak, 2009, s. 343).**37. *der miyân-i ceng nerh [10a/22] mî-pursed*²¹**

[=Savaşın ortasında vergi sorar.]

*Pencere köftü var, her şeyin bir vakti var. (Hacıahmetler *Sütçüler -Isp.)* (Kaçalın, 2019, s. 194), *Terazi var tartı var, her şeyin bir vakti var* (Aksoy, 1993a, s. 447).**38. *dê vâne bâş tâ ğemm-i tû dîgerûn h^vurend*²² (Roebuck, 1824, s. 241)**

[=Gamını ellerin çekmesi için deli ol.]

*Akıllı olup dünyanın kahrını çekeceğine deli ol da dünya senin kahrını çeksin.*²³**39. *dîdār-i dost meze-yi 'umr est***

[=Dostun yüzü hayatın tadıdır.]

Mülâkât-ı ahbâb, neşve-yi hayâtıdır (Yasin Yayla, 2017, s. 988).**40. *der hâne-yi [10a/23] mûr şebnemî tû fûn-est* (Dihhuda, 1984, s. 785)**

[=Karınca yuvasında bir çiğ damlası tufandır.]

Serçeye çubuk beredir (Albayrak, 2009, s. 783; Kaçalın, 2019, s. 200; Yasin Yayla, 2017, s. 988).**41. *rûh-rû şuhbet-i nâ-cins 'ezâbîst elîm* (Dihhuda, 1984, s. 876; Hâfız-ı Şîrâzî, 2022, 367. gazel, 2. beyit; Roebuck, 1824, s. 248)**

[=Ruha ağyarın sohbeti elim bir azap (Gölpınarlı, 1968, s. 373).]

¹⁹ *dest-i şikeste be-kâr mî-reved dil-i şikeste be-kâr ne-mî-reved* [=Kırık el işe gider, kırık kalp işe gitmez] (Dihhuda, 1984, s. 809), *dest kâr-i dil ne-mî-kuned dil kâr-i dest mî-kuned* [=El, kalbin işini yapamaz; kalp, elin işini yapar] (Roebuck, 1824, s. 227).

²⁰ *dest ber ter-keş zed* (acayıp, övünülecek bir iş yapıldığında kullanılır) (Hasan-ı Şu'ûrî, 2019, s. 226; Muzaffer Kılıç, 2019, s. 250)

²¹ *der miyân-i ceng nerh-i muşehheş kerden* (Dihhuda, 1984, s. 797), *der miyân-i deryâ gerd mi-h^vâhed* [=Denizin ortasında toz ister.] (Roebuck, 1824, s. 221).

²² *dê vâne bâş tâ ğemm-i tû 'âkilân h^vurend* [=Deli ol da gamını akıllılar çeksin] (Dihhuda, 1984, s. 852).

²³ Halk arasında çokça kullanılan bir söz olmasına rağmen yazılı bir kaynaktan tespit edilememiştir.

Nadan ile sohbet etme, gir kapıyı rezele; nadan ile sohbet etmekten ariflere taş taşımak daha hayırlıdır (Albayrak, 2009, s. 714).

nādān ile mücālesedür ehl-i dānişe; dünyāda çāšnisi cehennem 'azābınun (Nâbi, 2011, s. 809).

42. nîş-i dirûz ve ser-i kûçek [10a/24] nişân-i ehmekîst (Dihhuda, 1984, s. 885)

[=Uzun sakal ve küçük baş ahmaklık alametidir.]

Uzun boylu, uzun sakallı; ahmak olur (Şinasi & Ebû 'z-Ziyâ, 1302, s. 104).

Bu atasözüyle *Marifetname'*deki şu kısım aynı manaları ifade etmektedir: *Başî küçük aklı az; Olsa ona deme râz* (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1984, s. 85), *Lihye tavil olsa ger; Sahibidir bî-hüner* (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1984, s. 86).

43. zebân der dehâneş guzâş²⁴

[=Dilini ağızından çıkardı.]

44. suhen-i rûst ez dêvâne bi-şnev²⁵

[=Doğru sözü deliden işit.]

Deliden al uslu haberi (Tokmak, 2001a, s. 160).

45. suhen [10a/25] âyine-yi merd-i suhen-gost (Dihhuda, 1984, s. 950)

[=Söz, söyleyenin aynasıdır.]

Söz, adamın mihengidir (Albayrak, 2009, s. 797).

46. şutur ki 'elef mi-ğvâhed gerden derûz mî-kuned (Dihhuda, 1984, s. 1019)

[=Yem isteyen deve boynunu uzatır.]

Deveye ot lazımsa boynunu uzatır (Yasin Yayla, 2017, s. 989); *Burç yiyecek deve boynunu uzatır* (Mansurlu *Feke -Ada.) (Kaçalın, 2019, s. 70).

47. şêr ez mûr- [10b/01] -çe mî-gurêzed (Dihhuda, 1984, s. 1043)

[=Arslan karıncadan kaçır.]

48. şulhî ki hest bâ 'iş-i renciden diger²⁶

[=Başkasını inciten bir barış.]

49. şeyd-râ çün ecel âyed sūy-i şeyyād [10b/02] reved²⁷ (Abdurrahman-ı Câmî, 898, s. 356; Roebuck, 1824, s. 296)

[=Eceli gelen av, avcıya gider.]

Eceli gelen (yeten) keçi çoban dayağına söykenir (sürtünür) (Ensar Alemdar, 2018, s. 645).

50. tebîb-i mihrbân ez dîde-yi bî-mâr ufted²⁸

²⁴ zebân der dehân-i kesî guzâştēn [=birisinin ağızındaki dili çıkarmak] (Dihhuda, 1984, s. 893).

²⁵ suhun-i râst-râ ez dêvâne bi-şnev (Dihhuda, 1984, s. 953), suhun-i râst-râ dêvâne bi-şnev (Dihhuda, 1984, s. 876; Roebuck, 1824, s. 267).

²⁶ şulhî ki hest mâye-yi renciden diger (Dihhuda, 1984, s. 1059).

²⁷ şeyd-râ çün ecel âyed pey-i şeyyād reved (Dihhuda, 1984, s. 1061).

²⁸ tebîb-i mihrbân ez dîde-yi bî-mâr mî-ğ²⁹âhed (Dihhuda, 1984, s. 1067), tebîb-i mihrbân ez dîde-yi bî-mâr mî-ufted (Roebuck, 1824, s. 298).

[=Nazik doktor hastanın gözünden düşer.]

51. *zūlm-i zālīm ber ser-i evlād-i zālīm* [10b/03] *mī-reved* (Dihhuda, 1984, s. 1080)

[=Zalimin zulmü evladının başına geçer.]

Dedesi koruk yemiş, torununun dişi kamaşmış (Albayrak, 2009, s. 328).

52. *zērif zērif-rū ne-mī tuvāned dīd*²⁹

[=Zarif, zarifi göremez.]

53. *ğeyret-i merdī ne-dārī zen me-ğVāh*

[=Erkeklik kuvvetin yok, kadın isteme.]

54. *feryād-i* [10b/04] *şegāl vebāl-i şegāl-est* (Dihhuda, 1984, s. 785; Roebuck, 1824, s. 313)

[=Çakalın çığılığı çakalın vebalidir.]

Bülbülün çektiği dili belasıdır (Yasin Yayla, 2017, s. 990).

55. *kelem incā resīd ve ser be-şikest* (Dihhuda, 1984, s. 116; Hâkânî, 1375, s. 809)

[=Kalem buraya ulaştı ve ucu kırıldı.]

56. *kedr-i levzīne her kucā dāned* (Dihhuda, 1984, s. 1157) [10b/05]

[=Eşek, badem helvasından ne anlar.]

Eşek hoşaftan ne anlar; içer suyunu, bırakır tanesini (Albayrak, 2009, s. 436).

57. *kālāy-i bed be-rīş-i şāhibeş*³⁰ (Dihhuda, 1984, s. 1186)

[=Kötü mal sahibinin ayıbıdır.]

Kalp akçe sahibinindir (Yasin Yayla, 2017, s. 990).

58. *goşt-i her dendān-i seg* (Dihhuda, 1984, s. 1331; Roebuck, 1824, s. 340)

[=Eşek eti, köpek dişi.]

59. *gedā be-gedā rehmet be-ğudā* (Dihhuda, 1984, s. 1268; Roebuck, 1824, s. 330)

[=Dilenme dilenciye, rahmet Allah'a.]

60. *lāf-i* [10b/06] *merdī me-zen ki merdī nīst* (Dihhuda, 1984, s. 1350)

[=Adamlıktan bahsetme, laf adamlık değildir.]

61. *lāf-i kār eclāf-est* (Dihhuda, 1984, s. 1357)

[=Övünmek rezilliktir.]

Övünen öküz sıçağan olur; övünge adam en sonra önüne bakar (Albayrak, 2009, s. 753).

62. *lāyik-i her her ne-bāşed efsen*³¹

[=Taç/padişahlık her eşeğin layığı değildir.]

²⁹ *herif herif ħud-rā ne-mī tuvāned dīd* (Dihhuda, 1984, s. 1080).

³⁰ *kālāy-i bed be-rīş-i ħāvend* (Steingass, 1892, s. 1008).

³¹ *lāyik-i her her ne-bāşed zi şefrān* (Dihhuda, 1984, s. 1361).

63. men ez âsiyâ mî-âyem o mî-güyed ki [10b/07] **nevet nîst**³²

[=Ben değirmenden geliyorum diyorum, o nöbet yok diyor.]

Ben: "Misafir almam" derim. Sen: "Eşeğimi nereye bağlayayım" dersin. (*İlgın -Kn.) (Kaçalın, 2019, s. 269), Misafir seni hana koyan yok. -Okumu, yayımı nere koyayım? (*Keban -El.) (Kaçalın, 2019, s. 385).

64. men mî-güyem âsmân o mi-güyed rêsmân³³ (Roebuck, 1824, s. 363)

[=Ben diyorum gök yüzü o diyor halat.]

Ben derim bayram haftası o der mangal tahtası (Albayrak, 2009, s. 236).

65. mîhmân gerçi 'ezîz est ve-lêkin [10b/08] **çû nefes hêfe mî-sâzed eger âyed u bîrîn ne-reved**

[=Misafir her ne kadar kıymetli olsa da boğaza takılan, girip de çıkmayan nefes gibidir.]

Misafirin iyisi geçer gider kış gibi, misafirin kötüsü oturur baykuş gibi. (*Gümüştacıköy - Ama.) (Kaçalın, 2019, s. 181).

66. melâ şuden çî âsân âdem şuden [10b/09] **çî muşkil** (Roebuck, 1824, s. 362)

[=Molla olmak ne kolay, âdem olmak ne zor.]

67. miñnet-zede-rû ez her teref seng âyed

[=Her taraftan taşlanmış.]

Dokuz köyden kovulmuş (Aksoy, 1993b, s. 729).

68. nân bi-dih tû nâm ber-ârî (Roebuck, 1824, s. 372)

[=Ekmek ver, nam al.]

69. ne ez ân [10b/10] **hemîrî ne ez îrî feñrî**

[=Ne o hamurdan, ne bu mayasız ekmekten.]

Ne hamur, ne petir; ne toya yarar, ne yasa [=Ne hamur, ne ekmek; ne düğüne yarar, ne yasa]; *Ne kokar, ne bulaşır* (Biray, 1999, s. 78).

70. nâ-merd zened hemîşe lâf-i merdî (Roebuck, 1824, s. 371)

[=Namert her zaman mertliği ile övünür.]

71. vefû dâñ ez seg [10b/11] **bâyed âmüht**³⁴

[=Sadakati itten öğrenmek gerek.]

72. veqt-i şulh ender miyân ve veqt-i ceng ender kenâr

[=Sulh vakti ortada, cenk vakti kenarda.]

Ekmek buldun giriş, iş buldun sıvış (İskeçe -Yunanistan); Ekmek buldun ye, dayak buldun kaç (*Havza -Sm.) (Kaçalın, 2019, s. 103).

³² ez âsiyâ men miyâyem tû mî-güyî pestâ nîst (Dihhuda, 1984, s. 97), men âsmân mî-güyem ü rêsmân (Muzaffer Kılıç, 2019, s. 434), men âsmân mî-güyem ü rêsmân mî-güyed (Hasan-ı Şu'ûrî, 2019, s. 331)

³³ men âsmân mî-güyem o rêsmân mî-güyed (Hasan Şu'ûrî, 2019, s. 331); men mî-güyem h'âce-em tû mî-güyî çend tâ beççe dâñ [=Ben diyorum hadımım, sen diyorsun oğul uşaktan ne haber] (Tokmak, 2001a, s. 241)].

³⁴ vefû dâñ-râ ez seg bâyed âmüht (Dihhuda, 1984, s. 1889).

73. *her çi*^[10b/12] *kunī be-ḥ^Vud kunī der heme nêk u bed kunī*³⁵

[=Kişi ne ederse kendi[si]ne eder, gerek iyi gerek fena (Yasin Yayla, 2017, s. 992).]

Kişi ne ederse kendisine eder (Albayrak, 2009, s. 646).

74. *her ki bā-nūḥ nişined çi ğemm ez fū fūneş* (Dihhuda, 1984, s. 1951; Sa' dî-yi Şîrâzî, 2022b, 37. gazel, 9. beyit)

[=Nuh ile oturan tufanından ne korkar.]

Nuh gemisine binen, tufandan korkmaz (Albayrak, 2009, s. 726).

75. *her çi*^[10b/13] *ez dost mî-resed ḥū bes⁶*

[=Dosttan gelen her şey hoştur.]

Dosttan zarar gelmez (Albayrak, 2009, s. 367).

76. *her çi der beğdād est māl-i ḥelīfe* (Dihhuda, 1984, s. 1920)

[=Bağdad'da olan her şey halifenin malıdır.]

77. *her 'eyb ki sulūān* ^[10b/14] *be-pesended huner est* (Dihhuda, 1984, s. 1932; Sa' dî-yi Şîrâzî, 1864, s. 5, 2022c, dibace, 31).

[=Padişahın hoş gördüğü ayıp hüner yerine geçer (Sa' dî-yi Şîrâzî, 1980, s. 312).]

78. *hemîn murde hemîn goristān*

[=Aynı ölü aynı mezar.]

Böyle duanın böyle olur aminî. Aynı tas aynı hamam (Tokmak, 2001a, s. 263).

79. *hem-sāye ez ḥāl-i hem-sāye āgūh est* (Dihhuda, 1984, s. 1992) ^[10b/15]

[=Komşu komşunun hâlinde bilir (Yasin Yayla 2017:992).]

Komşu komşudan huy kapar, ayranına su katar (Albayrak, 2009, s. 653).

80. *hemedān dūr-est kez be-cāst* (Dihhuda, 1984, s. 1991)

[=Hemedan uzakta Kez burada.]

81. *hezār dost kem est yek-duşmen bisyār*³⁷ (Roebuck, 1824, s. 299)

[=Bin dost azdır bir düşman çoktur (Tokmak, 2001b, s. 260).]

Dost bin ise azdır, düşman bir ise çoktur (Albayrak, 2009, s. 365).

82. *hem-rāh* ^[10b/16] *kesī bāş ki hem-rāh tū bāşed* (Dihhuda, 1984, s. 1991)

[=Yoldaşın olanla yoldaş ol.]

83. *yānī yānist u ḥesāb ḥesāb* (Dihhuda, 1984, s. 2031)

[=Dostluk dostluktur ve hesap hesap.]

Dostluk başka alışveriş başka (Tokmak, 2001a, s. 265).

³⁵ *her çi kunī be-ḥ^Vud kunī ger heme nêk u bed kunī* (Roebuck, 1824, s. 58); *her çi kunī be-ḥ^Vud kunī nêk ve yā ki bed kunī* (Dihhuda, 1984, s. 1923; Roebuck, 1824, s. 385); *her çi kunī be-ḥ^Vud kunī* (Tokmak, 2001a, s. 257).

³⁶ *her çi ez dost mî-resed nêgüst* (Dihhuda, 1984, s. 1916; Roebuck, 1824, s. 385).

³⁷ *hezār dost endek est yek-duşmen bisyār* (Dihhuda, 1984, s. 1976).

84. *yek-hâne* [10b/17] *dü mihmân ne-gunced*

[=Bir eve iki misafir sığmaz.]

Misafir misafiri sevmeyiz, ev sahibi ikisini de (Albayrak, 2009, s. 709). *Olamaz bir hanede mihman mihman üstüne* (Yasin Yayla, 2017, s. 992).85. *yekî-râ bi-gîr ve yekî-râ de'vâ kun*³⁸

[=Birini tut birini dava et.]

86. *yekî ez bâm uftâd ve dîgerî-râ gerden şikest* (Dihhuda, 1984, s. 2052)

[=Biri çatıdan düştü ötekisi boynunu kırdı.] [10b/18]

Gördüğün işin mazarratı başkasına dokunur (Yasin Yayla, 2017, s. 992).**Sonuç**

Çalışmaya konu 86 atasözünün 28'inin Türkçede kullanılan biçimi tespit edilememişken kalan 58'inin aynı veya farklı biçimlerde Türkçede müstamel olduğu anlaşılmaktadır.

Söz konusu 58 atasözünün 13'ü Farsçadan Türkçeye veya Türkçeden Farsçaya tercüme edilmiş olarak anlaşılabilir şekilde birbirinin aynıdır. Örneğin: *evvel endêşe ângelhî guftâr* [=Önce düşün sonra söyle.], *evvel te'âm âhîr kelâm* [=Evvel taam sonra kelam.], *âmeden be-irâdet reften bā-icâzet* [=Gelmek iradet, gitmek icazetle.], *h^vâb birâder-i merg-est* [=Uyku ölümün kardeşidir.].

Bazı atasözleri hemen hemen bir dilden ötekisine tercüme denilebilecek kadar benzerdir. Bu atasözlerinin bazılarında sadece bir veya birkaç farklı kelime kullanılırken bazılarında ise sadece bir veya birkaç kelimenin yeri değişmiştir. Örneğin: *hezâr dost kem est yek-duşmen bisyâr* [=Bin dost azdır bir düşman çoktur.] *Dost bin ise azdır, düşman bir ise çoktur*, *dest-i şikeste kâr kuned dil-i şikeste kâr ne-mî-kuned* [=Kırık el çalışır, kırık kalp çalışmaz.] *Kolu kırık işlemiş, gönlü kırık işlememiş*, *her çi dâned kıymet-i nuql u nebât* [=Eşek şekerin kıymetini ne bilir.] *Eşek hoşaftan ne anlar*, *pursân pursân be-ke'be reften be-tuvân* [=Sora sora Kâbe'ye varılır.] *Sora sora Kâbe bulunur*.

Bazı atasözlerinde ise aynı durum, aynı yapıda fakat farklı kelimelerle ifade edilmiştir. Örneğin: *men mî-güyem âsmân o mi-güyed résmân* [=Ben diyorum gök yüzü o diyor halat.] *Ben derim bayram haftası o der mangal tahtası*.

Bazı atasözlerinde kelime ve yapı ortaklığı olmasa da ifade ettiği durumlarda ortaklık bulunmaktadır. Örneğin: *eblehî guft ve kâhilî bâver kerd* [=Ebleh söyler ve tembel inanır.] *Bozacının şahidi şıracı*, *der miyân-i ceng nerh mî-pursed* [=Savaşın ortasında vergi sorar.] *Pencere köftü var, her şeyin bir vakti var*, *Terazi var tartı var her şeyin bir vakti var*, *zulm-i zâlim ber ser-i evlâd-i zâlim mî-reved* [=Zalimin zulmü evladının başına geçer.] *Dedesi koruk yemiş, torununun dişi kamaşmış*.

Eserde, şiir kaynaklı atasözleri de bulunmaktadır. Örneğin: *rûh-râ şuhbet-i nâ-cins 'ezâbîst elîm* (Hâfız-ı Şîrâzî, 2022, 367. gazel, 2. beyit) [=Ruha ağyarın sohbeti elim bir azap.] *Nadan ile sohbet etme, gir kapıyı rezele; nadan ile sohbet etmekten ariflere taş taşımak daha hayırlıdır* mısrasının kaynağı Hâfız-ı Şîrâzî'nin *Dîvân*'ıdır (Hâfız-ı Şîrâzî, 2022, 367. gazel, 2. beyit), *şeyd-râ çün ecel âyed süy-i şeyyâd reved* [=Eceli gelen av, avcıya gider.] *Eceli gelen (yeten) keçi çoban dayağına söykenir (sürtünür)* mısrasının kaynağı Câmî *Dîvân*'ıdır (Abdurrahman-ı Câmî, 898, s. 356).

³⁸ *yekî-râ bi-gîr ve dîgerî-râ de'vâ kun* (Dihhuda, 1984, s. 2059).

Eserdeki iki atasözünün kaynağının ise hadis-i şerif olduğu anlaşılmaktadır: *ez dost yek işaret ez mā be-ser devīden* [=Dosttan gelen bir işaret ona canı gönülden koşmamıza yeter.] Kulum bana yürüyerek gelirse ben ona koşarak varırım (Ebû 'l-Hüseyin Müslim, 2014a, s. 161), *te'cîl nêko nîst meger der 'emel-i heyr* [=Hayırlı iş dışında acele iyi değildir.] Şer işi uzat hayra dönsün, hayır işi acele et şerre dönmesin. (Gündüzbey *Yeşilyurt -Ml.) Hayırlı işleri yapmakta acele ediniz (Ebû 'l-Hüseyin Müslim, 2014b, s. 166).

Kaynakça

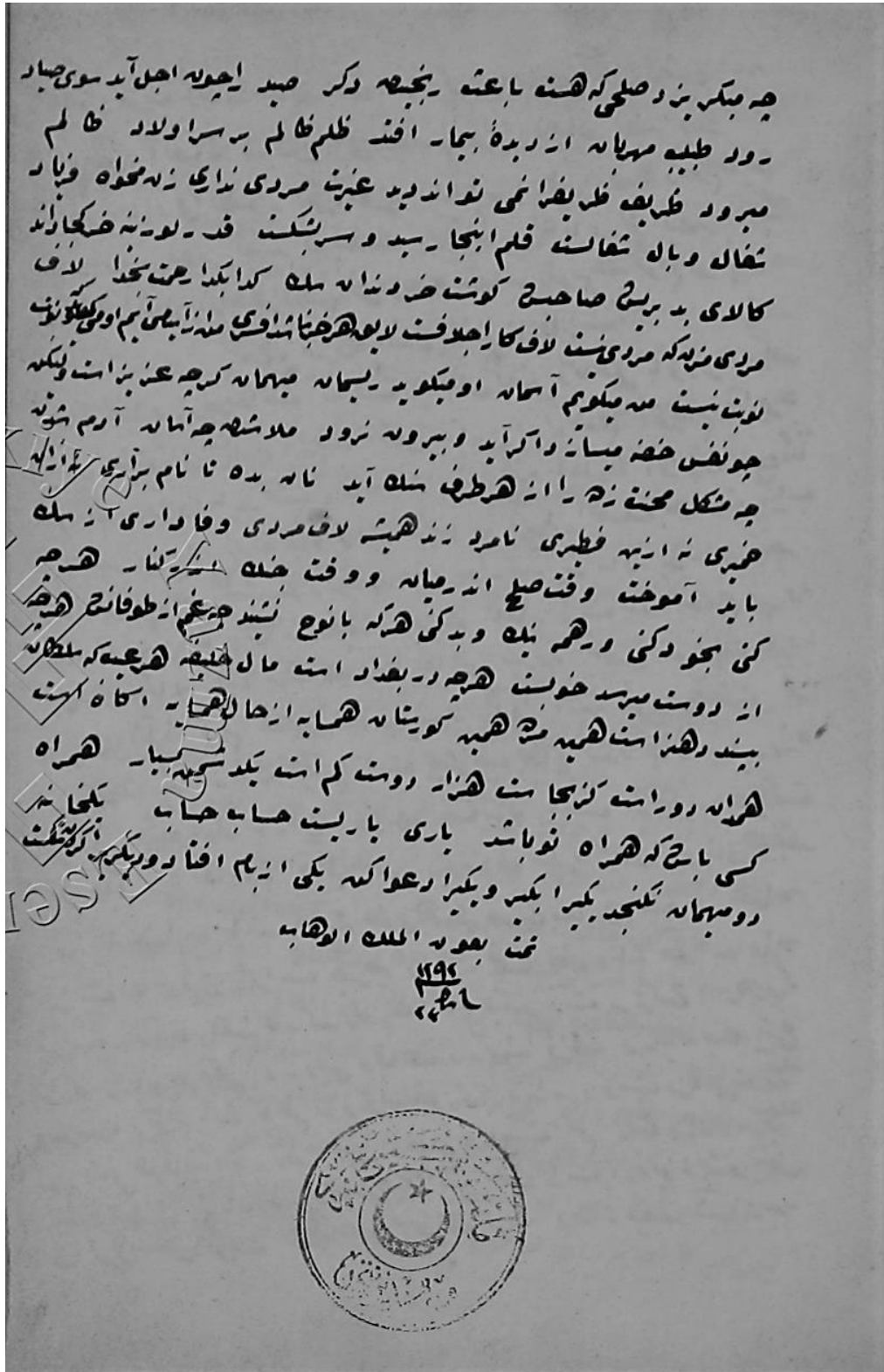
- Abdurrahman-ı Câmî (898). *Dîvân-ı Kâmil-i Câmî* (Ed. Haşim Rıza). Tahran: Çaphâne-yi Piruz.
- Aksoy, Ö. A. (1993a). *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü. 1: Atasözleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Aksoy, Ö. A. (1993b). *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü. 2: Deyimler Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi Yayınları.
- Albayrak, N. (2009). *Türkiye Türkçesinde Atasözleri* (1. basım.). İstanbul: Kapı Yayınları.
- Alemdar, E. (2019). Türkçe Atasözü ve Deyim Hazinesine Atalar Sözü Mecmuası'ndan Katkılar. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (Ö5), 112-124.
- Azmun, Y. (2007). Türkçe-Farsça Semantik İlişkilerine Genel Bir Bakış. *Türk Dilleri Araştırmaları*, (17), 23-82.
- Balcı, M. (2014). *Türkçe Farsça İlişkileri: Türkçenin Farsça Üzerindeki Etkilerine Dair Bir İnceleme*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Biray, N. (1999). Türkmence Nakıllar (Ata Sözleri). *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 19 (Himmet BİRAY Özel Sayısı), 49-91.
- Bozkurt, N. (2012). Üc b. Unuk. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (C. 42, s. 34-35). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Dihhuda, A. E. (1984). *Emsâl u Hikem* (6. bs, C. 1-4). Tehran: Emîr-i Kebîr.
- Ebû 'l-Hüseyin Müslim (2014a). *Sahîh-i Müslim ve Tercemesi* (Çev. Mehmed Sofuoğlu). (C. 1-8, C. 8). İstanbul: İrfan Yayınları.
- Ebû 'l-Hüseyin Müslim (2014b). *Sahîh-i Müslim ve Tercemesi* (Çev. Mehmed Sofuoğlu). (C. 1-8, C. 1). İstanbul: İrfan Yayınları.
- Ensar Alemdar. (2018). *Kaynaktan Eğitime Atasözleri ve Deyimler Çelebioğlu Abdülhalim Hakkı Atalar Sözü Mecmuası (1.-538. Sayfalar)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı (1984). *Marifetname* (Çev. M. Fuad Başar). İstanbul: Kit-san.
- Gölpınarlı, A. (Çev.). (1968). *Hafız Divanı*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- Hâfız-ı Şîrâzî (2022, Temmuz 4). *Divan*. <https://ganjoor.net/hafez/ghazal/sh367> [Erişim Tarihi 25.05.2022].
- Hâkânî, E. 'd-D. İ. (1375). *Dîvân-ı Hâkânî-yi Şîrvânî* (C. 1-2). Tahran: Neşr-i Merkez.
- Hasan-ı Şu'ûrî (2019). *Lisânu'l-Acem Ferheng-i Şu'ûrî* (Çev. O. Yılmaz). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Hüdâyî, & Kaçalın, M. S. (2016). *Dîvân*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Hümâm-ı Tebrîzî (1972). *Dîvân-ı Hümâm-ı Tebrîzî* (Ed. Reşid Ayvazî). Tahran: Müessese-yi Tarih ve Ferheng-i İran.

- Kaçalin, M. S. (Ed.). (2019). *Bölge Ağızlarında Atasözleri ve Deyimler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kızılözen, C. (2019). *Farsçada Türkçenin En Eski İzleri*. (1. baskı). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Muzaffer Kılıç (2019). *Edirneli Deroîşi Hasan Hüsâmî'nin Tuhfetü 'l-Emsâl'i (İnceleme-Metin-Dizin)*. Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Nâbî (2011). *Nabi Divani* (haz. Ali Fuat Bilkan) (2. baskı). İstanbul: Akçağ Yay.
- Özçelik, S. (2002). Türkçedeki Farsça Kelimelerde Görülen Ses Olayları. *Türk Dili*, (612), 1033-1041.
- Roebuck, T. (1824). *A Collection of Proverbs and Proverbial Phrases in the Persian and Hindoostanee Languages / 1 Persian*. Calcutta: Hindoostanee Press.
- Sa'dî-yi Şîrâzî (1864). *Gülîstan*. Kahire: Matbaa-yı Âmire.
- Sa'dî-yi Şîrâzî (1980). *Bostan ve Gülîstan* (Çev. K. R. Bilge). İstanbul: Meral Yayınevi.
- Sa'dî-yi Şîrâzî (2022a, Temmuz 4). *Gülîstan*. <https://ganjoor.net/search?s=اب+زندگی+اگر&author=7> [Erişim Tarihi 25.05.2022].
- Sa'dî-yi Şîrâzî (2022b, Temmuz 4). *Gazeliyât*. <https://ganjoor.net/saadi/mavaez/ghazal2/sh37> [Erişim Tarihi 25.05.2022].
- Sa'dî-yi Şîrâzî (2022c, Temmuz 5). *Gülîstan*. <https://ganjoor.net/saadi/golestan/dibache> [Erişim Tarihi 25.05.2022].
- Steingass, F. J. (1892). *A Comprehensive Persian-English Dictionary*. London: Librairie du Liban.
- Şahinoğlu, N. (1997). *Farsça Grameri: Sarf ve Nahiv*. İstanbul: Kitabevi Yayınları
- Şinasi ve Ebû 'z-Ziyâ (1302). *Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye*. Kostantiniyye: Matbaa-yı Ebû 'z-ziyâ.
- Tokmak, N. (2001a). *Telaffuzlu Türkçe-Farsça Ortak Deyimler Sözlüğü*. Sözlük. İstanbul: Simurg Yayınları.
- Tokmak, N. (2001b). *Telaffuzlu Farsça-Türkçe Ortak Deyimler Sözlüğü*. Sözlük. İstanbul: Simurg Yayınları.
- Türkçe Sözlük* (2011). Türk Dil Kurumu Yayınları
- Yasin Yayla (2017). *Sözlüklerin Türkçe Kaynak Metin Olarak Kullanılması Bir Ansiklopedik Sözlük Örneği*. Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Yayla, Y. (2021). Güncel Türkçe Sözlüklerde Arapça Asıllı Kelimeler İçin Kaynak Dil Olarak Farsça. *Zemin*, (1), 175-189.

Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, 197 nr., 10a

والنور هزبه ركا دالبقال بعد الاز كبعف الب اظهره الشرح ابيه
 مدالوس القبانه لايجنح الى ايبان حركه الافعال بطنه وحركه الارباب
 سبعة زار في الطبو نغمه اخرى الطبر باطبر بصفا وكلام اللحن
 الناب ومنه بغير نغمه لا ينفعله القلب يدرك ما لا يدرك البصر انما يقدر
 فاقوى مدبلة اذ اعظم المطلوبه فللعك صواب قوم عند قوم فواند
 بعضه ضروره امثال وبغيره فارسه
 التجاره عباته حه حاجته بائت اتمى نغمه وكاهلى باور كر ايقظ
 الحسن مشهوره اول اذ ليس التماي نغمه اول طعام اخر كلام التركيه
 تكم منة روكس بايد كشد آمله با اوت منه باجارت از روكس انما
 ارباب رويجه ابيه جابه وايله بسماه ارباب اهنته كاسيت اربه
 فواحد ويرضا حشمت بر قصد خود سوار شد بر ماه بر ماه بجمع
 فتمه بنوانه برك سيات نغمه رويج تاها اينه نود سواج خبرود
 يبرى كه از گانه رفت بر كر در نوا بفاضى سرود تعجب نكوت مكرده
 عك منبر قوم بصحنه بد بنمود تافى ابيه غوغ ايه عفت تمه
 اذ رفت بد باجه قسم اشته بچشم حه مخام نود جابه بنبا بدواه
 غوغ غاب صله اول به رصلى افاضته حابه كه باكت از محابه حه باكت
 مكر حاكم اوله مفا جاه حاكم بسجده و سنانى بكيده بسجده و سنانى ها بگلد
 خوربه ضابده بانند هوى هوى هوى هوى هوى هوى هوى هوى هوى هوى هوى
 ضرات بالانج ركرات حرم راند قمت نقل و نبات هوا به براره
 مرسته دست تكته كار كدره تكته كار بگلد دسته بر تكته به دره
 ندرى در باه حه بكنى در و بسى وقاعه در نوتها فراغت در مباحه ملك بربغ
 ميرسد رتوانه باجى ناغم نود بكراره هورند ريدار روكس منة عفت واه
 مور شنى طوفانها - وهما صحن نا حسن عدايتن اتم رنج دران و سر كوكه
 شاه اهم قيت - نابه در رهانج كذا ت سخته اتم از ديوانه شو سخته
 ابيه مرد سخته كوش سخته علف بخواهد كرده دران بگلد شراى مو

Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, 197 nr., 10b





KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 195-213.
Geliş Tarihi-Received: 13.05.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 04.07.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1116237

Türkçe Eğitiminde Eş Anlamlılık Sorunu ve Türkçe Ders Kitaplarında Eş Anlamlı Sözcük Öğretimi

The Problem of Synonyms in Turkish Education and Teaching Synonyms in Turkish Textbooks

Zeynep CİN ŞEKER*
Canan Nimet MERT DURAN**

Öz

Anlambilimin sıkça tartıştığı konulardan biri olan eş anlamlılık, Türkçe eğitimi bağlamında da ele alınması gereken konulardan biridir. Alanyazında salt eş anlamlılığın mümkün olmadığına yönelik görüşler dikkate alındığında Türkçe ders kitaplarında yer alan eş anlamlı sözcük etkinliklerinin salt eş anlamlılığı kabul eden bir anlayışla hazırlandığını ve sözcükleri bağlam dışında ele alan etkinlikler olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda araştırmamızın amacı Türkçe ders kitaplarında yer alan eş anlamlı sözcük öğretimine yönelik etkinlikleri bağlam temelli sözcük öğretimi açısından incelemektir. Türkçe ders kitaplarında yer alan eş anlamlı sözcük öğretimine yönelik etkinlikleri bağlam temelli sözcük öğretimi açısından incelemeyi amaçlayan bu çalışmada nitel araştırma yöntemi tercih edilmiştir. Türkçe Ders Kitabı'ndaki etkinliklerde yer alan eş anlamlı unsurlar belirlenmiş, belirlenen eş anlamlı unsurların etkinliklerdeki kullanım sıklıkları dikkate alınarak kullanım sıklığı iki ve daha fazla olan eş anlamlı unsurlar analize tabi tutulmuş ve eş anlamlı unsurların bağlam temelli sözcük öğretimi açısından durumu belirlenmeye çalışılmıştır. Sonuç olarak Türkçe ders kitaplarında eş anlamlı olarak kabul edilen sözcüklerin birçoğu Türkçe kelimelerin yabancı dillerdeki karşılıklarıdır. Bu bağlamda sözcüklerin eş anlamlı olmadıkları söylenebilir. Aynı zamanda eş anlamlı olarak kabul edilen sözcüklerin bütün bağlamlarda birbirlerinin yerine kullanılmayacakları örneklerle açıklanmıştır.

Anahtar kelimeler: Eş anlam, sözcük öğretimi, Türkçe eğitimi, Türkçe ders kitapları.

Abstract

Synonymity, which is one of the topics that semantics frequently discuss, is one of the issues that should be addressed in the context of Turkish education. Considering the opinions in the literature that pure synonymy is not possible, it is possible to say that the homonymous word activities in Turkish textbooks are prepared with an understanding that accepts only synonymy, and that they are activities that deal with words out of context. The purpose of this research is to examine the activities for teaching synonyms in Turkish textbooks in terms of context-based vocabulary teaching. Qualitative research method was preferred in this study,

* Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi, Erzurum/Türkiye, e-posta: zeynep.seker@atauni.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0294-2961.

** Arş. Gör. Dr., Adıyaman Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Adıyaman/Türkiye, e-posta: cduran@adiyaman.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8450-143X.

which aims to examine the activities for teaching synonyms in Turkish textbooks in terms of context-based vocabulary teaching. Synonymous elements in the activities in the Turkish Textbook were determined, taking into account the frequency of use of the determined synonyms in the activities, the synonymous elements with a frequency of two or more were analyzed and the situation of the synonyms in terms of context-based vocabulary teaching was tried to be determined. As a result, many of the words accepted as synonyms in Turkish textbooks are the equivalents of Turkish words in foreign languages. In this context, it can be said that the words are not synonymous. At the same time, it is explained with examples that the words accepted as synonyms cannot be used interchangeably in all contexts.

Keywords: Synonym, vocabulary teaching, Turkish education, Turkish textbooks.

Giriş

Düşünce üretmenin en önemli araçlarından biri dildir. Birey kavramlarla düşünür ve ürettiği düşünceyi somutlaştırmak için dile ihtiyaç duyar. Düşünce ve dil arasındaki bu yakın ve zorunlu ilişki bireyin düşünce üretme sürecinin niteliğinin, düşünceyi oluşturma ve somutlaştırma aracı olan dile ait kavram ve sözcüklere bağlı olduğunu gösterir. Bu bağlamda bireyin “kelime ve kavram yönünden zengin bir birikime sahip olması, düşüncede de zengin olmasını sağlar. Bu nedenle Türkçe eğitiminde kelime öğretimine ayrı bir önem verilmesi gerekmektedir.” (Özbay ve Melanlıoğlu, 2008).

Türkçe eğitiminin en temel amaçlarından biri “dinleme/izleme, konuşma, okuma ve yazma becerilerinin geliştirilmesi” dir (MEB, 2019). Anlama becerilerinden okuma ve dinleme/izlemenin ve anlatma becerilerinden konuşma ve yazmanın gelişmesi, etkili biçimde sürdürülebilmesi bireyin sahip olduğu sözcük dağarcığı ile ilişkilidir. Bireyin anlamını bildiği ancak yazılı ve sözlü anlatımlarında kullanamadığı sözcükler pasif sözcük dağarcığını oluştururken, anlamını bildiği ve yazılı sözlü anlatımlarında da etkili bir biçimde kullandığı sözcükler ise aktif sözcük dağarcığını oluşturmaktadır. Sözcük öğretiminin amaçlarından biri, pasif sözcük dağarcığındaki sözcükleri, aktif sözcük dağarcığına taşımaktır. Bu bağlamda sözcük öğretimi sadece “sözcüklerin anlamlarını belletmeyi amaçlayan etkinlikler dizisi olarak düşünülmemelidir. Çünkü sözcük öğretim süreci aynı zamanda kavrama süreciyle de doğrudan ilgili bir süreçtir.” (Blachowicz, vd. 2006’ dan akt. Ülper ve Karagül, 2012).

Dilidüzgün’e (2014) göre sözcük öğretimi sürecinde, sözcüğün tanımından ve temel anlamından çok sözcüğün kullanıldığı bağlamdaki anlamı üzerinde duracak çalışmalara yer vermek önemlidir. Bu nedenle sözcük öğretiminde, sözcükler arasındaki anlam ilişkilerinden yararlanmak ve bu anlam ilişkilerini bağlam içerisinde sunmak, kalıcılığı sağlamak açısından tercih edilen yöntemlerden biri olmalıdır. Sözcükler arasındaki anlam ilişkilerini ön plana çıkaran sözcük öğretimi stratejilerinden biri eş anlamlı sözcüklerin öğretimidir. Bu bağlamda öncelikle eş anlamlılık kavramı ve eş anlamlı sözcük öğretimi ele alınacaktır.

Eş anlamlılık, anlambilimin sıkça tartışılan konularından biridir. Eş anlamlılığın nasıl ele alındığını belirleyebilmek için alan yazında yer alan görüşleri incelemek gerekmektedir. Vardar (2002) eş anlamlılığı iki ya da daha çok sayıda göstergenin aynı anlama gelme, ayrı gösterenlerin aynı gösterileni belirtme özelliği olarak ifade eder. Ancak eş anlamlılığın çoğu kez salt nitelikli olmaktan uzak olduğunu ve bir özdeşliği değil anlamca yakınlığı içerdiğini belirtir. Aksan (1996), dünyadaki bütün dillerde eş anlamlı olarak adlandırılan öğelerin bulunduğunu ve bunların birbirlerinin eşi değil yakın anlama gelen sözcük özelliği gösterdiğini belirtir. Bu bağlamda bu sözcüklere verilen ad temelde doğru bir adlandırma sonucunda doğmamıştır. Eş anlamlı sözcükler, anlam bakımından benzerlik gösteren ya da aynı anlam alanına ait sözcüklerdir. W. E. Collinson, eş anlamlılar arasındaki anlam farklılıklarını şöyle ifade eder:

1. Bir sözcük diğerinden daha geneldir (general): refuse/reject (reddetmek/reddetmek),
2. Bir sözcük diğerinden daha yoğundur (intense): repudiate/reject (kabul etmemek, tanımamak/ reddetmek),
3. Bir sözcük diğerinden daha duygusaldır (emotive): reject/decline (reddetmek/kabul etmemek),
4. Bir sözcük diğerinin nötr olduğu yerde ahlaki onama (moral approbation) veya kınama (censure) ima edebilir: thrifty/economical (tasarruflu/ekonomik),
5. Bir sözcük diğerinden daha profesyoneldir (professional): decease/death (vefat/ölüm),
6. Bir sözcük diğerinden daha edebidir (literary): passing/death (fani/ölümlü)
7. Bir sözcük diğerinden daha çok konuşma diline (colloquial) aittir: turn down/refuse (geri çevirmek, tepmek/reddetmek),
8. Bir sözcük diğerinden daha yerel (local) veya daha diyalektiktir (dialectal): (scots) flesher/butcher (etçi/kasap),
9. Eş anlamlılardan biri çocuk diline (child-talk) aittir: daddy/father (baba/baba)" (Ullmann 1972'den Akt. Akçataş ve Arı, 2018).

Eş anlamlı sözcüklerin arasındaki anlam farklılıkları dikkate alındığında, eş anlamlı olarak adlandırılan sözcüklerin bazı bağlamlarda birbirlerinin yerine kullanılabilirdikleri ancak anlam yönünden yakın olsalar da birbirlerinin yerine kullanılmadıkları bağlamların olduğu ifade edilebilir. Sözcüklerin eş anlamlı sayılabilmesi için farklı anlamlarının ve kullanımlarının birbirleri ile örtüşmesi gerekir. İki farklı sözcüğün, tek bir anlamının birbirleri ile örtüşmesi onların eş anlamlı kabul edilmesi için yeterli değildir (Duman, 2021). Bu açıdan "eş anlamlı sayılan sözcükler, salt eş anlamlılığın koşulu olan tüm bağlamlarda birbirinin yerini tutabilme özelliğinden yoksundur." (Günay, 2007, s. 167).

Çağdaş dilbilimin ana ilkelerinden biri, dil birimlerinin tek başlarına varlıkları, işlem kabiliyetleri olmayıp birbirlerine bağlı parçalardan kurulu bir ağ, bir şebeke içinde değerlendirilirdir (Bayrav, 1998, s. 125). Dili göstergeler dizgesi olarak gören Saussure, bir dil biriminin ayrıca özelliklere sahip olduğundan bahseder. Bu özellik dil birimlerinin birbirleri karşısındaki değerini ortaya koyar. Dil birimlerinin anlamı ve değeri dizge içerisindeki yeri ve işleviyle ilişkilidir. Dolayısıyla bildirişimi sağlayan dil göstergelerinin anlamı, bağlam içerisinde belirginlik kazanır ve bağlama göre değişir (Saussure, 2001). Kıran ve Kıran (2010, s. 118) Saussure'ün bu görüşünü şöyle açıklarlar: "Bir dizgede tek başına alınan öğelerin bir anlamı yoktur; ancak dizgenin diğer öğeleriyle karşılıklı ilişkiler ve bağıntılar içinde bir anlam kazanırlar. Burada önemli olan, öğelerin kendileri değil öğeleri birleştiren ilişkiler ve bağıntılardır." Bu ifadelerden hareketle dil kullanımında ve dil kullanımına büyük katkı sağlayan sözcük öğretiminde, 'bağlam' kavramının ön plana çıktığı söylenebilir.

Vardar (2002, s. 31) bağlamı "bir dil birimini çevreleyen, ondan önce ya da sonra gelen, birçok durumda söz konusu birimi etkileyen, onun anlamını, değerini belirleyen birim ya da birimler bütünü" olarak tanımlamaktadır. O halde "bir sözcüğün değeri, onu çevreleyen diğer sözcüklerle olan ilişkisine göre tanımlanır. Diğer sözcükler bir sözcüğün kullanım alanını, değerini ve kullanım biçimini hem belirler hem de sınırlandırır." (Günay, 2007, s. 54). Sözcük öğretimi açısından "anlamayı, yorumlamayı ve değerlendirmeyi yakından ilgilendiren bağlamın bilinmesi, iletişimin sağlıklı yürütülmesi için gerekli bir şarttır. İletişimin sağlıklı yürütülmesinin yanında bağlamlarla bütünleşmiş, anlam ya da anlamlar kazanmış kelimelerin bağlamlarıyla birlikte öğrenilmesi onları daha kolay anlaşılır, kullanılır ve anımsanır hale getirecektir." (Gür, 2014). Sözcük öğretimi, yeni kelimeler öğretmek veya bilinen kelimelerin farklı anlamlarını öğretmekle gerçekleşir ve

bunu gerçekleştirebilmek için de kelimenin cümle içindeki yerinden, diğer kelimelerle ilişkisinden hareketle anlamını tahmin etme etkinliklerine yer verilmelidir (Güneş, 2007). Göçer (2015), öğretilmek istenen sözcüklerin, metin içerisindeki işlevine dikkat çekilmesinin ve sözcüğün metnin bağlamı içerisinde kazandığı anlam üzerinde öğrencileri yoğunlaştırmanın kalıcı, etkili ve kullanılabilir sözcük öğretimine katkı sağlayacağını belirtir. Eş anlamlı kelimelerin öğretiminde de sadece sözcüklerin eş anlamlılarının söylenmesi yeterli değildir. Eş anlamlı sözcüklerin kullanımdaki yani bağlamdaki farklılıklarına da değinilmeli dolayısıyla sözcüklerin bağlam içerisinde ele alınması gerekmektedir (Kırkılıç ve Akyol, 2011). Bu nedenle sözcüklerin tek başına, bağlam dışındaki kullanımları üzerinden eş anlamlılık ilişkisi kurulmamalıdır.

2019 Türkçe Dersi Öğretim Programı'nda 2., 3., 4. ve 5. sınıf düzeyinde "Kelimelerin eş anlamlılarını bulur." kazanımı yer almaktadır. Kazanımın dil kullanımını ve bağlamı önlemediği ve sözcüklerin tek başlarına değerlendirilmesine yönelik olduğu söylenebilir. Ders kitaplarında yer alan eş anlamlı sözcük öğretimine yönelik etkinlikler incelendiğinde, bağlam temelli sözcük öğretiminin göz ardı edildiği görülmektedir. Bu doğrultuda araştırmanın amacı Türkçe ders kitaplarında yer alan eş anlamlı sözcük öğretimine yönelik etkinlikleri bağlam temelli sözcük öğretimi açısından incelemektir.

Yöntem

Bu bölümde araştırma deseni, verilerin toplanması ve analizine yer verilmiştir.

Araştırma Deseni

Türkçe ders kitaplarında yer alan eş anlamlı sözcük öğretimine yönelik etkinlikleri bağlam temelli sözcük öğretimi açısından incelemeyi amaçlayan bu çalışmada nitel araştırma yöntemi tercih edilmiştir. Nitel yöntemle desenlenmiş araştırmalarda incelenen olay veya olgu hakkında derin bir algıya ulaşma gayreti söz konusudur (Morgan, 1996).

Çalışmanın evrenini 2021-2022 eğitim öğretim yılında okullarda okutulan Türkçe Ders Kitapları; örneklemini ise "Kelimelerin eş anlamlılarını bulur." kazanımının yer aldığı 2, 3, 4 ve 5. sınıf Türkçe Ders Kitapları oluşturmaktadır.

Araştırmada 2, 3, 4 ve 5. sınıf Türkçe Ders Kitabı'nda yer alan etkinliklerdeki eş anlamlı sözcükler nitel desende doküman çözümlemesi yöntemiyle incelenmiştir. Araştırmada 2, 3, 4 ve 5. sınıf Türkçe Ders Kitabı'nda yer alan etkinlikler taranarak eş anlamlı unsurlar tespit edilmiş, kullanım sıklıkları belirlenmiş ve kullanım sıklığı iki ve daha fazla olan eş anlamlı unsurlar bağlam temelli sözcük öğretimi açısından incelenmeye çalışılmıştır.

Verilerin toplanması ve analizi

Çalışmada veriler, nitel veri toplama türlerinden doküman incelemesi yoluyla 2, 3, 4 ve 5. sınıf Türkçe Ders Kitaplarından elde edilmiştir. "Doküman analizini yazılı belgelerin içeriğini titizlikle ve sistematik olarak analiz etmek için kullanılan bir nitel araştırma yöntemidir" (Wach 2013, Kıral 2020'den). "Doküman analizi, anlam çıkarmak, ilgili konu hakkında bir anlayış oluşturmak, ampirik bilgi geliştirmek için verilerin incelenmesini ve yorumlanmasını gerektirmektedir" (Corbin ve Strauss, 2008).

Veriler, ders kitaplarındaki etkinlerden hareketle tespit edilmiş, tema sonu değerlendirme sorularında yer verilen eş anlamlı unsurlar ise verilere dâhil edilmemiştir. Çalışmada etkinliklerde bağlam temelli sözcük öğretimi açısından eş anlamlı unsurların öğretiminin görünümü söz konusudur. Tema sonu değerlendirme sorularının verilere dâhil edilmemesinde ise tema sonu değerlendirme sorularının öğretime değil değerlendirmeye yönelik olması etkili olmuştur.

Çalışmada elde edilen veriler nitel veri analizi türlerinden betimsel analiz yöntemiyle çözümlenmiştir. Bu analiz türünde temel amaç elde edilmiş olan bulguların okuyucuya özetlenmiş ve yorumlanmış bir biçimde sunulmasıdır (Yıldırım ve Şimşek, 2003). Bu çalışmada sırasıyla 2. 3. 4. ve 5. sınıf Türkçe Ders Kitabı'ndaki etkinliklerde yer alan eş anlamlı unsurlar belirlenmiş, belirlenen eş anlamlı unsurların etkinliklerdeki kullanım sıklıkları dikkate alınarak kullanım sıklığı iki ve daha fazla olan eş anlamlı unsurlar analize tabi tutulmuş ve eş anlamlı unsurların bağlam temelli sözcük öğretimi açısından durumu belirlenmeye çalışılmıştır.

Bulgular

Bu bölümde Türkçe ders kitaplarında yer alan, etkinliklerde iki ve daha fazla kullanım sıklığı olan ve eş anlamlı oldukları ifade edilen sözcükler tabloda sunulmuş ve sözcüklerin eş anlamlılık ilişkisi incelenmiştir.

Tablo 1'de Türkçe ders kitaplarında yer alan eş anlamlı sözcükler ve sınıf düzeylerine göre dağılımlarına yer verilmiştir.

Tablo 1: Türkçe ders kitaplarındaki etkinliklerde yer alan eş anlamlı sözcükler ve sınıf düzeyine göre dağılımları

Sözcükler	2. Sınıf Ada Yayınları	3. MEB Yayınları	3. Sınıf Gizem Yayınları	4. Sınıf MEB Yayınları	4. Sınıf Özgün Yayınları	5. Sınıf Anıtepe Yayınları
Millet-Ulus	1		3			
Yaşam-Hayat	1	1	2			
Yurt-Vatan	1	1	1			
Yürek-Kalp	1	3				
Sema-Gökyüzü		2				
Nihayet-Son		2				
Vakit-Zaman		2		1		
Okul-Mektep		1	2			
Barış-Sulh		2				
Mekân-Yer		2				
Beyaz-Ak		2		1		
İhtiyar-Yaşlı		2	1			1
Kırmızı-Al		2	1			
Konut-Ev		3	1			
Özgür-Bağımsız					2	
Küçük-Minik					2	
Uzak-İrak					1	2
Zor-Güç		1		2		
Çabuk-Hızlı		2				1
Dil-Lisan		1			1	
Hediye-Armağan		1	1			
Görev-Vazife		1		1		
Siyah-Kara		1		1		
Dünya-Cihan			1	1		

Fayda-Yarar		1			1	
Nazik-Kibar		2				
Laf-Söz		1		1		
Çok-Fazla		1				1
Davet-Çağrı		1			1	
Sebep-Neden			1	1		
Ufak-Küçük		1		1		

Tablo 1 incelendiğinde eş anlamlı sözcüklere en fazla 3. Sınıf MEB yayınları Türkçe ders kitabında yer verildiği görülmüştür. Eş anlamlı sözcüklerin farklı sınıf düzeylerinde birden çok kez kullanıldığı da tespit edilmiştir.

Tablo 2’de Türkçe ders kitaplarında yer alan eş anlamlı sözcüklerin köken bilgilerine yer verilmiştir.

Tablo 2. Türkçe ders kitaplarında yer alan eş anlamlı sözcüklerin kökeni

Sözcük	Köken	Sözcük	Köken
Ulus	Türkçe	Millet	Arapça
Yaşam	Türkçe	Hayat	Arapça
Yurt	Türkçe	Vatan	Arapça
Yürek	Türkçe	Kalp	Arapça
Gökyüzü	Türkçe	Sema	Arapça
Son	Türkçe	Nihayet	Arapça
Vakit	Arapça	Zaman	Arapça
Okul	Türkçe	Mektep	Arapça
Barış	Türkçe	Sulh	Arapça
Yer	Türkçe	Mekân	Arapça
Ak	Türkçe	Beyaz	Arapça
Yaşlı	Türkçe	İhtiyar	Arapça
Al	Türkçe	Kırmızı	Arapça
Konut	Türkçe	Ev	Türkçe
Özgür	Türkçe	Bağımsız	Türkçe
Küçük	Türkçe	Minik	Türkçe
Uzak	Türkçe	Irak	Türkçe
Güç	Türkçe	Zor	Farsça
Hızlı	Türkçe	Çabuk	Farsça
Dil	Türkçe	Lisan	Arapça
Armağan	Türkçe	Hediye	Arapça
Görev	Türkçe	Vazife	Arapça
Kara	Türkçe	Siyah	Farsça
Dünya	Arapça	Cihan	Farsça
Yarar	Türkçe	Fayda	Arapça
Nazik	Farsça	Kibar	Arapça
Söz	Türkçe	Laf	Farsça
Çok	Türkçe	Fazla	Arapça
Çağrı	Türkçe	Davet	Arapça

Neden	Türkçe	SebeP	Arapça
Ufak	Türkçe	Küçük	Türkçe

Türkçe ders kitaplarında yer alan ve eş anlamlı olarak kabul edilen sözcüklerin kökenleri incelendiğinde birçoğunun Türkçe sözcüklerin Arapça karşılığı olduğu tespit edilmiştir. Bunun yanında Türkçe sözcüklerin Farsça karşılıklarının ve kökeni Arapça-Farsça olan bazı sözcükleri de eş anlamlı olarak kabul edildiği görülmüştür. Vakit ve zaman sözcükleri Arapça kökenlidir. Bu iki sözcük de Türkçe ders kitaplarında eş anlamlı olarak kabul edilmelerine rağmen aralarında anlam farklılıkları bulunmaktadır. Tabloda yer alan sözcükler arasında mutlak bir eş anlamlılık ilişkisi bulunmamaktadır. Sözcüklerin eş anlamlılık ilişkisi incelenmiş ve şu bulgulara ulaşılmıştır:

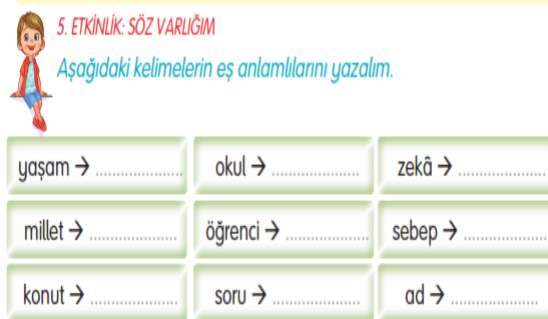
Ulus ve millet sözcüklerinin çoğunlukla aynı topraklar üzerinde yaşayan, aralarında dil, tarih, ülkü, gelenek ve görenek birliği olan insan topluluğu anlamında eş anlamlı oldukları söylenebilir. Millet sözcüğünün 'herkes, bir yerde bulunan kimselerin bütünü ve benzer özellikleri olan topluluk' anlamları da vardır. Ancak ulus sözcüğü bu bağlamda kullanılmaz. Örneğin; 'Erkek milleti hep böyle.' ifadesinde millet sözcüğünün yerine ulus sözcüğünü getirmek mümkün değildir. Bu nedenle ders kitaplarında millet sözcüğünün yalnızca 'aynı topraklar üzerinde yaşayan, aralarında dil, tarih, ülkü, gelenek ve görenek birliği olan insan topluluğu' bağlamında eş anlamlılık gösterdiği vurgulanmalıdır.

Yaşam, yaş kelimesinden türetilmiştir. Yaş, doğuştan beri geçen her bir yıllık zaman dilimidir. Yaşam ise doğuştan, içinde bulunulan ana kadar geçen süredir. Hayat, ömrün bir bölümüdür. Sınırlıdır, başlangıcı ve bitişi vardır (sulak). Bunun yanında hayat sözcüğünün avlu, balkon, sundurma anlamları da bulunmaktadır. Yaşam sözcüğü bu anlamları karşılamamaktadır.

Konut ve ev sözcükleri 'bir kimsenin veya bir ailenin içinde yaşadığı yer' anlamında aynı bağlamda kullanılabilirler. Ancak ev sözcüğünün sahip olduğu 'aile' anlamında konut sözcüğü kullanılamaz. Örneğin; 'evine bağlı bir insan', 'evli insanlar üzerine araştırma yapacakmış.' İfadelerinde ev sözcüğü yerine konut sözcüğü getirilemez.

Neden ve sebep sözcükleri 'bir şeyin olmasına veya belli bir hâlde bulunmasına yol açan şey' anlamında aynı bağlamda kullanılabilirler. Ancak 'bir olayı doğuran başka bir olayı sormak için kullanılan bir söz, niçin' anlamında birbirlerinin yerine kullanılamazlar. Örneğin, 'ben neden böyle durumlarda zorlanıyorum.' Cümlesinde neden sözcüğü yerine sebep sözcüğü getirilemez.

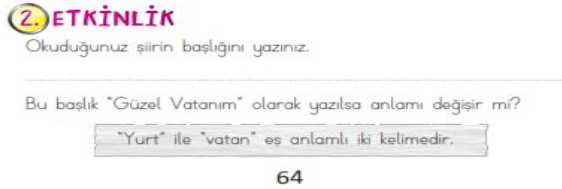
Şekil 1: 3. Sınıf Gizem Yayıncılık



Yurt ve vatan sözcüklerinin anlamı bütün bağlamlarda aynı değildir. Vatan sözcüğünün *Türkçe Sözlük*'teki karşılığı yurt olarak verilmiştir. Yurt ve vatan sözcüğü 'bir halkın üzerinde yaşadığı, kültürünü oluşturduğu toprak parçası, memleket, bir şeyin ilk

veya çok yetiştirildiği yer' anlamlarında eş anlamlılık gösterirken, yurt sözcüğünün bakıma veya barınmaya muhtaç bir grup insanın oturduğu, yetiştirildiği veya bakıldığı kurum, göçebe Türklerin oturduğu çadır, öğrencilerin kaldığı, barındığı yer, diyar, sahip olunan arazi anlamlarında eş anlamlılık göstermemektedir.

Şekil 2: 2. Sınıf Ada Yayınları



Aşağıdaki kelimelerden hangileri eş anlamlıdır? Bu kelimelerin olduğu çiçekleri aynı renge boyayınız.



Yürek ve kalp sözcükleri temel anlamda 'temiz kanı vücuda dağıtan organ' anlamında eşlik gösterir. Ancak iki sözcüğünde üstlendikleri farklı anlamlar vardır. Yürek sözcüğü daha çok cesaret, korku gibi duyguları ifade etmek için kullanılırken, kalp sözcüğü sevgi, aşk bağlamında daha çok tercih edilmektedir. Örneğin; kalp çarpıntısı fiziksel bir rahatsızlığı ifade edebilirken yürek çarpıntısı bu bağlamda kullanılmaz. Aynı şekilde yüreksiz sözcüğü korkak, cesareti olmayan anlamlarına gelirken kalpsiz sözcüğü içinde sevgi barındırmayan, duygusuz anlamlarında kullanılmaktadır.

Sulh sözcüğünün anlamı *Türkçe Sözlük*'te barış olarak yer almaktadır. Sulh sözcüğü birçok bağlamda barış sözcüğü ile aynı anlama gelmektedir. Ancak bazı bağlamlarda kullanılan barış sözcüğünün yerine sulh sözcüğü getirilmez. Örneğin; kendiyle barışık olmak, kilolarıyla barışmak ifadelerinde sulh sözcüğü tercih edilmeyecektir.

Dil ve lisan sözcükleri 'anlaşmanın ve düşünmenin aracı' anlamında birbirlerinin yerine kullanılabilirler. Ancak dil sözcüğü lisan sözcüğünden daha geniş bir anlama sahiptir. Tat almayı sağlayan organ anlamında dil sözcüğünün yerine lisan sözcüğü kullanılmaz. 'Dilimde acı bir tat var.' denebilir ancak 'lisanımda acı bir tat var.' dendiğinde cümlenin anlamı farklılaşır. Bir nesnenin uzun, yassı ve hareketli bölümlerine de dil denebilir. Terazinin dili, kapının dili anlamlıdır ancak terazinin lisanı, kapının lisanı ifadeleri anlamlı değildir.

Şekil 3: 3. Sınıf MEB Yayınları

6. ETKİNLİK: Soruların cevaplarını tablodan bulunuz. Doğru cevabın yanındaki harfi kutucuklara yazarak şifreyi çözünüz.

1. "Yürek" kelimesinin eş anlamlısı nedir?
2. "İlk" kelimesinin zıt anlamlısı nedir?
3. "Akıl" kelimesinin eş anlamlısı nedir?
4. "Barış" kelimesinin eş anlamlısı nedir?
5. "Cesur" kelimesinin zıt anlamlısı nedir?
6. "Dil" kelimesinin eş anlamlısı nedir?
7. "Akşam" kelimesinin zıt anlamlısı nedir?
8. "Temiz" kelimesinin zıt anlamlısı nedir?
9. "Hatıra" kelimesinin eş anlamlısı nedir?
10. "Taze" kelimesinin zıt anlamlısı nedir?

C	kalp	A	eski	Z	iş	M	us	U	son
H	sulh	K	çocuk	R	lisan	L	geç	V	gündüz
E	anı	Ü	korkak	İ	sabah	Y	kirli	T	bayat

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

Sema sözcüğünün temel anlamı 'gök', gökyüzü sözcüğünün ise 'atmosferin gözle görünen bölümü'dür. Sema ve gökyüzü sözcüklerinin anlamları incelendiğinde sema sözcüğünün daha genel, gökyüzünün ise daha özel olduğunu ifade edebilir. Aynı zamanda sema sözcüğünün daha çok duygusal bağlamlarda kullanılmakta, gökyüzü ise terim anlamında daha çok kullanılmaktadır. Sema sözcüğünün bir diğer anlamı da 'Mevlevi dervişlerinin ney, nısıfiye vb. çalgılar eşliğinde, kollarını iki yana açıp dönerek yaptıkları ayın'dır. Gökyüzü sözcüğü bu bağlamda sema sözcüğü yerine kullanılamaz.

Şekil 4: 3. Sınıf MEB Yayınları

5. ETKİNLİK: Kelime çiftlerinin karşılıklarına eş anlamlı mı, zıt anlamlı mı olduklarını örnekteki gibi yazınız.

kırmızı-ol	
sema-gökyüzü	eş anlamlı
güç-kuvvet	
sert-yumuşak	zıt anlamlı
konut-ev	
başlangıç-bitiş	
dar-geniş	
hürriyet-özgürlük	
sınıf-derslik	
ilk-son	
savaş-barış	

Mektep sözcüğünün anlamı *Türkçe Sözlük*'te okul olarak verilmiştir. Okul ve mektep sözcükleri 'her türlü eğitimin ve öğretimin yapıldığı yer, bir okuldaki öğrenci ve görevlilerin bütünü' anlamında aynı bağlamda kullanılabilirler. Ancak okul sözcüğünün ekol anlamında kullanıldığı bağlamlarda, yerine mektep sözcüğü kullanılamaz. 'Bizim ekolü takip etmediklerini anladım.' cümlesinde ekol sözcüğü 'bir bilim veya sanat kolunda ayrı nitelik ve özellikleri bulunan yöntem veya akım' anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla

okul ve mektep sözcüklerinin bütün bağlamlarda eş anlamlılık ilişkisi kurmadığı söylenebilir.

Al ve kırmızı sözcükleri renk ifade eden sözcüklerdir. Ancak birbirlerinin yerine kullanılmadıkları bağlamlar da vardır. Sözcük anlamı olarak kızıl renkte olan, al renkte olan anlamları olmasına karşın al sözcüğünün kültürel anlamının daha baskın olduğu ifade edilebilir. Aynı zamanda al sözcüğü yüze sürülen pembe düzgün, allık anlamlarına da sahiptir. Allık ve kırmızılık, gösteren olarak aynı gösterileni işaret etmezler. 'Kırmızı gülün alı var.' cümlesinde kırmızı ve al aynı anlamda kullanılmamaktadır.

Cihan sözcüğü evren, dünya anlamlarına gelmektedir. Dünya sözcüğünün anlamlarına bakıldığında ise cihan sözcüğünden daha özel anlamlarda kullanıldığı görülür. Dünya sözcüğünün üzerinde yaşanan toprak ve denizler, yeryüzü anlamı cihan sözcüğüne göre daha özeldir. Cihan sadece dünyayı değil bütün evreni ifade eder. Bunun yanında dünya sözcüğü dış, çevre, ortam; inançları bir olan ülke veya insanlar topluluğu; meslek veya iş birliği içinde bulunan kimseler; duygu, düşünce ve hayal âlemi anlamlarına da gelmektedir. Dünya sözcüğü, "Dünyadan uzaklaştım." ifadesinde dış çevre; "Batı dünyası, Doğu dünyası" ifadelerinde inançları bir olan insan topluluğu; "Öğretmenlerin dünyasında çocuğun yeri başkadır." cümlesinde aynı meslekten insanların oluşturduğu bir grup ve "Kendi dünyasında mutluydu." cümlesinde ise duygu, düşünce ve hayal âlemi anlamı taşımaktadır.

Şekil 5: 3. Sınıf Gizem Yayınları

5. ETKİNLİK: SÖZ VARLIĞI
Aşağıdaki kelimeleri, aynı harfleri vererek eş anlamlılarıyla eşleştirilim.

 Anlamları aynı olan kelimelerin "eş anlamlı" olduğunu unutmayalım.

a okul	kırmızı	ç vatan	ulus
b al	cihan	d coşku	yurt
c dünya	mektep	e millet	sevinc

Mekân ve yer sözcükleri 'bulunulan yer, ev, yurt' anlamlarında aynı bağlamda kullanılabilirken birçok bağlamda birbirlerinin yerine kullanılamazlar. Yer sözcüğü mekân sözcüğünden daha geniş bir kavram alanına sahiptir. Örneğin; 'ayakla basılan taban' anlamında 'Yerdeki tozları temizledi.', 'durum, konum, vaziyet' anlamında 'Ülkemizin bu bölgedeki yeri büyük bir öneme sahiptir.', 'çalışılan iş yeri' anlamında 'Bir yere yerleşip parasını kazanmaya başlasaydı keşke', 'önem' anlamında 'Türkçe derslerinde metinlerin yeri', 'bir şeyin dokusu' anlamında 'bu kumaşın yeri güzelmış.' vb. örneklerde yer sözcüğü ile mekân sözcüğü birbirlerinin yerine kullanılamazlar.

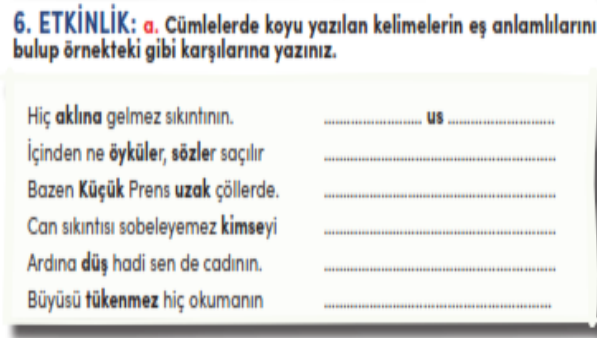
Şekil 6: 3. Sınıf MEB Yayınları



Küçük ve minik sözcükleri 'sevimli, küçük' anlamında benzer bağlamlarda kullanılabilirler. Ancak minik sözcüğü boyut, büyüklük ifade eden bağlamların dışında küçük sözcüğünün yerine kullanılmaz. Küçük sözcüğü 'büyük karşıtı' anlamının yanında 'niteliği aşağı olan, geri aşamada, değersiz, önemsiz, makam ve rütbe bakımından daha aşağıda olan kimse' anlamlarına sahiptir. 'küçük insanların yaptığı iş bu kadar olur.' İfadesinde küçük sözcüğünün yerine minik sözcüğü getirildiğinde cümlenin anlamı aynı kalmayacaktır. Aynı şekilde 'küçük bir memur' ifadesinde ise görevin rütbece aşağıda olduğu ifade edilir ki burada da 'minik bir memur' denemez.

Irak sözcüğü mesafe anlamında uzak sözcüğüyle aynı bağlamda kullanılabilirler. Ancak uzak sözcüğünün fiziki mesafe dışında başka anlamları da vardır. 'Birbirine uzak iki insanın anlaşması zordur.' cümlesinde uzak sözcüğü 'ayrı, birbiriyle yakın ilgisi olmayan' anlamında kullanılmıştır. Aynı şekilde 'onların birbirilerine kavuşması uzak bir ihtimal' cümlesinde uzak sözcüğü 'ihtimali az olan' anlamında kullanılmıştır. Verilen örnek cümlelerde uzak sözcüğünün yerine irak sözcüğü kullanılmaz.

Şekil 7: 4. Sınıf MEB Yayınları

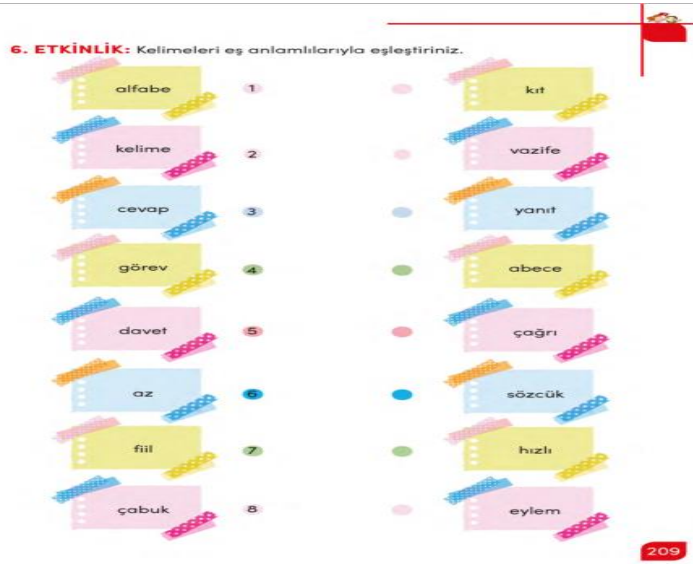


Hızlı ve çabuk sözcükleri 'acele, seri, süratli, tez, yavaş karşıtı' anlamlarında birbirilerinin yerine kullanılabilirler. Ancak hızlı sözcüğünün 'güç kullanarak, uçarı, çapkın, hovarda' anlamlarında çabuk sözcüğüyle eş anlam özelliği göstermez. 'Bana çok hızlı vurdu.' İfadesinde hızlı sözcüğü yerine çabuk sözcüğü kullanılmaz. Aynı şekilde 'çok hızlı bir gençlik yaşadı.' cümlesinde de çabuk sözcüğü kullanılmaz.

Görev ve vazife sözcükleri eş anlamlılık açısından incelendiğinde 'ödev, bir kimse veya nesnenin yaptığı iş, resmî iş, özel amaçlı iş, bir organ veya hücrenin yaptığı iş' anlamlarında aynı bağlamda kullanıldıkları söylenebilir. Görev sözcüğünün, vazife sözcüğünden farklı olarak 'işlev, bir dil biriminin öbür birimlerle ilişkisi aracılığıyla yerine getirdiği iş' anlamları da vardır. 'Sıfatın dil içerisindeki görevi' ifadesinde görev sözcüğü 'işlev' anlamında kullanılmıştır. Bu cümlede görev yerine vazife sözcüğü getirilemez. Çünkü vazife sözcüğü çoğunlukla bir kişinin üstlendiği tanımlı iş anlamında kullanılmaktadır.

Davet ve çağrı sözcüklerinin *Türkçe Sözlük*'teki ilk anlamları 'Çağrı, çağırma' ve 'birinin bir yere gelmesini isteme, davet' şeklindedir. Birini bir yere çağırarak, davet etmek bağlamında iki sözcük de birbirinin yerine kullanılabilir. Ancak 'çağrı cihazı' dediğimizde çağrı sözcüğünün yerine davet sözcüğünü getiremeyiz. Aynı şekilde davet sözcüğünün yemekli toplantı anlamına geldiği 'Bu daveti senin için düzenledik.' cümlesinde davet sözcüğünün yerine çağrı sözcüğü kullanılamaz.

Şekil 8: 3. Sınıf MEB Yayınları



Hediye ve armağan sözcükleri 'birini sevindirmek, mutlu etmek, onurlandırmak, kutlamak için verilen şey' anlamında aynı bağlamda kullanılabilirler. Bunun yanında armağan sözcüğünün hediye sözcüğünün karşılayamayacağı anlamları vardır. Armağan sözcüğünün 'Ödül, bilim insanlarını emek verdikleri alanda anmak için hazırlanan bilimsel eser' gibi anlamlarında hediye sözcüğü kullanılmaz. Nobel armağanı, Zeynep Korkmaz Armağanı denebilir. Bu ifadelerde hediye sözcüğü armağan sözcüğü ile aynı bağlamda yer almaz.

Şekil 9: 3. Sınıf MEB Yayınları

6. ETKİNLİK: Cümlelerin doğru olup olmadığını inceleyerek ulaştığınız cümleyi noktalı yere yazınız.

Hediye kelimesinin eş anlamısı armağan kelimesidir.

Cimri kelimesinin eş anlamısı cömerttir.

Uzun kelimesinin zıt anlamısı kısadır.

Yakın kelimesinin zıt anlamısı uzaktır.

Konut kelimesinin eş anlamısı evdir.

Doktor kelimesinin eş anlamısı hekimdir.

Büyük kelimesinin zıt anlamısı büyüktür.

147

“Kara ve siyah sözcüklerinin yalnızca düz anlam gösterenleri, yani temel anlamları aynı olup, anlam alanları farklıdır. Bu nedenle kara ve siyah sözcüklerini eş anlamlı kabul etmek doğru olmayacaktır.” (Bayraktar, 2004). Aynı zamanda kara ve siyah sözcüklerinin kültürel ve duygusal işlevleri de farklıdır. ‘Kara kedi’, ‘kara bulutlar’ ifadelerinde kedi ve bulutun sadece rengi nitelenmez. Bu ifadelerde kara sözcüğünün işlevi olumsuzluğu, kötülüğü, uğursuzluğu temsil etmektir. Aynı şekilde ‘kara sevda’ dediğimizde kara sözcüğü umutsuz ve güçlü bir aşk duygusunu ifade eder.

Beyaz ve ak sözcüklerinin eş anlamlı sözcükleri örneklendirirken çok sık kullanıldığını söyleyebiliriz. Beyaz ve ak sözcükleri renk anlamında aynı gösterilene işaret etseler de kullanım yerleri yine bağlama göre değişmektedir. Örneğin; ‘beyaz peynir’ ifadesinde peynirin rengi nitelenir ancak bunun yârine ak peynir ifadesi kullanılmaz. Aynı şekilde ‘ak sakallı dede’ ifadesinde sakalın rengi nitelenir ancak ak yerine beyaz sözcüğü kullanılmaz. Çünkü ak ve beyaz sözcüklerinin duygu değerleri farklıdır. Ak sözcüğünün ‘temiz, dürüst, sıkıntısız, rahat’ anlamlarında kullanıldığı bağlamlarda da yerine beyaz sözcüğü kullanılmaz. ‘Ak günler göresin’ ifadesinde ak sözcüğünün bağlam içerisinde kazandığı anlam sıkıntısız, rahattır.

Güç sözcüğü ‘ağır ve yorucu emekle yapılan, çetin, kolay karşıtı’ anlamında zor sözcüğü ile aynı bağlamda kullanılabilir. Ancak güç sözcüğünün ‘kuvvet, takati efor, potansiyel, verimlilik’ gibi anlamlarında yerine zor sözcüğü kullanılmaz. İnsan gücü, paranın gücü, motor gücü, zihin gücü diyebiliriz ancak bu bağlamda güç sözcüğünün yerine zor sözcüğünü getiremeyiz.

Şekil 10: 4. Sınıf MEB Yayınları

8. ETKİNLİK: Kelimelerin karşılıklarına eş ve zıt anlamlılarını yazınız.**EŞ ANLAMLI KELİMELER**

şair

hız

siyah

güç

demek

beyaz

kelime

ZIT ANLAMLI KELİMELER

yalan

farklı

çok

üzülmek

var

kötülük

vermek

Yarar ve fayda sözcüklerini inceleyen Sulak (2010, s. 110, 111) bu sözcükler arasındaki eş anlamlılık ilişkisini şöyle ifade etmiştir: “Yarar; bir şeye elverişli, uygun değildir. Fayda ise bu işe yaramanın meydana getirdiği olumlu sonuçtur. Fayda araç olarak kullanılan bir şeyin yani yararlı olanın verdiği iyi sonuçtur. ‘Yoksul çocuklar yararına bir konser düzenlendi.’ cümlesinde konserin gerçekleşmesinin amacı yoksul çocuklara yardım etmektir. Konser sonucu elde edilen gelir çocuklara dağıldığında çocuklar bundan fayda sağlamış olurlar. Fayda, hayır anlamını da içermektedir: Senden bize fayda yok.”.

Özgür ve bağımsız sözcükleri ‘herhangi bir kısıtlamaya bağlı olmayan, hür’ anlamında eş kullanımlara sahiptir. Ancak iki sözcüğün de birbirinin yerine kullanılmayacakları anlamları vardır. Örneğin; bağımsız milletvekili veya bağımsız kuruluşlar ifadelerinde bağımsız sözcüğünün yerine özgür sözcüğü kullanılamaz.

Şekil 11: 4. Sınıf Özgün Yayınları



8. ETKİNLİK

Aşağıdaki kelimelerin eş anlamlılarını karşlarına yazınız.

Kelime	Eş Anlamısı	Kelime	Eş Anlamısı
bağımsız	buyruk
davet	cins
misafir	defa
kelime	fayda
dil	adet
bellek	netice

Nazik ve kibar sözcükleri eş anlamlılık bağlamında incelendiğinde ‘başkalarına karşı saygılı davranan, davranış ve düşünce bakımında ince’ anlamında aynı bağlamda kullanılabilir. Ancak nazik sözcüğünün ‘özen, dikkat gösterilmezse kırılabilen, kötüleşebilen, bozulabilen; gerekli önlemler alınmadığında daha kötü olan, kritik; dikkat isteyen, özen isteyen’ anlamları vardır ve kibar sözcüğü bu anlamlarda nazik sözcüğü ile eş anlam ilişkisi kurmaz. ‘Nazik bir meyve’ ifadesinde meyvenin çabuk bozulabileceği, ezilebileceği ifade edilir ve bu ifade ‘kibar bir meyve’ biçiminde kullanılamaz.

Söz ve laf sözcükleri eş anlamlılık açısından incelendiğinde ‘bir düşünceyi eksiksiz olarak anlatan kelime dizisi’ anlamında aynı bağlamda kullanılabilecekleri söylenebilir. Ancak ‘söz vermek’ ifadesinden söz yerine laf sözcüğü kullanılamaz. Çünkü söz vermek, bir işin yapılacağını kesin olarak bildirmek anlamına gelirken laf vermek, dedikodu yapmak anlamına gelmektedir. Bütün bağlamlarda aynı anlama gelmedikleri için söz ve laf sözcükleri arasında eş anlamlılık ilişkisi olduğundan bahsedilemez.

Zaman ve vakit sözcükleri de belirli bağlamlarda birbirlerinin yerine kullanılabilirler. Ancak eş anlamlı olduklarını söyleyemeyiz. “Zaman, soyut bir kavramdır. Bu kavramı, insan zihninde tasarlar. Başı ve sonu belli değildir. Bu yüzden geniştir. Vakit, zamanın belirli bölümüdür. Somuttur, başı ve sonu bellidir, sınırlıdır. Zamana göre daha kısadır.” (Sulak, 2010, s. 168). Örneğin: ‘Her zaman kendine vakit ayırabilmelisin.’ cümlesinde zaman ve vakit sözcükleri farklı anlamlarda kullanılmışlardır. Eş anlamlı sözcükler aynı cümle içerisinde kullanıldıklarında anlamda bozukluk oluşur ancak bu örnekte böyle bir durum olmadığı görülmektedir.

Nihayet sözcüğü ‘son, sonunda, -den başka bir şey değil’ anlamlarına gelmektedir. Bu anlamda son sözcüğü ile aynı bağlamlarda kullanılabilir. Ancak nihayet sözcüğü bazı bağlamlarda son sözcüğü yerine kullanılmaz. Son sözcüğünün ‘ilk karşıtı, en sonda bulunan, olanca, ölüm’ anlamlarında nihayet sözcüğü kullanılmaz. Örneğin son araba, son

nefesiyle mumları üfledi, bu iş onu sonu oldu cümlelerinde nihayet sözcüğü aynı anlamı karşılamaz.

Şekil 12: 4. Sınıf MEB Yayınları

9. ETKİNLİK: Kelimeleri eş anlamlılarıyla örnekteki gibi eşleştiriniz.

yasa	○	a	zaman
amaç	f	b	şahit
özlem	○	c	hasret
tanık	○	ç	kibar
nasihat	○	d	son
nihayet	○	e	icat
vakit	○	f	hedef
buluş	○	g	kanun
laf	○	h	besin
ilave	○	ı	öğüt
gıda	○	i	söz
nazik	○	j	ek

24

Çok sözcüğünün 'Sayı, nicelik, değer, güç, derece vb. bakımından büyük ve aşırı olan, az karşıtı; aşırı bir biçimde, gereğinden aşırı olan' anlamlarında fazla sözcüğü ile eş anlamlılık gösterdiği söylenebilir. Ancak fazla sözcüğünün 'artmış, ihtiyaçtan fazla olan' anlamında kullanıldığı 'Fazla suyunuz var mı?' cümlesinde fazla sözcüğü yerine çok sözcüğü getirilemez. Aynı şekilde 'çok Tanrılı dinler', 'çok yönlü', 'çok uluslu', 'çok partili' gibi ifadelerde çok sözcüğünün yerine de fazla sözcüğü getirilemez.

Ufak ve küçük sözcükleri aynı kavram alanında yer alan sözcükler olarak değerlendirilebilir. Ancak bütün bağlamlarda birbirlerinin yerine kullanılamazlar. Küçük ve ufak sözcükleri boyut anlamında birbirlerinin yerine kullanılabilirken niteliği az olan anlamında aynı bağlamda kullanılamazlar. Örneğin, küçük adam ifadesinde küçüklük boyut veya niteliksiz anlamına gelebilir. Ancak ufak adam ifadesinde ufak sözcüğü yalnızca boyut anlamında kullanılabilir.

Yaşlı ve ihtiyar sözcükleri bütün bağlamlarda birbirlerinin yerine kullanılmamakla birlikte yaşlı sözcüğü daha genel ihtiyar sözcüğü ise çoğunlukla insan için kullanılan bir sözcüktür. Yaşlı sözcüğünün, eskimiş, yaşı ilerlemiş, kocamış anlamlarının yanında yaşla dolmuş anlamı da vardır ve bu bağlamda ihtiyar sözcüğü yaşlı sözcüğünün yerine kullanılmaz. Aynı biçimde ihtiyar sözcüğünün de yaşlı, yaşı ilerlemiş, kocamış anlamlarının dışında eskimiş, cansız, sönük ve seçme anlamı vardır. 'İhtiyar heyeti' sözcüğün seçme anlamıyla kullanıldığı bağlamlardan biridir. İhtiyar heyeti yerine yaşlı heyeti kullanılamaz.

Şekil 13: 3. Sınıf MEB Yayınları

4. ETKİNLİK: Verilen kelimelerin karşısına eş ve zıt anlamlısını yazınız.

Kelimeler	Eş Anlamı	Zıt Anlamı
beyaz	ak	kara
çok
esir
ihtiyar
ıslak
hızlı
cevap
barış
küçük
uslu
nazik

128

Sonuç ve Tartışma

Bu çalışmada Türkçe ders kitaplarında yer alan eş anlamlı sözcük öğretimine yönelik etkinliklerin bağlam temelli sözcük öğretimi açısından incelenmesi amaçlanmıştır. Eş anlamlılığın ne ve nasıl olduğuna dair olan belirsizlik ve süregelen tartışmalar eş anlamlı sözcüklerin öğretimi noktasında da tartışmaların odağı hâline gelmiştir. “Türkiye Türkçesi için kesin bir sonuca ulaşamayan konulardan birisi de eş anlamlılıktır. Eş anlam konusunun kesin bir sonuca ulaştırılamaması genelde Anlam Bilimi çalışmalarını, özelde ise ilk ve ortaöğretim Türkçe dilbilgisi konularını olumsuz etkilemektedir (Özden, 2014). Özellikle eş anlamlılığın yakın anlamdan ziyade aynı anlam olarak idrak edilmesi Türkçe ders kitaplarına da yansımıştır. Onan (2011, s. 245), birbirinden ayrılmaz iki unsur olan sözcük anlamı ve bağlamın dilsel algılama sürecinde sözcüğün ya da cümlenin anlamsal işlevini bağlamın belirlediğinin altını çizmiştir. İncelenen Türkçe ders kitaplarında, eş anlamlı sözcüklerin her bağlamda aynı anlamda kullanılabileceği anlayışından hareketle etkinlikler tasarlanmış, sözcüklerin anlam ve kullanım farklılıkları göz ardı edilmiştir. “Kelime öğretiminde en etkin yol bağlamdan harekettir.” (McCarten 2007, Güney ve Aytan 2014’ten).

2, 3, 4 ve 5. sınıf Türkçe ders kitaplarındaki eş anlam ile ilgili etkinliklerin; eşleştirme, cümle içinde belirtilen sözcüklerin eş anlamlısını yazma, doğru/yanlış, eş anlam zıt anlam ayrımı şeklinde ele alındığı ve kullanımlarında görülebilecek anlam farklılıklarına değinilmediği görülmektedir. “Hiçbir dilde birbirinin tam aynı, eşi anlama gelen birden fazla yerli sözcüğün bulunmadığı bir gerçektir” (Aksan, 2015, s. 190). Eş anlamlı sözcük öğretimi etkinliklerinde sözcüklerin sözlük anlamından ziyade metin içindeki kullanımındaki anlamı öğrencilere sezdirilmeli ve kullanım farklılıkları üzerinde durularak derin anlama inilmesi amaçlanmalıdır. Bu amaçla eş anlamlı sözcük öğretiminde sözcüklerin tamamen eş anlamlı olamayacağı, farklı bağlamlarda farklı anlamlara gelebileceği anlayışından hareketle etkinlikler tasarlanmalıdır. Çimen ve Yıldız (...) da 2, 3, 4 ve 5. Sınıf Türkçe Ders Kitaplarındaki sözcük öğretimi etkinliklerinin niteliğini ve bu

bağlamda değerlendirmeyi amaçladıkları çalışmalarında eş anlamlı sözcüklerin etkinliklerde bağlamdan kopuk olarak işlendiğini, anlam farkını ortaya koyma noktasında yeterli görünmediklerini tespit etmiştir. Öneri olarak sözcük öğretimi yapılırken sözcüklerin farklı bağlamlar içinde yeni yeni anlamlar kazanabileceklerinin sezdirilmesi ve etkinliklerin buna göre tasarlanması gerektiğini belirtmişlerdir.

2, 3, 4 ve 5. sınıf Türkçe ders kitaplarına bakıldığında eş anlamlı sözcük etkinliklerinde sözcüğün TDK *Türkçe Sözlük*'te yer verilen anlamlarından hareketle eş anlamlılık bağlantısının oluşturulduğu görülmektedir. Hâlbuki bir sözcüğün anlamı bulunduğu bağlama göre değiştiği için eş anlam bağlantısı da değişim göstermektedir. Bağlam içinde yani cümle veya metin içinde sözcüğün eş anlamlısı istendiğinde sözlükte öğretilen anlam ile cümle veya metinde var olan anlam uyuşmayacaktır. "Dil, aynı anlamı farklı formlarda üretecek kadar kendini daraltan bir yapıya sahip değildir. Aynı gibi görünen dilsel formlar arasında kullanımla ortaya çıkan anlam farklılıkları vardır. Anlam farklılıkları, dilin kullanıcılarına, onun duygu durumuna, dilin kullanım alanına göre değişebilmektedir. Bu nedenle anlamı belirleyen en önemli unsur, dilin konuşurudur" (Akçataş ve Arı, 2018). "Çok anlamlı bir sözcüğün farklı anlamları farklı eş anlamlılıkları gerektirir" (Murphy 2003'den akt; Doğan, 2011).

Çalışmada 2, 3, 4 ve 5. sınıf Türkçe Ders Kitaplarında eş anlamlı olarak verilen kelime çiftlerinin aslında yakın anlamlı oldukları örnek durumlarla açıklanmıştır. Eş anlamlılıkla ilgili yapılan çalışmalarda Bayraktar (2004) kara ve siyah kelimelerinin; Ördem (2014) zaman ve vakit kelimelerinin; Günay (2015) gönül, yürek ve kalp kelimelerinin; Önler (2015) kırmızı, kızıl ve al kelimelerinin; Sert (2019) muhtemel ve olası kelimelerinin eş anlamlı olmadığını, aralarında anlam farklılıkları olduğunu tespit etmiş dolayısıyla yakın anlamlı olarak adlandırılması gerektiği fikri üzerinde birleşmişlerdir.

Bir sözcüğün birden fazla anlama geliyor oluşu eş anlamlı sözcüklerin öğretiminde ayrı bir zorluk yaşanmasına sebep olmaktadır. "Her sözcüğün yüklendiği ve taşıdığı anlam farklı olduğu gibi herhangi bir sözcüğün gerçek anlamı yanında mecaz, yan vb. anlamları çerçevesinde anlam yelpazesi ve kullanım durumları da farklıdır. Dahası, bir sözcüğün kullanıldığı gerçek anlamının da cümle, paragraf ya da genel ifade ile kullanıldığı bağlam içerisinde anlam yüklenilebilmekte, anlam boyutunda değişiklik olabilmektedir" (Göçer, 2014, s. 180). "Dil oldukça dinamik ve değişken olduğundan sözcüklerin de anlamsal açıdan tamamen aynı olması beklenemez. Teorik açıdan bakıldığında eş anlamlı sözcüklerin birbirinin yerine kullanılması gerektiği anlayışı süregelmektedir. Genel olarak sözcük öğretimi, özelde eş anlamlı sözcüklerin öğretiminde sadece sözcüklerin anlamlarını belletmek amaçlanmamalı bunun yanı sıra kavrama açısından da etkinlikler yapılmalıdır" (Ülper ve Karagül, 2012).

Türkçe Sözlük'te "garip" sözcüğünün ilk anlamı "kimsesiz" olarak verilmişken 3. sınıf Türkçe ders kitabında yer verilen eşleştirme türündeki etkinlikte "garip" sözcüğünün eş anlamlısı "tuhaf" olarak yer almıştır. Bu durumda öğrenciler bağlam içinde verilmeyen bu sözcüğün eş anlamlısını tuhaf olarak aldıklarında sözcüğün diğer anlamlarını yok saymış olacaklar ve karşılıklarına metin içinde kimsesiz anlamıyla yer alan garip sözcüğünün yerine tuhafı getirdiklerinde cümlede anlam bozulacaktır. Sulak (2010) yaptığı çalışmada kelimelerin farklı anlamlara sahip olduğunu belirtmiş ve okul sözlüklerinde kelimelerin anlam farklılıklarının dikkate alınarak açıklama yapılması gerektiğini ifade etmiştir.

Öğrencilerin dil becerilerinin aktif hâle gelmesi için öğrencilere eş anlamlı kabul edilen sözcüklerin anlamının cümle içindeki kullanımına bağlı olarak farklılaştığı sezdirilmeli ve öğretilmelidir. Bu farklılıkların belirlenmesiyle öğrencilerin sözcük dağarcığı genişleyecek, dili kullanma becerileri ve düşünme becerilerini geliştirecektir.

Mccarter (2007, s. 14) konuşma becerileri ve stratejilerinin en iyi bağlam içinde verilmesiyle temel düzeyde stratejik sözcük öğretiminin gerçekleşeceğini belirtmektedir.

Çalışmada Türkçe ders kitaplarında yabancı dilden alınan bir sözcüğün yabancı dildeki karşılığının eş anlamlı olarak kabul edildiği göze çarpmaktadır. Ersoylu (2001), eş anlamlılığın bir dilin kendi öz sözcükleri arasında olabileceğini ve yabancı karşılıkların Türkçe sözcüklerin eş anlamlısı sayılmayacağını belirtir. Aynı zamanda eş anlamlı görünen sözcüklerin bazı bağlamlarda aynı anlama geliyor oluşu bu sözcüklerin duygu ve çağrışım değerlerinin aynı olduğunu anlamına gelmemektedir. Sarı (2011) yaptığı çalışmada aynı anlama gelen yerli ve ödünç kelimeler arasındaki ilişkiyi anlamdaşlık biçiminde açıklanmaması gerektiğinin altını çizmiş, Ersoylu (2001) gibi bu durumun yabancı karşılık oluş şeklinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir.

Çalışmanın geneline bakıldığında Türkçe ders kitaplarında eş anlamlı olarak kabul edilen kelime çiftlerinin bağlamla birlikte değerlendirildiğinde aslında eş anlamlı olmadığı, yakın anlamlı oldukları tespit edilmiştir. Bu bulgular Türkçe ders kitaplarında yer verilen etkinliklerin de bu tespitten hareketle tekrar düzenlenmesi gerektiği göstermektedir.

Kaynakça

- Akçataş, A. ve Arı, E. (2018). Anlambiliminin Eşanlamlılık Sorunu. *Avrasya Dil Eğitimi ve Araştırmaları Dergisi*, 2(2), 60-84.
- Aksan, D. (1996). *Türkçenin Sözcükleri*. Ankara: Engin Yayınları.
- Aksan, D. (2015). *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Bayraktar, N. (2004). Kara ve Siyah Renk Adlarının Türkçedeki Kavram ve Anlam Boyutu Üzerine. *Dil Dergisi*, 126, 56-77.
- Bayrav, S. (1998). *Yapısal Dilbilimi*. İstanbul: Multilingual.
- Corbin, J. ve Strauss, A. (2008). Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures For Developing Grounded Theory. https://www.academia.edu/26974367/Basics_of_Qualitative_Research_Techniques_and_Procedures_for_Developing_Grounded_Theory, [Erişim tarihi: 31.05.2022].
- Çimen, L. ve Yıldız, S. (2021). Eş Anlamlı Sözcüklerin Öğretimine Eleştirel Yaklaşım ve Yapılandırmacı Yaklaşım Açısından Etkinlikler. *Turkish Studies-Educational Sciences*, 16(1), 199-216.
- Dilidüzgün, Ş. (2014). Türkçe Öğretiminde Sözcük Öğretmen Yöntemlerinin Yeterliliği. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7(17), 233-258.
- Doğan, N. (2011). Türkiye Türkçesi Fiillerinde Eş Anlamlılık. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4(19), 78-88.
- Duman, V. (2021). *Anlambilime Giriş*. İstanbul: Papatya Yayınları.
- Ersoylu, H. (2001). Eş Anlamlılık mı, Yabancı Kaynaklı Karşılık Oluş mu?. *Türk Dili*, 591, 250-266.
- Göçer, A. (2015). Türkçe Dersi Metin İşleme Sürecinde Bağlam Temelli Sözcük Öğretimi ve Etkin Sözcük Dağarcığı Oluşturmadaki İşlevi. *Ana Dili Eğitimi Dergisi*, 3(1), 48-63.
- Günay, D. (2007). *Sözcükbilime Giriş*. İstanbul: Multilingual Yayınları.
- Günay, N. (2015). Türk Dilinde Eş Anlamlılık ve "Gönül, Yürek, Kalp" Kelimeleri. *Türkbilig*, (29), 121-146.

- Güneş, F. (2007). *Türkçe Öğretimi ve Zihinsel Yapılandırma*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Güney, N. ve Aytan, T. (2014). Etkin Kelime Hazinesini Geliştirmeye Yönelik Bir Etkinlik Önerisi: Tabu. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2(5), 617-628.
- Gür, T. (2014). Bağlam Temelli Öğretimin İlkokul Üçüncü Sınıf Öğrencilerine Kelime Öğretiminde Kullanılması. *Uluslararası Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 2(2), 242-253.
- Kıral, B. (2020). Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi. *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8(15), 170-189.
- Kıran, Z. ve Kıran, A. (2010). *Dilbilime Giriş*. (3. Basım). Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Kırkılıç, H. A. ve Akyol, H. (2009). *İlköğretimde Türkçe Öğretimi*. Ankara: Pegem Akademi.
- Mccarten, J. (2007). *Teaching Vocabulary Lessons from the Corpus Lessons for the Classroom*. Cambridge University Press.
- MEB. (2019). *Türkçe Dersi Öğretim Programı (İlkokul ve Ortaokul 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, ve 8. sınıflar için)*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Morgan, D. L. (1996). *Focus Groups as Qualitative Research* (C. 16). Sage Publications.
- Onan, B. (2011). *Anlama Sürecinde Türkçenin Yapısal İşlevleri*. Ankara: Nobel Akademi.
- Özbay, M. ve Melanlıoğlu, D. (2008). Türkçe Eğitiminde Kelime Hazinesinin Önemi. *Yüzüncüyıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 5(1), 30-45.
- Özden, H. İ. (2014). Türkiye Türkçesinde Eş Anlamlılık ve Örtmece (Tabu) Kelimelerin Eş Anlamlılık İçindeki Yeri. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, (4), 160-165.
- Önler, Z. (2015). Türkçede "Kırmızı" Renk Kavramına İlişkin Adlandırmalar. *Türük Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 3(5), 17-23.
- Ördem, E. (2014). Türkiye Türkçesinde Zaman Metaforları: Bilişsel Dil Bilimsel Bir Yaklaşım. *Dil Araştırmaları*, 14(14), 119-136.
- Sarı, M. (2011). Türkiye Türkçesinde Eş Anlamlılıkla İlgili Bazı Sorunlar. *Turkish Studies*, 6(1), 533-538.
- Saussure, F. (2001). *Genel Dilbilim Dersleri*. İstanbul: Multilingual Yayınları.
- Sert, G. (2019). Anlam Alanı ve Anlam Ezgisi Açısından Eş Anlamı Durum Sıfatları: "Muhtemel" ve "Olası" Örneği. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 8(1), 93-121.
- Sulak, S. (2010). *Anlamdaş Kelimelerde Anlam ve Kullanış Farklılıkları*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Ülper, H. ve Karagül, S. (2012). Sözcük Öğretimi Yaklaşımları Açısından Türkçe ve Ders Kitaplarının Değerlendirilmesi. Engin Yılmaz vd. (Eds.), *Türkçenin Eğitimi- Öğretimi Üzerine Çalışmalar* (s. 262-272). Ankara: Pegem Akademi.
- Vardar, B. (2002). *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual Yayınları.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2003). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

|| Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 214-221.
|| Geliş Tarihi-Received: 30.07.2022
|| Kabul Tarihi-Accepted: 25.08.2022
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1151222

The Presence of Idioms, Dialects, and Formulaic Language Units in the Mugla Section of Evliya Celebi's Seyahatname

Evliya Çelebi Seyahatname'sinin Muğla Bölümünde Geçen Deyim, Ağız ve Kalıplaşmış Dil Birimlerinin Söz Varlığı

Ebubekir ERASLAN*

Abstract

Evliya Çelebi is the most important Turkish traveler of the 17th century. He traveled to many parts of the imperial geography of the period, and processed the material he collected in Turkish in his ten-volume Seyahatname. In the Seyahatname, Çelebi included the historical, literary, cultural, economic, artistic, social and political events of the places he visited and the general characteristics of these places. With these and similar features, Seyahatname is an interdisciplinary and even supradisciplinary work.

Evliya divided each volume of his Seyahatname into places in different geographies. In the ninth of these ten volumes, Evliya Çelebi referred to Muğla. Author; It has visited the settlements of Muğla such as today's Menteşe, Mekri (Fethiye), Bodurum (Bodrum), Milas, Marmaris.

Evliya Çelebi's work is one of the most important prose works of 17th century Turkish. Çelebi; despite the fact that he lived in the 17th century, the heaviest and most ornate period of classical Ottoman Turkish, and the heavy and viscous language in prose, he completed his work in the Muğla section of the Seyahatname by adhering to the general characteristics of the spoken language, not the characteristic features of the written language. For this reason, there are rich idioms, dialect features and formulaic language units in the vocabulary of the Muğla section of the Seyahatname.

Keywords: Evliya Celebi, Seyahatname, idiom, dialect, formulaic language.

Öz

Evliya Çelebi, XVII. yüzyılın en önemli Türk gezginidir. Kendisi dönemin imparatorluk coğrafyasının pek çok yerini gezmiş, buralarda derlediği malzemeyi Türkçe olarak on ciltlik Seyahatname adlı eserinde işlemiştir. Seyahatname'de Çelebi gittiği yerlerin tarihi, edebî, kültürel, ekonomik, sanatsal, sosyal, siyasal olaylarına ve buraların genel özelliklerine yer vermiştir. Bu ve buna benzer özellikleriyle Seyahatname, disiplinlerarası hatta disiplinlerüstü bir eserdir.

Evliya, Seyahatname'sinin her bir cildini farklı coğrafyalardaki yerlere ayırmıştır. Bu on cildin dokuzuncusunda Evliya Çelebi, Muğla'ya değinmiştir. Yazar; Muğla'nın bugünkü Menteşe, Mekri (Fethiye), Bodurum (Bodrum), Milas, Marmaris gibi yerleşim yerlerine uğramıştır.

* Doç. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla/Türkiye, e-posta: ebubekireraslan@mu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3713-1242.

Evliya Çelebi'nin eseri XVII. asır Türkçesinin nesir türündeki en önemli eserlerindendir. Çelebi; klasik Osmanlı Türkçesinin en ağır ve süslü dönemi olan XVII. asırda yaşamış olmasına ve nesir alanındaki ağır ve de ağıdalı dile rağmen Seyahatname'nin Muğla bölümünde yazı dilinin karakteristik özelliklerine değil konuşma dilinin genel özelliklerine bağlı kalarak eserini tamamlamıştır. Bu sebeple Seyahatname'nin Muğla bölümün söz varlığında zengin bir şekilde deyimler, ağız özellikleri ve kalıplaşmış dil birimleri yer almaktadır.

Anahtar kelimeler: Evliya Çelebi, Seyahatname, deyim, ağız, kalıplaşmış dil birimleri.

Introduction

Evliya Çelebi; he is the greatest traveler of the 17th century in Turkey and the world. He traveled the geography of the Ottoman Empire of the period for different purposes; language, history, culture, geography, sociology, belief, art, trade, etc. He collected a lot of information and documents in the fields. Later, he processed this material he collected in his work. Some of this information that Çelebi wrote for today stands before researchers as the only source.

Evliya Çelebi lived in the 17th century. The Turkish of this period is called classical Ottoman Turkish in linguistics. Prose texts written in this century were written in a heavy and lucid language. The characteristic features of the spoken language were not seen in many works in the mentioned time period, and the works were written according to the written language. Although Evliya was brought up in Enderun and received a good education, he wrote one of the most beautiful ten-volume works of Turkish, with all the plainness of the spoken language, not with a fancy and fluffy language, following the classical style of this period. For this reason, the vocabulary of Evliya Çelebi's Seyahatname is one of the most important historical sources for linguistics researchers.

The first scientific publications on Evliya Çelebi's Seyahatname started in the 19th century with the historian Hammer. Although the studies on Evliya and his scientific legacy have increased with the development of the science of Turcology with the 20th century, it can be said that the main remarkable developments started with the 1990s. Especially with the transliteration of Evliya Çelebi's Seyahatname (Dağlı vd., 1996-2007), a revolutionary step has been taken in this field.

Vocabulary in Evliya Çelebi's Seyahatname has been studied by many people in terms of linguistics. Among these, researchers such as Duman (1995), Develi (1995), Dankoff-Tezcan (2004), and Anetshofer (2012) are the most prominent. However, all of these studies are more phonetic and morphological studies made throughout the Seyahatname. In this respect, there seems to be no study in which the language material of the Seyahatname is examined with reference to a special place. Until this time, the vocabulary of Evliya Çelebi's Muğla has not been discussed separately.

In the aforementioned study, the publication of Evliya Çelebi's Seyahatname by Dağlı-Kahraman-Dankoff (2005, s. 105-140) was used. In this text; The idiom, dialect and formulaic language units in the vocabulary of the Muğla region in the ninth volume of Evliya Çelebi's Seyahatname are made by using the documentary scanning method (Karasar, 2009, s. 183). Thus, it will contribute to revealing the relevant vocabulary in Muğla of Seyahatname.

1. The Life and Works of Evliya Çelebi

1.1. The Life of Evliya Çelebi

Apart from historical sources, information can be obtained directly from Evliya Çelebi's work. Historical sources contain partial information about his life. Although his date of birth is known clearly, the date of his death and even the whereabouts of his grave

is a controversial issue (etc İlgürel, 1995, s. 529-533). However, new information and documents can be accessed with the archive and field studies carried out in recent years.

It is understood from his work that he received a good education, and that he traveled all over the Turkish geography of the period, under the auspices of many important names thanks to his talent and beautiful voice. While traveling, he completed his ten-volume work by collecting information and documents that were important to him, just like Kaşgarlı Mahmut (etc İlgürel, 1995, s. 529-533; Tezcan, 2009b).

1.2. Works of Evliya Çelebi

The only accessible work of Evliya Çelebi is his Seyahatname. Evliya Çelebi; He completed his ten-volume Seyahatname by writing the material he had traveled and collected from very wide angles. In this respect, it is impossible not to agree with the following evaluation about Evliya Çelebi and his Seyahatname:

The work also has a unique place in the 17th century Turkish literature not only as a Seyahatname, but also as a literary work of its own age. It includes features that exceed the rules of its own period in terms of writing, language and expression. While the traveler was writing his work, he went beyond the standard spelling, sometimes changed the spelling of Arabic and Persian words, and took their Turkish pronunciation as a basis. He sometimes wrote Turkish words according to the phonetics of his own period. With this feature, the text is a source work in determining the phonetics of Ottoman Turkish in the 17th century and monitoring the historical change in the language. Seyahatname also has a very rich vocabulary. This feature manifests itself in a wide range from the vocabulary at the level of statesmen to the language of the people, from the written language to the local dialects, the language of the minorities, and the words related to all kinds of professions and life areas. In addition to this, it is noteworthy that Evliya Çelebi created new words by using Arabic, Persian and Turkish suffixes without distinguishing between the words of all three languages, and presented a new expression by using plural and phrase affixes in the same way (Tezcan, 2009a, s. 17).

The following places are described in order in the volumes of Çelebi's ten-volume Seyahatname: Istanbul in the first volume; Black Sea, Georgia and Eastern Anatolia in the second volume; in the third volume, Central Anatolia, Syria, Palestine, the Balkans; Eastern and Southeastern Anatolia, Iran in the fourth volume; Iran, the Balkans and Thrace in the fifth volume; Serbia, Hungary, Romania in the sixth volume; in the seventh volume Austria, Hungary, Crimea, Dagestan, the Caucasus; with Crimea, Greece, Albania in the eighth volume, Western Anatolia, the Sea of Islands, Mecca, Medina in the ninth volume; Egypt in the tenth volume (see Tezcan, 2009a, s. 16-19; 2009b).

2. Idiom

There are the following definitions in the electronic dictionaries about the idiom:

A formulaic phrase that has a specific meaning, usually more or less different from its literal meaning.	(TDK, 2022)
A phrase, phrase, term, which is brought together to increase the power of expression and is often formulaic by gaining a meaning other than its real meaning.	(KL, 2022)

Considering both definitions, the following definition can be made for the idiom: "Language units that have gained a new meaning apart from their real meaning."

2.1. Idiom Presence in Evliya Çelebi's Muğla Section

The idioms in the vocabulary of Evliya Çelebi Muğla are as follows according to the publication DKD (2005, s. 105-140):

Idiom Presence	Title of DKD	Page
sefer eş-	Evsâf-ı kal'a-i Muğla	105
müşkilâtları âsân ol-	Evsâf-ı kal'a-i Muğla	105
hayız gör-	Evsâf-ı kal'a-i Muğla	106
iç el ol-	Evsâf-ı kal'a-i Eskihisâr	108
ısıtma dut-	Evsâf-ı taht-ı Cemşid şehir-i azîm kal'a-i Milâs	109
ser çek-	Evsâf-ı dâr-ı duhân kal'a-i Peçin	110
düşe kalka	Evsâf-ı dâr-ı duhân kal'a-i Peçin	110
gözü hîrelen-	Evsâf-ı kal'a-i Bodurum	111
sehel mayna ol-	Evsâf-ı kal'a-i Bodurum	112
âdem ayağın sıgayup geç-	Evsâf-ı kal'a-i Marmaris	120
yelken yırt-	Evsâf-ı kal'a-i Marmaris	120
peynir oyar gibi oy-	Evsâf-ı kal'a-i Mekri	137
hayrân kal-	Evsâf-ı kal'a-i Mekri	137
ser-i sebze çek-	Evsâf-ı kal'a-i Mekri	137
kanlı kebâb ye-	Evsâf-ı kal'a-i Mekri	137
hatâ sav-	Evsâf-ı kal'a-i Mekri	138

3. Dialect

Spoken language, which can show differences in sound, shape, syntax and meaning within the same language, and which is specific to certain settlements or classes	(TDK, 2022)
A style of speaking and saying that differs from written language in terms of vocabulary and grammar, and varies according to regions.	(KL, 2022)

When the current definitions are examined, it can be said that it is the spoken language that is separated from the standard language in terms of sound, shape, sentence knowledge and spoken in different places.

3.1. Dialect Existence of Evliya Çelebi in Muğla Section

The dialect presence in the vocabulary of the Muğla section in the ninth volume of Evliya Çelebi's Seyahatname is as follows, according to the publication DKD (2005, s. 105-140):

Dialect Existence	Title of DKD	Page
alaybeğisi	Evsâf-1 kal'a-i Muğla	105
kal'acık	Evsâf-1 kal'a-i Muğla	105
tekye	Evsâf-1 kal'a-i Ula	107
sovuk	Evsâf-1 kal'a-i Ula	107
kinedli	Evsâf-1 kal'a-i Eskihişâr	108
kasabacık	Evsâf-1 kasaba-i Bozöyük	108
handakı	Evsâf-1 dâr-1 duhân kal'a-i Milâs	110
dükkâncık	Evsâf-1 kal'a-i Bodurum	111
dükkâncık	Evsâf-1 kal'a-i Bodurum	111
kurşum	Evsâf-1 kal'a-i Marmaris	120
depesi	Evsâf-1 kal'a-i Marmaris	120
kasabacık	Evsâf-1 kal'a-i Mekri	137
korut-	Evsâf-1 kal'a-i Mekri	138
tefne	Evsâf-1 kal'a-i Mekri	139
sığala	Evsâf-1 kal'a-i Mekri	139
süveyis	Evsâf-1 kal'a-i Mekri	139
eniş	Evsâf-1 kal'a-i Mekri	140

4. Formulaic Language Units

The inflection or construction suffix added to a word is not used with its specific task, but combined with that word in a way that conveys a different meaning.	(KL, 2022)
--	------------

Formulaic language units, then, are variations of more than one word in any language, adhering to various categories to meet a different concept.

4.1. Formulaic Language Units in Evliya Çelebi's Muğla Section

According to the DKD (2005, s. 105-140) publication, the formulaic language units in the related vocabulary in the Muğla section of Evliya Çelebi's Seyahatname are as follows:

Formulaic Language Units	Title of DKD	Page
orsa orsa	Evsâf-1 kal'a-i Marmaris	112

Conclusion

Evliya Çelebi is the most important traveler of the 17th century in terms of Turkish and world literature. Today, the culture, language, history, art, language, belief, economy, geography, etc. of many places that have remained both in Turkey and outside of Turkey.

There is relevant information in the Seyahatname about their places in the areas. Moreover, some of this information is only in Evliya's work. In this respect, Evliya Çelebi's Seyahatname is a monumental work that is worth a document for both Turks and other communities that lived in the geography of the Turkish world in the past.

Evliya Çelebi traveled all over the empire throughout his life. He wrote an important travelogue for Turkish and world literature by compiling the material he collected from the places he visited into ten volumes.

The first scientific publications about Evliya Çelebi and his Seyahatname begin in the 1990s. It is possible to say that studies on Evliya Çelebi and his scientific legacy have only recently been carried out, especially with the transliteration of the Seyahatname.

Evliya Çelebi devoted the ninth volume of his Seyahatname to Western Anatolia. The main purpose of the ninth volume is to describe the author's journey of the Cross. Çelebi also stopped by today's Muğla and its districts during his crucifixion journey. In the ninth volume of his work, he has included the information that he considers remarkable about Muğla, which he visited.

The 17th century, in which Evliya lived, is the period when classical Ottoman Turkish reached its peak. Evliya; instead of a heavy and ornate language that was the dominant understanding of this period, on the contrary, it is like the precursor of the localization movement that will come a hundred years later. The vocabulary used in the Muğla section of his work is very simple and shows a feature close to the spoken language. Moreover, the author did not include the ornate and viscous language, which is the dominant language understanding of the 17th century, both in the section where he describes the Muğla section and in other sections. In this respect, Seyahatname is also valuable as it goes beyond the prevailing understanding of the period.

Vocabulary, which means the sum of all the words of a language; it contains idioms, dialects and formulaic language units.

According to this study, in which the Muğla section of Evliya Çelebi's Seyahatname was scanned, the following expressions should be added to the *Dictionary of Proverbs and Idioms* published by TDK:

Idiom Presence
sefer eş-
müşkilâtları âsân ol-
hayız gör-
iç el ol-
ısıtma dut-
ser çek-
düşe kalka
gözü hîrelen-
sehel mayna ol-
âdem ayağın sığayup geç-
yelken yırt-

peynir oyar gibi oy-
hayrân kal-
ser-i sebze çek-
kanlı kebâb ye-
hatâ sav-

According to this study, in which Evliya Çelebi's Muğla was scanned, the following expressions should be added to the *Compilation Dictionary* published by TDK:

Dialect Existence
alaybeğisi
kal' acık
tekye
sovuk
kinedli
kasabacık
handakı
dükkâncik
dükkâncık
kurşum
depesi
kasabacık
korut-
tefne
sığala
süveyis
eniş

The above language units in Evliya Çelebi's Muğla; It should be included in both the Evliya Çelebi dictionary and the 17th century Ottoman Turkish dictionary to be prepared. In addition, the entire Seyahatname should be scanned in terms of the vocabulary it contains and the results should be transferred to Turkish dictionary collections.

Glossary of Abbreviations and Acronyms

DKD	Dağlı-Kahraman-Dankoff
etc	Et cetera
KL	Kubbealtı Lugati
TDK	Türk Dil Kurumu

References

- Anetshofer, H. (2012). Seyahaname'de Dilbilime Dair Kaynaklar. *Evlia Çelebi Seyahatnamesi'nin Yazılı Kaynakları* (ed. Hakan Karateke, Hatice Aynur). Ankara: TTK.
- Dağlı, Y. - vd. (1996-2007). *Evlia Çelebi Seyahatnamesi*. İstanbul: YKY.
- Dankoff, R. (2004), *Evlia Çelebi Seyahatnamesi Okuma Sözlüğü*, Katkılarla İngilizceden (Çev. Semih Tezcan). İstanbul: Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi: 37.
- Develi, H. (1995). *Evlia Çelebi Seyahatnamesine Göre 17. Yüzyıl Osmanlı Türkçesinde Ses Benzeşmeleri ve Uyumlar*. Ankara: TDK.
- Duman, M. (1995). *Evlia Çelebi Seyahatnamesine Göre 17. Yüzyılda Ses Değişmeleri*. Ankara: TDK.
- Eraslan, E. (2022). Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nin Dokuzuncu Cildinde Yer Alan Muğla'da Deyim, Ağız ve Diğer Kalıplaşmış Dil Birimlerinin Varlığı. *The Journal Of Social Sciences*, 57, 349-357.
- İlgürel, M. (1995). Evliya Çelebi. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt. 11, s. 529-533). İstanbul: TDV Yayınları.
- Kahraman, S. A. ve Dağlı, Y. (2005). *Evlia Çelebi Seyahatnamesi 9. Kitap*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Karasar, N. (2009). *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Nobel Yayıncılık: Ankara.
- Kubbealti Lugati (2022). <http://lugatim.com/s/deyim> ve <http://lugatim.com/s/a%C4%9F%C4%B1z>, [Erişim tarihi: 30.07.2022].
- Tezcan, N. (2009a). Seyahatname. *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 37, s. 16-19). İstanbul: TDV Yayınları.
- Tezcan, N. (2009b). *Çağının Sıradışı Yazarı Evliya Çelebi*. İstanbul: YKY.
- Türk Dil Kurumu (2022). *Güncel Türkçe Sözlük*, <https://sozluk.gov.tr/>, [Erişim tarihi: 30.07.2022].
- Türk Dil Kurumu (2022). *Derleme Sözlüğü*, <https://sozluk.gov.tr/>, [Erişim tarihi: 30.07.2022].
- Türk Dil Kurumu (2022). *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, <https://sozluk.gov.tr/>, [Erişim tarihi: 30.07.2022].



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 222-244.
Geliş Tarihi-Received: 24.06.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 23.07.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1135108

Tarihî Türk Lehçelerinin İzinde Tatar Türkçesi ve Moğolcada Ortak Fiiller: A-E Maddeleri

Common Verbs in Tatar Turkish and Mongolian in the Footsteps of Historical Turkish Dialects: A-E Items

Muhammed Ali İsmail FAKİRULLAHOĞLU*

Öz

Tarihsel süreç içerisinde Moğolca, birçok ulusun dilini etkileyerek geniş bir alana yayılmıştır. Moğol yayılımının dilsel etkileri neticesinde Moğolcadan birçok kelime unsuru, Türk dili ve lehçelerine alıntılarla girmiştir. İdil ve Ural bölgeleri ile Batı Sibiryâ'da yaşayan Kıpçak Türklerinin dilleri de Moğol dilinden önemli ölçüde etkilenmiştir. Günümüze kadar Türk ve Moğol dillerinde alıntı kelimelerin söz varlığı, birçok çalışmaya konu olmuştur. İlgili literatür incelendiğinde, Tatar Türkçesi ve Moğolca dil ilişkileri üzerine yapılan çalışmaların daha sınırlı sayıda olduğu görülmektedir. Kıpçak grubu lehçelerinden Tatar Türkçesi ve Moğolcada ortak söz varlığının incelenmesi büyük önem taşımaktadır. Bu makalede, tarihî ve çağdaş Türk lehçeleri perspektifinden Tatar Türkçesi ve Moğolcada ortak olan "A-E" maddelerine ait fiillerin incelemesi ele alınmıştır. Çalışmanın amacı, Tatar Türkçesi ve Moğolcada bu fiillerin söz varlığını tespit etmek ve anlamsal özelliklerini ortaya koymaktır. İnceleme materyali, her iki dilde yayımlanmış mevcut sözlüklerden tarama yöntemiyle tespit edilmiştir. Çalışmada tespit edilen otuz altı fiil, Türk dilinin tarihi ve çağdaş lehçelerindeki biçimleriyle karşılaştırılmıştır. Çalışma kapsamında her bir fiilin kökenine dair kesin bir sonuç çıkarılmamış, genel olarak dil bilimcilerin söz varlığı içinde Türkçe kökenlileri Moğol kökenlilerden kesin olarak ayırt edebildikleri kelimeler işaretlenmiştir. Bununla birlikte Moğol diliyle alıntı veya ortak olarak gösterilmeyen ancak, Moğolcayla benzerlik taşıdığı düşünülen bazı fiiller tespit edilip işaretlenmiştir. Böylece, Tatar Türkçesi ile Moğolcada müşterek olan fiillerin bir kısmında gerek yapı ve gerekse anlam bakımından önemli ölçüde benzerlikler olduğu belirlenmiştir.

Anahtar kelimeler: Türk dili, Tatar Türkçesi, Moğolca, alıntı kelime, ortak fiiller, anlam bilim.

Abstract

In the historical process, the Mongolian language spread over a wide area by influencing languages of various nations. As a result of the linguistic effects of the Mongolian expansion, many word elements from Mongolian entered the historical and contemporary Turkic language and dialects with quotations. The languages of the Kipchak Turks living in the Idil and Ural regions and Western Siberia were also significantly influenced by the Mongolian language. The vocabulary of loanwords in Turkish-Mongolian languages has been the subject of many scientific studies until today. However, it is seen that the studies on Tatar Turkish and Mongolian language relations are more limited. Therefore, it is of great importance to examine the common vocabulary of Tatar Turkish and Mongolian, one of the Kipchak group dialects. In

this article, the examination of the verbs belonging to the “A-E” items common in Tatar Turkish and Mongolian from the perspective of historical and contemporary Turkish dialects is analyzed. The aim of the study is to determine the vocabulary of common verbs in Tatar Turkish and Mongolian and to reveal their semantic features. The study material was determined by scanning method from existing dictionaries published in both languages. Thirty-six verbs identified in the study were compared with the historical and contemporary forms of the Turkish language. Within the scope of the study, no definite conclusions were drawn about the origin of each verb, and the words that linguists could clearly distinguish from Mongolian origins in the vocabulary were marked. However, some verbs that are not quoted or shown in common with Mongolian language, but thought to be similar to Mongolian, have been identified and marked. Thus, it has been determined that there are significant similarities in terms of both structure and meaning in some of the common verbs in Tatar Turkish and Mongolian.

Keywords: Turkic language, Tatar Turkish, Mongolian, loanwords, common verbs, semantics.

Giriş

Türk ve Moğol dilleri, Tunguz-Mançu dillerinin yanı sıra daha sonraki dönemde Korece ile birlikte bazı araştırmacılar tarafından uzun zamandır ilişkili kabul edilmekte ve Altay dilleri grubunda bir araya getirilmektedir. (Ramstedt, 1957a, 1982b). Türk ve Moğol dilleri arasındaki genetik akrabalık ve dillerin ilişki sorunları 18. yüzyıldan günümüze kadar hem tarihçilerin hem de dil bilimcilerin ilgilendikleri güncel konular arasında yer almaktadır. Karşılaştırmalı Altay Dilleri Teorisi bağlamında yapılan çalışmalar, Türk ve Moğol dilleri arasındaki ilişkileri önemli ölçüde ortaya çıkarmış ve oldukça geniş bir bilimsel literatür oluşturmuştur (Baskakov 1967; Poppe 1938a, 1955b; Pelliot 1925; Ramstedt 1906a, 1957b; Tuna 2002; Vladimirtsov 1911). Bilindiği üzere, tarihsel süreç içerisinde Moğol dili, Cengiz Han’ın İmparatorluğu döneminde farklı milletlerin dilini etkileyerek geniş bir alana yayılmıştır. Moğol yayılımının dilsel etkileri neticesinde Moğolcadan birçok kelime unsuru, tarihî ve çağdaş Türk lehçelerine alıntılarla girmiştir.

Altın Ordu devletinin mirasını taşıyan Tatar Türkleri, tarihte İdil-Ural ile çeşitli coğrafyalarda yaşamış, diğer Türk devletleri gibi Moğollarla yakın ilişki içerisinde olmuştur. Tarihi kaynaklarda, 13. yüzyılda İdil ve Ural bölgeleri ile Batı Sibirya’da yaşayan Kıpçak Türklerinin Moğolların hâkimiyeti altına girdiği belirtilmektedir (Şahin, 2003, s. 85) Bu sebeple Altın Ordu’nun devamında bu coğrafyada varlığını sürdüren Kıpçak Türk lehçeleri, Türk ve Moğol dilleri açısından son derece önemli bir noktada yer almaktadır (bk. Barthold 2006; Kurat 1972; Öner 2015).

Togan (1946, s. 65-71), *Umumî Türk Tarihine Giriş* adlı eserinde, ‘Tatar’ adının Moğolların işgali sırasında Moğollara sonradan dâhil edilen topluluklara da verildiğinden *Kazan-Tatarı*, *Nogay-Tatarı*, *Altay-Tatarı*, *Azerbaycan-Tatarı* gibi çeşitli adların ortaya çıktığını belirtir. Ayrıca, Moğol dilinde konuşan kavimlerin on ikinci asırdan önce şimdiki Yakutların Amur nehri arasında yaşadıklarını, Yenisey’deki Tatarların Moğolca konuştuğunu öteki taraftan Çin seddi yakınlarında yaşayan *Çağan Tatarları* (*Ongutlar*) ve onuncu asırda Altındağ civarında yaşayan diğer Tatar boylarının Türk dilini konuştuğunu açıklar. Bilindiği üzere Moğollar, 13. yüzyılda başta Çin olmak üzere, Türkistan, Ortadoğu, Anadolu, Sibirya, Doğu Avrupa ve Kırım gibi geniş bir coğrafyada hâkimiyet elde etmiştir (Togan, 1946, s. 66-67). Moğol hâkimiyeti zamanında Karadeniz ve Hazar Denizi’nin kuzeyine yerleşen ve anadilleri Tatar Türkçesi olan Tatar Türkleri, günümüzde artık Baltık ülkelerinden Orta Asya’ya kadar geniş bir coğrafi alanda yaşamaktadırlar. Tatarlar ve Moğollar arasındaki bağların çok eski zamanlara dayandığı bilinmektedir. Dolayısıyla, Tatar-Moğol dilleri, bu tarihi süreçte sosyal ve kültürel ilişkilerin taşıyıcısı olarak sözcüksel ödünçlemelere uygun zemin hazırlamış ve hem dil araştırmacılarının hem de tarihçilerin ilgi odağı olmuştur.

Türk-Moğol dillerinde alıntı kelime söz varlığının, tematik, fonetik ve morfolojik yapıları gibi unsurlar Türk dili ve modern lehçelerde birçok çalışmaya konu olmuştur. Literatürde Moğolcadaki Türkçe ödünçlemelerle ilgili birbirinden değerli, önemli çalışmalardan bazıları şunlardır: Eski ve Orta Türkçede Moğolca kelimeler üzerine (Clark 1977; Eren 2003; Gülensoy 1974; Krueger 1975; Şçerbak 1986), Kuman Kıpçak Türkçesindeki Moğolca unsurlar (Poppe 1962), Volga-Kıpçak dilleri (Csáki 2006), Başkurtça (İshberdin 1979), Kazakça (Poppe 1991; Sarıbaev 1971), Kırgızca (Sıdıkov 1983), Karaçay ve Malkar Türkçesinde (Suyunchev 1977), Nogayca (Birtalan 1990), Çağatayca (Sertkaya 1987; Kincses-Nagy 2018), Özbekçe (Rybatzki 2013), Sibiryaya Türk dillerinde (Rassadin 1980), Yakutça (Sahaca) (Kaluziński 1961), Altayca (Rassadin 1973), Tuvaca (Tatarintsev 1976), Çuvaşça (Poppe 1977; Róna-Tas 1982), Batı Oğuzca (Schönig 2000), Osmanlıca (Tuna 1972a, 1976b), Türkiye Türkçesi (Ersoy 2019; Korkmaz 1988; Temir 1988; Tekin 1986) vb. çalışmalar, Türk-Moğol dil ilişkisini inceleyen dil araştırmacıları için birinci elden kaynak oluşturmaktadır. Ancak, Türkçe ve Moğolcada tespit edilen fonetik, gramer ve kelime dağarcığındaki ortak çok sayıda unsurun varlığı, bu ilişkinin genetik doğasını hâlâ açıklamakta yetersiz kalmaktadır.¹

Ayrıca, Türk-Moğol dilleri üzerine yapılmış incelemeler oldukça zengin bir literatür oluşturmasına rağmen, Tatar Türkçesindeki Moğolca alıntı söz varlığı sınırlı sayıdaki çalışmaya konu olmuştur. Makale ve monografi niteliği taşıyan bu çalışmalarda, daha çok Moğol dili perspektifinden bakılarak Moğolcadan alıntı kelimeler ön plana çıkarılmıştır. Haliullina (2003)'nın *Türkskie Yazıki Uralo-Povoljya v Kontekste Altayskogo Yazıkovogo Soobshetva* adlı eseri alanla ilgili yapılan önemli çalışmalardandır. Haliullina, Altay dil topluluğu zemininde Ural-Volga bölgesinin Türk dillerini değerlendirir. Başkurtça, Tatarca ve Çuvaşçada tek heceli kelime biçimlerini, Moğolca ve Tunguz-Mançu dilleriyle karşılaştırır. İncelediği kelimeleri morfonolojik ve semantik benzerlikler yönünden ele alır. Éva Csáki (2006), *Middle Mongolian Loan Words in Volga Kipchak Language* adlı çalışmasında, Orta Moğolcadan Volga-Kıpçak dillerine geçen alıntı kelimeleri tematik olarak on iki alt başlıkta sınıflandırır. Csáki (2006, s. 10-11), Volga-Kıpçak dillerinde tespit ettiği verileri sıralar ve belirlediği kriterlere (fonetik, morfolojik, semantik, eş anlamlılık vb.) göre değerlendirir (Csáki, 2006, s. 22-209). Anılan çalışmalar bir hayli karşılaştırmalı malzeme içerse de Tatar Türkçesi ve Moğolca benzer kelimelerin tarihî ve çağdaş Türk lehçelerindeki kullanımlarıyla karşılaştırmalı biçimde incelenmesi bu alanda önemli veriler sunacaktır. Bu çalışmalar her iki dildeki ortak sözcüklerin tarihsel-genetik bağlarının ortaya çıkmasına zemin hazırlayacaktır.

Bu makalede, Kıpçak grubu lehçelerinden Tatar Türkçesindeki Moğolcayla ortak "A-E" maddelerine ait fiillerin incelemesi bulunmaktadır. Çalışmanın amacı, Tatar Türkçesi ve Moğolcadaki ortak fiillerin söz varlığını tespit etmek ve bu fiillerin yapılarını, kökenlerini ve anlamsal özelliklerini ortaya koymaktır. Çalışma esnasında Tatarca ve Moğol dillerinin ortak fiillerin söz varlığıyla ilgili veriler, tarihî ve çağdaş Türk yazı dillerindeki kullanımlarıyla karşılaştırılmıştır. Çalışmada, her bir fiilin kökenine dair kesin bir sonuç çıkarmaktansa genel olarak dil bilimcilerin söz varlığı içinde Türk

¹ Róna-Tas (1974), *Obshee nasledie ili zaimstvovaniya? (K probleme rodstva altayskih yazıkov)* adlı çalışmasında, Altay dillerinin eski ilişkisi sorununun henüz çözülmemiş olmasının ve çok keskin bir şekilde tartışılmasının birçok nedenini olduğunu belirtir. Altay dillerinin genetik ilişkisinin hem destekçileri hem de muhaliflerinin 13. yüzyıldan sonra Altay halkları ve dilleri arasındaki tarihi temasların varlığını kabul ettiklerini, ancak genetik ilişki fikrini savunanların 13. yüzyıldan önceki dönemden kalma yazılı kaynakları Proto-Altay dilinden ortak bir miras olarak kabul ettiklerini ifade eder. Aynı zamanda, genetik ilişkinin karşıtı olanların 13. yüzyıldan önce ortaya çıkan tüm belgelerin ödünçleme olduğunu düşündüklerini, farklı katmanlar arasında ayırma yapmaya çalışmadıklarını ve bu ortak özelliklerin en eski katmanın genetik ilişkiden kaynaklanıp kaynaklanmadığına cevap getiremediklerini dikkat çeker. (Ayrıntılı bilgi için bk. Róna-Tas, 1974, s. 31).

kökenlileri Moğol kökenlilerden kesin olarak ayırt edebildikleri kelimeler işaretlenmiştir. Bununla birlikte incelenen kaynaklarda, Moğol diliyle alıntı veya ortak olarak gösterilmeyen ancak, Moğolcayla ilişkili olduğunu düşündüğümüz bazı fiiller tespit edilip kelime listesinde işaretlenmiştir.

İncelemeye alınan fiiller, Tatarca ve Moğolcadaki yayımlanmış sözlüklerden taranarak tespit edilmiştir (Ayrıntılı bilgi için bk. Bugadov 1869a, 1871b; Golovkina 1966; Haenisch 1939; Lessing 2003; Öner 2015; Poppe 2017; Tumasheva 1992; Vámbéry 1878). Ayrıca, yukarıda bahsi geçen Moğolcadan Türkçeye veya Türkçeden Moğolcaya geçen kelimeler üzerine yapılan birtakım çalışmalar esas alınmakla beraber Tatarca ve Moğolca ortak sözcüklerin listesinde Èva Csáki'nin (2006, s. 10-11) oluşturduğu bazı kriterlerden (ses bilgisel, biçim bilgisel, anlamsal, köken bilgisel vb.) faydalanılmıştır. Çalışmada, fiillerin Eski Türkçeden günümüz Türk dillerinde görülen şekilleri sıralanarak, Tatar Türkçesindeki çeşitli anlam ilişkileri üzerinde durulmuştur. Türk-Moğol verileri modern Türk dillerindeki varyantlarıyla karşılaştırılarak bazı kelimelerin Mançu-Tunguz dillerinde görülen biçimleri verilmiştir. Çalışmanın sonuç kısmında incelemenin genel değerlendirilmesi yapılarak ele alınan fiiller tablo hâlinde gösterilmiştir.

1. Tatar Türkçesi ve Moğolcada Ortak Fiiller (A-E Maddeleri)

abala- bir öne bir arkaya geçip yol vermemek (köpekler hakkında), sarmak (TatTS, 23a) ~ Moğ. **abala-** sürekle avı yapmak, sürekle avına çıkmak, topluca avlanmak (MTS I, 4a) | Klasik Moğolcada *aba* kelimesi av, sürekle avı olarak kullanılır (MTS I, 3a; TMEN II, 570; MGTS, 25). | krş. ET. *av* av, av hayvanı (EDPT, 3a; ESTY I, 62-64); *aba* < **aba* ~ **a:w* ~ **a:b* ~ **av* (?) → *avla-* av ile meşgul olmak < ET. *av* + isimden fiil yapan *-la-* genişlemesi (EDPT, 10a; OTWF II, 432). Yapma ve olma ifade eden fiiller türeten *-la/-le* veya *-na/-ne* eki, Eski Türkçede olduğu gibi Moğol dilinde de işlek olarak kullanılır. < **aba-* Çağ. *av* : av < *abalaba* Çağ. *avladı* : avladı (Poppe, 2017, s. 11a; 2019, s. 92-93). | Gabain (2003, s. 39)'nin *Eski Türkçenin Grameri* adlı eserinde kelimenin kökü *ab* ~ *aw* 'av' anlamında geçer. Räsänen, **āb*: 'av, avcılık' anlamlarında kullanılan bu kelimenin < **hāb* (?) kökünden türemiş olabileceğini belirtir. Kelimenin Moğolcadan alıntı olduğuna şüphe ile yaklaştığını ifade eder (VEWT, 1969, s. 1). | Kıp. *av* 1. av 2. av hayvanı (KıpTS, 16a); CC'de *av* balıkçıl (KLS, 16) Kuzeydoğu (Sibirya) diyalektleri dışında < *abala-* ~ *avla-* biçimlerinde diğer modern Kıpçak Türk lehçelerinde yaşar. Kırg. *abala-* havlayarak atılmak (KırgTS, 1a); Bşk. *abala-* 1. atılıp coşarak ürümek 2. yerinden bağırarak fırlamak (BşkTS, 17a); KrçMlk. *avla-* (III) ağ ile balık yakalamak (KrçMlkTS, 85b) | Eski Uygurcada, *avlamak* 1. bir şeyi çevrelemek, çevresini dolaşmak 2. avlamak (EUTS, 26); Moğolca-Türkçe ve Mançuca-Tunguzca karşılaştırmalar için bk. (MTDKS I, 1975, s. 3a; TMEN II, 1965, s. 131-132; VEWT, 1969, s. 1).

abayla- 1. dikkatli olmak 2. sezmek, farkına varmak (TatRS, 17a) ~ Moğ. **ubayla-** anlamak, kavramak, duymak, hissetmek, dikkat etmek, önemsemek, ilgilenmek, ezberlemek (MTS II, 1323b) | Kıp. *abay* / *abav* 'şaşma' bildirir (KıpTS, 1b); Kzk. *abayla-* dikkat etmek, etrafa göz atmak, sağı solu gözlemek (KzkTS, 21a); Kırg. *abayla-* dikkat etmek, ihtiyatlı, basiretli olmak, sakınmak (KırgTS, 2a); Bşk. *abayla-* dikkatli olmak; sezmek; fark etmek (BşkTS, 17a); KKlp. *abayla-* dikkat etmek; uyanık olmak (KKlpTS, 13a). *abayla-* (< ? *abay* 'dikkatli'+*la-* genişlemesi) Modern Kıpçak Türk lehçelerinde *abayla-* biçiminde kullanılır. Kelime, Eski Türkçe ve Orta Türkçe dönemi tarihî metinlerde tespit edilememiştir.

algasa- özlemek (TatDS, 22) ~ Moğ. **algasa-** zihni başka tarafa çekilmek, şaşırarak, dalgın ve dikkatsiz olmak, gafil avlanmak; kararsız olmak; endişelenmek, kaygılanmak; atlamak, kaçırmak (MTS I, 50a) | Bşk. *algāza-* bir istek ve fikir doğrultusunda cesaretlenmek; istekli olmak (BşkTS, 29a); KrçMlk. *algasa-* 1. zayıflamak, zayıf düşmek 2. ürkmek, şaşırarak, sersemlemek (KrçMlkTS, 71b) | krş. Çuv. *alhasa-* aşırı oynamak

(ÇuvRS, 30); Alt. *algas* dağınık (AltTS, 24a); Yak. *algas* hata, yanlış (YakRS, 38a) | Sevortyan, kelimenin Türk yazı dillerindeki biçim ve anlamları vererek fiilin etimolojisi *algas* (< **al-ğa-z*) ‘dağınık’ şeklinde açıklar (ESTY I, s. 145-146). | Tietze, *algasa*- ‘korkutmak’ anlamındaki bu kelimenin Moğolcadan Türkçeye geçtiği belirtir (Tietze, 2002, s. 151a); Mançu-Tunguz dillerindeki veriler için bk. (MTDKS I, 1975, s. 30b).

alda- 1. hile yapmak 2. yalan söylemek, kandırmak 3. göz boyamak (TatTS, 24) > Moğ. **alda-** yitirmek, elden kaçırmak, kaybetmek; bırakmak, yol vermek, indirmek; kontrolü kaybetmek, kontrol edememek; bir şeyi yanlışlıkla veya kaza olarak yapmak, yanlış yapmak (MTS I, 47a); **aldaba-* Çağ. *aldadı*: aldattı (Poppe, 2017, s. 13b) krş. *aldahu-* ‘düşürmek, kurtulmak, kaçıp kurtulmasına izin vermek’ (MGTS, 32) | Doerfer, *alda-* ‘aldatmak’ kelimesinin Türkçe kökenli olduğunu ve kelimenin Türkçeden Moğolcaya geçtiğini ifade eder (TMEN II, 115-116). | ET. *alta-* aldatmak < **al* + (*ta-*) (EDPT, 133a) | OT. *alda-* aldatmak (DLT IV, 18); *alda-* aldatmak, büyülemek (ME, 86a) | CC’de *alda-* aldatmak (KLS, 5); *alda-* Bşk. 1. aldatmak, kandırmak. 2. hile yapmak (BşkTS, 28a); KKlp. *alda-* aldatmak, kandırmak, yalan söylemek (KKlpTS, 22a); KrçMlk. *alda-* kandırmak, aldatmak (KrçMlkTS, 70b); krş. Eski Uygur Türkçesinde *al* “al, hile, aldatma” (EUTS, 7), Çuv. *ultav* aldatma, hile (Fedotov, II, 1996. s. 278-279); Etimolojik veriler ve karşılaştırmalar için bk. (VEWT, 1967, s. 16-17; ESTY I, 1974, s. 126-127; OTWF II, s. 455).

alcı- 1. yorulmak, bitap düşmek 2. şakalaşmak (TatTS, 24b) ~ Moğ. **alca-** acı çekmek, dayanamamak; **alciya-** yorgun olmak, bitkin olmak, bezgin ve bıkkın olmak; üzülme, başı dertte olmak, başı derde girmek (MTS I, 55b-56a) krş. *aljahu* engelli, güç durumda, güçlük olması (MGTS, 33); Mançu dilindeki biçimi *alza-* şeklindedir. (MTDKS I, 32a); Moğ. > **ari-ci-ya-* **aliciya-* < *alciya-* (?) | Kzk. *alji-* 1. bunamak 2. hataya düşmek, yanılmak (KzkTS, 14a); Kırg. *alcı-* 1. yanılmak; yanlış yöne gitmek 2. aklını kaçırmak 3. boş konuşmak (KırgTS, 22b) Bşk. *alya-* akıl sağlığını kaybetmek (BşkTS, 30a); KKlp. *alji-* hataya düşmek, yanılmak; şaşırma; aklını yitirmek; sözünde duramamak (KKlpTS, 23a); KrçMlk. *alca-* yanılmak, şaşırma (KrçMlkTS, 70a); Yak. *alçağıy-* zayıf düşmek; güç kaybetmek (YakRS, 39a); Sevortyan, (1974, s. 145-146), *alca-* kelimesinin bazı fonetik farklılıklarla Çağatayca ayrıca Tatarca, Kazakça, Kırgızca, Karakalpakça gibi bazı Kıpçak Türk lehçelerinde fiil biçiminde yaşadığını belirtir. Kelimenin morfolojik tahlilini ise < **al* + *-ca-*, *-şa-*/*-şı-*, *-ça-*/*-çt-*, *-ja-*/*-jt-* şeklinde göstererek kelimeyi *alca-* 1. aklından çıkmak, çocukluk etmek, delirmek 2. saçma sapan konuşmak; hataya düşmek, aklını yitirmek 3. güçsüz olmak, dermansız kalmak olarak verir. Ayrıca, Sevortyan, sesteş kökten gelişen fiil ve isim formlarını, **al-* ‘şaşırmak, korkmak, utanmak’ ve **al* ‘şaşırmış, delirmiş’ biçiminde değerlendirir (ESTY I, 1974, s. 145-146). | krş. ET. < **a:r-* ~ *ar(t)-* yorulmak, dermansız kalmak; *ar:t-* fiil biçimi ve kökü ile anlam ilişkisi açık değildir (VEWT, 1967, s. 17a; EDPT, 1972, s. 193).

aňgar- anlamak (TatTS, 32b) ~ Moğ. **angkar-** dikkatini vermek, ilgilenmek; dikkatlice bakmak, aldırış etmek, kulak vermek; göz önünde tutmak, hesaba katmak, saymak (MTS I, 73b) | *aňgarv* (? *aňkar-*) (< *aň+gar-*) ‘anlamak, kavramak, idrak etmek’ (Ünal, 2019, s. 523); Sevortyan (1974), kelimeyi *aňkar-* ~ *aňır-* ~ *aňgır-* < *aňk* şaşırma türevleriyle karşılaştırır. Ayrıca fiilin ünsüz ile biten fiil tabanlarından ettirgen fiiller meydana getiren -*GXR-* ekiyle türetilmiş olabileceğine dikkat çeker (ESTY I, 1974, s. 156-157) | Kzk. *aňgaru-* sezme, farkına varmak, bilmek (KzkTS, 16b); Kırg. *aňgar-* anlamak, farkına varmak (KırgTS, 33b); Bşk. *aňgar-* iş ve durumun esasını anlamak, sebebini düşünmek (BşkTS, 33a); KKlp. *aňgar-* anlamak, fark etmek, dikkat etmek (KKlpTS, 26a); KrçMlk. *angarıl-* 1. tereddüt etmek 2. anlamak, kavramak, idrak etmek (KrçMlkTS, 75a) | Doerfer, kelimeyi **aňırt* şeklinde olduğunu ve bu kelimenin Moğolcadan geri ödünçleme olabileceği ifade eder (TMEN II, 1965, s. 68) Ayrıca krş. ET. *aň-* anlamak (DTS, 46a).

anġı- 1. kokmak, kokusu yayılmak 2. pek kuvvetli şekilde sezilmek, fark edilmek (TatTS, 32b) ~ Moğ. *angkil-* koku çıkarmak, koku yaymak, kokmak (MTS I, 72b) | Räsänen, *anġu-* kelimesinin ‘koku’ anlam ve türevleriyle Moğol dilinden geçtiğinden ifade eder (VEWT 21b). | Kelime, Kıpçak verilerinde ‘yansıma kelime’ olarak yer almaktadır. krş. Kzk. *anġı-* etrafa güzel koku yayılmak (KzkTS, 46b9; Kırg. *anġı-* çıkmak, yayılmak (koku hakkında) (KırgTS, 34b); Bşk. *anġı-* yoğun şekilde kokmak, buram buram kokmak; tam hissedilmek, açıkça görünmek (BşkTS, 33a); KKlp. *anġı-* kokmak, şiddetli koku gelmek (KKlpTS, 26a); Mançu-Tunguz dillerindeki *unġu-/umku-* şekilleri için bk. (MTDKS II, 1977, s. 279a).

arçı- 1. çöp, kir, çamur vb. şeylerden arındırmak 2. düşmanı kovmak 3. soygun yapmak, çalmak (TatTS, 27a) ~ Moğ. *arçı-*² kazımak, sürterek silmek, arıtmak veya kurutmak; çıkarmak, ayıklamak (MTS I, 81b) krş. *arçıba altan* Çağ. *arıtı altun*: altını temizledi (Poppe, 2017, s. 16b) | krş. ET. *arıt-* temizlemek veya bir şeyi arındırmak (EDPT, 207b; DTS, 53a) | OT. *arıt-* temizlemek (DLT IV, 35); *arıl-* temizlenmek, arılmak (ME, 92a) | Kıp. *arı-* (I) temizlemek, temiz olmak (KıpTS, 11a); *arçı-* (<*ari-çi- ?) | krş. Kzk. *arşı-* 1. (kabuk) soymak 2. temizlemek, yolunu açmak 3. aklanmak, temize çıkmak (KzkTS, 51b); Kırg. *aarçı-* II. temizlemek, adamakıllı temizlenmek; temizleyip bitirmek (KırgTS, 1a); KKlp. *arşı-* 1. (kirini) temizlemek 2. gönül kirini temizlemek, gönlünü kötü şeylerden arındırmak (KKlpTS, 29b); krş. Bşk. *ersé-* 1. soymak, kabuğunu soymak, kabuğunu temizlemek 2. azat etmek, kurtarmak, özgür bırakmak 3. çalmak, soymak (BşkTS, 144b); Räsänen’de kelimenin *arçı/arçu* biçimleri için bk. (VEWT, 1967, s. 24b).

asra- 1. terbiye edip bakmak 2. hayvan yetiştirmek 3. himaye etmek beslemek 4. hizmetinde çalıştırmak (TatTS, 33b) ~ Moğ. *asara-* esirgemek, merhamet etmek, acımak; bakmak, yetiştirmek, büyütme, beslemek, hayrına desteklemek, korumak; velinimet veya hayır sahibi olmak; sevmek (MTS I, 90a); Moğ. > *asaraġu* temin etmek, koruma altına almak (MGTS, 40) krş. **asaraba öneçini* Çağ. *asradı yetimni*: yetimin bakımını üstlendi (Poppe, 2017, s. 17) | Dorfer, *asara-* ‘merhamet sahibi olmak’ anlamındaki sözcüğün Moğolcadan Türk diline geçtiğini belirtir. krş. **asra-* beslemek Tü. < Moğ. (TMEN I, 1963, s. 130-131); Räsänen de, Doerfer gibi kelimenin kökenini Moğolca olarak verir. *asra-*, *asıra-* < Moğ. (VEWT, 29b); Fedotov, Çuvaşça *usra-* < *osra-* < *asra-* biçimindeki fiillerin < ET. *aşa-* yemek yemek türevleriyle bağlantılı olabileceğini belirtir. (Fedotov II, 1996, 292); Csáki, *asara-* korumak anlamındaki kelimenin kökenini Türkçe *aşa-* ‘(yemek) yemek’ şeklinde verir. Bu fiilin Moğolcada fiil türeten ve aynı zamanda pekiştirici ek işlevinde kullanılan *-ra/-re-* morfeminin eklenmesiyle biçimlendiğini ifade eder. (Csáki, 2006b, s. 41); | Ölmez (2007, s. 237-247), Csáki’nin söz konusu görüşlerine katılır ve Moğolca *asara-* fiilini Türk dilinde ‘yemek’ anlamında kullanılan *aş* kelimesine dayandırarak bu kelimenin Türkçe kökenli olduğunu ileri sürer. Ölmez, Moğolca *asa* ve *+ra-* ekiyle oluşan *asa+ra-* (< **asara-*) kelimesinin önce *asıra-* şeklinde Eski Türkçede yer aldığını daha sonra orta hece ünlüsünün vurgusuzluktan düşmesi sonucu *asra-* olarak gelişim gösterdiğine dikkat çeker. (Ölmez, 2007, s. 239, 241). | Kıpçak Türkçesinin dil yadigârı olan CC’de kelime, *asra-* bakmak, beslemek (KLS, 14) anlamlarıyla kayıtlıdır. | Kzk. *asıra-* 1. yetiştirmek, beslemek, büyütme 2. (köpek) alıştırmak (KzkTS, 53b); Kırg. *asıra-* terbiye etmek, beslemek, yedirmek (KırgTS, 52a); Bşk. *asıra-* 1. ehlileştirmek, evcilleştirmek 2. ev içinde beslemek 3. eve kapatmak (BşkTS, 41b); KKlp. *asıra-* insan veya hayvana bakmak, bakıp beslemek (KKlpTS, 31a); KrçMlk. *asıra-* 1. himaye etmek, saklamak 2. beslemek 3. gömmek (KrçMlkTS, 80b); YUyg. *asrimak* korumak, himaye etmek, beslemek (YUygTS, 18b) krş.

² İlgili ek için bk. Choi, Han-Woo (2010). *Türkçe, Korece, Moğolca ve Mançu-Tunguzcanın Karşılaştırmalı Ses Ve Biçim Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.

Alt. *azıra-* beslemek, yedirmek, yetiştirmek (AltTS, 32b). Kelime hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (ESTY I, 1974, s. 193-194; Ölmez, 2007, s. 237-247; Schönig, 2000, s. 65).

ayırıl- 1. ayrılmak 2. başkalarından farklı olmak 3. bölünmek 4. boşanıp ayrılmak 5. mahrum olmak (TatTS, 40b) ~ Moğ. **acıra-** ilerlemek, ileri gitmek, öne geçmek, çekilmek, çekinmek, kafa yormak, dikkat etmek, önem vermek, ilgi göstermek (MTS I, 99b); *aci-ba* ayrı, ayrılmış (Poppe, 2017, s. 12a) krş. *aciraḥu-* almak, götürmek, getirmek (MGTS, 25); Ünal (2016, s. 47) *acira-* fiilinin kökünün Nicholas Poppe (1938, s. 96)'nin *Mogol'skiy slovar' Mukaddimat al-adab* adlı sözlüğünde geçen ve muhtemelen geçişsiz yapıdaki *aci-* 'ayrılmak' biçimine dayandırarak ET. > *adır-* fiiliyle ilişkilendirir. (Ünal, 2016, s. 47) | ET. *adrıl-, adırıl-, adrul-* ayrılmak *adrılı bardı* ayrılıp vardı. (EDPT, 68b) < **ad-* + (-*r-*) veya **adı-* + (-*r-*) | Tekin (2003, s. 94), *adır-* fiiline eklenen -(X)*l-* ekinin edilgen çatı eki olduğunu belirtir. → *adrıl-* ayrılmak < *adır-(t)l-* biçimde kullanıldığı bilgisini vermektedir. | OT. *adhırl-* ayrılmak (DLT IV, 8); *adırıl-* ayrılmak (ME, 84a) | Kzk. *ajıra-* bölünmek, parçalanmak, ayrılmak (KzkTS, 27a); Kırg. *acıra-* ayrılmak, ayrı düşmek, mahrum olmak (KırgTS, 4b); Bşk. *ayır-* ayırmak, bölmek (BşkTS, 51b); KKlp. *ayır-* ayırmak, bölmek (KKlpTS, 40b); KrçMlk. *ayırıl-* ayrılmak (KrçMlkTS, 90a); Erdal, Eski Türkçede *adır-* fiilinin **ad-* ya da **adı-* kökünden geldiğini ve *adrıl-* ayrılmak < **ad-(t)r-(t)l-* biçiminde kelimenin geçişli yapı gösterdiğini ifade etmektedir. (OTWF II, s. 535).

bërkët- 1. bağlamak, bağlayarak veya yapıştırarak tutturmak 2. netice almak 3. başarmaya niyetlenmek, kesin karar vermek (TatTS, 58b) ~ Moğ. **berked-** berkleşmek, çok güç, zor veya karmaşık olmak (MTS I, 160a); krş. *berkegu-* / *berkeldegu-* zorlaşmak, ağırlaşmak (MGTS, 51) krş. *berkit* (?) *kibe tüni* Çağ. *tutқан кıldı ани:* onu bitişik (?) yaptı (Poppe, 2017, s. 23a) Róna-Tas (1982, s.76), kelimenin Türkçe kökenli olduğunu ancak Moğolca aracılığıyla diğer Türk dillerine yayıldığını belirtmektedir. | ET. *bä(r)kü-* sağlam olmak, sağlamlaşmak (OTWF II, 475); krş. *berk* 1. kuvvetli, güçlü, sağlam, pek, sert, sık 2. koyu (orman) (DTS, 96a) | OT. *berkit-* berkitmek, sağlamlaştırmak (DLT IV, 85); *berkit-* sağlamlaştırmak (ME, 101a) | Kzk. *bekemde-* sağlamlaştırmak kuvvetlendirmek (KzkTS, 86a; KırgTS, 104b); KKlp. *beki-* yerleşmek, sağlamlaşmak (KKlpTS, 76b); KrçMlk. *begi-* 1. sağlamlaşmak, kuvvetlenmek 2. yerleşmek, yer tutmak 3. bitmek, tamamlanmak, sonuçlanmak 4. kapanmak, tıkanmak 5. takılmak, saplanmak (KrçMlkTS, 103b); Kum. *bekleşdir-* 1. bir şeyi güçlendirme, sağlamlaştırma 2. perçinleme, pekiştirme (KumTS, 69a); **beki* (< Moğ.) güçlü, kuvvetli; *beki-* zorluğa dayanmak; Manç. *beki* → *bekin* güçlü (MTDKS I, 1975, s. 123a; ESTY II, s. 116-118).

bët- (I) 1. bitmek, tamamlamak 2. mahvolmak (TatTS, 59b) ~ Moğ. **büite-** örtülmek, kaplanmak, örtülü, kapalı ve tıkalı hale gelmek; (yara) kapanmak veya iyileşmek; (hava) kapalı veya bozuk olmak; boğulmak, nefesi kesilmek, bunalmak, oksijensiz kalmak (MTS I, 244b) | ET. *büt-* tamamlamak (EDPT, 298b); *büt-* 1. bitirmek, sona ermek, tamamlamak 2. inanmak (DTS, 129b) | OT. *büt-* bitmek; yaratılmak, doğmak; *büiter-* bitirmek, sona erdirmek; yarayı bağlamak, sarmak (DLT IV, 126); krş. *büt-* inanmak (ME, 109b) | Kıp. *bit-* bitmek, büyümek, yetişmek (KLS, 35); Sevortyan, kelimenin bulunduğu Türk dillerindeki biçimlerini, YUyg., Tuv., Yak., Alt., *büt-*, Hak. *püt-*, Bşk. *böt-*; Sarı Uyg. *püt-* (*püte-*) bitirmek, tamamlamak anlamıyla listeler. (ESTY II, 152-154). krş. *büt-* (VEWT, 1967, s. 93b). Eski Türkçede *büt-* tamamlanmak fiili yer almaktadır. Ancak, fiilin Moğolcadaki biçiminde sonradan eklenen /-e-/ fonemi, kelimenin Moğolcaya özgü şeklini yansıtmaktadır. (Csáki, 2006b, s. 42)

bilçıra- çamura bulamak, çamurlanmak (TatTS, 60a) ~ Moğ. **bilça-** bulamak, bulaşmak, çamur sıçramak, çamura batmak (MTS I, 165b); Moğ. > *bila-* bulamak, kaplamak, sıvamak, sürmek, yaymak, sermek, kirletmek, lekelemek (MTS I, 165a) → **bilça-* (< **bila-ça-*?) | OT. (Osm.) *bilä-* bulamak, bulaştırmak (← Moğ.) | krş. ET. > *bal-*

bağlanmak < *ba-l-* (OTWF II, 655) fiilinden +*İş-lk-* sonekiyle → **balçık* balçık, çamur (?) | Bazı modern Kıpçak lehçeleri çalışmalarında *bilc+Ir* salğı, yapışkan madde anlamıyla 'yansıma kelime' olarak geçer. krş. Kzk. *biljira-* 1. gönülsüz, isteksiz olmak. 2. ıslanmak. 3. ezilmek 4. lüzumsuz ve yersiz konuşmak (KzkTS, 102b); Kırg. *bilcira-* 1. yapışkan, ezilmiş olmak; cıvılamak 2. *mec.* yerli yersiz saçma sapan konuşmak (KırgTS, 116b); KKlp. *biljira-* sözü anlaşılabilir bir şekilde söylemek, yarım yamalak konuşmak (KKlpTS, 84a); Ayrıca bk. (ESTY VII, 2003, s. 110-112; Csáki, 2006a, s. 52-53).

biyë- müzik eşliğinde dans etmek, oynamak, ritim tutarak el ve kol hareketleri yapmak (TatTS, 62b) ~ Moğ. *büci-* / *böci-* oynamak, dans etmek (MTS I, 246b; Poppe, 1938, s. 123) | krş. ET. *bödi-* dans etmek (EDPT, 300b); *büdi-* dans etmek, ritmik ve zarif hareket etmek (DTS, 131b) | OT. *büdh-* oynamak, raks etmek (DLT IV, 122) | Kıp. *biyi-* (I) dans etmek (KıpTS, 33b); Kzk., Kırg. *biyle-* dans etmek, idare etmek, hükmetmek, yönetmek (KzkTS, 89a; KırgTS, 124b); Bşk. *bëyë-* 1. oynamak, dans etmek 2. yerinde durmadan hareketlenmek 3. sık sık bir yere inmek (BşkTS, 80a); Kum. *biyi-* dans etmek, oynamak (KumTS, 77a); Yak. *biti-* yerinde saymak, atlamak, dans etmek, raks etmek (YakRS, 72a). Türk diyalektlerindeki karşılaştırmalar için bk. (ESTY II, 1978, s. 131-133).

bolğa- bir şeyi havada sallamak, silkelemek (TatTS, 64a) ~ Moğ. *bulha-* bulamak, ıslatmak, batırmak, suya daldırmak; çalkalamak, durulamak, silkelemek (MTS I, 219b) | ET. *bulga-* bulandırmak; karıştırmak; canını sıkmak, sinirlendirmek; karışıklık çıkarmak (EDPT, 336b); *bulğan-* 1. bulanmak, karışmak, karıştırmak 2. yanılmak 3. *mec.* üzülme, kederlenmek 4. heyecanlanmak (DTS, 122b) | OT. *bulga-* bulandırmak, barıştırmak, bulanıp kusmak istemek, öfkelenmek; *bulğan-* öfkelenmek, kızmak, bulanmak, karışmak (DLT IV, 114) | Kzk. *bulğa-* 1. el sallamak 2. karıştırmak, bulamak (KzkTS, 98a); Kırg. *bulga-* 1. sallamak 2. döndürmek 3. kirletmek, bulaştırmak, pisletmek (KırgTS, 144a); Bşk. *bolğa-* bir şeyi havada sallamak, silkelemek (BşkTS, 97a); KKlp. *bulğa-* 1. karıştırmak 2. kirletmek, pisletmek (KKlpTS, 83b); KrçMlk. *bulğa-* (II) karıştırmak (KrçMlkTS, 113a); Alt. *pılga-* yoğurmak, kurutmak (AltRS, 280b); Tuv. *bulğa-* el sallamak, karıştırmak, lekelemek, durulamak (TuvRS, 130b). Kelimenin tarihi ve çağdaş Türk lehçelerindeki biçimleri için bk. (ESTY II, 1978, s. 253-257).

borçı- rahatsız etmek, birinin huzurunu kaçırmak, gücendirmek; bozulmak, buruşmak, buruşmak, buruşmak (giysiler hakkında) (TatRS, 78b) ~ Moğ. *burçi-* yerle bir etmek, yıkmak, tahrip etmek; kırmak, parçalamak, ezmek (MTS I, 221a) | Altay dilleri arasında mevcut birçok ses denkleğini ortaya çıkaran Ramstedt³, Moğolca /r/ ve /l/'nin fonemlerinin Türkçe /z/ ve /ş/'ye denk geldiğini ifade eder. Fakat daha sonraki çalışmalarında Çuvaşça ve Moğolca /r/ ve /l/'nin Türkçe /z/ ve /ş/'den daha eski olduğu görüşünü benimser. (Tekin, 2013, s. 73); Ünal (2016, s. 822), *burçi-* fiilindeki -çi- ekinin Moğolcada Türkçe kökenli birçok fiilde tanıklandığını ancak, ekin işlevinin tam olarak belli olmadığını, muhtemelen *burçi-*, *çabçi-*, *ebçi-*, *kiyaçi-* gibi fiillerin geçişlilik derecesini arttırdığı yönünde görüş belirtir. (Ünal, 2016, s. 822) | krş. ET. *buz-* bozmak, hezimete uğratmak (Tekin, 2003, s. 242a); *buz-* bozmak, bozguna uğratmak, mahvetmek, kırmak, parçalamak, dağıtmak (DTS, 130a); *buz-* bozmak, harap etmek (EDPT, 389b) | OT. *boz-* bozmak, yıkmak; *bozul-* bozulmak, yıkılmak (DLT IV, 106) | Kıp. *boz-* (I) bozmak, tahrip etmek (KıpTS, 35b); Kzk. *buz-* 1. bozmak. 2. tahrip etmek, kullanılmaz hale getirmek. 3. parçalamak, bölmek (KzkTS, 96a); Bşk. *boz-* bozmak, dağıtmak, berbat etmek; işlevsiz hâle getirmek (BşkTS, 102a); KKlp. *buz-* bozmak, devirmek, yıkmak (KKlpTS, 107b); KrçMlk. *buz-* bozmak, kırmak (KrçMlkTS, 115a). Ayrıca bk. (VEWT, 1967, s. 91a; ESTY II, 1978, s. 238-239).

³ Ayrıntılı bilgi için bk. Ramstedt, G. J. (1922). *Zur Frage nach der Saetullung des Tschuwassischen*, JSFOu 38: 1.

botarla- 1. parçalamak, yarmak 2. paylaşmak üzere bölmek (TatTS, 65a) ~ Moğ. **butara-** parçalanmak, parça parça kırılmak, ezilmek; bölünmek, dağılmak, saçılmak (MTS I, 227b) → **butara-* (< **buta* parçalar halinde; parça parça +*ra-* ?) krş. **butaraba-* Çağ. *butradı*: dağıldı (Poppe, 2017, s. 27) | Räsänen, Türk dillerindeki *buta-* ile Moğolcadaki *butara-* kelimelerini karşılaştırarak kelimenin Çağatay Türkçesine *butra-* ayrıca Şorcaya *puğra-* ~ *puğırla-* biçimlerinde geçtiğini ifade eder. (VEWT, 74b, 90b). | *buda-* ağaç dallarını veya uçlarını kesmek < ET. *buti-*, *buta-* (EDPT, 297b); *buta-* budamak, vurmak, dövmek, kesmek (DTS, 129b) | OT. *buti-* budamak (DLT IV, 120); krş. *buta-* budamak (ME, 107b) | Kıp. *buda-* budamak (KıpTS, 36b); Bşk. *botarla-* 1. budunu, kemiğini ayırmak 2. parçalamak, ayırmak (BşkTS, 100b); Kzk. *buta-* (II) (ağaç) budamak (KzkTS, 100a); Kırg. *buta-* (III) dalları kesmek, budamak; (ağacı) dallarından ayıklamak (KırgTS, 149a); Alt. *buda-* ağacın budaklarını kesmek (AltTS, 44b). Mançu-Tunguz dillerindeki karşılıkları için bk. (MTDKS I, 1975, s. 116a).

bötē- 1. tamamlamak, bütünlemek 2. işleri yoluna koymak (TatRS, 94b) ~ Moğ. **bütü-** oluşmak, şekillenmek, şekillenmiş ya da yapılmış olmak; yürürlüğe konmak; gerçeklemek veya başarılmak; (istek) gerçeklemek; oluşmak; muhtemel veya mümkün olmak; başarılmak, becerilmek (MTS I, 245a) | Räsänen, Eski Türkçe < *büt-* bitmek anlamını sakladığı gibi, fiilin çeşitli tarihi ve çağdaş Türk diyalektlerindeki biçimlerini vererek Moğolca *büte-* fiiliyle karşılaştırır. (VEWT, 1967, s. 93b). Sevortyan, *büt-* fiilinin eski kaynaklarda geçen belli başlı verileri değerlendirerek Türk diyalektlerindeki < **bitev* < **bütöv* < **bitivi* gibi biçimleri ET. > *büt-* 'bitirmek' köküne dayandırır. Ayrıca, kelimenin eski biçiminin **pit-* ~ (< **püt-*) 'sona ermek' olarak kullanıldığını belirtir. (ESTY II, s. 152-154). Ünal (2016, s. 193), Moğolcada *bütü-* ve *büte-* biçiminde iki farklı anlamda kullanılan bu fiillerin varlığını, Ana Türkçede de geniş zaman çekimleriyle ayrılan iki farklı fiil kökünden türemiş olmalarıyla açıklamaktadır. (Ünal, 2016, s. 193) | krş. **bēt-** (I)

bul- 1. var olmak, yaşamak 2. bulunmak, denk gelmek 3. meydana gelmek 4. tamamlamak 5. hazırlanmak 6. karara varmak, niyetlenmek 7. ana yardımcı fiil 'imek' 8. (*dat.*) birisinin mülkiyetine geçmek 9. (*abl.*) yapabilmek (TatTS, 68a) ~ Moğ. **bol-** olmak, değişmek; meydana gelmek, vuku bulmak, gerçeklemek, ortaya çıkmak; (zaman) gelmek veya geçmek; olmak, var olmak, bulunmak; oluşmak, oluşturmak, göstermek (MTS I, 182b) | ET. *bol-* olmak; meydana gelmek (EDPT, 331a); *bol-* 1. olmak, var olmak, mevcut olmak 2. zuhûr etmek 3. yardımcı fiil (DTS, 111a) | Eski Uygurcada *bolmak-* olmak (EUTS, 47) | OT. *bol-* olmak (DLT IV, 102; ME, 105a) | Kıp. *bol-* (I) olmak, meydana gelmek (KıpTS, 34a); Kzk. *bol-* (I) 1. olmak, gerçekleşmek. 2. sonuçlanmak. 3. birlikte olmak, katılmak. 4. yetişmek, serpillmek, gelişmek. 5. yardımcı fiil olarak bir halden bir hale dönmek (KzkTS, 91a); Kırg. *bol-* 1. olmak, olmaya başlamak 2. bir şekle evrilmek, dönmek 3. gerçekleşmek 4. yeterli olmak 5. bir şekilde gözükmek. 6. bitirmek, sonlandırmak 7. başarılı olmak 8. sebep olmak (KırgTS, 126a). Eski ve yeni Türk diyalektlerinde *ol-* ~ *bul-* ~ *bol-* biçimleri için bk. (ESTY II, 1978, s. 185-188; VEWT, 1967, s. 79b). Mançu-Tunguz dillerindeki *bul-* < *böl-* türevleri için bk. (MTDKS I, 1975, s. 93a).

buv- 1. boğmak, nefes almasına mani olmak 2. kısmak, ezmek 3. tehdit etmek (TatTS, 70b) ~ Moğ. **bogu-** bağlamak, iliştmek, bohçalamak, sarıp sarmalamak, dolamak; durdurmak, zapt etmek, tutmak, önünü kesmek, engel olmak, önlemek, kapamak, (yol) tıkamak, (ırmak) baraj yapmak; kuşatmak, etrafını çevirmek, sarmak; mecbur etmek, zorlamak, zorunda bırakmak (MTS I, 177b) krş. *bolba hon* Çağ. *tamām yıl*: yıl oldu (Poppe, 2017, s. 24b) | ET. *boğ-* > **buv-* > *biv-* boğmak (EDPT, 311b); *boğ-* boğmak, boğulmak (DTS, 109a) | OT. *boğ-* boğmak (DLT IV, 98); *boğ-* boğmak (ME, 105a) | Kıp. *buv-* boğmak (CC) krş. *bo-*, *boğ* (KıpTS, 39a); Kzk. *buvındır-* boğmak, boğazını sıkmak (KzkTS, 96a); Kırg. *buu-* (II) boğmak, bağlamak (KırgTS, 149b); Bşk. *biv-* 1. boğmak, nefes almasına mani olmak 2.

kısmak, sıkmak, ezmek 3. tehdit etmek 4. bağlamak, düğümlemek (BşkTS, 87b); KKlp. *buw*- 1. bağlamak, düğümlemek, sarmak 2. boğmak, sıkmak (KKlpTS, 105b); KrçMlk. *buw*-boğmak, sıkmak (KrçMlkTS, 114b); Kum. *buw*- 1. boğmak, boğarak öldürmek 2. bent çekmek 3. *mec.* bir şeye olan hevesi kırmak (KumTS, 84b); Alt. *buu*- 1. bent çekmek 2. boğmak, boğarak öldürmek (AltTS, 46a); Tuv. *Bog*- sıkmak, sarılmak, boğmak (TuvRS, 112a); YUyg. *boğmak* boğmak (YUygTS, 46a). Manç-Tun. (MTDKS I, 89b); Moğ. *boyo*- > ET. *bog*- boğmak (Poppe, 1965, s.198). Diğer tarihi Türk lehçeleri karşılaştırmaları için bk. (ESTY II, 1978, s. 165-167).

cır-la- 1. türkü söylemek, şarkı söylemek 2. ötmek, şakılamak (TatTS, 78ba) ~ Moğ. *cirge-* /*cirgi-* cıvıdamak, cırlamak, (kuş) ötmek; gevezelik etmek, karşılık vermek, küstahça cevap vermek (MTS II, 1637) | Ahmetyanov (2005, s. 282b), Tatar Türkçesi etimolojik sözlüğünde *cır* olarak verdiği kelimenin genişlemiş türevlerini *cır-la-*, *cırlan-*, *cırlat-*, *cırlaş-*, *cırış-* olarak gösterir. Kelimenin *cır* 'cıvıl, cıvıl, cır cır, kuş cıvıltısı' yansıma kelimeden türetilen Moğolca 'eğlenmek, zevk sürmek' anlamındaki *cirga-* ve Mançu dilindeki *cirğa-* fiiliyle bağlantılı olabileceğine dikkat çeker. (Ahmetyanov, 2005, s.282b). Tuna, Moğolcada *car* kelimesi yanında Türkçede ortak şekilde kullanılan bir *çar* "ses, bağırıtı, haykırış, gürültü" kelimesi bulunduğunu, Moğol yazısında /c/ ve /ç/'nin kolayca ayırt edilebildiklerinden bu iki kelimeden birinin, öbüründen yanlış okuma yolu ile doğmuş olmasına imkânın olmadığını belirtir. (Tuna, 1973-75, s. 288). Gülensoy (2007, II, s. 1143), *cır* kelimesini *yır* başlığında inceler ve Eski Türkçede *yır*, *ır* 'şarkı, türkü' anlamındaki kelimenin Türk dillerindeki biçimlerini verir. Ayrıca, Moğolca *iragu* 'melodik ses, kulağa hoş gelen ses; uyum, ahenk uyumlu, melodik', **irağu* biçimden Hâlha Moğolcasındaki *yarū* kelimelerinin varlığına dikkat çeker. | ET. *ırla-* şarkı söylemek < *ır+la-* (EDPT, 230a; DTS 220a); Eski Uygurcada *ır* ~ *yır* şarkı, türkü (EUTS, 86); < *cirga-* ~ *yirga-* 1. zevk almak, övünmek 2. semirmek 3. yanmak 4. sallanmak, dalmak. (ESTY, 1989, s. 139) | OT. *yırla-* ~ *ırla-* şarkı, gazel söylemek; ırlamak (DLT IV, 787) | Kıp. *ırla-* şarkı söylemek krş. *yırla-* (KıpTS, 102a); Kzk. *jırla-* 1. şarkı, türkü söylemek 2. şiirleştirmek (KzkTS, 194a); Kırg. *ırda-* şarkı söylemek, ırlamak (KırgTS, 358a); Bşk. *yırla-* türkü söylemek, şarkı söylemek (BşkTS, 731b); KKlp. *jırla-* 1. kopuzla halk destanı söylemek, yırlamak 2. şiir okumak, terennüm etmek (KKlpTS, 244a); KrçMlk. *cır-la-* şarkı söylemek (KrçMlkTS, 130a); Alt. *cirga-* neşelenmek, kutlamak keyif etmek < Moğ. (AltTS, 62a). Ayrıca bk. *jyr* ~ *yr* (VEWT, 1969, s. 166a, 201b); *yır+la-* şarkı söylemek (OTWF II, 452).

ciksē- bezmek, usanmak, bıkmak (TatTS, 81a) ~ Moğ. *cigsi-* iğrenmek, tiksirmek, ürkmek (MTS II, 1626b) krş. *cigirbe* Çağ. *yigrendi*: iğrendi (Poppe, 2017, 32a) | Moğ. *d-* = Tun. *d-* = Tü. *t-* ses denklığında < Moğ. *cigsi-*, *cigsi-* → (?) *digsi-* (Tekin, 2003 s. 210); **yek* ~ **jek* taklit kelime (?) (ESTY IV, 1989, s. 171) | Kzk. *tiksin-* 1. bir şeyden şüphelenmek, kuşulanmak 2. ürpermek, tiksirmek (KzkTS, 573a); Kırg. *cekte-* nefret etmek, husumet beslemek (KırgTS, 198a); Bşk. *yěkhě-* bezmek, bıkmak, usanmak (BşkTS, 708a); Alt. *ceskin-* iğrenmek, tiksirmek nefret etmek (AltTS, 60a); Çuv. *çeskin-* tiksirmek, iğrenmek (ÇuvRS, 529b); Mançu-Tunguz dillerinde **çik-* > *çiksine-* korkmak, sakınmak, çekinmek türevleri için bk. (MTDKS I, 1975, s. 256a). Eski Türkçe ve Orta Türkçe dönemi tarihî metinlerde tespit edilememiştir.

cikēr- sinirli şekilde birine bağırarak, haykırmak (TatRS, 762a) ~ Moğ. *cigir-* seğirmek, titremek, korku veya tiksintiden ürpermek, soğuktan titremek (MTS II, 1625b); *cigir-* iğrenmek, tiksirmek (Poppe, 1938, s. 205) | krş. ET. > *erik-* iğrenmek (EDPT, 194a) → **irigen-* < *irig* + (+en-?); Eski Uygurcada *yirimäk-* 1. kızmak, öfkelenmek 2. parçalanmak, yarılmak (EUTS, 298); Sevortyan, söz konusu fiili **er-* ~ **ir-* köküyle ilişkili olarak < *erik-* ~ *irik-* biçimine dayandırır. (ESTY I, 1974, s. 375-376) | OT. *yigren-* tüyü ürpermek, iğrenmek (DLT IV, 789; ME, 209b) | krş. Kıp. *yekir-* kızmak, öfkelenmek (KıpTS, 317b); Kzk. *jekir-*

azarlamak, paylamak, takdir etmek (KzkTS, 172a); Kırg. *cekir*- sövmek, kötü muamelede bulunmak (KırgTS 198a); KKİp. *jekir*- öfkelenmek, kızmak; azarlamak (KKİpTS, 237a); KrçMlk. *cekir*- sövmek, küstahlık yapmak, kötü davranmak (KrçMlkTS, 127a); Bşk. *yêkêr*- öfkeyle, sinirle bağırarak (BşkTS, 708a); Kum. *yekir*- birini azarlamak, paylamak; sövmek; birine saldırmak (KumTS, 391a) Diğer lehçelerdeki veriler için bk. (VEWT, 1969, s. 198; ESTY IV, 1989, s. 171).

çak- (II) 1. çakmak 2. tüfekte ateş etmek (TatTS, 89a) ~ Moğ. *çaki*- çakmak, çakmak tarafından ateş çıkarmak; şimşek gibi birden çakmak, parlamak (MTS I, 260a) | ET. *çak*- ateş yakmak (bir çakmaktaşı veya çelik ile) (EDPT, 405b); *çak*- 1. çakmak 2. parçalamak, kesmek 3. vurmak (DTS, 140a) | OT. *çak*- çakmak; eriştirmek (Oğuzca), kıskırtmak (DLT IV, 131); *çak*- (çakmak) kıvılcım vermek (ME, 110a) | Kıp. *çak*- (III) vurmak, çakmak (KıpTS, 45b); Kzk. *şaq*- (V) yakmak, tutuşturmak (KzkTS, 622b); Kırg. *çak*- (IV) 1. müzevirlik etmek; şikayet eylemek 2. şiddetle vurmak 3. sokmak 4. çakmak çakmak (KırgTS, 245a); Bşk. *şak*- (I) 1. çakmak, iki demir veya çelik nesneyi birbirine vurup kıvılcım çıkarmak 2. tetiği çekmek, horozu çekmek (BşkTS, 492b); KKİp. *şaq*- 1. dil veya dişi ile sokmak, ısırarak 2. ufalamak, parçalara ayırmak 3. bir şeyi çalı çırpı ile tutuşturup yakmak (KKİpTS, 525a); KrçMlk. *çak*- (I) 1. yeşermek, filizlenmek, tomurcuklanmak 2. kabuk bağlayıp dökülmek 3. büyümek, artmak, çoğalmak 4. kıvılcımlanmak, çakmak, ateş almak (KrçMlkTS, 141a); Kum. *çaq*- 1. tetiği çekmek, ateş etmek 2. *mec.* ihbar etmek, jurnalcilik yapmak (KumTS, 98b). Ayrıca diğer etimolojik ve semantik karşılaştırmalar için bk. (Bugadov I, 1869, s. 460-46; Fedotov II, 1996, s. 426; MTDKS II, 1977, s. 379; VEWT, 1969, s. 95b).

çangıl- çan ötmek (TatTS, 90b) ~ Moğ. *çanggilca*- çınlamak, ses vermek, yankılanmak bir dizi ince ve tiz ses çıkarmak ; tiz bir sesle bağırarak ~ *çanggina*- çınlamak, ses vermek, yankılanmak, yankılanmak (MTS I, 264b) | ET. *çan* ← Çin *zheng* yansıma ses (?) veya ← Far. (EDPT, 424a; VEWT, 99a; TMEN III, 1128; OTWF, 472); Clauson'a (1972, s. 424a) göre, ses taklidi kelimedenden ya da Çince *çeng* yahut Far. *çang* kelimesinden Türk diline geçmiştir. Eski Türkçe sözlükte; *çan* 1. (Çince *chan*) çanak; bardak 2. (bk. *çın*) (DTS, 139b) | OT. *çang* (Çince) ← *çan*; *çang* 1. tan, seher 2. tabaklar (müzik aleti); *çanğa* çan (ME, 110a); *çinğ* çınlama (DLT IV, 863) | Kıp. *çang* çan (KıpTS, 46a); krş. ET. *konrağu* çan > Kzk. *qoñıraw* zil, çan, kampana (KzkTS, 318b); Kırg. *konğuroo* çan, kampana, zil (KırgTS, 483a); Bşk. *şan* (II) 1. çan, çan sesi; alarm sesi 2. güçlü yankılanan (ses için) (BşkTS, 496b); KKİp. *qoñıraw* zil, kapı vb. şeylerin zili (KKİpTS, 351b); KrçMlk. *konğrav* (I) çingirak, zil, çan (KrçMlkTS, 252a); Kum. *qoñuraw* zil, çingirak (KumTS, 267b). Türk dillerinde köken bilgisi açıklamaları için bk. (Budagov I, 1869, s. 451; Fedotov II, 1996, s. 389).

çeç- 1. ekin ekmek, toprağa tohum atmak 2. saçmak, serpmek, dökmek 3. dağıtmak (TatTS, 92b) ~ Moğ. *saçu*- saçmak, yaymak, bölmek, ayırmak; serpmek, ekmek, dağıtmak, püskürtmek (MTS II, 1018a); *sacuğu* dağıtmak, serpmek (MGTS, 265) | ET. *saç*- saçmak (OTG, 251b; EDPT, 794b; DTS, 479a); krş. *saçıl*- (< *saç*-(i)l-) saçılmak, dağılmak, yayılmak (OTWF, 669) | OT. *saç*- saçmak (DLT IV, 478); *saç*- saçmak, dağıtmak (ME, 170b) | Kıp. *saç*- saçmak, dökmek (KıpTS, 221b); Kzk. *şaş*- (II) 1. saçmak, dökmek, serpmek 2. yaymak, dağıtmak 3. saçıp savurmak, israf etmek 4. ışık saçmak (KzkTS, 633b); Kırg. *çaç*- (II) 1. saçmak (püskürmek); şuraya buraya atmak; her yana dökmek 2. serpmek 3. *mec.* israf etmek (KırgTS, 242a); Bşk. *ses*- 1. toprağa tohum saçmak, ekmek 2. serpmek, dağıtmak (BşkTS, 514a); KKİp. *şaş*- 1. sağa sola dökmek, fırlatmak, saçmak 2. ışık saçmak, aydınlatmak 3. yersiz konuşmak, gevezelik etmek, saçmalamak 4. israf etmek, saçmak (KKİpTS, 532b); KrçMlk. *çaç*- dağıtmak, saçmak, serpmek (KrçMlkTS, 141a); Kum. *çaç*- 1. saçmak 2. ekmek (mısır vb.) 3. yaymak 4. dökmek (KumTS, 95a); Kelimenin kökeniyle

ilgili açıklamalar için bk. (ESTY VII, 2003, s. 231-233; TMEN III, 1967, s. 216; VEWT, 1969, s. 392a).

çolğa- 1. bir şeyle sarmak, dolamak 2. bir kimsenin veya bir şeyin etrafına üşüşmek 3. kuşatmak 4. iyice teferruatıyla anlamak 5. yayılmak (TatTS, 100a) ~ Moğ. **çugla-** toplanmak, birleştirmek, sarmak, sarıp sarmalamak (MTS I, 327a) | ET. **çuğla-** bağlamak, sarmak < **çug+la-** (OTWF II, 435); Clauson (1972, s. 408a), **çuğ** 'bohça' isim tabanından türeyen **çuğla-** fiilinin metateze uğramış varyantı olan **çulğa-** biçimiyle ilişkilendirir. Kelimenin gelişim seyrini ***çuğ** 'bohça, demet' < **çulğa-** < **çuğla-** < **çuğlan-** (**çu:ğlan-**) 'sarılmak' şeklinde gösterir. (EDPT, 408a); krş. ET. **yörge-** sarmak, bağlamak (EDPT, 965b; DTS, 276a) [kelime başında /y/ > /ç/ değişimi (?)] Ölmez (2020), *Üç kuşak Uygurca bir söz: yörgey 'sarmaşık' adlı çalışmasında yörge-* kelimesinin en eski dönemlerden itibaren **çugla-** ~ **çulga**, **sar-**, **bağla-**, **dola-**, **katla-** fiillerinin eş veya yakın anlamlısı olarak kullanıldığını; bazı dillerde ise 'kundaklamak' karşılığı kullanılan **böle-**, **bèle-** (Anadolu Ağızları) kelimeleri yerine geçtiğini ifade etmektedir. (Ölmez, 2020, s. 74) | OT. **cugla-** bağlamak (DLT III, 295); **çulğan-** örtünmek, bürünmek (ME, 112b) | Kıp. **çulğa-** (I) 1. giymek 2. sarmak, dolamak; **çulğa-** (II) dökmek, sermek krş. **çula-** (KıpTS, 54a); CC' de **çulğan-** sarınmak, bürünmek (KLS, 191); Kzk. **şulğa-** sarmak, dolamak (KzkTS, 648a); Kırg. **çulğa-** kuşatmak, sarmak (KırgTS, 286b); Bşk. **solğa-** 1. bir şeyle sarmak, dolamak 2. kuşatmak 3. etrafına üşüşmek (BşkTS, 534a); KKİp. **şulğan-** ayağa ayakkabı giyerken sarmak (KKİpTS, 552b); KrçMlk. **çulğa-** dolamak, sarmak (KrçMlkTS, 154a); Kum. **çullan-** çul ile örtülmek, çullanmak (KumTS, 108a); krş. Alt. **çulga-** çocuğu kundaklamak (AltTS, 78a). Kelimenin diğer anlamları ve etimolojisi için bk. (VEWT, 1969, s. 119; Fedotov II, 1996, s. 40).

çömër- 1. lıkır lıkır içmek, yutup bitirmek 2. içki içmek (TatTS, 100a) ~ Moğ. **sime-** / **simi-** ağzına su çekmek, içmek, içine çekmek; emmek, yalamak (şeker, vb.) (MTS II, 1100a) | **simür-** bir yudumda içmek, yutmak (EDPT, 829b); Erdal, **simir-** ~ **simri-** ~ **simür-** 'tek bir yudumda içmek, yutmak' anlamlarıyla kullanılan kelimenin kökünü Moğolca ***sini-** kelimesine dayandırır. (OTWF II, 720); **sömür-** yutmak (DTS, 511a) | OT. **sömür-** sömürmek (DLT IV, 534) | Kıp. **sim-** yutmak (KıpTS, 237a); CC' de **sim-ir-** yutmak (KLS, 167); Kzk. **semir-** 1. semirmek, şişmanlamak 2. kibirlenmek, gururlanmak, böbürlenmek (KzkTS, 479b); Kırg. **semir-** semirmek, tavlanmak (KırgTS, 644b); Bşk. **himër-** 1. semirmek, yağ bağlamak 2. para ve mal sahibi olup zenginleşmek (BşkTS, 207b); KKİp. **semir-** 1. semirmek, yağ bağlamak 2. övünmek, sevinmek (KKİpTS, 500a); KrçMlk. **semir-** 1. şişmanlamak 2. yağ bağlanmak 3. verimli hale gelmek (KrçMlkTS, 306b); Kum. **semir-** şişmanlamak, kilo almak (KumTS, 292a); Kelimenin kökeniyle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bk. (ESTY VII, 2003, s. 352; VEWT, 1969, s. 422a); Mançu-Tunguz dillerindeki ***simi-** ve türevleri için bk. (MTDKS II, 1977, s. 87a).

çukı- gagalamak (TatTS, 100b) ~ bk. Moğ. **çoki-** çakmak, vurmak, dövmek, darbe indirmek, çalmak, kakmak; (düşmanı) ezmek, bozmak; (kement. vb.) fırlatmak; sıçramak, (kuş) gaga ile toplamak. Kelimenin kökeniyle ilgili ve diğer açıklamalar için bk. (MTS I, 313b). | Nedim Tuna, Moğolcada görülmeyen Türkçe **tokı-** sözcüğünün, bu dildeki **çoki-** 'nin bütün anlamlarında kullanıldığını ancak, Türk dilinde ise **çoki-** kelimesinin sıklıkla görülmediğini belirtir. Bu iki kelimedede yer alan Moğ. **ç-** : Tü. **t-** fonemlerinin henüz açıklanmadığına dikkat çeker. Türk dili ve Moğolca etimolojik veriler ışığında, **çoki-** ve **tokı-** kelimelerinin aynı olduğunu ve ilk sözcüğün Moğolca, ikinci sözcüğün de Türkçe olması gerektiğini ifade eder. Ayrıca, ilk olarak Orhon yazıtlarında tanıklanan ve **doku-**, **toğu-**, **toku-**, **tokı-** gibi farklı fonetik şekilleri olan **tokı-** sözcüğünün Türk dilinin çeşitli şivelerinde korunduğunu belirtir. (Tuna, 1973-75, s. 292) | ET. > **tok+ı-** vurmak, dövmek (OTG, 255a); **tokı-** vurmak, dövmek, batırmak (EDPT, 467a); **tokı-** 1. vurmak, dövmek, hücumla geçmek 2. atmak (nabız için) (DTS, 576a); Erdal (1991, s. 468), kelimenin **toķ**

'yansıma' tabanına getirilen +*kl*- isimden fiil yapma ekiyle türetilmiş olabileceğini belirtir. (OTWF, 468) | OT. *tokı*- vurmak, dövmek, batırmak (DLT IV, 633); *toğu*- dokumak (ME, 188b) | Kıp. *tokı*- dokumak; şiddetle vurmak krş. *toğu*-, *dokı*- (KıpTS, 279a); CC'de *toğu*- dokumak (KLS, 191); Kzk. *şoku*- gagalamak (KzkTS, 642a); Kırg. *çoku*- 1. gagalamak 2. çöplenenmek (KırgTS, 278); Bşk. *suk*- 1. gagalamak, gagalayıp almak 2. gagalayıp vurmak, gagalayıp dürtmek (BşkTS, 540a); KKlp. *şoqu*- gagalamak, gagası ile vurmak, oymak (KKlpTS, 548b); Kum. *çoqu*- gagalamak (KumTS, 106b). Kelimenin kökeniyle ilgili diğer veriler için bk. (VEWT, 1969, s. 114; Fedotov II, 1996, s. 35-36).

çügele- çökmek, çökeltmek (TatTS, 102a) ~ Moğ. **çögele-/çögere-** eksilmek, sayıca azalmak, nadir veya seyrek olmak, kıtlaşmak (MTS I, 320a) | ET. **çök-** diz çökmek, dibe çökmek, batmak, yığılmak kelimeye bazı fonetik değişiklikler görülür. [ç-/ş- ; -k-/ğ-] (EDPT, 829b); **çök-** 1. çökmek, batmak 2. kederlenmek (DTS, 154b); Éva Csáki (2006b), Karaçay-Malkar Türkçesindeki Moğolca unsurları gösterdiği *Middle Mongolian loan verbs as they appear in Karachay-Balkar* adlı çalışmasında **çögele-** 'çökmek' (KrçMlk) kelimesini Moğolca **cögere-/çögele-** fiiliyle ilişkilendirir. Moğolca **cögere-/çögele-** fiilinin kökenini **çögen** 'küçük, az; seyrek, nadir; önemsiz' kelimesine dayandırarak /r/ ~ /l/ ses denkliliğine dikkat çeker. (Csáki, 2006b, s. 45) | OT. **çök-** diz çökmek, dibe çökmek (DLT IV, 157); **çök-** 1. çökmek, diz çökmek, çömelmek, oturmak, dibe çökmek (ME, 112b) | Kıp. **çök-** ~ **şök-** çökmek, diz çökmek (KıpTS, 53a; KLS, 51); Kzk. **şök-** 1. çömelmek, çökmek 2. küçülmek, çökmek 3. yerine oturmak, çökmek (KzkTS, 645a); Kırg. **çök-** 1. çökmek, dizler üzerine düşmek (deve hakkında) 2. dibe çökmek, batmak 3. düşünceye dalmak 4. yorgunluktan çöküp kalmak 5. kocayıp kuvvetten düşmek, çökmek (KırgTS, 282b); Bşk. **sük-** 1. çökmek, yere çöküp oturmak 2. vücudu çökmek, boyca kısalma (BşkTS, 543a); KKlp. **şök-** 1. diz çökmek 2. oturmak, yerleşmek (KKlpTS, 550b); KrçMlk. **çök-** 1. çökmek, oturmak 2. içine batmak (KrçMlkTS, 153a); Kum. **çök-** 1. çökmek, çömelmek. 2. eğilmek (bitkiler için örselenmek) 3. içine göçmek (toprak vb.) 4. yıkılmak. 5. *mec.* canı sıkılmak, cesaretini kaybetmek (KumTS, 107a); Ayrıca bk. < *çöq*-, *çök*-, *sök*- (VEWT, 1969, s. 117a); Mançu-Tunguz dillerindeki veriler için bk. (MTDKS II, 1977, s. 403a).

çük- (II) 1. kızmış madeni çekiçle vurup biçimlendirmek 2. tırpanın ağzını çekiçle vurup inceltmek keskinleştirmek 3. zahmet edip hazırlamak, emek verip başarmak (TatTS, 102a) ~ bk. Moğ. **çöki-** (MTS I, 313b).

çümeş- çömeşmek, çökmek (TatRS, 102b) ~ Moğ. **çömüle-** çökmek, çöktürmek, tahrip etmek; girinti, oyuk, delik yapmak (MTS I, 323a) | ET. **çök-** çökmek, diz çökmek, batmak (EDPT, 413b; DTS 154b) | OT. **çök-** diz çökmek, dibe çökmek, çömelmek (DLT IV, 157; ME, 112a) | Kıp. **çömel-** (< **çom-/çöm*-) çömelmek (KıpTS, 53a); Kzk. **şomul-** çömelmek; batmak (KzkTS, 643a); Kırg. **çömül-** dalmak, yıkanmak (KırgTS, 283a); Bşk. **sum-** 1. suya dalmak, batmak 2. gömülmek, gark olmak 3. bir yere girip gözden kaybolmak 4. bolca, bereketli şeylere sahip olmak 5. *mec.* düşünceye dalmak 6. *mec.* bir işe kapılmak, kendini kaptırmak, dalmak 7. *mec.* bir şeyle çevrilmiş olmak, onun tesiri altında kalmak (BşkTS, 541a); KKlp. **şomul-** 1. suya batmak, suya inmek, suya dalmak, suda yıkanmak 2. şıpır şıpır terlemek (KKlpTS, 549a); KrçMlk. **çömel-** takla atmak, çevirmek, dönmek (KrçMlkTS, 153a); Kum. **çomul-** 1. batırılmak, banılmak, bandırılmak 2. (suya) dalmak, batmak 3. *mec.* bir şey hakkında düşünceye dalmak (KumTS, 106b); Ayrıca krş. **çüme-** < Mançu-Tunguz (MTDKS II, 1977, s. 414a).

çüple- 1. gaganın ucuyla tutup yemek 2. bir şeyi parçalayıp yığıldıktan sonra yemek 3. Saçılmış şeyleri toplayıp yemek 4. çer çöp toplamak (TatTS, 102b) ~ Moğ. **çöble-/çölbe-** çöplenenmek, toplamak, ellemek, savrulmuş veya dağılmış nesnelere toplamak, gagalamak (MTS I, 322a) | **çö:b/çöp** tortu, tortu; değersiz bir şey, çöp; kıymıklar, saman parçaları, saman +*la*- eki. (EDPT, 394a); **çöp** tortu, çöp, kıymık (DTS, 155b) | OT. **çöp** 'şarabın tortusu,

her şeyin çöküntüsü, çöp' olarak geçer. (DLT IV, 158); çöp- çöp (ME, 112b) | Eski Kıpçakçada çöp biçimi saklanmıştır. Farsçadan alıntılandığı yönünde yapılan açıklamalar tartışmaya açıktır. çöp- Far. (?) < çûp çöp, artık, krş. şöb, şöp (KıpTS, 53a; KLS, 52); Kzk. şöp ot, çerçöp (KzkTS, 646b); Kırg. çöp ot, kuru ot (KırgTS, 283b); Bşk. süple- 1. çöp atmak, çöp etmek 2. gereksiz bir şey karıştırmak, gereksiz bir şey katmak 3. yabancı ot yetiştirmek, yabancı ot kaplanmış hâle getirmek 3. gaganın ucuyla tutup almak, yemek 4. püskül ayırmak 5. aradan seçip almak (BşkTS, 544b); KKlp. şöpşe- toplamak, dermek, almak (ot, çöp vb.) (KKlpTS, 551b); KrçMlk. çöble- 1. galamak, toplamak 2. yok etmek, imha etmek, öldürmek (KrçMlkTS, 152b); Kum. çöple- toplamak (KumTS, 107b). Ayrıca diğer veriler için bk. (Fedotov II, 1996, s. 148; MTDKS II, 1977, s. 415-416; VEWT, 1969, s. 118a).

çıda- 1. tahammül etmek, sabırlı olmak 2. direnmek, karşı durmak müdafaa etmek (TatTS, 95b) < Moğ. çida- yetmek, dayanmak, yapabilmek, üstesinden gelmek; üstün gelebilmek, yenebilmek (MTS I, 282b); krş. čida-, čida- (Poppe, 2017, s. 11a) | ET. tid- engel olmak tida köñ(ü)lte sıg(ı)t k(e)ls(e)r engel olan gönülden feryat gelse (OTG, 254; KT K 11); tid- engellemek, tutmak, menetmek, mani olmak (EDPT, 450a; DTS, 565a) | Eski Uygurcada, tid- karşı koymak, dayanmak, men etmek, yasaklamak (EUTS, 236) | OT. tidh- ~ tit- ~ tıy- geri koymak, men etmek | Kıp. tıy- 1. engellemek, tutmak 2. geciktirmek (KıpTS, 274b; KLS, 187); Kzk. şıda- 1. çekmek, dayanmak, sabretmek, soğuğa dayanıklı olmak. 2. dayanıklı, uzun ömürlü olmak (KzkTS, 651b); Kırg. çida- dayanmak, tahammül etmek, sabretmek (KırgTS, 264b); Bşk. sıza- sabretmek, dayanmak, tahammül etmek, katlanmak. (BşkTS, 526b); KKlp. şıda- dayanmak, tahammül etmek (KKlpTS, 540a); KrçMlk. çida- sabretmek, tahammül etmek (KrçMlkTS, 146b); Kum. çida- 1. dayanmak, mukavemet etmek; sabretmek, tahammül etmek, katlanmak, çekmek 2. eskimek, yıpranmak nedir bilmemek, sağlam dayanıklı olmak (KumTS, 102a). | Räsänen (1969:106), çida- kelimesini 'acı çekmek, tahammül etmek, dayanmak, bilmek, anlamak' anlamlarıyla verir. Kelimenin Moğolca kökenli olduğunu ve *tida- kelimesiyle ilişkisine dikkat çeker. (VEWT, 1969, s. 106a). Nedim Tuna, çidam kelimesini 'sabır, tahammül, dayanma' anlamlarıyla madde başı olarak ele alır. Kelimenin Türk dili ve Moğolcadaki biçim ve anlamlarını ayrıntılı şekilde verdikten sonra *Kâmûs-ı Osmânî* adlı sözlükte de yer alan bu kelimenin Moğolca kökenli olduğunu belirtir. Kelimenin muhtemelen Çağataycadan Osmanlıcaya aktarıldığına işaret eder. (Tuna, 1973-75, s. 221) Kelimenin kökeni hakkında diğer veriler için bk. (Bugadov I, 1869, s. 471; Fedotov II, 1996, s. 405-406); čida- *Tü. < Moğ. (TMEN I, 1963, s. 316; EDAL, 2003, s. 46-47)

dömök- soluksuz kalıp boğulmak, gebermek < Moğ. dömüğüre- zorlanmak, bir şeyi zar zor yapabilmek (MTS I, 425a) | dömög faydalı elverişli, memnun edici, daha iyi veya daha uygun, yararlı (şekilde) < dömü- geçimini zar zor temin etmek, kit kanaat geçinmek, yoksulluk içinde yaşamak (MTS I, 424b) < *dö-; dō (~ t-) inside, middle: Tung. *dō; Moğ. *do- / *du-; Kor. < *tđi. (EDAL, 2003, s. 481) [krş. dōte yan, yakın, kısa, düz, kısaltılmış, özetlenmiş (MTS I, 428a) < *dö- | Osman Nedim Tuna, kelimeyi dümük 'meşgale, iş güç', dümük- 'bir işle meşgul olmak, oyalanmak' < Moğ. (TS II, 1311-1312) şeklinde madde başı olarak ele alır. Eski Uygurcada yumuş 'iş güç, çalışma, hizmet' (EUTS, s. 305), Orta Türkçede yumuş 'hizmet, vazife, elçilik, iki veya ikiden fazla kişi arasında elçilik' (DLT IV, 813), Osm. yumuş 'iş, hizmet' anlamlarıyla kullanılan yumuş kelimesiyle ilişkilendirerek kelimeyi Moğ. *dum -> dom - : Tü. *yum- biçimde açıklar. Moğolcadaki /ö/ ve /g/'nin açık olmadığını (Anadolu ağızlarındaki öküz ve gün /ö/, /ü/, /g/'nin fonetik şekilleri ile karşılaştırılabileceğini söyler. Tuna, son olarak bu verilere dayanarak Moğ. dömü- > dömü-g, dömü-gü, dömü-gü+re- > Tü. yumu- > yumu-r-, yumu-ş (> yümüş) biçimlerinin Moğolcadan alındığını ifade eder. (Tuna, 1972, s. 223-224; Tietze I, 672a); Ölmez (1991, s. 167), Altayistlere göre Ana Altayca /*d-/ veya /*δ-/ için, Türkçede /y-/, Moğolca ve Mançu-Tunguzcada /d-/ düşünülmesi gerektiğini vurgular. Araştırmacıların

Türkçe t- =Moğolca ve Mançu-Tunguzca d- denkliliğini çoğunlukla göz önünde bulundurmadıklarını, bulun-dursalar bile Türkçe şeklini Moğolcadan alıntı olarak gösterdiklerini ifade eder. (Ölmez, 1991, s. 167). Éva Csáki'nin Volga Kıpçak dillerindeki *dömögü-* 'soluksuz kalmak' temel anlamında kullanılan bu kelimenin Kıpçak ve diğer Moğolca verileri sıralar. Csáki (2006a), Tatarca ve Başkurtçada tespit edilen kelime başındaki d- foneminin kelimenin Moğolca kökenli olduğuna işaret ettiğini belirtir. (Csáki, 2006a, s. 91). Çağdaş Türk lehçelerinde sadece Başkurt Türkçesinde *dömök-* ölmek, yok olmak, bitmek (BşkTS, 132) anlamlarında rastladığımız bu kelime, muhtemelen **dö-* / **du-* < *dömu-* fiilinin -k- intensiflik ekini almasıyla genişlemiştir.

ërle- iplik eğirmek (TatTS, 126b) ~ Moğ. *egere-* / *egeri-* dönmek, fırlanmak, döndürmek, çevirmek; eğirmek, bükmek; kuşatmak, etrafını sarmak; yığın halinde toplamak; dolaştırmak, karıştırmak, karma karışık etmek; gütmek, hayvan sürüsünü bir arada tutmak için atla etrafında koşmak; (hastalık) sık sık tekrarlamak (MTS I, 475b) | ET. *ägir-* kuşatmak, çevirmek *tokuz (e)r(i)g (e)g(i)re tokıdı* 'Dokuz eri çevirerek vurdu' (OTG, 242b); *egir-* etrafını kuşatmak, sarmak (belirli bir şeyi); bükmek (EDPT, 113a); *egir-* 1. eğirmek 2. çevirmek, kuşatmak 3. döndürmek 4. sevk etmek (DTS, 166a); **eg-(i)r-* < *egir-* çevirmek, kuşatmak < (OTWF II, 536) | Eski Uygurcada, *änğir-* 1. eğirmek 2. takip etmek, çevirmek (EUTS, 72) | OT. *egir-* sevk etmek; döndürmek; eğirmek; çevirmek; bir yeri kuşatmak; sarmak (DLT IV, 170; ME, 118a) | Kıp. *egir-* ip eğirmek, bükmek krş. *igir-* (I), *iyir-* (KıpTS, 70b); CC' de *egir-*, (*ür*), (*eyir-* ?) ip eğirmek, bükmek (KLS, 60); Kzk. *iyir-* (I) 1. eğirmek 2. hayvanları bir yere toplamak 3. aşık oyununda aşığı sallayıp atmak 4. *mec.* konuşarak dikkatleri üzerine çekmek (KzkTS, 212b); Kırg. *iyir-* 1. eğirmek, bükmek 2. sürerek küme haline getirmek, çevirmek (KırgTS, 375a); Bşk. *ërle-* yün, kendir gibi şeyleri çıkırık yardımıyla eğirmek (BşkTS, 156b); KKlp. *iyir-* 1. pamuğu vb. şeyleri kirmende eğirmek 2. toplamak, bir araya getirmek, yığmak (KKlpTS, 215b); KrçMlk. *iyir-* eğirmek (KrçMlkTS, 202a); Kum. *iyir-* eğirme, iplik bükme (KumTS, 169b). Sevortyan (1974, s. 227-231), *egir-* / *eyir-* madde başı altında kelimenin Türk dillerindeki biçim ve anlamlarını vererek kelimenin *eb-* ~ **eg-* ~ *ög-* kökünden türemiş olabileceğini belirtir. Kelimenin morfolojik analizinin birçok dilbilimci tarafından *eg-* tabanına bağlanması Eski Türkçede *-Ir-* ettirgenlik ekinin kök halindeki fiillere işlek biçimde eklenmesiyle açıklanabilir. Kelime 'iplik bükme' veya 'döndürme' temel anlamlarının yanı sıra tarihi süreç içerisinde anlam genişlemesiyle 'çevrelemek, kuşatmak, ablukaya almak' gibi anlamlarda da kullanılır. (ESTY I, 1974, s. 227-231) Ayrıca bk. (Fedotov I, 1996, s. 27-28; MTDKSI, 1975, s. 466; Tietze I, 2002, s. 695a; VEWT, 1969, s. 37a).

Sonuç

Bu çalışmada, tarihî ve çağdaş Türk lehçeleri perspektifinden Tatar Türkçesi ve Moğolca söz varlığında ortak olan "A-E" maddelerine ait fiil varlığı üzerinde durulmuştur. Tatar Türkçesi ve Moğolca mevcut sözlüklerden taranarak tespit edilen (*abala-*, *abayla-*, *algasa-*, *alda-*, *alcı-*, *anğar-*, *anğı-*, *arçı-*, *asra-*, *ayırıl-*, *bërkët-*, *bët-* (I), *bilçıra-*, *biyë-*, *bolğa-*, *borçı-*, *botarla-*, *bötë-*, *bul-*, *buv-*, *cırla-*, *ciksë-* (**yeksi-*), *cikër-*, *çaq-* (II), *çaңgıl-da-*, *çeç-*, *çokı-*, *çolğa-*, *çömër-*, *çukı-* / *çük-* (II), *çügele-*, *çümeş-*, *çüple-*, *çıda-*, *dömëk-*, *ërle-*) (36) fiil, Kıpçak grubu Türk yazı dillerinin yanı sıra Eski Türkçedeki kullanımları modern Türk dillerindeki versiyonları ile karşılaştırılmıştır.

İki dilde müşterek fiillerin anlamları, yapıları ve kökenleri başlıklar altında değerlendirilmiştir. Türk dillerinin tarihi süreçteki gelişimini inceleyen Türkologlar tarafından Türk-Moğol dillerinde yer alan birçok kelimenin kökeni kesin bir şekilde belirtilmemiş, söz konusu bu fiillerin kökeni üzerine farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Dil araştırmacılarının görüşlerindeki bu farklılaşma, temas hâlinde olan iki dilin ortak unsurlarının tespit edilmesinde karşılaşılan güçlüklerle doğrudan ilişkilidir. Bu anlamda ele

alınan bazı ortak fiillerin kökenlerine dair kesin bir yargıya varılması mümkün gözükmemektedir. Kuşkusuz Türklerin ve Moğolların oldukça erken zamandan yüzyıllar boyunca birbirlerine yakın olarak yaşadıkları ortamda, ödünçleme ilişkileri kaçınılmaz olmuştur. Nitekim, Kıpçak Türklerinden olan Tatarlar ve Moğollar arasındaki tarihsel temas, bölgesel yakınlık ve siyasi ilişkiler dil unsurlarında bu ortaklığın görülmesine zemin hazırlamıştır.

Yapılan incelemeyle bazı fiillerin, tarihî ve çağdaş Türk lehçelerinin tamamında tanıklanmadığı, Türk dilleri bakımından Moğolcayla ortak fiillerin sayısında farklılık bulunduğu görülmüştür. Çalışmada *abayla-*, *bılçıra-*, *dömək-* gibi fiiller bazı tarihî yazılı metinlerde ve Türk lehçelerinde tespit edilememiştir. Bu noktada, Moğol diliyle tarihî ve çağdaş Türk lehçelerinden herhangi biri arasındaki dil ilişkisi veya temasın aynı düzeyde olmadığı böylelikle, ortak fiil varlığının da her bir lehçe için müstakil olarak değerlendirilmesi daha uygun olacaktır. Makalede ele alınan fiillerde görülen ortaklık, Eski Türkçe ve Moğol dillerinin sonraki dönemlerinde gerçekleşmiş tarihî kelime alışverişlerinin veya ödünçlemelerin tanığı olarak düşünülmelidir.

Ayrıca, çalışmada Moğolca ünlü ile biten fiil tabanlarının (31) Tatar Türkçesinde görülen biçimlerine (24) kıyasla sayıca daha fazla oldukları tanıklanmıştır. (Tat. *buv-* 'boğmak'; Moğ. *bogu-* 'boğmak' vb.) Moğol dillerinde ünlü ile biten fiil tabanlarının daha sıklıkla görüldüğü bilinmektedir. Dolayısıyla, Tatar Türkçesi ve diğer Türk lehçelerinde fiil tabanlarının sonunda görülen bazı ünlülü biçimler, Eski Türkçenin sonraki dönemlerinde Moğolcayla kurulan dil ilişkileriyle köke eklenmesi ve kökle gelişim göstermesi olarak değerlendirilmelidir.

Diğer yandan, Tatar Türkçesinin söz varlığında yer alan diğer Moğolca alıntı kelimelerin sayısı ve dile kabul edilmiş süreçleri, oluşum yolları araştırılması gereken başlıca önemli mevzulardır. Dahası, yalnızca dil bilimsel verilere dayanarak, Türk-Moğol dillerinin ortaklığın etkisini açıklamak mümkün değildir. Araştırma, diğer disiplinlerin ortak çabalarını gerektirmektedir. Türk dili tarihi perspektifinde, Kıpçak Türk lehçelerinde Moğolcanın etkisinin farklı monografilerle yeniden incelenmesi bu ilişkiyi aydınlatan önemli sonuçlar verecektir. Son olarak, incelemede, tespit edilen ortak fiillerin anlamları, yapıları ve fonetik denkliklerine ilişkin sonuçlar aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 1: Tatar Türkçesi ve Moğolcadaki Ortak Fiiller Listesi

ET.	Tatarca	Moğolca	Fonetik denlikler	Yapı bilgisi
*a:b ~ *av (?) → avla:- 'av ile meşgul olmak'	abala-	abala-	-v // -b	Tat. ~ Moğ. <i>abala-</i> > <i>aba+la-</i>
Tü. ← (?) Moğ.	abayla-	ubayla-	a- // u-	<i>abayla-</i> < (?) <i>abay</i> 'dikkatli' + <i>la-</i> ekiyle genişleme
Tü. ← (?) Moğ.	algasa-	algasa-		<i>algas</i> < * <i>al-ğa-z</i> 'dağınık'
<i>alta-</i> "aldatmak" < * <i>al</i> + <i>ta-</i>	alda-	alda-	-t- // -d-	<i>alda-</i> < * <i>al</i> + <i>da-</i>
*a:r- ~ ar(i)- 'yorulmak'	alcı-	alça(y)i (<*alça-)	-c- // -ç-	<i>alcıya-</i> < * <i>aliciya-</i> < * <i>ari-ci-ya-</i> < * <i>arı-</i> ← ET. (?) * <i>arı-</i> .
krş. *aŋ- 'hatırlamak, akılda tutmak',	aŋgar-	angkar-	-g- // -k-	<i>aŋkar-</i> < * <i>aŋ+gar-</i> 'anlamak, kavramak, idrak etmek' (?)

*aŋla- 'anlamak'				
Tü. ← (?) Moğ.	aŋkı-	angkil-	-ı // -i	< *aŋki-l-; *anki-la-
arıçı- < *ari- ← Tü. arı- 'temizlemek'	arçı-	arçı-	-ı // -i	arçı- < *ari-çi- (?)
*aşa- '(yemek) yemek'	asra-	asara-	-ş- // -s-	*aşa- '(yemek) yemek' + ra- (?)
*ad(ı)- > ad(ı)r- 'ayırma'	ayırıl-	acira-	-d- // -c- -ı // -i	ET. adrı- 'ayrılmak' < *ad- (ı)r-(ı)l-. krş. Moğ. aci- 'ayrılmak' > acira- (?)
bärk 'sert, katı, sağlam' >bä(r)kü- 'sağlam olmak, sağlamlaşmak' → berke-	bërkët-	berked-	-ä- // -e-	Tat. bërkët- < *bërkë-t- ← Tü. bärk
*büt-/ bit- 'tamamlamak, kapanmak'	bët- (I)	büte-	-e- // -ü-	Moğ. *büt-e- ~ Tü. büt- ~ bit-
krş. OT. (Osm.) bilä- ← Moğ.	bilçıra-	bilça-	-ı // -i	bilça- < *bila-ça- (?)
*bödi- ~ büdi- > krş. OT. biyi-	biyë- ?	büci-/böci	-d- // -c- -i- // -ü-/ ö-	büci- ← Tü. büdi- ~ *bidi- 'dans etmek'
bulga- 'bulandırmak, karıştırmak'	bolğa-	bulha-	-g-// -k-, - h-	bulha- ← Tü. *bulga- ~ *bulu-.
buz- 'bozmak, hezimete uğratmak'	borçı-	burçı-	-z // -r	burçı- ← Tü. *buz-
butı- ~ buta- 'budamak, parçalamak" (?) veya buta '(bitki için) gövde'	botarla-	butara-	-o- // -u-	*butara- < *buta 'parçalar halinde; parça parça' +ra- ?
büt- 'bitirmek'	bötë-	bütü-	-ö- // -ü-	ET. büt- ~ bit- ~ Moğ. büte-
bol- 'olmak; meydana gelmek'	bul-	bol-	-u- // -o-	Moğ. bol- ~ Tat. *bul-
boğ-> *buo- > bıo- 'boğmak'	buo-	bogu-	-u- // -o- -v // -g	Moğ. boyo- ~ ET. bog- 'boğmak'
ET. yıır, ır 'şarkı' > ırıla- ~ yırla- 'şarkı söylemek'	cırıla- (?)	cirge-/ cirgi-	y- // c- -ı // -i	cir ~ car 'cıvıl cıvıl (kuş) cıvıltısı, yansıma kelime' +ge-/+gi- ← Tü. *yırla-
ET., OT. tanıklanmamış.	ciksë- *yeksi-	cigsi-	-k- // -g-	Moğ. cigsi-, cigşi- → (?) digsi-

krş. OT. <i>yigren-</i> 'tüyü ürpermek, iğrenmek'	<i>cikër-</i>	<i>cigir-</i>	-k- // -g-	* <i>irigen-</i> < <i>irig</i> + (+ <i>en-</i> ?)
<i>çak-</i> 'ateş yakmak (bir çakmaktaşı veya çelik ile)'	<i>çak-</i> (II)	<i>çaki-</i>		<i>çak-</i> ~ <i>çaki-</i>
ET. <i>çaḡ</i> ← Çin <i>zhēng</i> 'yansıma ses' (?) veya ← Far.	<i>çaḡıl-da-</i>	<i>çaḡgilca-</i>	-ı- // -i-	ET. <i>çaḡ</i> ← Çin., Far. (?)
<i>saç-</i> 'saçmak' < <i>tok+ı-</i> 'vurmak, dövmek'	<i>çeç-</i>	<i>saçu-</i>	ç- // s-	<i>çaçu-</i> ~ <i>saçu-</i> ← Tü. <i>saç-</i>
<i>çugla-</i> 'bağlamak, sarmak'	<i>çolğa-</i>	<i>çugla-</i>	/l/ ~ /g/	* <i>çuğ</i> 'bohça, demet' + <i>la-</i> > <i>çuğla-</i>
<i>simir-</i> ~ <i>simri-</i> ~ <i>simür-</i> 'emmek' < <i>sim-</i> 'bir yudumda içmek, yutmak'	<i>çömër-</i>	<i>sime-/</i> <i>simi-</i>	ç- // s-	ET. <i>simir</i> ← * <i>sini-</i> Moğ. (?)
<i>tokı-</i> < <i>tok+ı-</i> 'vurmak, dövmek'	<i>çuқи-/</i> <i>çük-</i> (II)	<i>çoki-</i>	-u- // -o- -ı- // -i	<i>çoki-</i> ~ <i>şoki-</i> 'delmek, delik açmak' (?)
<i>çök-</i> '1. çökmek, batmak 2. kederlenmek'	<i>çügele-</i>	<i>çögele-</i> <i>/çögere-</i>	/k/ ~ /ğ/ /l/ ~ /r/	* <i>çöge</i> 'az, eksik, seyrek' + <i>le-</i> /+ <i>re-</i> (?)
<i>çök-</i> 'çökmek, diz çökmek, batmak'	<i>çümeş-</i>	<i>çömüle-</i>	-ü- // -ö-	* <i>çök-</i> < <i>çökel-</i> / <i>çögel-</i> < <i>çömel-</i>
<i>çö:b/çöp</i> 'tortu, çöp; kıymıklar, saman parçaları' veya <i>çöp-</i> Far. (?) < <i>çüp çöp</i> , 'artık'; krş. <i>şöb</i> , <i>şöp</i>	<i>çüple-</i>	<i>çöble-/</i> <i>çölbe-</i>	-p // -b -ü- // -ö-	<i>çö:b/çöp</i> + <i>lA-</i> eki
Tü. ← (?) Moğ.	<i>çıda-</i>	<i>çida-</i>	-ı- // -i	<i>çida-</i> , <i>çida-</i> > Moğ.
Tü. ← (?) Moğ.	<i>dömëk-</i>	<i>dömüğüre-</i>	-ë- // -ü-	<i>dömü-</i> > <i>dömü-gü+re-</i> > Moğ.
<i>ägir-</i> 'kuşatmak, çevirmek'	<i>ërle-</i>	<i>egere-/</i> <i>egeri-</i>	-i- // -e- -ä- // -e-	<i>eb-</i> ~ * <i>eg-</i> ~ <i>ög-</i> + <i>-l-</i> <i>ettirgenlik</i> eki (?)

Kısaltmalar

Alt: Altay Türkçesi, **AltTS:** Altay Türkçesi Sözlüğü, **Bşk:** Başkurt Türkçesi, **BşkTS:** Başkurt Türkçesi Sözlüğü, **CC:** Codex Cumanicus, **Çağ:** Çağatay Türkçesi, **Çuv:** Çuvaş Türkçesi, **ÇuvRS:** Çuvaşça-Rusça Sözlük, **DLT:** bk. Atalay, **DTS:** Drevnetyurkskiy Slovar, **EDAL:** Etymological Dictionary of the Altaic Languages **EDPT:** bk. Clauson, **ESTY I-II-IV-VII:** bk. Sevorrtyan, Blagova, Dıbo, Levitskaya vd., **ET:** Eski Türkçe, **EUTS:** Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü, **Far:** Farsça **Kıp:** Kıpçakça, **KıpTS:** Kıpçak Türkçesi Sözlüğü, **KLS:** Kuman Lehçesi Sözlüğü, **KKlp:** Karakalpak Türkçesi, **KKlpTS:** Karakalpak Türkçesi Sözlüğü, **KrçMlk:** Karaçay-Malkar, **KrçMlkTS:** bk. Tavkul, **Kzk:** Kazak Türkçesi, **KzkTS:** Kazak Türkçesi Sözlüğü, **Kırg:** Kırgız Türkçesi, **KırgTS:** Kırgız Türkçesi Sözlüğü, **Kum:** Kumuk Türkçesi, **KumTS:** Kumuk Türkçesi Sözlüğü, **ME:** Mukaddimetü'ül- Edeb **MGTS:** bk. Haenish, **Moğ:** Moğolca, **MTDKS I-II:** Mançu-Tunguz Dillerinin Karşılaştırmalı Sözlüğü, **MTS:** Moğolca-Türkçe Sözlük I-II, **OT:** Orta Türkçe, **OTG:** Orhon Türkçesi Grameri, **OTWF II:** bk. Erdal, **VEWT:** bk. Räsänen, **TatDS:** Sibiryta Tatarcası Diyalekt Sözlüğü **TatRS:** Tatarca-Rusça Sözlük, **TatTS:** Kazan-Tatar Türkçesi Sözlüğü, **TMEN:** bk. Doerfer, **Tuv:** Tuva Türkçesi, **TuvRS:** Tucava-Rusça Sözlük, **Tü:** Türkçe, **Yak:** Yakut Türkçesi, **YakRS:** Yakutça-Rusça Sözlük, **YUyg:** Yeni Uygur Türkçesi, **YUygTS:** Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü

Kaynakça

- Atalay, B. (1999). *Kâşgarlı Mahmud-Divânü Lûgât-it-Türk, Dizin*. Ankara: TDK Yay.
- Ahmetyanov, R. G. (2015). *Êtimologičeskiy Slovar Tatarskovo Yazıka Tom I*. Kazan: Magarif-Bakit.
- Barthold, W. W. (2006). *Türk Moğol Ulusları Tarihi* (çev: Hasan Eren). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Baskakov, N. A. (1967). Türk ve Moğol Dillerinde Ortak Bazı Sözel Formların Kökeni: Altay Konuşma Topluluğu Sorunu Üzerine. *XXVII Uluslararası Oryantalist Kongresi, SSCB Delegasyonu Tarafından Sunulan Bildiriler*, Moskova.
- Birtalan, Á. (1990) On some Mongolian loanwords in Nogai. In: Bethlenfalvy, G., Birtalan, Á., Sárközi, A., Vinkovics, J. (eds): *Altaic Religious Beliefs and Practices. Proceedings of the 33rd Meeting of the Permanent International Altaistic Conference*. Budapest June 24-29, pp. 37-40.
- Budagov, L. (1869-1871). *Sraunitel'nyj Slovar' Turecko-Tatarskich Narečij. Tom I-II*. Akademia Nauk.
- Caferoğlu, A. (1968). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Choi, Han-Woo (2010). *Türkçe, Korece, Moğolca ve Mançu-Tunguzcanın Karşılaştırmalı Ses ve Biçim Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Clark, L. V. (1977). *Mongol Elements in Old Turkic?*: *Journal de la Société Finno-ougrienne*, (75), 110-167.
- Clauson, S. G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Clarendon Press.
- Csáki, É. (2006a). *Middle Mongolian Loan Words in Volga Kipchak Languages*. *Turcologica* 67. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Csáki, É. (2006b). Middle Mongolian Loan Verbs as They Appear in Karachay-Balkar. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 3(4), 36-65.

- Dibo, A. V. (2003). *Étimologičeskiy slovar' Tjurkskix Jazykov. Obščetjurkskie i Mežtjurkskie Leksičeskiye Osnovi Na Bukvy "l", "m", "n", "p", "s"*. Rossijskaya Akademiya Nauk Institut Yazikoznaniya.
- Doerfer, G. (1963-1975). *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen. I-IV*. Wiesbaden.
- Erdal, M. (1991). *Old Turkic Word Formation. A Functional Approach to the Lexicon I-II*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag.
- Eren, H. (2003). Türkçede Moğolca Kalıntılar. Claus Scönig, *Mongolische Lehnwörter im Westogusischen* Wiesbaden 2000, VI + 210. *Turcologica* 47. *Belleten*, 1, 171- 186.
- Ersoy, F. (2019). Altay Dil Ailesinin İki Önemli Kolu: Moğolca ve Türkçe. *Asya Araştırmaları Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(1), 65-86.
- Fedotov, M. R. (1996). *Étimologičeskiy Slovar Čuvaškovo Yazıka. Tom-II*. Nauk.
- Gabain, A. V. (2003). *Eski Türkçenin Grameri* (çev. Mehmet Akalın). Ankara: TDK Yay.
- Golovkina, O. V. (ed.) (1966). *Tatarsko-Russkij Slovar*. Moskva.
- Grønbech, K. (1992). *Kuman Lehçesi Sözlüğü, Codex Cumanicus'un Dizini* (çev. Kemal Aytaç). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gülensoy, T. (1974). Eski ve Orta Türkçede Moğolca Kelimeler ve Moğolca-Türkçe Müşterek Kelimeler Üzerine Notlar. *Türkoloji Dergisi*, 6(1), 235-259.
- Gülensoy, T. (2007). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü I-II*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gürsoy-Naskali, E., Duranlı, M. (1999). *Altayca-Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yay.
- Haenisch, E. (1939). *Manghol un Niuca Tobca'an (Yüan-ch'ao pi-shi), Die Geheime Geschichte der Mongolen, Teil II: Wörterbuch*. Leipzig.
- Haliullina, N. U. (2003). *Türkskie Yazıki Uralo-Povoljya v Kontekste Altayskogo Yazıkovogo Soobshestva*. Ufa: Vostochny Universitet.
- İshberdin, É. F. (1979) *Mongol'skie Zaimstvovaniya v Baškirskom Jazyke*. *Sovetskaja Tjurkologija* pp. 20-29.
- Kaluzyński, S. (1961). *Mongolische Elemente in Der Jakutischen Sprache*. Warszawa: PWN.
- Kincses-Nagy, É. (2018). *Mongolic Copies in Chaghatay*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2018, 292 pp.
- Koç, K., Ayabek B., ve Vehbi B. (2003). *Kazak Türkçesi Türkiye Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Korkmaz, Z. (1988). Türkçe ile Moğolca Arasında Ortaklaşan Unsurlar ve Moğolcanın Türk Dili Araştırmalarındaki Yeri. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 34(1986), 43-52.
- Krueger, J. R. (1975). *Mongolian Studies Journal of the Mongolia Society*. (2), 143-149.
- Kurat, A. N. (1972). *IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Lessing, F. D. (2003). *Moğolca-Türkçe Sözlük* (çev. Günay Karaağaç). Ankara: TDK Yayınları.
- Levitskaya, L. S. (1989). *Étimologičeskiy Slovar' Tjurkskix Jazykov. Obščetjurkskie i Mežtjurkskie Osnovy Na Bukvy "dž", "ž", "j"*. Akademiya Nauk SSSR Institut Yazikoznaniya.

- Nadelyayev V. M. vd. (1969). *Drevnetyurskiy Slovar*. Leningrad.
- Necip, E. N. (1995). *Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü* (çev. İklil Kurban). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Nikitiva N. A. (ed.) (1975-77) *Sravnitelniy Slovar Tunguso-Mançjurskih Yazıkov: Materyali k etimologičeskomu slovarju. I-II*. Akademiya Nauk.
- Ölmez, M. (1991). Ana Altayca Söz Başı *d-. Ankara: *Türk Dilleri Araştırmaları*, 167-190.
- Ölmez, M. (2020). Üç Kuşak Uygurca Bir Söz: Yörgey 'Sarmaşık'. *International Journal of Old Uyghur Studies*, 2(1), 61-88.
- Öner, M. (2015). *Kazan-Tatar Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Özşahin, M. (2017). *Başkurt Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Pekacar, Ç. (2011). *Kumuk Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Pelliot, P. (1925). Les mots á h initiale, aujourd'hui amuie, dans le Mongol des XIIIe et XIVe siècles. *Journal Asiatique*, 206, 193-263.
- Poppe, N. (1938). *Mongolskiy Slovar Mukaddimat al-Adab*. Izdatelstvo Akademii Nauk SSSR, Moskva-Leningrad.
- Poppe, N. (1955). The Turkic Loan Words in Middle Mongolian. *CAJ*, 1(1), 36-42.
- Poppe, N. (1962). Die mongolische Lehnwörter im Komanischen. Eckmann, J., Levend, A. S. ve Mansuroğlu, M. (eds): *Németh Armağanı*. (TDK Yayınları 191) Ankara: 331-340.
- Poppe, N. (1977). On Chuvash-Mongolian Linguistic Contacts. *Journal of the American Oriental Society*, 97(2), 111-114.
- Poppe, N. (1991). Mongolian loan words in Kazak. *Varia Eurasistica. Festschrift für Professor András Róna-Tas*. Szeged. 149-152.
- Poppe, N. (2017) *Zemahşerî Mukaddimetü'l-Edeb: Moğolca-Çağatayca Çevirinin Sözlüğü* (çev. Mustafa Kaçalın). Ankara: TDK Yayınları.
- Ramstedt, G. J. (1906). Mogholica Beiträge Zur Kenntnis der Moghol-Sprache in Afghanistan. *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, 23(4), 1-60.
- Ramstedt, G. J. (1957). *Einführung in Die Altaische Sprachwissenschaft*. I: Lautlehre, (ed. P. Aalto), Suomalais-Ugrilainen Seura, Helsinki.
- Ramstedt, G. J. (1982). *Paralipomena of Korean Etymology*, ed. Songmoo Kho, Suomalais-ugrilainen seura 182.
- Rassadin, V. İ. (1973) *O Mongol'skih Zaimstvovaniyah V Tjurkskih Jazykah v Juşnoj Sibiri*. Olon Ulsin Mon. Erd. İih Hural. Ulaanbaatar. pp. 47-51.
- Rassadin, V. İ. (1980). *Mongolo Buryatskiye Zaimstvovaniya v Sibirskih Türkskih Yazıkah*. Moskova: Nauka.
- Räsänen, M. (1969). *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen*. Helsinki.
- Róna-Tas, A. (1974), *Obshee Nasledie İli Zaimstvovaniya? (K Probleme Rodstva Altayskih Yazıkov)*. Moskva: Akademika Nauk SSSR. 31-45.
- Róna-Tas, A. (1982). *Loan-words of Ultimate Mongolian Origin in Chuvash*. (*Studia uralo-altaica* 17). Szeged. pp. 66-134.

- Rybatzki, V. (2013). Some Mongolic Words in Özbek (i)-Words Beginning with a-, â-, e-, b-, p-, d-, t-. *Yalın Kaya Bitigi. Osman Fikri Sertkaya Armağanı*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü. 511-532.
- Sarıbaev, Ş. Ş. (1971). *Mongolsko-Kazahskie leksiçeskie paralleli, problema obşşnosti Altayskih yazıkov*. L.: Nauka.
- Şahin, L. (2003). Sibiryta Tatar Türkleri. *Türk Dünyası Kültür Atlası Türk Devlet ve Toplulukları*. İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Yay.
- Schönig, C. (2000). *Mongolische Lehnwörter im Westoghuischen*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Şçerbak, A. M. (1986). Tjurksko-Mongol'skie Jazykovye Svjazi. *Voprosy Jazykoznanija*. (4), 47-59.
- Sertkaya, O. F. (1987). Mongolian Words and Forms in Chagatay Turkish (Eastern Turkî) and Turkey Turkish (Western Turkî). *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, s. 265-280.
- Sevortyan, E. V. (1974). *Êtimologiçeskiy Slovar' Tjurkskix Jazykov (Obşçetjurkskie i Mežtjurkskie osnovy na glasnye)*. İzdatel'stvo Nauka.
- Sevortyan, E. V. (1978). *Êtimologiçeskiy Slovar' Tjurkskix Jazykov. Obşçetjurkskie i Mežtjurkskie osnovy na bukvu "v"* İzdatel'stvo Nauka.
- Sıdıkov, S. (1983). *Mongol'sko-Tyurkskiye Yazıkovıye Paralleli*. Frunze: İlim.
- Skvorcov, M. İ. (1982). *Çuvaşsko-russkiy Slovar*. Moskva.
- Sleptsova, P. A. (1972). *Yakutsko-Russkiy Slovar*. Moskva: Sovetskaya Ensiklopediya.
- Starostin, S. A., Dybo, A. V. ve Mudrak, O. A. (2003). *Etymological Dictionary of the Altaic Languages. I-II-III*. Leiden: Brill.
- Suyunchev, H. İ. (1977). *Karaçaevo-Balkarskie i Mongolskie Leksiçeskie Paralleli*. Çerkessk.
- Tatarintsev, B. İ. (1976). *Mongolskoe Yazıkovoe Vliyanie Na Tuvinskuü Leksiku*. Kızıl.
- Tavkul, U. (2020). *Karaçay-Malkar Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tekin, T. (1988). Türkçe / ş / , Çuvaşça / ś / ve Moğolca / ç / . *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 34(1986), 71-75.
- Tekin, T. (2003). *Altaic Etymologies Based on Sporadic Alternations*. Talat Tekin Makaleler I (s. 205-213). Ankara: Grafiker Yay.
- Tekin, T. (2003). *Orhon Türkçesi Grameri*. İstanbul: Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi.
- Tekin, T. (2013). *Makaleler 1: Altayistik*. Ankara: TDK Yayınları.
- Temir, A. (1998). Moğolca ile Türkçe İlişkileri. *TDAY-Belleten*, Ankara: TTK Basım Evi, (1994), 295-300.
- Tenişev, E. Rahimoviç (1968). *Tuvinsko-Russkiy Slovar'*. Moskva.
- Tietze, A. (2002). *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati*. Birinci Cilt A-E. İstanbul: Simurg Yayınları.
- Togan, Z. V. (1946). *Umumî Türk Tarihine Giriş*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası.
- Toparlı, R., Hanifi, V. ve Recep K. (2014). *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.

- Tumasheva, D. G. (1992). *Slovar' Dialektov Sibirskih Tatar*. İzdatelstvo Kazanskovo universiteta.
- Tuna, O. N. (1972). Osmanlıcada Moğolca Ödünç Kelimeler. *Türkiyat Mecmuası*, 17, 209-250.
- Tuna, O. N. (1973-75), Osmanlıcada Moğolca Ödünç Kelimeler. *Türkiyat Mecmuası*, 18, 280-314.
- Tuna, O. N. (2002). Altay Dilleri Teorisi. *Türk Dünyası El Kitabı*, C. II. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Uygur, C. V. (2019). *Karakalpak Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ünal, O. (2016). *Klasik Moğolca Söz Varlığında Türkçe Kökenli Kelimeler ve Türkçe-Moğolca Ses Denklikleri*. Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Ünal, O. (2019). Klasik ve Orta Moğolca Söz Varlığında Türkçe Kökenli Kelimeler I (A-D). *Journal of Old Turkic Studies*, 3(2), 502-615.
- Vámbéry, H. (1878). *Etymologisches Wörterbuch der Turko-Tatarischen Sprachen*. Leipzig.
- Vladimirtsov, B. Y. (1911). Turetskiye elementi v Mongol'skom yazıke. *Zapiski Vostochnogo Otdeleniya*, 153-184.
- Yudahin, K. K. (2011). *Kırgız Sözlüğü* (çev. Abdullah Taymas). Ankara: TDK Yayınları.
- Yüce, Nuri. (2014). *Mukaddimetü'l-Edeb, Hvârizm Türkçesi ile Tercümeli Şuşter Nüshası*. Ankara: TDK.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/ Issue 8 (Ağustos/ August 2022), s. 245-261.
Geliş Tarihi-Received: 26.07.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 22.08.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1149226

Şereflikoçhisar/Ankara ve Kulu/Konya Nogay Ağzında Kullanılan -Awıy- Tasvir Fiili Üzerine

On the Structure of Descriptive Verb -Awıy- Used in Şereflikoçhisar/Ankara and Kulu/Konya Nogay Dialect

Süleyman Hilmi KIZILDAĞ*

Öz

Dil bilgisi çalışmalarında ağız araştırmalarının önemi büyüktür. Ölçünlü bir dilde bulunmayan bazı fonetik, morfolojik ve sentaktik özellikler ağız araştırmalarında bulunup tespit edilebilir. Bu çalışmada; Nogay Türkçesi üzerine yazılmış genel gramer çalışmalarında ve Nogay Türkçesi özelinde tasvir fiilleri konulu çalışmalarda tanıklanmayan ancak Şereflikoçhisar/Ankara ve Kulu/Konya Nogay ağzında kullanılan -Awıy- tasvir fiili ele alınmıştır. Çalışmada, bu tasvir fiili yapısının incelenmesi ve hakkında bilgiler verilmesi amaçlanmıştır. Bu doğrultuda öncelikle tasvir fiilleri üzerine görüşlere yer verilmiş ve edebî Nogay Türkçesinde kullanıldığı tespit edilen tasvir fiilleri belirtilmiştir. Daha sonra, Şereflikoçhisar ve Kulu Nogay ağzında kullanılan -Awıy- tasvir fiilinin birleşik yapı içerisindeki çeşitli kullanımları gösterilmiştir. Araştırmada, -Awıy- tasvir fiili yapısı çözümlenmeye çalışılmış ve bu noktada iki farklı düşünce öne sürülmüştür. Buna göre: Birinci çözümlemede, asıl fiile eklenen /A/ sesinin zarf-fiil eki olabileceği; zarf-fiil ile *ıy-* yardımcı fiilinin arasındaki /w/ sesinin ise bağlayıcı, uyum sesi olabileceği değerlendirilmiştir. İkinci çözümlemede, yapıdaki /w/ sesinin -p zarf-fiilinden tonlularak önce /b/ sesine ve sonra sızılılaşarak /w/ sesine dönüşmesiyle oluşan bir zarf-fiil eki olabileceği; asıl fiil ile zarf-fiil eki arasındaki /A/ sesinin, Eski Uygur Türkçesi Mani sahası metinlerinde de görülen, bağlayıcı geniş bir ünlü olabileceği değerlendirilmiştir. Son olarak bu tasvir fiilinin cümle bağlamındaki işlevleri hakkında bilgiler verilmiştir. Bütün bu bilgiler yapılan derlemelerden alınan örneklerle pekiştirilmiştir. Ayrıca söz konusu tasvir fiilinin tarihî dayanağı, gelişimi ve diğer çağdaş Türk lehçelerindeki kullanımı hakkında bilgiler aktarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Nogay Türkçesi, Nogay ağızı, tasvir fiilleri, *ıy-* yardımcı fiili.

Abstract

Dialect research is significant in grammar studies. Some phonetic, morphological and syntactic features that are not included in a standard language can be found and determined in dialect research. In this study; The descriptive verb -Awıy-, which is not witnessed in general grammar studies on Nogai Turkish and in studies on descriptive verbs in Nogai Turkish, but used in the Nogai dialect of Şereflikoçhisar/Ankara and Kulu/Konya has been discussed. In this study, it is aimed to examine the structure of this descriptive verb and to provide information about it. In this regard, primarily, the opinions on descriptive verbs are included in the study and

* Öğr. Gör. Dr., Jandarma ve Sahil Güvenlik Akademisi, Ankara/Türkiye, e-posta:shkizildag@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4107-923X.

descriptive verbs that are determined to be used in literary Noghay Turkish were specified. Then, the various uses of the verb -Awıy- used in the dialect of Şereflikoçhisar and Kulu Nogay in the compound structure are shown. In the study, the actual structure of the description -Awıy- has been tried to be analyzed and two different ideas have been put forward at this point. Accordingly: In the first analysis, the sound /A/ added to the main verb may be a gerundium suffix; It has been evaluated that the /w/ sound between the gerundium and the auxiliary verb *ıy-* can be a binding and harmony sound. In the second analysis, it can be concluded that the /w/ sound in the structure may be an adverb suffix formed by transforming from the -p gerundium to intonated first to /b/ and then to /w/ by spirantisation; It has been evaluated that the sound /A/ between the main verb and the gerundium suffix may be a binding wide vowel, which is also seen in the Old Uyghur Turkish Mani field texts. Finally, information is given about the functions of this descriptive verb in the context of the sentence. All this information is reinforced with examples from the compilations. In addition, information was provided on the historical basis, development and use of other contemporary Turkish dialects of the descriptive verb in question.

Keywords: Noghay Turkish, Noghay dialect, descriptive verbs, *ıy-* auxiliary verb.

Giriş

Araştırmamıza konu olan Nogay Türkleri Ankara'nın Şereflikoçhisar ilçesine bağlı Akin, Doğankaya, Şeker ile Konya'nın Kulu ilçesine bağlı Kırkkuyu, Köstengil, Seyitahmetli ve Ağılbaşı köylerinde (mahallelerinde) yaşamaktadırlar. Bu Nogay Türkleri, Rusların çeşitli baskıları sonucunda ata yurtları Kafkasya'dan 1860'lı yıllarda Türkiye'ye göç etmişlerdir.

Bölgede yapılan derleme çalışmalarında genel olarak Nogayların dil özelliklerini korumaya çalıştıkları ancak gençlerin Nogay Türkçesini fazla konuşmamasından kaynaklı dil özelliklerinin yavaş yavaş kaybolmaya başladığı tespit edilmiştir. Ayrıca yaşlı kişilerin konuştuğu Nogay ağzında daha duru bir Nogay Türkçesi özellikleri görülürken orta yaşlı kişilerin ve gençlerin konuştuğu Nogay ağzında Türkiye Türkçesinin etkisi görülmektedir. Bu durumun ortaya çıkmasında, yaşanan köyden çıkılarak farklı çevrelerde yaşamının ve Nogay Türkçesiyle konuşmanın bazı kişilerde çekinme duygusu oluşturmasının etkili olduğunu düşünmekteyiz.

Son yıllarda Türkiye'nin farklı yerlerinde kurulan derneklerin çalışmaları ve yapılan kültürel etkinliklerin etkisiyle Nogaylar bir araya gelmektedir. Bu sayede millî kimliklerini hatırlamakta ve bunun bir zenginlik olduğunun farkına varmaktadırlar.

Günümüzde büyük çoğunluğu Kuzey Kafkasya'da yaşayan Nogay Türklerinin ağzı ile Türkiye'ye göç etmiş olan Nogay Türklerinin ağzı arasında doğal olarak zamanla farklılıklar oluşmuştur. Ekler hususunda bazı farklılıkları D. Ergönenç Akbaba "Edebi Nogay Türkçesi ile Türkiye'de Kullanılan Nogay Türkçesinin Müşterek ve Farklı Ekleri Üzerine" adlı makalesinde belirtmiştir (2018, s. 283-291).

Ağız araştırmalarının dil bilimine çeşitli katkıları vardır. Bu katkılardan biri de, ölçünlü dilde bulunmayan bazı fonetik, morfolojik, sentaktik ve semantik dil özelliklerinin ağız araştırmalarında bulunabilmesidir. İşte bu durumun bir örneği de Şereflikoçhisar ve Kulu Nogay ağzında kullanılmaya devam eden -Awıy- tasvir fiilidir¹. Bu tasvir fiili, incelediğimiz Nogay Türkçesi üzerine yazılmış olan genel gramer çalışmalarında ve Nogay Türkçesi özelinde tasvir fiilleri konulu çalışmalarda tanıklanmamıştır.

Tasvir fiilleri iki ayrı fiilin birleşmesiyle oluşmuş bir yapıdır. Bu yapıda, birinci fiile -A, -I veya (ı)-Ip zarf-fiil eklerinden biri eklenir ve asıl anlamı bu birinci fiil taşır. İkinci fiil

¹ Araştırmamız, bölgede kaynak kişilerden yaptığımız derleme çalışmalarına ve bölgenin Nogay ağzını konuşur olarak bilgimize dayanmaktadır.

ise anlam kayması yoluyla kendi asıl anlamından uzaklaşır ve daha farklı bir anlamla birinci fiile anlam zenginlikleri katan bir yardımcı fiildir (Korkmaz, 2014, s. 708).

1. Nogay Türkçesi Çalışmalarında Tasvir Fiilleri

Tasvir fiillerini N. A. Baskakov, *Grammatika Nogayskogo Yazıka (Nogay Dili Grameri)* adlı çalışmasında fiil + zarf-fiil eki + yardımcı fiil biçiminde oluşan fiiller olarak ele alır. Eserde yapıdaki zarf-fiil eklerinin *-A/-y ve -(I)p* olduğu belirtilir. Kullanılan yardımcı fiillere ise *yat-, tur-, bar-, oltır-, yaz-, ber-, al-, kel-, ket-, kal-, koy-, yiber-, şık-* fiilleri örnek verilir (Baskakov, 1973, s. 218-221). Nogay Türkçesinde tasvir fiilleri konusu üzerine en kapsamlı çalışmayı D. Ergöncü Akbaba, *Kazak ve Nogay Türkçesi Yazı Dillerinde Tasvir Fiilleri* adlı eseriyle yapmıştır. Yazar çalışmasında, tasvir fiillerinin birleşik fiillerin bir çeşidi olduğunu ve asıl fiil + zarf-fiil eki + yardımcı fiil biçiminde oluştuğunu belirtir. Çalışmada, Nogay Türkçesinde *-A / -y* zarf-fiil ekleriyle kullanılan yardımcı fiillerin *al-, bar-, ber-, bil-, bol-, kel-, ket-, qoy-, tur-, yat-, yaz-, yür-* fiilleri olduğu; *-(I)p* zarf-fiil ekiyle kullanılan yardımcı fiillerin ise *al-, bar-, basla-, bil-, bol-, kel-, ket-, kör-, oltır-, qara-, qoy-, sal-, şalis-, sıq-, tasla-, tur-, yat-, yiber-, yöne-, yür-* fiilleri olduğu belirtilir. Ayrıca *-KANl* zarf-fiil ekiyle *bol-* yardımcı fiili kullanılarak ve *"-DI da"* yapısıyla *ket-* yardımcı fiili kullanılarak da Nogay Türkçesinde tasvir fiillerinin bulunduğu belirtilir. Çalışmada bu yardımcı fiillerin anlamları, tarihi gelişimleri, kullanılışları ve işlevleri ayrıntılı olarak incelenir (Ergöncü Akbaba, 2011). Nogay Türkçesinde tasvir fiillerinin ele alındığı diğer bir önemli çalışma ise B. Karakoç'un "Nogayca Çokfiilli Yüklem: Fiillerden Gelişmiş Dilbilgisel Biçimlere Bütüncül Bir Bakış" adlı makalesidir. Çalışmada, Nogaycada çok fiilli yapılar biçimsel olarak üç grupta incelenir ve birinci gruptakileri "zarf-fiil içeren yapılar" olarak ele alınır. Bu yapının, fiil-1+zf (-I)p ya da -A)+fiil-2+yüklemleştirici biçiminde oluştuğu belirtilir ve yapı art-fiilli yapılar olarak adlandırılır. Nogaycada art-fiilli yapıların şu ana işlevlerde bulunduğu belirtilir: 1. asıl fiilin sözlük anlamını farklı açılardan betimleyen kılınış işaretleyicisi olarak, 2. yeterlik, olasılık ifade eden kiplik işaretleyicisi olarak, 3. görünüş işaretleyicisi olarak. Yazar bu işlevlere göre yaptığı sınıflandırmada, Nogayca art-fiil yapılarından *-(I)p* zarf-fiiliyle kullanılanlara *al-, yiber-, kal-, basla-2, bol-, şık-, koy-, tur-, oltır-, yat-, yür-, kel-, bar-, bil-* fiillerini; *-A* zarf-fiiliyle kullanılanlara ise *tur-, kal-, koy-, ber-, yaz-, alma-* fiillerini örnek olarak gösterir ve bunlar üzerine değerlendirmelerde bulunur (Karakoç, 2017, s. 189-216). Nogay Türkçesinde tasvir fiilleri üzerine bilgiler veren diğer genel gramer çalışmalarında ise tasvir fiillerinin yapısı üzerine kısa bilgiler bulunur ve yukarıdaki çalışmalarda bulunan fiillere benzer örnekler verilir.

2. Şereflikoçhisar/Ankara ve Kulu/Konya Nogay Ağzında *-Awıy-* Tasvir Fiilinin Kullanılışı ve Çözümlemesi

İncelenen Nogay ağzında *-Awıy-* tasvir fiili temelde, asıl fiil + A + w + ıy- yardımcı fiili biçiminde bir birleşik fiil oluşturur. Bu birleşik yapıda birinci fiil, asıl anlamı taşıyan fiildir. Bu asıl fiilin son ünlüsü; kalın ünlü ise ardından gelen ses *-a*, ince ünlü ise ardından gelen ses *-e* veya *-ä*³ sesidir (ör: *alawıy-* "aliver-", *ayırawıy-* "ayıriver-"; *ketewıy-* "gidiver-", *pisiräwıy-* "pişiriver-"). Bazen konuşan kişiye bağlı olarak hem kalın hem de ince ünlüden sonra *-a* sesinin kullanıldığı tespit edilmiştir (ör: *köterawıy-* "kaldırır-", *örawıy-* "örür-").

Kolum yoruldu naw sisedi aşawıy. "Elim yoruldu şu şişeyi açiver." (Gülsüm Demir 24.05.2020, Akin).

² Karakoç, birleşik yapı içinde bu eylemin leksikal anlamını koruduğu için bir art-fiil yapısı olarak değerlendirmenin zor olduğunu belirtir ancak yine de örnek olarak gösterir.

³ *a* sesi ile *e* sesi arasında telaffuz edilen bir sestir.

Üyge keliyatırganda azzanakay et **alawıy**. "Eve gelirken azıcık et alıver." (Melek Kızıldağ 22.05.2020, Kulu).

Terezeden bakırırđı: Balaam balaam kel kel bu yerge kel bñ **keläwıy**, dep. "Pencereden bağırrıdı: Çocuğum çocuğum gel gel buraya gel bir geliver, diye." (Hacı Ali Kızıldağ 22.05.2020, Kulu).

Balam hadı üstümge şık ta bñ **şiyınyäwıy**, derdı. "Çocuğum hadi üzerime çık da bir çiğneyiver, derdı." (Hacı Ali Kızıldağ 22.05.2020, Kulu).

Karangu kurangu cerlerde, cartu curtu pışakban, **soyawıydu** eşkimdı. "Karanlık yerlerde, keskin olmayan bıçakla, kesiverdi keçimi." (Şevki Kutlu 28.05.2010, Doğan kaya).

Keşe catbay üydün kapısını cabawıyñız. "Gece yatmadan evin kapısını kapatın." (Hasan Benli 26.08.2021, Seyitahmetli).

Äwelden işsi boldu kapıdı tirewıy, der edik. "Eskiden sıcak oldu kapıyı açıver, derdik." (Hasan Benli 26.08.2021, Seyitahmetli).

Yapıdaki -A sesi ile *ıy-* yardımcı fiilinin arasına boğumlanma noktası zayıf olan bir çift dudak /w/ sesi getirilir. Bu dudak ünsüzünün etkisiyle *ıy-* yardımcı fiilinin düz ünlüsü bazen yuvarlaklaşarak *u* sesine dönüşebilir (ör: *barawıy-* "varıver-/gidiver-", *kuyawıy-* "koyuver-", *üzawıy-* "koparıver-"). Ağızda bu yuvarlaklaşmanın konuşan kişiye göre gerçekleştiği veya gerçekleşmediği tespit edilmiştir.

Maga bittinikiy taa ayak şay **kuyawıy**. "Bana birazcık daha "ayak çay"(Nogay Çayı) koyuver." (Mübarek Polat 24.05.2020, Akin).

Aksamga tavukban pilav **pisiräwıy**. "Akşama tavukla pilav pişiriver." (Hasan Benli 26.08.2021, Seyitahmetli).

Karadım onnar awur awur katiyatırlar men de onlardı **keşawıydu**. "Baktım onlar yavaş yavaş gidiyorlar ben de onları geçiverdim." (Hacı Ali Kızıldağ 22.05.2020, Kulu).

Bizim arkadaşın bñröwü de, havada cawun bardı, şamırlı colga kñrgen o yerge şögüp **kalawıygan**. "Bizim arkadaşın biri de, havada yağmurluydu, çamurlu yola girmiş oraya çöküvermiş, batmış." (Hacı Ali Kızıldağ 22.05.2020, Kulu).

Kolundan tartganda anaw gız **cıgılawıygan**. "Kolundan çekince diğerkız yıkılıvermiş." (Gülbahar Esken, Seyitahmetli).

Bu tasvir fiilinin sonuna, ünlü fonem ile başlayan bir çekim eki eklendiğinde veya eklenen çekim eki ile *ıy-* yardımcı fiilinin arasına bağlayıcı bir ünlü fonem geldiğinde *ıy-* yardımcı fiilinin ünlüsü bazen düşebilir (ör: *ciberäwıyar* "gönderiverir", *barawıyuk* "varıverelim/gidiverelim").

Nawdı isla da **köteräwıyuk**, cerine **salawıyuk**. "Şunu tut da kaldırıverelim, yerine koyuverelim." (Gülsüm Demir 24.05.2020, Akin).

Balamızdı artık **iıylendiräwıyuk**, dep oylandık. "Çocuğumuzu artık evlendirelim, diye düşündük." (Mübarek Polat 24.05.2020, Akin).

Raametlilerdñ balları cok edı, torunları cok edı, bñz onnardın evlatlarında edik, ne yumuş buyursalar hemen **ketäwıyärđik**. "Rahmetlilerin çocukları yoktu, torunları yoktu, biz onların evlatları gibiydik, ne yumuş buyursalar hemen gidiverirdik, yapıverirdik". (Hacı Ali Kızıldağ 22.05.2020, Kulu).

-Awıy- tasvir fiili, üç fiilden oluşan birleşik fiil yapısı içerisinde de 1. fiil + (I)p zarf-fiil eki + 2. Fiil + -Awıy- biçiminde kullanılır. Bu yapıda, birinci fiilin anlamı ile ikinci fiilin

anlamı esas anlamlarını sürdürerek birbirine bir bağlaçla bağlanmış gibi anlamca kaynaşır. Yapıdaki tasvir fiili ise her iki fiili de tasvir eder.

Erten cenakam alardın toyuna barıp keläwiyuk. “Yarın büyük yeğenimgilin düğününe gidip geliverelim.” (Necmettin Özdere 01.06.2010, Kırkkuyu).

Şokasının azarlap aytkanlarından soñ aylanıp üyden çıkıp ketüwiydu. “Babasının kızarak söylediklerinden sonra küsüp evden çıkıp gidiverdi.” (Mübarek Polat 24.05.2020, Akin).

Taktalardı odunlardı kesip sındırawıyñız. “Tahtaları odunları kesip kırıverin”. (Hasan Benli 26.08.2021, Seyitahmetli).

-Awıy- tasvir fiilinin yapısının açıklanmasında -konuya ihtiyatlı yaklaşarak- iki farklı çözümlenmeden söz edilebilir:

Birinci çözümlenmede, asıl fiile eklenen /A/ sesi zarf-fiil eki olarak değerlendirilebilir. Bu -A zarf-fiil eki ile *ıy-* yardımcı fiilinin birleşmesi söz konusu olduğunda iki ünlü ses yan yana gelecek ve dolayısıyla aralarında bir bağlayıcı geçiş sesine ihtiyaç duyulacaktır. Yapıdaki bu ihtiyacın boğumlanma noktası zayıf olan, sızıcı, yarı ünlü değerinde bir çift dudak /w/ sesiyle giderildiği düşünülebilir. Böylece iki ünlünün birleşmesinden kaynaklı sesletim zorluğu giderilmiş olur. Çift dudak /w/ sesinin bağlayıcı ses olarak kullanılması evrensel dil bilim yasalarına da uygundur. Ancak genel Türk dilinde bağlayıcı ses olarak çift dudak /w/ sesinin kullanılmaması bu çözümlenmede düşündürülen bir husustur.

İkinci çözümlenmede, asıl fiile -p zarf-fiil ekinin eklendiği ve *ıy-* yardımcı fiili ile birlikte kullanılarak bu tasvir fiili yapısının oluşturulduğu değerlendirilebilir. Buradaki -p zarf-fiil ekinin önce tonlularak /b/ sesine, ardından sızıcılaşarak /w/ sesine dönüştüğü düşünülebilir. Ancak bu çözümlenmede düşündürülen husus, asıl fiil ile -p (-w) zarf-fiil eki arasında kullanılan /A/ sesinin varlığıdır. Çağdaş Kırgız, Karaçay-Malkar, Yeni Uygur, Altay, Tuva, Hakas Türkçelerinde asıl fiil + -p/-b/-v zarf-fiil eki + -ıd/-ıy/-ıs yardımcı fiili biçiminde oluşturulan tasvir fiili yapısında asıl fiil ile -p/-b/-v zarf-fiil eki arasında ihtiyaç halinde bağlayıcı ünlü olarak dar bir ünlü gelmektedir. Söz konusu Nogay ağzında -derlemeler esnasında özellikle dikkat etmemize rağmen- asıl fiilden sonra /A/ sesinin kullanıldığı görülmüştür. Türk dilinde geniş ünlülerin (ı > a değişmesiyle) bağlayıcı ünlü olarak kullanıldığı Eski Uygur Türkçesi Mani sahası metinlerinde mevcuttur (Eraslan, 2012, s. 81). İkinci çözümlenmeye göre asıl fiil ile zarf-fiil eki arasında bulunan /A/ sesinin varlığı bu durumun bir örneği olarak açıklanabilir.

3. Zarf-fiil + *ıy-* Tasvir Fiilinin Tarihi Gelişimi ve Çağdaş Türk Lehçelerinde Kullanımı

Birleşik yapıda yardımcı fiil olan *ıy-* fiili, Eski Türkçede “göndermek, gitmesine izin vermek, serbest bırakmak” anlamını karşılayan *ıd-* fiilinden gelişmiştir (Tekin, 2003, s. 99). Eski Türkçede sözcüğün ortasında ve sonunda bulunan /d/ ünsüzleri Nogay Türkçesinde /y/ ünsüzüne dönüşmüştür (ör: *adak>ayak, tod->toy-*). Eski Türkçede *ıd-* fiili, asıl fiil olarak kullanılabilirdiği gibi tasvirî fiil yapısı içerisinde yardımcı fiil olarak da kullanılmıştır. Gabain, tasvir fiili olarak kullanıldığında sözcüğün kendi anlamını yitirdiğini ve asıl fiili tasvir ettiğini belirtir (1998, s. 90). Tekin, *ıd-* fiilinin ünlülü eylem zarfı ile birlikte tasvir fiili olarak kullanıldığında eylemi pekiştirdiğini belirtir ve Orhon Yazıtlarından şu örnekleri verir: *ıçgın-u ıd-* “elden çıkarıvermek” (KT D 6), *yitür-ü ıd-* “kaybedivermek, yitirivermek” (KT D 7), *irtür-ü ıd-* “ulaştırıvermek, eriştirivermek” (KT D 40), *sanç-a ıd-* “mızraklayıvermek” (KÇ D 7) (2003, s. 99). Erdal, Eski Türkçede *ıd-* eyleminin tasvir fiili olarak “bir şeyi tamamen yapmak” anlamında kullanıldığını belirtir (2004, s. 247-248).

...Türük bodun illedük ilin **ıçgınu ıdmış** (KT D 6) kaganladuk kağanın **yitürü ıdmış**... (KT D 7) "Türk halkı, kurduğu devletini elden çıkarıvermiş (KT D 6), tahta oturttuğu hakanını kaybedivermiş (KT D 7)" (Tekin, 1998, s. 40-41).

...antag ödke ükünüp Kül Tiginig az erin **irtürü ı<t>tımız**... (KT D 40) "böyle bir zamana hayıflanıp Kül Tigin'i az er ile ulaştırıp gönderdik." (Tekin, 1998, s. 48-49).

...idil akın binip oplayu tegip **sança ıdıp topulu ünti**... (KÇ D 7) "İdil (adlı) ak atına binip ileri atılarak saldırıp, mızraklayıp (düşman saflarını) delip çıktı." (Aydın, 2017, s. 137).

Eski Uygur Türkçesinde yardımcı fiil olarak kullanılan *ıd-* "göndermek" fiili, asıl fiilde belirtilen eylemin tamamıyla gerçekleşmiş olduğunu ifade eder (Eraslan, 2012, s. 445).
Örneğin:

*k(e)ntü toğmış kılınmış menigüü t(e)ñri yirin **umtu'ıtdı***. (Hu. 168, 14-15) "kendi doğduğu, yaratıldığı ebedi tanrı yerini tamamıyla unuttu." (Eraslan, 2012, s. 445).

*ağır ayamakın esengüleyü üküş köñül **ayıtu ıdur** biz* (Briefe, Hts. 1824-1826) "derin saygıyla esenlik dileyerek bütün kalbimizle söylüyoruz." (Eraslan, 2012, s. 445).

Çetin, Altun Yaruk'ta geçen tasvir fiillerini tespit ettiği makalesinde, *edgü kılınçlıg kimi köprüg etgil yaratgil tıp munçulayu tutuzup ötrü mini **boşuyu ıdtı*** (AYZieme, S332). "İyi ameller yap, gemi ve köprü inşa et', diye emredip beni azat ederek gönderdi (veya azat etti)" ibaresindeki *ıd-* fiilinin zarf-fiil eki almış fiilden sonra tespit edilen tek örnek olduğunu ve burada esas fiil görevinde kullanıldığını belirtir (2018, s. 221).

Karahanlı Türkçesi metinlerinde tasvirî fiil içerisinde *ıd-* yardımcı fiilinin kullanıldığı tanıklanmıştır. Asıl fiile "tamamıyla, tamamen, bütün olarak" anlamı katar ve eylemin sona erdiğini bildirir. Örneğin: *kıldru ıdma-* "yapılmasına meydan vermemek" (KB: 6153), *körü ıd-* "göz önünde bulundurmak, gözlemek, görmek" (KB: 1489, 2549, 3329, 5198, 5849, 6189), *süre ıd-* "uzaklaştırmak, kovmak, bırakmak" (KB: 1484, 4509, 6367, 6563), *töküp ıd-* "tamamen dökmek" (KB: 4277) (Merhan, 2012, s. 201-202).

*liv aş tirki kirse **körü ıdsa** köz / yarasıznu körse anı tıdsa öz* (KB: 2549) "Yemek tepsisi girdiği vakit, onu göz altında bulundurmalı ve münâsip olmayan şeyleri görürse buna mâni olmalıdır." (Arat, 1959, s. 189).

Harezmi Türkçesi üzerine yazılmış genel gramer çalışmalarında ve birleşik fiil konusu özelinde yazılmış olan çalışmalarda *ıd-* fiilinin tasvir fiili olarak kullanıldığı tanıklanmamıştır. Demiral, Harezmi Türkçesinde sözcüğün hem *ıd-* hem de *ıy-* biçiminde *isim + yardımcı fiil* biçiminde oluşan birleşik fiil yapısı içerisinde yardımcı fiil olarak kullanıldığını belirtir [ör: *habar ıd-* "haber göndermek" (NF 325.11), *ögdü ıy-* "salavat getirmek" (ME 106.5)] (2012, s. 368-369).

Argunşah ve Sağol Yüksekaya, söz konusu fiilin tarihi Kıpçak Türkçesi metinlerinde tasvir fiili olarak kullanımının tanıklanmadığını ancak tasvirî fiil içerisinde *ıy-* biçiminde asıl fiil olarak tanıklanıldığını belirtir (ör: *ıya bér-* "gönderivermek") (2013, s. 348).

Eski Oğuz Türkçesi metinlerinde *ıd-/ıy-* fiilinin tasvir fiili olarak kullanımı tanıklanmamıştır (Gökçe, 2013, s. 73-240; Ağca, 2021, s. 32). Ancak Ağca, Eski Oğuz Türkçesi metinlerinde görülen *veribi-* "göndermek, irsal etmek" birleşik fiilinin *ver-* fiiline - (X)p zarf-fiil ekinin eklenmesi ve ardından *i-* (< *ıd-*) fiiliyle birleşmesinden oluştuğunu belirtir (2021, s. 27-33).

Clauson, Eski Türkçedeki *ıd-* sözcüğünün -u/-ü ulacı ile birlikte birleşik eylem olarak kullanıldığını ve daha sonraki dönemlerde birleşik eylem olan *ıd-u ber-* biçiminin kalıplaşarak *iber-*, *eber-*, *yiber-*, *yeber-* gibi biçimlerde geliştiğini belirtir (ED, s. 37). Bu

kalıplaşmış biçimin Çağatay Türkçesi metinlerinde *yiber-* “göndermek” biçiminde tasvir fiili olarak kullanıldığı tanıklanmıştır (Erdem Uçar, 2016, s. 45). Bu fiil, birleşik yapıda bağlayıcı gerundium ile birlikte hareketin sonunu belirtir (Eckmann, 2005, s. 111).

Hak subhānehu ayta yiberdi “Hak subhānehu vahiy gönderdi.” [TŞ I 296b: 12 (Eckmann, 2005, s. 107)].

Halkğa hükm kıldı: Kara Alp Arslannıñ ilindin olca kılıp keltürgen kişileriñ kaytara yibersün tép. “Halka, Kara Alp Arslan’ın memleketinden tutsak olarak getirilen kişileri geri göndersinler, diye emir verdi.” [ŞT 90a/5 (Erdem Uçar, 2016, s. 45)].

Clauson, Eski Türkçedeki *ıd-* “göndermek” sözcüğünün çağdaş Türk lehçelerinden Kuzey Doğu grubunda *ıs-/t-*; Hakasçada *ıs-/ız-*, Tuvacada *ıd-*; Kuzey Merkez Kazakçada *ıs-*; Kuzey Batı grubundan Karaimcenin Lutsk Diyalektinde *i-/iy-* biçiminde varlığını sürdürdüğünü belirtir (ED, s. 37). Söz konusu sözcüğün çağdaş Türk lehçelerinde tasvir fiili olarak kullanımı şu şekildedir:

Kırgız Türkçesinde tasvir fiili olarak *iy-* biçiminde kullanılır ve *ciber-*, *ir-* tasvir fiilleriyle aynı anlamdadır. Sadece *-p* zarf-fiil ekiyle kullanılır ve eyleme “kararlılık, tezlik, kesinlik” anlamı katar (Tan, 2005, s. 134). ör: *muştap iydi* “yumruklayıverdi”, *şiltep iydi* “salladı”, *atkarıp iydi* “ata bindiriverdi.” (Yudahin, 2011, s. 374).

Tavkul, Karaçay-Malkar Türkçesinde *-b* zarf-fiil ekinde sonra getirilen *iy-* yardımcı fiilinin tasvir fiili görevinde kullanıldığını ve eyleme tezlik anlamı kattığını belirtir. ör: *aytıp iygense* “söyleyivermişsin”, *tögüb iydim* “döküverdim”, *tüşürüp iygendi* “düşürüvermiş” (2007, s. 916). Kuzey-Batı (Kıpçak) Türk lehçelerinde, Eski Türkçedeki *ıd-* fiilinin *bér-* yardımcı fiiliyle birleşmesinden ortaya çıkan ve *ıd-u bér->ıy-u bér->éber->yiber-* biçiminde gelişen *yiber-/ciber-/yibir-* fiili de tasvir fiili olarak kullanılmaktadır.

Yıldız, Yeni Uygur Türkçesinde tasvir fiili görevinde kullanılan *ävät-* fiilinin, Eski Türkçede muadili olarak gördüğü, *-U* zarf-fiil ekiyle birlikte kullanılan *ıd-* tasvir fiilinden geliştiğini belirtir. *ävät-* tasvir fiili, asıl fiilin aldığı zarf-fiille birleşmesiyle ortaya çıkan ses olayları sonucunda *ät-* biçiminde ekleşebilir. Fiil *-p* zarf-fiil ekiyle birlikte kullanılır. Birleşme esnasında asıl fiille *ät-* tasvir fiili arasındaki *-p* zarf-fiil eki sızılılaşarak önce */b/* sonra */v/* sesine dönüşür. Bunun sonucunda *ät-/ävät-* tasvir fiili ile zarf-fiil eki birleşir ve *-vät-* biçimini alır. Bu yüzden birleşik fiili oluşturan zarf-fiil unsuru ile yardımcı fiil unsuru açıkça ayırt edilemez. Birleşik yapıdaki *ät-/ävät-* tasvir fiili, asıl fiildeki iş, oluş ve hareketin ansızın ortaya çıkıp kısa bir sürede tamamlandığını ifade eder. ör: *vakirivätti* “bağrıverdi”, *bölüvätti* “bölüverdi”, *öltürüvetip* “öldürüverip”, *elivät* “aliver” (2004, s. 81-86).

Güner Dilek, Altay Türkçesinde birleşik fiil yapısı içinde *-p* zarf-fiil ekiyle birlikte kullanılan *iy-* fiilinin tasvir fiili görevinde olduğunu belirtir. Bu tasvir fiili anlam olarak, asıl fiildeki hareketin hızlı bir şekilde yapıldığını, aniden gerçekleştiğini ifade eder (2007, s. 1062).

Tuva Türkçesinde *ıd-* fiili *-p* zarf-fiil eki ile birlikte tasvir fiili olarak kullanılır. Bu yapının Tuva Türkçesinde özel bir durumu vardır. Burada *ıd-* fiili kendinden önceki asıl fiille kaynaşır ve *-p* zarf-fiil ekini tonlulaştırır. Böylece *-ıvit-* eki ortaya çıkar. ör: *kirip ıd->kirivit-* “giriver-”, *bijip ıd->bijivit-* “yazıver-”, *tudup ıd->tuduvit-* “tutuver-”. Bu yapının üzerine bir ek eklendiğinde *ıd-* fiilinin ünlüsü düşer ve ünsüz benzeşmesi görülür. ör: *salıp ıd->salıvit->salıvit-ar>salıptar* “bırakmak”. Bazen *ıd-* fiili tamamıyla düşer. ör: *berivitken>beripken* “vermiş”. Bu tasvir fiili eylemin oluş veya kılınışının o anda gerçekleştiğini, bittiğini ifade eder (Sat ve Salzınma, 1980, s. 166).

Eski Türkçedeki *ıd-* fiili Hakas Türkçesinde *ıs-* “göndermek” biçiminde yaşamaya devam eder. Birleşik fiil yapısında *-p* zarf-fiil ekiyle birlikte kullanılan *ıs-* fiili, kendinden

önceki asıl fiille kaynaşmış ve -p zarf-fiilini tonlulaştırmıştır. Bunun sonucunda -ıbıs- biçiminde bir ek ortaya çıkmıştır. Bu tasvir fiili, oluş ve kılışın o anda gerçekleştiğini, bittiğini ifade eder. ör: *parıbıstı* “gidiverdi”, *alıbıshan* “alıverdi” (Arikoğlu, 2007, s. 1121).

Saha Türkçesinde tasvirî fiil yapımında -An ve -A (-I) zarf-fiil ekleriyle birlikte kullanılan fiiller arasında, Clauson’un Eski Türkçedeki *ıd-* fiilinin devamı olarak belirttiği, *is-* fiili de bulunmaktadır. Bu fiil Saha Türkçesinde “hareket etmek, gitmek, kaçmak, uzaklaşmak” anlamlarını karşılar ancak günümüzde bu anlamlarını yitirmiş görünmektedir. Birleşik yapı içerisinde leksik anlamından uzaklaşarak gramerleşir ve analitik bir yapı oluşturur (Kirişçiöğlu, 2008, s. 9-10).

4. Şereflikoçhisar/Ankara ve Kulu/Konya Nogay Ağzında -Awıy- Tasvir Fiilinin İşlevleri

İncelenen Nogay ağzında -Awıy- tasvir fiilinin aşağıdaki işlevlerde kullanıldığı tespit edilmiştir:

Birleşik yapı içinde temelde tezlik bildirir. Asıl fiilin belirttiği hareketin hızlıca, çabucak, aniden, kolaylıkla yapıldığını ifade eder:

Karadım onnar hãralda kızganlar mı ne arkamdan kelãwuyganlar hemen. “Baktım onlar herhalde kızmışlar mı ne arkamdan gelivermişler hemen.” (Hacı Ali Kızıldağ 22.05.2020, Kulu).

İyce terlerdik, bilirdi raametli seni, sawbol balam Alla razı bosun hadi bir ayyendı şakırawuy, derdi. “İyice terlerdik, terlediğimizi bilirdi rahmetli, sağol oğlum Allah razı olsun hadi nineni bir çağırır, derdi.” (Hacı Ali Kızıldağ 22.05.2020, Kulu).

Keşe oga tembihlep aytganımdı karasam erttemen etãwuygan. “Geceleyin ona tembihleyerek söylediğimi, bir de baksam sabahleyin yapıvermiş.” (Mübarek Polat 24.05.2020, Akin).

Azarlap şorsuganıman zinide ne barsa tãgãlawıydu. “Kızıp zıplamasıyla birlikte sinide ne varsa döküliverdi.” (Mübarek Polat 24.05.2020, Akin).

Kalğan süttü simirawıy. “Kalan sütü içip bitiriver.” (Melek Kızıldağ 22.05.2020, Kulu).

Eş eziyet etbey kurbandı soyawıydu. “Hiç eziyet etmeden kurbanı kesiverdi.” (Melek Kızıldağ 22.05.2020, Kulu).

Cümle bağlamında tezlik anlamının yanında tezliğe nüans katarak asıl fiilde belirtilen hareketin sonuna kadar, tamamen yapıldığını; yapılan işteki kararlılığı, kesinliği ifade eder:

O künnen soñ mıyını, kuwanşını, süyünşünü coytawuygan. “O günden sonra aklını, neşesini, sevincini kaybetmiş.” (Hasan Benli 26.08.2021, Seyitahmetli).

Özünün awılımı, kayerden kelgenini mitawıydu. “Kendisinin köyünü, nereden geldiğini unuttu.” (Hasan Benli 26.08.2021, Seyitahmetli).

İyce oylagan soñ onman üylenmek istemegenini aytawıydu. “İyice düşündükten sonra onunla evlenmek istemediğini söyledi.” (Gülsüm Demir 24.05.2020, Akin).

Biz de micirdi, o yerde kepçe turuken, oga cüklettirawıydık. “Biz de mucuru, orada kepçe duruyormuş, ona yüklettik.” (Hacı Ali Kızıldağ 22.05.2020, Kulu).

Ondan soñ greyderdi şakırıp halattı nedı tagıp onman şegip o yerge bosattirawıyganlar. “Ondan sonra greyderi çağırıp halatı neyi takıp onunla çekip oraya boşalttırmışlar.” (Hacı Ali Kızıldağ 22.05.2020, Kulu).

Bazen tezlik anlamı ile birlikte asıl fiilin belirttiği gerçekleşmesi istenen hareketin yumuşak bir tarzda emredilmesini ifade eder. Ayrıca tavsiye anlamı da içerebilir:

İtti mallardın canına aketawıysın. “Köpeği hayvanların yanına götürüversin.” (Gülşehir Kızıldağ 23.05.2020, Akin).

Barırdım “buyur ata” dep. “Balam naw tızlerim gene awruydu biraz **uykalyawıy**” derdi. “Varırdım “buyur ata” diye. “Oğlum şu dizlerim yine ağrıyor biraz ovalayiver” derdi. (Hacı Ali Kızıldağ 22.05.2020, Kulu).

*Atam ayyemge: “Hadı ket tükandı aş naw balamdın kisesini köp etip **tolturawıy**” derdi.* Atam yaşlı teyzeme: “Hadi git dükkânı aç, şu oğlumun ceplerini çokça dolduruver” derdi.” (Hacı Ali Kızıldağ 22.05.2020, Kulu).

Keşinemeydaanlar bosa üylerini ayırawıyız. “Geçinmiyorlarsa evlerini ayırverin.” (Gülsüm Demir 24.05.2020, Akin).

Atamdı otobüske mindirip ciberawıy, men alırman onu. “Atamı otobüse bindirip gönderiver, ben alırım onu.” (Hasan Benli 26.08.2021, Seyitahmetli).

*Ballar siz de bahşadaki bıydaydı torbalarga salıp torbalardı moturdun romorkuna **ciikleyawıyız.*** “Çocuklar siz de bahçedeki buğdayı torbalara doldurup torbaları motorun römorkuna yükleyiverin.” (Hasan Benli 26.08.2021, Seyitahmetli).

Nawdı emin erkin baylıawıy. “Şunu sıkı sıkıya bağla.” (Necmettin Özdere 01.06.2010, Kırkkuyu).

-Awıy- tasvir fiilli birleşik yapıdan sonra *daa*⁴ pekiştirme edatı kullanıldığında hareketin yapılmasının daha kibarca ve minnetle istenildiği, beklenildiği ifade edilir:

Maga biraz taa para berawıy daa. “Bana biraz daha para versene / verir misin?” (Hasan Benli 26.08.2021, Seyitahmetli).

*Kel bala ketken: “Kart aba benim de torbamda et bar, benim etimdı de **pişirawıy daa.**”* degen. “Kel çocuk gitmiş: Yaşlı teyze benim de torbamda et var, benim etimi de pişiriversene / pişirir misin?” (Gülbahar Esken, Seyitahmetli).

Erttemen canına barawıyuk daa, ne boluyak sankı. “Sabahleyin yanına varıverelim, ne olacak sanki.” (Melek Kızıldağ 22.05.2020, Kulu).

Köp isteydi, alawıy daa. “Çok istiyor, alıversene.” (Melek Kızıldağ 22.05.2020, Kulu).

Sonuç

Tasvir fiilleri iki ayrı fiilin birleşmesiyle oluşmuş bir yapıdır. Nogay Türkçesinde tasvir fiilleri konusunu içeren çalışmalarda bu yapının asıl fiile eklenen -A ve -(I)p zarf-fiil ekleriyle birlikte *al-*, *bar-*, *basla-*, *ber-*, *bil-*, *bol-*, *kel-*, *ket-*, *kör-*, *qara-*, *qoy-*, *oltr-*, *sal-*, *şıq-*, *şalı-*, *tasla-*, *tur-*, *yat-*, *yaz-*, *yiber-*, *yöne-*, *yür-* yardımcı fiillerinin kullanılmasıyla oluştuğu daha önce belirtilmiştir.

Bu çalışmada, daha önce Nogay Türkçesi üzerine hazırlanan gramer çalışmalarında bulunmayan ancak Şereflikoçhisar/Ankara ve Kulu/Konya Nogay ağzında kullanılan bir tasvir fiili tespit edilmiştir. Birleşik yapı içerisinde bu tasvir fiili asıl fiil + A + w + uy- yardımcı fiili biçiminde kullanılmaktadır. Çalışmada -Awıy- tasvir fiilli yapısının iki farklı çözümleme ile açıklanabileceği öne sürülmüştür. Buna göre: Birinci çözümlemede asıl fiile

⁴ Ergönerç Akbaba, bu pekiştirme edatının Nogay Türkçesi edebi dilinde -tağı/-tağa biçiminde emir kipine eklenerek kullanıldığını ve eylemdeki rica, istek anlamını kuvvetlendirdiğini belirtir. Ayrıca başka kip çekimlerine de eklenerek zaman anlamını pekiştirdiğini belirtir (2014, s. 218-219).

eklenen /A/ sesinin zarf-fiil eki olabileceği; zarf-fiil ile *ıy-* yardımcı fiilinin arasındaki /w/ sesinin ise bağlayıcı, uyum sesi olabileceği değerlendirilmiştir. İkinci çözümlemede, yapıdaki /w/ sesinin -p zarf-fiilinden tonlularak önce /b/ sesine ve sonra sızıcılaşarak /w/ sesine dönüşmesiyle oluşan bir zarf-fiil eki olabileceği; asıl fiil ile zarf-fiil eki arasındaki /A/ sesinin, Eski Uygur Türkçesi Mani sahası metinlerinde de görülen, bağlayıcı geniş bir ünlü olabileceği değerlendirilmiştir.

Söz konusu tasvir fiilindeki çift dudak *w* sesinin etkisiyle *ıy-* yardımcı fiilindeki düz ünlünün bazen yuvarlaklaşarak /u/ sesine dönüşebildiği tespit edilmiştir. Ayrıca, tasvir fiilinin sonuna ünlü ses ile başlayan bir çekim eki getirildiğinde *ıy-* yardımcı fiilinin ünlüsünün bazen düşebildiği görülmüştür. Çalışmada, bu tasvir fiilinin bütün kullanımları ve işlevleri üzerine Nogay köylerinde yapılan derlemelerden örnekler verilmiştir.

Birleşik yapı içerisinde -*Awıy-* tasvir fiili, asıl fiile cümlelerin bağlamında farklı anlamlar katmaktadır. Buna göre bazen asıl fiilin belirttiği hareketin hızlıca, aniden, kolaylıkla yapıldığını belirtir. Bazen asıl fiilde belirtilen hareketin sonuna kadar, tamamen yapıldığını veya yapılan işteki kararlılığı, kesinliği ifade eder. Bazen de gerçekleşmesi istenen hareketin yumuşak bir tarzda emredilmesini ifade eder.

Söz konusu tasvir fiilinde yardımcı fiil olan *ıy-* fiili, Eski Türkçede “göndermek, gitmesine izin vermek, serbest bırakmak” anlamını karşılayan *ıd-* fiilinden gelişmiştir. Sözcük tarihî süreç içerisinde asıl fiil olarak kullanılabilirdiği gibi yardımcı fiil olarak da kullanılmıştır. Sözcüğün Orhon, Eski Uygur, Karahanlı Türkçesi metinlerinde -*ıd*; Harezmi Türkçesi metinlerinde hem *ıd-* hem *ıy-*; Kıpçak Türkçesi metinlerinde *ıy-* biçiminde kullanıldığı; Çağatay Türkçesinde ise, *ıd-u bér-* birleşik fiilin kalıplaşmasıyla *ıy-u bér->éber->yiber-* biçiminde gelişen *yiber-* sözcüğünün oluşmasını sağladığı tanıklanmıştır. Söz konusu fiil çağdaş Türk lehçelerinden Kırgız, Karaçay-Malkar ve Altay Türkçelerinde *ıy-*, Yeni Uygur Türkçesinde *üt-*, Tuva Türkçesinde *ıt-*, Hakas Türkçesinde *ıs-*, Saha Türkçesinde *ıs-* biçiminde kullanılmaktadır.

Derlemelerden Örnek Metinler

1. Metin

Anlatan Kişi: Hasan Benli

Derleyen Kişi: Makale Yazarı

Derleme Yeri: Seyitahmetli / Kulu / Konya

Konu: Sohbet

Men 1960'da Siyidamedli awulunda tuwdum. Aşık üyretim iktisat mezunuman. Lakabım Atay. Dedemdñ atı Molla Hasan amma dedemdñ bilgenler magada Molla Hasan diydiler. Bizim atalarımız Moskow'dan kelgenner.

1996'da Kırım'ga gezige kettim. 2000'de Azerbaycan'da Onuncu Türk Dünyası Gençlik Kurultayı'na delege bolup katıldım. 2008 cılında bir ekipben Rusya'ga baylı Dağistan, Stawropol, Karaçay Çerkes'deki Nogay Türklerini gıdırdım. Amatörce de bizim awullardaki adetlerdi kalemge aldım. Orhun Abideleri üzerine de bir şalışbam boldu ve bizim köylerde kullanılgan 198 tane kelimedı Orhun Abidelerinde tesbit ettim. Bazıları: temir, awdar-, kaytar-, ozgar-, cıyna-, kart, cas, aşuw, oguw, taw, toz-, börü. 1996'dan son Bilkent Üniversitesindeki Hakan Hocaman bazı şalışbalarımız boldu. Barabarca bizim civarlardaki awullardaki Nogay tamgalarını araştırdık.

Kafkasya'ga ketkende o yerdeki nogaylarman aruw anlaştık. Nogay tillerini heş coytkan yoklar. Onlar bizden ta aruw Nogaylar. Biz özümüzdüñ tilimizdi çok etemiz. Til

köp köp önemli. Menim üzülgen canım, bizim her cıl sabantoyumuz boladı. Bu sene Köstengil'ge barganda onun aldındaki toplantıda dedimki: "Nogaylar! Bu cemaattın işinde menden ükeni de bar kiçkiyi de bar. Her sene bir şenlik düzenlemekben Nogaylık bolmaz. Neşün bolmaz? Ballar endi Nogayşa bilmeydiler. Nogaylıktı yürütebilmemiz üşün Nogay tilini heş mutbamamız kerek. Ballarga tuwul üyünüzde müssiginızga bile Nogayşa söyleñiz." Nogayşadı neşün konuşbaydılar anlamayman. Yasak bir til tuwul üstelik öwünülyek bir til, Nogayşa köp eski bir til. Köp de zengin bir tilimiz bar. Bir nesnediñ ya da fiildiñ bir köp parklı atı bar. Mesela: kıyşay-, campey-, bügül-. Bunlardıñ hepsiniñ parklı parklı anlamı bar ama bunlar birbiröwne cakın anlamlar. Bu Nogayşadıñ mutılmaması üşün ükenlerdiñ ballarga aktarmaları kerek, ballardıñ da konuşbaları kerek. Zengin bir tilimiz bar. Bunun destanları da bar, cırları da bar, şınlawları da bar, bozlawları da bar. Mesela men bir tane cır aytayım. Men bunu atamdan esittim:

Siydosman saray saldırgan boydan boyga,
 Sen nişanda cok edin hoşkeldin üken toyga,
 Siydosman saray saldırgan boydan boyga,
 Üstün cabbay üylenyek caslarman gızlar çaresin tabbay,
 Siydosman saray saldırgan töbesi sise,
 Caslığında gızlarman oynaganım aklımğa tüse.
 Başka biröw:
 Boz koyday degen hayvandıñ,
 Cılgada bolur bolur yuvası,
 Cawun cawganda,
 Cılayda galır anası.

Bu cırlardı bizim balalığımızda kobuz şalıp oynaytaanlar.

Eskiden bizde gözaydın bar edı, Allah colun etsin bar edı. Askerge ketiyek casları keyşek bolıyak gızlardı äwelden şakıradandılar. Onlardı toyuratandılar. Buga şakurtuw diydandılar.

Men 1968'de ilkokul ekinci sınıpta okuytan edim. Bizim öğretmenimiz Bahattin Altınsoy bar edı. Dördüncü sınıplardıñ "Türklerin Ana Yurdu Orta Asya" dep tarih dersi bar edı. Hoca anlattı ondan soñ men hocaga soradım: "Hocam bu yerden köşgenler peki bizim Nogaylar kayerden köşgenler?" dedim. O da maga ayttı: "Sizin köyünüz, siz Kırım'dan Kafkasya'dan köşbesiñiz amma siz bizden taa soña kelgeniñiz. Sen birde bunu köyündeki kartlardan üyren." dedı. Kettim raxmetli babamdan soradım. O da men casban menden taa kartlarga sora onlar menden aruw bilirliler dedı. Sonra kart bir atam bar edı oga soradım. Sonra atam nawday bir toktadı, bir sürü ah şegip anlattı: "Balam, balalığımında men de meraklıdım, seniñ deden Molla Hasan medresede okudu o da sendey meraklıdı. O koluman köp el yazısı cazatan edı. Köp kitabı bar edı onuñ. O kitaplardı hep cakkanlar, yassaken bir zamanlar. Kelgen köydüñ atını men mittim fakat Moskowga cakın eken." dedı. Aytkanına köre 1860'larda köşgenler. O zamanlarda Osmanlı'ga İstanbul diydikenler, Rusya'ga da Moskow diydikenler. Onuñ aytkanına köre kelgen cerimiz Moskow'ga cakın eken. Koban'dın şetinde eki suwdun birleşken cerinde eken. Sirtında, karşısında taw bar eken. Toprağı kara eken, köp verimli eken. Sıyırdın boyunca şayır boladı eken. Tam arpalarardıñ işleniyek zamanda keşe kaşkanlar. Net olarak ne köydü bilediler ne de kaş cılında kelgenlerini bilediler. Rivayet kulak dolgusu bulay eken. Ondan soñ men özüm köydeki kütüklerden araştırdım. Bizim köyden üş hanediñ tuwum ceri Kırım. Menim

dedem rumi 1300 tuwumlu. Menim dedemdün tuwgan ceri bızım köy. Ondan üç yaş üken abiyi bar atı da Seyit Ahmet, bızım köydün atı zannedersem ondan keledı. Seyit Ahmet'tün tuwum ceri Kamara. Kamara'dı men köp karadım, türkologlarga soradım, Osmanlı arşivlerine yazdım, tarihçilerge soradım amma kamara dep bir yerdı kımse bilmeydi. Hala da karayman. Ondan son bir asker denk keldi: "Biz de o cerden kelgenmiz." dedi. Romanya'da Köstence'ge baylı bir köy eken. Kulak dolgusu benim esitkenim kartlardan, bızımki o yak betten köşeyatırganda Romanya'da üç yıl oturganlar. Üç sene son Türkiye'ge köşkenler. Kelip Trakyada Malkara'da oturganlar. Malkara'dan son Bursa Karacabey'de oturganlar. Karacabey'den son o zaman Haymana yaylası meşhur eken kollarında da ferman bar eken, bızge at şaptırmaga cer kerek, biz Haymana'ga keteyik degenler. Haymana yaylasına kelgenler. Haymana'da endiki Modern Çeltik dep bir köy bar eken o cerge yerleşkenler. Sonra o cerde bir küres düzenlengen çevre köylermen. Küreste de Nogaylarman töbelesgenler. Ondan son Nogaylardı Angara Ulus'ga cibergenler. Ulus'da biraz oturadılar. Sonra bir kısmı Ahıbozga keledı. Ahıbozda Yaraşlı köyünden bir aga bar eken. O Angara'ga devamlı ketip kelediken. Onu çevre köylermen bir arazi anlaşbazlığı bar eken. Aga o düşmanlarına: "Siz bizden korkbayaksınız. Sizge -bizden üşün- Kafkasya'dan kelgen uzun boylu, kalpaklı, atka aruw mınetan, aruw kılış şegetan adamlar akeleyim de aklınız basınızga kelsin." depti. Bizdi akelip o cerge yerleştirtti, Köstengil'ge Yaraşlı köyünün canına. Köstengilden sonra da bızım köydün suwu, havası aruw dep üç dört hane Siydametli'ge yerleşkenler...

...Äwelden men köyden Guluga catbaga ketiyatırganda ketbey naday dep tembihler edim: "Bike men Guluga ketiyatırman üyge aruw etip kara. Kozulardı, sıyırlardı şıgar şobanga katawıy, akşam son onnardı üyge akelawıy. Ballar siz de bakşadaki bıydaydı torbalarga salıp torbalardı moturdun romorkuna cükleyäwıyñız. Aman diyim torbalardı barabar kollatıñız, beliniz awrur. Cerge tögölgen bıydaylardı sıyırmadı mıtbañız. Taktalardı odunlardı kesip sindırawıyñız. Kızım sen de şeşbeden suw akelawıy. Keşe catbay üydün kapısını cabawıyñız. Şıraktı söndüräwñüz. Bike keşe turganda kartban kurtkaga kara. Mannaylarına kolundu salıp ataşlarına karyawıy...

2. Metin

Anlatan Kişi: Gülbahar Esken

Derleyen Kişi: Mustafa Esken

Derleme Yeri: Seyitahmetli / Kulu / Konya

Konu: "Kel Bala" Hikayesi

Bir bar eken bir cok eken. Cok demesi bek günah eken. Bir kartban bir kurtkadın kel bir ulu bar eken. Kelbala bir kün üyden şıgıp ketken. Ketken ketken bir camidin tibine barıp oturgan. Kısiler camiden şıgıp şıgıp ketkenler. Biröw kalgan, kel baladın canına kelip: "Sen bu cerde tonmaysınma?" dep soragan. Kel bala: "Cok cok tonmayman." degen. Kel baladın aldı artı cırtık bir paltosu bar eken. Kel bala cırtıklardı kösterip ataga: "Men heş tonmayman, cel naw yerden kiredi anaw yerden şıgadı." degen. Ata kel balaga: "Aşe paltolardı awusturayak." degen. Kart üyge bargan paltosunu bikesine köstergen. Bikesi gızgan buga: "Cırtık tonman börü tondu neşün awusturasın? Cırtık tondan heş suwuk kırmezbe?" degen. Ata cuwura cuwura camige bargan, bir de karagan kel bala cok ketken.

Kel bala ketken ketken bir yerge bargan. Koy soyyatırkenler. Kel bala: "Ayye birttiküy et de maga ber." degen. Ayye etti torbaga salıp: "Mah ulum, pisirip cersin." degen etti bergen. Kel bala ketken ketken bir üydün aldında turgan. Üyde et asiyatırkenler. Kel bala ketken: "Kart aba benimde torbamda et bar, benim etimdı de pısrırawıy." degen. Kartaba: "Kel balam etindı kazanga at." degen. Etti kazandı işinde atganlar. Sonja kel bala:

“Kartaba benim etimdi etler cemesin.” degen. Kartaba: “Koy balam etti et cerme?” degen. Et pişiyatırkende kartaba komşuga bir şiy almaga ketken. Kel bala kazandaki etlerdi cep cep süyöklerdi kazandın işine atgan. Kartaba kelgende karagan etler cok! Kel bala cılamaga baslagan: “Etimdi etler cepti, etimdi etler cepti...” Kel bala cılayatırkende ata kelgen: “Ne cılaysın balam?” dep soragan. Kel bala: “Ata etimdi etler cedi.” degen. Ata da: “Koy balam mısapır esitbesin, men erten saga bir toklu berirmen.” degen. Erten bolganda tokludu alıp ketken.

Anaw yerde koyman sıyır kapatıyırken biröw. Kel bala: “Ata benimde bir toklum bar, benimkini de kapatırsınma?” degen. Ata kel baladı üyüne şakırgan cedirgen işirgen catıyırken kel bala: “Ata benim tokludu sizin koylar cemesin” degen. Anawlar: “Koydu koy cerme balam?” degenler, külgenler kel balaga. Soña catkanlar. Kel bala özünün toklusunu öltürgen. Anaw koyduñ awzuna kan cakkan, soña özü cerine barıp catkan uklagan. Tan aktan, ataman barabar tokluga karamaga ketkenler. Bir de karaganlar tokludu koylar cepti. Kel bala cılagan cılagan... Ata: “Koy balam cılama saga bir koy bereyim.” degen. Kel bala: “Cok bolmaz.” degen. Eki koy üş koy derken tokuz koy alıp ketken kel bala.

Kel bala ketken ketken bir mezardın aldında turgan. Mezarga cenaze kömüp turıyırkenler. Kel bala ketip bir kişiye soragan: “Cenaze kimdin?”. Kisi: “Ölgen naw kisiğin gızı edi. Üş gızı bar edi biröwü öldü.” degen. Kel bala kişiye: “Menim de bir gız gardaşım bar. Üyelerine ketsem eskirgen elbiseleriniñ tilesem berirlerme?” dep soragan. Kisi: “Bilmeymen üyü naw yerde özün sor.” dep üyünü köstergen. Kel bala ketken ayyege: “Menim de bir gız gardaşım bar üstü calıngaş. Gızındın hayırına elbiseleriniñ maga ber.” depti. Ayye ketip kızdın elbiseleriniñ hazırlap akelgen bergen. Aksamdan soñ kel bala ketken. Mezardı aşkan, ölü gızdı kiydirgen, kisiğin kapısına tığıp salgan. İşkerge kirgen oturgan: “Menim de bir bacım bar, siyahta, kelmege yaladı.” degen. Üydün üken gızı tısgarga şıkkın: “Kel bacım nege yalasin?” degen. Kolundan tartganda anaw gız cıgilawuygan. Kel bala tısgarga şıkkın: “Bacımdı öltürdünüz!” dep cılagan cılagan. Ata : “Cılama ulum, bacımdı öltürgen gızdı saga berirmiz.” degen. O gızban bir de ögüz arba bergenler. Gızdı keyşek etgenler, ögüz arbaga mındırıp cibergenler. Kel arbaga mingen:

“Cırtık ton. Cırtık tonga börü ton. Böri tonga can süyök. Can süyökke toklu şak. Toklu şakka toguz koy. Toguz koyga ölü gız. Ölü gızga tiri gız. Haydı canım kara ögüz deeh...!”

degen, arbadı aydagan ketken.

3. Metin

Anlatan Kişi: Şevki Kutlu

Derleyen Kişi: Makale Yazarı

Derleme Yeri: Doğankaya / Şereflikoçhisar / Ankara

Konu: Cır

Bir eşkim bar edi,

Arpa kürpe ceredi,

At bolayım der edi,

Aman baydın altunu,

Caman baydın cetunu,

Cetip ketti eşkimdi,

Karangu kurangu cerlerde,
 Cartu curtu pışakban,
 Soyawuydu eşkimdi,
 Bayına berdî baltaday,
 Gızına berdî kırğışday,
 Uluna bedrî orakday,
 Maga berdî tırnakday,
 Közüm yaşı purşakday,
 Uluna at mıngızdı şabsın dep,
 Men garipge it mıngızdı kapsın dep,
 Uluna tösek saldı catsın dep,
 Men garipge hasır saldı can basıma batsın dep.

4. Metin

Anlatan Kişi: Hacı Ali Kızıldağ

Derleyen Kişi: Makale Yazarı

Derleme Yeri: Akin / Şereflikoçhisar / Ankara

Konu: Sohbet

Keriy Atam baredî bizim komşu, bilırsın bizim kapı komşumuz. Terezeden bakırırdı: “Balaam balaam kel kel bu yerge kel, bir keläwıy” dep. Barırdım “buyur ata” dep. “Balam naw tızlerim gene awruydu biraz uykalıyawıy” derdi. Artık kolumuz yorulgayşım uykaldık, uykaldık, uykaldık. Kolumuzdun yorulganını hissetgen zamanda, bizim aytbamız mümkün tuwul o özü bilirdi raametli, kolumuz yorulgan zamanda “balam hadi üstümge şıkta bir şıynıwıy” derdi. Ayagımızban şıynerdik onu. Baya bir şıynerdik. İyce terlerdik bilirdi raametli seni, “sawbol balam Alla razı bosun, hadi bir ayyendi şakırawuy” derdi. Ayyemdi sıyaktan şakırırdık. Ayyem: “Buyur hacı” dedi. Raametli eköwü bir biröwüne hacı derler edi. Mekanları cennet bosun inşallah. Atam ayyemge: “Hadi ket tükandı aş naw balamdın kisesini köp etip tolturawuy” derdi. Tükanları bardıya. O yerden artık keşmiş küni kırık leblebi, kara cüzüm, keçibuynuzu diyenij hesabı püsküvüttür, bubabıydır onnardan kuyardı. Ondan sonj “Alla razı bosun balam, saw bol” derdi. Keterdik, kaytıp süyünürdük onnardi bergen üşün. Raametlilerdin balları cok edi torunları cok edi biz onnardin evlatlarınday edik, ne yumuş buyursalar hemen ketäwyärdik. Mekanları cennet bosun inşallah. Eköwsü de köy tarapından süyülgen sayılğan ediler.

...Bugün ertemen kamyonman şantiyege keldik. Bizge dediler mıcır cükleyeksiniz. Biz de mıcırdı, o yerde kepçe turuken, oga cüklettirawıydık. Menim aldımından bir eki arkadaş colga şıktilar, men de onlardin arkasından kettim. Karadım onnar awur awur katiyatırlar men de onlardı keşawuydum. Karadım onnar hãralda kızganlar mı ne arkamdan keläwuyganlar hemen. Neyse bosatba yerine bardık, maga dediler na yerge bosaltıyaksın. Men o yerge bardım bosaltawuydum. Bizim arkadaşın biröwü de havada cawun bardı, şamırlı colga kirgen o yerge şögüp kalawuygan. Ondan sonj greyderdi şakırıp halattı nedı tagıp onman şegip o yerge bosattırawıyganlar...

Kısaltmalar

dt	doğum tarihi
dy	doğum yeri
Hts	<i>Hsüen-Tsang Biyografisi</i>
Hu	<i>Huastuanift</i>
KB	<i>Kutadgu Bilig</i>
KÇ D	Küli Çor Yazıtı Doğu Yüzü
KT D	Köl Tegin Yazıtı Doğu Yüzü
ME	<i>Mukaddimet'ül-Edeb</i>
NF	<i>Nehcü'l-Ferâdis</i>
ör	örnek
ŞT	<i>Ebulgazi Bahadır Han Şecere-i Terākime (Türkmenlerin Soykütüğü)</i>
TŞ	<i>Tefsîr-i Şerîf (Kur'ân'ın Çağatayca Tefsiri)</i>

Kaynakça

- Ağca, F. (2021). Eski Oğuzca *vèribi*- Birleşik Fiili Üzerine, *Uluslararası Türkçenin Anadolu'da Yazı Dili Oluşu Sempozyumu*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Arat, R. R. (1959). *Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig II: Tercüme*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Argunşah, M. ve Sağol Yüksekaya, G. (2013). *Karahanlıca Harezmece Kıpçakça Dersleri*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Arıkoğlu, E. (2007). Tuva Türkçesi. (Ed. Ahmet Bican Ercilasun). *Türk Lehçeleri Grameri*. 1149-1228, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Aydın, E. (2017). *Orhon Yazıtları (Köl Tegin, Bilge Kağan, Tonyukuk, Ongi, Küli Çor)*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Baskakov, N. A. (1973). (Ed.) *Grammatika Nogayskogo Jazıka, Çast'ı. Fonetika i Morfolojiya*. Çerkessk.
- Clauson, S. G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: At the Clarendon Press.
- Çetin, E. (2018). Altun Yaruk'ta Süreklilik ve Tezlik Bildiren Tasvir Fiillerinin Çince Orijinal Metindeki Görünümleri. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 66(2), 215-246.
- Demiral, A. (2012). *Harezme Türkçesinde Birleşik Fiiller*. Doktora Tezi. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi.
- Eckmann, J. (2005). *Çağatayca El Kitabı*. (Çev. Günay Karaağaç). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Eraslan, K. (2012). *Eski Uygur Türkçesi Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Erdal, M. (2004). *A Grammar of Old Turkic*. Leiden, Boston: Brill.
- Erdem Uçar, F. M. (2016). Çağatay Türkçesinde Tasvir Fiilleri. *Türkbilig*, 32, 21-56.
- Ergönenç Akbaba, D. (2009). *Nogay Türkçesi Grameri (Ses ve Şekil Bilgisi)*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Ergönenç Akbaba, D. (2011). *Kazak ve Nogay Türkçesi Yazı Dillerinde Tasvir Fiilleri*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Ergönenç Akbaba, D. (2014). Nogaycada Emir Kipine Eklenen Pekleştiriciler. *Noghais: XXI Century History, Language, Culture, From Source to the Future, Proceedings of the 1st International Scientific And Practical Conference, (May 14-16), Cherkessk*, 217-220.

- Ergönenç Akbaba, D. (2018). Edebi Nogay Türkçesi ile Türkiye’de Kullanılan Nogay Türkçesinin Müşterek ve Farklı Ekleri Üzerine. *Yeni Türkiye*, 99, 280-292.
- Gabain, A. M. V. (1998). *Eski Türkçenin Grameri*. (Çev. Mehmet Akalın). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Gökçe, F. (2013). *Grammerleşme Teorisi ve Türkçe Fiil Birleşmeleri*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Güner Dilek, F. (2007). Altay Türkçesi. (Ed. Ahmet Bican Ercilasun). *Türk Lehçeleri Grameri*. 1009-1084, Ankara: Akçağ Yayınları.
- İlhan, N. (2001). Birleşik Fiil Kuruluşunda A-I-U Ünlüleri. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, 596, 177-182.
- Karakoç, B. (2017). Nogayca Çokfiilli Yüklemeler: Fiillerden Gelişmiş Dilbilgisel Biçimlere Bütüncül Bir Bakış. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 27, 189-216.
- Kirişcioğlu, F. (2008). Saha Türkçesindeki Tasvirî Fiiller Üzerine-I. *Çağdaş Türklük Araştırmaları Sempozyumu*, 24-27 Haziran, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi.
- Merhan, A. (2012). Kutadgu Bilig’de Betimleyici Eylemler. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5(21), 196-208.
- Sat, Ş. Ç. ve Salzınma, E. B. (1980), *Amgı Tıva Literaturlug Dil*, Kızıl, Tıvanın Nom Ündürer Çeri.
- Tan, A. (2005). *Kırgız Türkçesinde Tasvir Fiilleri*. Doktora Tezi. Adana: Çukurova Üniversitesi.
- Tavkul, U. (2007). Karaçay-Malkar Türkçesi. (Ed. Ahmet Bican Ercilasun). *Türk Lehçeleri Grameri*. 883-938, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Tekin, T. (1998). *Orhon Yazıtları (Kül Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk)*. İstanbul: Simurg Kitabevi.
- Tekin, T. (2003). *Orhon Türkçesi Grameri*. İstanbul: Sanat Yayınları.
- Yaylagül, Ö. (2003). Tarihsel ve Modern Türk Dilinde *ıd-* ‘göndermek’ Fiili. *Çağdaş Türklük Araştırmaları Sempozyumu*. 5-7 Mayıs, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi.
- Yıldız, M. (2004). *Yeni Uygur Türkçesinde Tasvir Fiilleri*. Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Yudahin, K. K. (2011), *Kırgız Sözlüğü*. (Çev. Abdullah Taymas). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Kaynak Kişiler

- Hasan Benli (26.08.2021). dy: Seyitahmetli / Kulu / Konya, dt: 1960, lisans mezunu.
- Gülsüm Demir (24.05.2020). dy: Akin / Şereflikoçhisar / Ankara, dt: 1966, ilkokul mezunu.
- Gülbahar Esken. dy: Seyitahmetli / Kulu / Konya, dt: 1928, mezuniyeti yok.
- Mustafa Esken (15.07.2007). dy: Ankara, dt: 1983, lisans mezunu.
- Gülşehir Kızıldağ (23.05.2020). dy: Akin / Şereflikoçhisar / Ankara, dt: 1935, mezuniyeti yok.

Hacı Ali Kızıldağ (22.05.2020). dy: Akin / Şereflikoçhisar / Ankara, dt: 1962, ilkokul mezunu.

Melek Kızıldağ (22.05.2020). dy: Akin / Şereflikoçhisar / Ankara, dt: 1966, ilkokul mezunu.

Şevki Kutlu (28.05.2010). dy: Doğankaya / Şereflikoçhisar / Ankara, dt: 1927, ilkokul mezunu.

Necmettin Özdere (01.06.2010). dy: Kırkkuyu / Kulu / Konya, dt: 1955, ilkokul mezunu.

Mübarek Polat (24.05.2020). dy: Akin / Şereflikoçhisar / Ankara, dt: 1964, ilkokul mezunu.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 262-272.
Geliş Tarihi-Received: 10.06.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 01.08.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1129074

**Eski Türkçeden Türkiye Türkçesine Gelecek Zamanın
Kiplik Görünümleri***

Modal Aspects of the Future Tense from Old Turkish to Turkish Spoken in Turkey

Derya YÜCEL ÇETİN**
Nesrin GÜNAY***

Öz

Dil, bir milletin genetiğidir. Sadece dili incelenerek o millet hakkında çok şey söylenebilir. Dönemlerin önemli eserlerini tarayarak biçim özelliklerini ve anlam alanlarını tespit etmek, dilimize ve tarihimize ışık tutmaktadır. Bu temel hedef göz önünde bulundurularak hazırlanmış olan bu çalışmada, Türk dilinde gelecek zaman bildirimini konusunda art zamanlı ve eş zamanlı bir inceleme yapılmıştır. Çalışmada nitel araştırma yaklaşımı benimsenmiş ve tarama modeli tercih edilmiştir. Taranan eserlerden elde edilen verilerden hareketle çalışmada sonuç olarak, asıl işlevi gelecek zaman bildirimini olan biçimbirimlerin Türk dilinin ilk dönemlerinden itibaren sadece gelecek zaman işleviyle kullanılmadığı görülmüştür. Bu biçimbirimler asıl işlevleri olan gelecek zaman bildiriminin yanı sıra istek, kesinlik, niyet, olasılık, tahmin, umutsuzluk gibi kiplik anlam alanlarına yayılan bir anlam yelpazesi oluşturmuştur. Bu anlam genişliğini sağlayan başlıca etken unsurlar; biçimbirimin kullanıldığı fiil kök veya gövdesinin anlam özelliği, cümlenin türü, metin ve anlatım türü, cümle ve cümleler üstü birimlerde kullanılan zarflar, zamirler, sıfatlar gibi anlam belirleyici dil bilgisi birimleridir.

Anahtar Kelimeler: Oğuz Türkçesi, gelecek zaman, kiplik, kip.

Abstract

Language is a "genetic" feature of a nation. A lot of things can be said about a nation by studying its language. Studying important works of different periods and identifying their form and semantic fields sheds light on our language and history. In this work, which has been written by taking this prime purpose into account, diachronic and simultaneous research about the expression of future tense in Turkish language has been conducted. In the study, qualitative research approach was adopted and scanning model was preferred. Consequently, it is revealed in this work that morphemes, whose primary function is future tense, have not been used only with this function since the first periods of Turkish language. These morphemes constitute a wide spectrum of meaning, including modality semantic fields such as request, certainty, intention, possibility, prediction and despair as well as their main function of expressing future

* Bu makale, birinci yazarın ikinci yazar danışmanlığında hazırladığı "Eski Türkçeden Türkiye Türkçesine Gelecek Zaman" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Ana Bilim Dalı, e-posta: deryayucelcetin@outlook.com.tr, ORCID: 0000-0001-7608-5926.

*** Doç. Dr., Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, e-posta: nesringunay@trakya.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1255-7549.

tense. The main factors which create this wide spectrum of meaning are meaning feature of root and body of verbs with which morphemes are used, the type of the sentence, the type of the text and narration, and grammar units which determine the meaning such as adverbs, pronouns and adjectives which are used in sentences and in units above sentences.

Key Words: Oghuz Turkish, future tense, modality, mood.

Giriş

Sokrates öncesinde ve Aristo'da zaman kavramı; hareket, düzenli hareket ve hareket sayısı kavramlarıyla birlikte anılmıştır. Düzenli ve sayılabilen bir harekete bakarak zamanı anlayabildiğimiz savunulmuştur. Zamanın ölçümü konusunda ise zamanın ölçüldüğü araç ile zamanı bir tutma eğilimi vardır. Zenon, zaman betimlemesinde, "an/şimdi" kavramını ortaya atar ve zamanı anların toplamı olarak görür. Zamanın en küçük birimi olan anda dahi bir yerden bir yere geçiş yani hareket olduğunu iddia eder (Serdar, 2007, s. 41). Aristo, artık olmayan geçmişle ve henüz olmayan gelecekle birleşik olan bir zamanın varlıktan nasibini almasının olanaksız olduğunu söyler. Daha sonra ise şimdiki ana değinerek bunun zamanın bir parçası olmadığını ancak zamanın öncelik ve sonralık açısından belirleyici olduğunu dile getirir. Aslında zaman, önce ve sonraya göre devinim sayıdır (Aristoteles, Augustine ve Heidegger, 2007, s. 15). Zaman kavramı daha sonra sadece felsefenin çalışma alanı olmaktan çıkmış, dilbilimin de çalışma alanı içerisine dâhil edilmiştir. Dilbilimde zaman konusu ikiye ayrılmıştır: gerçek zaman ve fiil zamanı.

Gerçek zaman, durmadan ve parçalanmadan akıp giden bölünmez bir bütündür. Smith'e göre (2005, s. 420) gerçek zaman, basit yapıda uzaya benzer, sınırlanmamış tek bir boyuttur. Uzay gibi gerçek zamanda da yerleşim için belirli bir sınır ya da yönlendirici bir nokta gerekir. Fiil zamanı ise konuşulan zaman ile bağlantılı olarak bir olayın ya da durumun gerçek zamana yerleşmesine denir (Benzer, 2012, s. 13). Bu nedenle fiil zamanı Türkçede, dil bilgisinin biçimbirimlerine ihtiyacı duyar.

Türkçede zaman kavramı, birçok dilden farklı olarak geçmiş, şimdi, gelecek ve geniş zaman olmak üzere dört zaman bölümlenmesiyle incelenmektedir. Bu dörtlü ayırım, Türkçenin ilk dil bilgisi kitabı olan Bergamalı Kadri'nin *Müeyyessiretü'l-Ulûm* adlı eserinde görülmez (Karabacak, 2002). Kadri, Türkçede zamanı üç esas bölüm üzerinde incelemiştir. Bunlar: gelecek zaman (şîğa-i müstağbel 13-9, 40-9), şimdiki zaman (hâl 10-5, 11-6) ve geçmiş zaman (mâzî 13-2, 13-8). Kadri, geniş zamanı (hâl-i ma'lum 170-12, 23-8) şimdiki zaman sınıflaması içerisine dâhil etmiştir. Günümüzde ise dil bilgisi kitapları zaman eklerini {-DI}, {-mİş}, {-(I)yor}, {-AcAk} ve {-Ar/-Ir} olarak ele alır (Oyar, 2008; Banguoğlu, 2011).

Çalışmanın araştırma nesnesi olan gelecek zaman, olay veya durumların konuşma anından daha sonraki bir zaman diliminde gerçekleşeceğini gösterir. Gelecek zaman biçimbirimleri bildirme, zaman\anlam olarak ise gelecek zamanı ifade ederler. Gültekin'e göre (2006, s. 33) gelecek zaman ekleri, Türk dilinin başlangıcından günümüze kadar oldukça farklılık arz eden ve sıkça değişen şekil ve zaman eklerindedir. Tarihî Türk yazı dillerinde kullanılan gelecek zaman biçimbirimlerinden büyük bir çoğunluğu bugün kullanımda değildir.

Türkçede biçimbirimler, buna zaman ekleri de dâhil, temel işlevlerinin yanında bağlam içerisinde pek çok farklı anlamı ifade etmek için kullanılır. Çünkü anlama ve anlamlandırma konusunda eylemlere eklenmek üzere seçilen biçimbirimler, anlatılmak istenen durumun tam manasıyla ifadesinde her zaman yeterli olamamaktadır. Yapının yeterli olmadığı, anlamın da dâhil edilmesi gereken bu durumlarda 'kiplik' denilen kavram devreye girer. Biçimbirimler cümleyi anlamlandırmada temel bir işlev görüyormuş gibi dursa da kipliğin işlevi yabana atılmayacak kadar önemlidir. Aslında burada en çok

hataya düşülen nokta, kip ve kipliğin birbirinden tamamen ayrı kategoriler gibi düşünülmesidir. Kerimoğlu (2011, s. 71) bu görüşün doğru olmadığını, kip ve kiplik arasındaki ilişkinin kapsamlılıkla ilgili olduğunu dile getirir.

Kiplik terimi dil bilimi incelemelerinde ya olasılık ve zorunluluk ifadeleriyle ilgili olarak ya da konuşanın tutumunu bildiren ifadeleri kapsayan bir terim olarak kullanılmıştır. H. Narrog kiplik tanımlarını eleştirel çalışmalarıyla değerlendiren yazarlardandır. Konunun zorluğunu çeşitli yazarların ifadelerine de dayanarak dile getirir. Narrog çalışmasında (2005, Kerimoğlu 2011'den) Japon yazar Kudo'ya ait bir sözü paylaşır: 'Kiplik gramatik kategorilerin çöplüğüdür. 'Bu sözün, kipliğin tanımlanma gücünü ve derin anlama bakıldığında bütün gramer yapılarının kiplikle ilişkilendirebileceği görüşünü yansıttığı söylenebilir. Emeksiz (2008, s. 57), kipliği dillerde anlamın doğruluk değeri açısından olasılık veya gereklilik olarak kodlanması şeklinde tanımlamıştır. Kipliğin yalnızca yüklemi değil, bütün cümleyi kapsayan ve bakış açısını yansıtan anlamsal bir ulam olduğunu ifade ederken, kipi ise anlamsal ulamın dil bilgiselleşmiş biçimi olduğunu dile getirmiştir.

Araştırmacılar çalışmalarında kipliği işaret ettiği anlam alanına göre farklı tasnif etmiş ve genellikle gerçeklik-gerçek dışılık ile zorunluluk-olasılık şeklinde sınıflandırmıştır. Bu sınıflamaların altında olarak bilgi kipliği, önerme kipliği, kanıt kipliği, devinim kipliği gibi türler yer almaktadır (Palmer, 2001; Papafragou, 2000; Bybee, Perkins, ve PAgluica, 1994).

Geleneksel anlayışla sadece biçimden hareketle yapılan dil incelemeleri bağlamı ve anlamı dışarıda bırakması sebebiyle bir yönüyle eksiktir. Bu nedenle bu çalışmada biçimden hareketle eserler taranmış fakat bağlam odaklı yorumlamalar yapılmıştır.

Yöntem

Araştırmanın Modeli

Araştırmada Eski Türkçeden Türkiye Türkçesine kadar geçen zaman içinde kullanılan gelecek zaman biçimbirimleri ve onlara yüklenen kiplik anlamlarının tespiti amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda çalışmada nitel araştırma yaklaşımı benimsenmiş ve tarama modeli tercih edilmiştir. Tarama modeli, geçmişte ya da hâlihazırda var olan bir durumu olduğu şekliyle tespit etmeyi amaçlayan araştırma yöntemidir (Karasar, 2020).

Veri Kaynakları

Araştırma için taranan metinler, döneminin başyapıt sayılabilecek eserlerinden seçilmiştir. Eser seçiminde farklı metin türlerini esas almaya özen gösterilmiş, böylece farklı metin türlerindeki farklı kiplik anlam alanları tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırma kapsamında taranan eserler ve araştırma içerisinde kullanılan kısaltmaları şunlardır: *Eski Uygurca Altun Yaruk Sudur'dan "Aç Bars" Hikâyesi* (AB), *Azerbaycan Dramaları* (AD), *Edib Ahmed B. Mahmud Yükneki Atebetü'lHakayık* (AH), *Ahmet Haşim Bütün Şiirleri* (AHS), *Beş Şehir* (BS), *Hoca Ahmed Yesevi Divan-ı Hikmet* (DH), *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu* (DHK), *Dede Korkut Kitabı* (DK), *Kâşgarlı Mahmud Dîvânü Lugâti't-Türk* (DLT), *Eski Türk Şiiri* (ETS), *Gagavuz Destanları* (GD), *Âşık Paşa Garib-nâme* (GN), *Mahmûd b. Kâdî-i Manyâs Gülistan Tercümesi* (GT), *Kutb'un Husrev ü Şirin'i* (HS), *Kutadgu Bilig Yusuf Has Hacib* (KB), *Nâşirü'd-dîn Bin Burhânü'd-din Rabgûzi Kışasü'l-Enbiyâ* (KE), *Kendi Gök Kubbemiz* (KGK), *Kuanşi İm Pular* (KİP), *Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Satır Arası İlk Kur'an Tercümesi* (KT), *İslâm Mu'înü'l-Mürîd* (MM), *Şadru'd-dîn Şeyhoğlu Marzubân-nâme Tercümesi* (MN), *Maytrisimit* (MS), *Nasreddin Hoca Fıkraları* (NH), *Orhun Abideleri* (OA), *Yunus Emre Divânı* (YED), *Şeyyâd Hamza Yûsuf u Zelihâ* (YZ).

Verilerin Analizi

Araştırma kapsamına alınan örnekler tespit edilirken gelecek zaman biçimbirimli yapılar esas alınmış; ancak sadece cümle düzeyinde kalınmamış, anlam ve bağlamı ortaya koyan cümleler üstü birimler düzeyinde anlamlandırmalar yapılmıştır. Çalışmada, bağlam mümkün olduğunca yansıtılmaya çalışılmış, metnin tamamını çalışmaya dâhil etmek mümkün olamayacağı için sadece biçimbirimim geçtiği cümle ya da cümleler alınmış, fakat yorumlaması metin bağlamına sadık kalınarak yapılmıştır. Elde edilen örnekleri tasnif etme ve anlamlandırma aşamasında Palmer'in (2001) kiplik sınıflandırması bilgi kipliği, kanıt kipliği, yükümlülük kipliği ve devinim kipliği başlıkları altındaki kiplik anlam alanları kapsamında anlamlandırma tasnifleri de yapılmıştır. Bu anlamlandırmalarda zarf, zamir, cümle türü ve metin türü gibi etken unsurların önemine de dikkat çekilmiştir.

Bulgular

Köktürk Türkçesi Dönemi

ötük(e)n yir ol(u)r(u)p (a)rk(i)ş tirk(i)ş is(a)r n(e)ñ buñ(u)g yok ötük(e)n yış ol(u)rs(a)r b(e)ñgü il tuta ol(u)rt(a)çı s(e)n (OA/KT,Gy8)

"Ötüken topraklarında oturup (buradan Çin ve diğer ülkelere) kervanlar gönderirsen, hiç derdin olmaz, sonsuza kadar devlet sahibi olup hükmedeceksin."

Örnekte 'beñgü' zaman zarfı ile eylemin sürerliği ve kesinliği vurgulanmıştır. Eylemin gerçekleşmesi bir şarta bağlanmış olup şartın yerine getirilmesi durumunda eylemin gerçekleşmesinden şüphe duyulmadığı görülmektedir.

türük bod(u)n ölt(e)çi s(e)n (OA/KT,Gy8)

"Türk halkı öleceksin."

Korkmaz (2009, s.623), gelecek zaman kipinin asli görevi olarak yapılacak işin niyet hâlinde olsa bile gerçekleşmesinin kesinlik anlamı vurguladığını dile getirir. Alınan bu örneğin de bağlam içinde kesin bir yargı ifade ettiğini söylemek mümkündür. Bu kesinlik anlamı, yükümlülük kipliğinin bilgi kipliğine dönüşme çizgisinde olması ile ilişkilidir.

türük bod(u)n öls(i)k(i)g (OA/KT,Gy6)

"Türk halkı öleceksin."

Anlam itibarıyla yukarıdaki örnekten hiçbir farkı olmadığı düşünülen bu cümlede, eylemin farklı bir gelecek zaman biçimbirimi ile çekimlendiği görülmektedir. Gelecek zamanı ifade etmek için aynı sözlükbirimlerle kullanılan bu iki farklı biçimbirim eldeki bilgiler ışığında ayırdı yapılamayan fakat farklı işlevler için kullanılan şekiller olabilir.

Tabğaç Oğuz Kıtay bu üçegü qabış[s]ar kaltaçı biz (OA/T,Gy6)

"Çin, Oğuz, Kıtay bu üçü birleşirse kala kalacağız."

Bu örnekte şarta bağlı yönelik bir tahminde bulunulmuş ve tahminin gerçekleşmesi söz konusu olan üç milletin birleşmesi şartına bağlanmıştır. Cümlede çaresizlik kiplik anlamı ağır basmaktadır. Cümlede, sadece Çin Oğuz, Kıtay isimlerinin sayılması ile yetinilmeyip 'bu üçegi' gönderimi ile dış gücün anlamının pekişmesi ile 'biz' öznesinin çaresizliği vurgulanmıştır. Bu nedenle birebir aktarımda, "kala kalacağız" ifadesi yer almamakla birlikte çaresiz vurgusu için kullanımı tercih edilmiştir. Cümlede dıştan gelen etkinin öznenin devinimindeki etkisini ifade eden devinim kipliği anlam alanı dikkat çeker.

ürük (a)mtı bod(u)n b(e)gl(e)r bödke kör(ü)gme b(e)gl(e)rgü y(a)ñ(ı)lt(a)çı siz (OA/KT,Gy11)

"(Ey) sadık Türk halkı (ve) beyleri, bu devirde (bana) itaat eden beyler, (sizler) mi yanılacaksınız?"

Kağanın Türk beylerine ve halkına hitap ettiği bu retorik soru örneğinde, anlam olarak şüpheye yer verilmediği ve 'yanılma' eyleminin gerçekleşmeyeceği bu sözde soru ifadesiyle gösterilmektedir. Burada söz sanatı yapılarak 'siz asla yanılmayacaksınız' kesinlemesiyle bilgi kipliği anlam alanı vardır.

sü yorılım tideçi unamañg (OA/T,Ky11)

"Orduyu yürütelim diyecek, kabul etmeyin."

Gelecek zamanın çoğunlukla kullanılan kesinlik anlamının yanı sıra şüphe, ihtimal, tahmin ve kabullenme gibi ifadeleri anlatmak için de kullanıldığı bu örnek vasıtasıyla da görülmektedir. Bu cümlede gelecek zamanın bilgi kipliği anlamı vardır.

Uygur Türkçesi Dönemi

ratnaşiki burkan-tın alkış alıp.

alğay men sansar-tın sini. (ETŞ/11,118)

"Ratnaş'ikhin burkanın duasını alıp, seni samsāra'dan çekip alacağım."

Dinî metinlerin toplandığı 'Eski Türk Şiiri' adlı kitaptan alınan bu örnekte eylemin gerçekleştirileceğine dair bir vaat olduğu dikkat çekmektedir. Bu vaadin gerçekleşme olasılığının güçlü bildirim geleceği zaman biçimbirimi ile ifade edilmiştir. Burada 'ben' öznesi bir dış gücü yansıtır ve 'sen' öznesinin durumunu değiştirmede etken unsurdur. Olasılığın güçlü olduğu bilgi kipliği değerindedir.

miñ ban-ça ırak barmış kişiler birle körüşgey-sen iki köñül birikip altın itig ilgiñde tutğay-sen (ETŞ/35,126)

"Çok uzaklara gitmiş insanlar ile görüşeceksin, iki gönül birleşip, altın süsü elinde tutacaksın."

Bu dizelerin bağlamı dikkate alındığında şiirde fal tabiri yapıldığı görülmektedir. Geleceğe yönelik tahminlerin yapıldığı fal tabirlerinde gelecek zaman biçimbirimlerinin kullanılması olağan bir durumdur. Bağlama bağlı olarak dizelerde bilgi kipliğine dayalı kehanet ve tabir kiplik anlamları vardır.

ol bodisvt sizlerke korğunçsuz buşı birgey (KİP/11,53)

"Bu bodhisattva size korkusuz kurtuluş (buşı) verecektir."

Dinî metinlerde gelecek zaman kullanımına daha çok gelecek zamanın kesinlik kiplik anlamı ile rastlanmaktadır. Dinî bir metin olan Kuanşi im Pusar'dan alınan bu örnekte de bahsedilen kullanım görülmekte ve eylemin gerçekleşmesinde ihtimale yer verilmediği anlaşılmaktadır.

mini tapınıp udunup uluğ edgüke tegdeçiler (MS/144,5)

"Bana tapınıp büyük üstünlüğe ulaşacaklar!"

Cümlede neden-sonuç bağı vardır. Birinci kısmın kişisi birinci teklik, asıl cümlelerin kişisi ise üçüncü çokluk şahıstır. Bu nedenle dış etkene bağlı bir eylem ifadesi söz konusudur. Cümlede vaat etme kiplik anlamı vardır.

ol yeg bolgay üçägü, birläk(i)yäölsär biz (AB/352)

"Üçümüz beraber ölsedydik daha iyi olacaktı."

Biçim olarak ek eylemin görülen geçmiş zamanı görülme de anlam olarak bunun ifade edildiği bağlamdan çıkarılmaktadır. Şart kipinin ardından gelen gelecek zaman ifadesi, yapılmamış bir şartı gerçekleşmemiş bir olaya bağlamaktadır. Cümlede pişmanlık kiplik anlamı sezdirilmektedir.

Karahanlı Türkçesi Dönemi

Ömrüm âhir bolğanda ne kılğaymen Hudâ yâ

Cân alğuvçı kelgende ne kılğaymen Hudâ yâ (DH/28,1-2)

“ömrüm sonra erdiğinde ne eylerim Allah’ım;

can alıcı geldiğinde ne eylerim Allah’ım?”

Geleceğe yönelik endişe içinde yazılmış olan bu dizelerde Tanrı’ya sesleniş söz konusudur ve dinamik kipliğe bağlı kaygı kiplik anlamı ağır basmaktadır.

otuz yığmışın yandru aldı eliğ

negükılğay altmış tegürse eliğ (KB/368)

“Otuzun yığdığını elli geri aldı

altmış elini değdirirse ne yapacağım?”

Üçüncü teklik şahıs ile çekimlenmiş {-GAY} biçimbirimi doğrudan birinci teklik şahsa gönderim yapmıştır. Monolog şeklinde söylenmiş olan bu sözlerden devinim kipliği alt başlığında çaresizlik kiplik anlamı ağır basmaktadır.

seniñ malıñ ol mal aşındurdukuñ

sañaahasret ol tek tutup turdukuñ

bu kün kendü süçüg bu tirmek saña

açığ bolğa yarın koäup bardukuñ (AH/436)

“Senin malın, öbür tarafa geçirdiğin maldır; elinde tuttuğun (mal ise), senin için ancak hasrettir; bugün toplamak senin için tatlıdır; (fakat) yarın bırakıp gitmek acı olur.”

Atebetü'l-Hakayık'ta gelecek zaman için kullanılan {-GA} biçimbirimine sadece bu örnekte rastlanmıştır. Örnekte gelecek zaman 'yarın' zaman zarfı ile birlikte kullanılarak anlam güçlendirilmiştir. Arat (1992) metni Türkiye Türkçesi aktarırken bu biçimbirimi{-r} ile karşılamayı tercih etmiştir. Fakat bağlama bakıldığında burada gelecek zaman anlamı vardır. Gelecek zamanın en çok kullanılan kiplik anlamlarından kesinlik-değişmezlik anlamı bu dizelerde hâkimdir. Gelecek zamanın bu vurgulu kesinlik anlamı âdeta genel bir kural olarak sıralanmış durumları vurgular. Geniş zaman kurala bağlı aktarımları aktarmaya en uygun kip türüdür.

Harezm Türkçesi Dönemi

anıñ ol yüzinge

siyâsetni yürütgeymen tiyü şâh

bu söz özre telim ant içti nâgâh (HŞ/17,16-18)

“Onun o yüzüne siyasetini yürüteceğim deyip şah bu söz üzerine zamansız pek çok ant içti.”

İç içe birleşik cümle örneği olan bu dizelerde, kişinin geleceğe yönelik niyeti kesinlik çerçevesinde kiplik anlamı olarak verilmektedir.

yâ Resülallâh kıyâmat kün bolsa âvş yer yarılıp avval gürdın çıkğan sen bolğay-sen (NF/89,4)

“Ya Resulallah! Kıyamet günü geldiğinde yer yarılıp mezardan ilk çıkan sen olacaksın.”

Cebrail aleyhisselam ve Resulallah arasındaki karşılıklı bir konuşmadan alınan bu cümlede, Resulallah'ın kıyamet gününde gerçekleştireceği kesin bir eylem Cebrail aleyhisselam tarafından dile getirilmektedir. Bu durum cümleye kesinlik değişmezlik kiplik bildiren yükümlülüğün genellemeye dönüşmüş biçimi olan bilgi kipliği anlamı katmaktadır.

İlähi, ol belâ bërmişde sen biziñ birle bolğay mu-sen? (KE/10v,20)

“Allah’ım, o bela verildiğinde sen bizimle olacak mısın?”

Gelecek zaman biçimbirimi bu cümlede soru edatı ile birlikte kullanılmıştır. Yöneltilen bu soru vasıtasıyla kişinin Allah’tan bir beklenti içinde olduğu anlaşılıyor. Bu nedenle cümlede gizli bir istek ve beklenti kiplik anlamları vardır.

Yaraş bu bağı baş birle iy yār

kim uş tün bardı bu kün kalmayısar (HŞ/194,33-34)

“Ey sevgili! Bu kalbi bütün gücünle ıslah et ki (o kalp) dün vardı bugün olmayacak.”

Zaman zarfları sayesinde dizelerdeki geçmiş ve gelecek anlamları perçinlenmiştir. Kiplik anlamı açısından bağlama bakıldığında güçlü olasılık anlamı dikkati çekmektedir.

Eski Oğuz Türkçesi Dönemi

eytdi bir yıl yatısardur ol tamām

bir yıldan şoñra anı sultān kılam (YZ/0658)

“Dedi ki: O, tam bir yıl zindanda yatacak ve ben onu bir yıldan sonra sultan yapacağım.”

Beyit içerisinde gelecek zaman için iki ayrı gelecek zaman biçimbirimi kullanımına daha önceki dönemlerde de şahit olunmuştur. Bu durum, gelecek zamanı karşılayan ekler arasında bir geçiş dönemi olduğunun göstergesi sayılabilir. Bu beyitte gelecek zaman için hem {-IsAr} hem de {-A} biçimbirimi kullanılmıştır. Beyitte istek ve niyet kiplik anlamları vardır.

Yarenler atam öldi men kaldum, yirin yurdın tutdum, yarınki gün men ölem oğlum kala, bundan yigregi yoğdur ki gözüm görür-iken oğul gel seni ivereyim didi (DK/185,1)

“Yarenler atam öldü, ben kaldım. Yerini yurdunu tuttum. Yarın birgün ben öleceğim, oğlum kalacak. Bundan daha iyisi yoktur ki yaşarken gel seni evlendireyim, dedi.”

‘Yarınki gün’ zaman zarfının da yardımıyla {-A} biçimbiriminin gelecek zaman işleviyle kullanıldığı anlaşılan bu örnek, hayatın kaçınılmaz sonu olan ölümün bir gün mutlaka geleceğinden söz ettiği için değişmezlik ve kesinlik kiplik anlamlarına sahiptir.

Bini kılduñ dürlü ni’metden faqýr Kamu yirden olısar ben haqýr (GN/821,7)

“Fakat beni her türlü nimetten uzak tuttuğundan dolayı, öteki yerlerden aşağı derecede kalacağım.”

Alınan beyit anlam boyutuyla incelendiğinde, birbirine sebep-sonuç ilişkisi ile bağlı iki cümleden oluştuğu dikkat çekmektedir. Türlü nimetlerden mahrum kalan kişinin düşmüş olduğu durumdan hoşnut olmaması kiplik anlamı açısından yakınmaya işaret etmektedir.

İç Oğuzuñ Taş Oğuzuñ biglerin üstüne yığınak itgil, aç görseñ toyurğıl, yalnızak görseñ tonatğıl, borçluyı borçından kırtarğıl, depe gibi et yağ göl gibi kıımız sağdur, ulu toy eyle, hâcet dile, ola kim bir ağzı du’âlınuñ alkışı-y-ile Tañrı bize bir batman ‘ayal vire didi. (DK/81,5)

“İç Oğuz ve Dış Oğuz beylerinin üzerine yığınak et, aç görseñ doyur, çıplak görseñ donat, borçluyu borcundan kurtar, tepe gibi et yağ göl gibi kırmız sağdır, büyük toy eyle, dilek dile, ola ki bir ağzı dualının hayır duası ile Tanrı bize bir çocuk vere, dedi.”

Dede Korkut Hikâyeleri’nden alınan bu örnek, emir kipi ile çekimlenmiş sıralı cümlelerden oluşmaktadır. Bu cümleler gelecek zaman ile çekimlenmiş bir cümle ile nihayet bulmuştur. Gelecek zaman çekimli eylemin gerçekleşmesi, verilen emirlerin yerine getirilmesi ile ilişkilendirilmiştir. Emirler yerine getirildiğinde eylemin gerçekleşmesi ihtimal dâhilinde olacaktır. Bu nedenle cümlede olasılık kiplik anlamı vardır.

Yavricaklarımız bisleyüp, bâliğ olup uçurduğumuz vakt ol tavşancıl geliser, gözümüze karşı yavricaklarımız vurup yiyiser. (MN/271,24-25)

“Yavrucaklarımızı besleyip ergen olup uçurduğumuzda o tavşan gelecek, gözümüzün önünde yavrucaklarımızı vurup yiyecek.”

Bu cümlede sırası ile neden-sonuç bağı ile birbirine bağlı ifadeler vardır. Bilgi kipliğine bağlı güçlü olasılık anlamı mevcuttur. Gerçekleşmesi güçlü olasılığa bağlanan eyleme bağlı olarak, metin üreticisinin kaygı durumu dile getirilmiştir.

şeytân eyitdi: bu işi terk eyle, beni kesmekden saña fâyide ne ola? (MN/241,33)

“Şeytan (şöyle) dedi: Bu işi terk et, beni kesmekten sana ne fayda gelir?”

Burada retorik soru kullanımının amacı anlamı güçlendirmek değildir. Derin anlam ‘Beni kesmekten sana fayda gelmez.’ biçimindeki çıkarsamaya bağlıdır. Bu çıkarsama, kesinlik bildiren bilgi kipliği özelliği taşır.

Türkiye Türkçesi Dönemi

Bak, bacağın iyi olsun, futbol oynayacaksın! (DHK/107,25)

Çocuğun bacak ameliyatı geçirip hastanede yattığı sürede doktor ile aralarında geçen bir diyalogdan alınan bu örnekte, teselli anlamının ağır bastığı görülmektedir.

O da gülüyor. “Vay! Sen Berlin’e mi gideceksin?” diye alay ediyor. (DHK/59,1)

İkinci teklik şahıs ile çekimlenen bu soru cümlesinin, cümlenin bağlamı da dikkate alındığında alay kiplik anlamı taşıdığını görülmektedir. ‘Vay’ ünlemi bu anlamı güçlendirmektedir.

Vatanda korkulu rü’yâ içindeyiz, gerçek. Fakat bu çok süremez, mutlaka şafak sökecek. (KGK/44,11)

Cümlede kesinlik anlamı ‘mutlaka’ durum zarfıyla desteklenerek hiçbir olasılığa mahal vermeyecek şekilde ifade edilmiştir.

Yamandır Paris be... Bir daha göremeyeceğiz. (DHK/54,18)

Umutsuzluk anlamının iyiden iyiye hissedildiği ve devinim kipliğinin tipik kullanımını yansıtan bu örnek birinci çokluk şahsın olumsuz şekli ile çekimlenmiştir.

Müsaade ederseniz ben bu gece eve gideceğim. (DHK/81,7)

Yukarıda şart ifade eden cümle aslında nezaketen söylenmiş olup ‘git-’ eyleminin istek ve niyet anlamını güçlendirmiştir.

Büyük Harp’ten önceki yıllarda Erzurum’da yaşayan Kolağası Ali Rıza Bey de, gelecek şöhretini eğer bu repertuar tamamiyle diske ve tele alınmışsa Faruk Kaleli’ye borçlu kalacaktır. (BŞ/56,31)

Bildirme eki ile birlikte kullanılan bu gelecek zaman çekiminde ihtimalin gerçekleşmesine dayalı gereklilik anlamı vardır.

Oğuz Grubu Lehçeleri (Gagavuz, Türkmen ve Azerbaycan Türkçesi)

Heç meslehet yohdur! Atı beri çek, geleceym! (AD/13,18)

“Konuşulacak başka bir şey yok! Atı beri çek, geleceğim!”

Sözü söyleyenin yapacağı eylem ile ilgili kararlılığı daha öncesinde emir kipiyle çekimlenmiş cümlelerin de yardımıyla açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu nedenle cümlede kararlılık kiplik anlamı vardır.

Min türli fenni sūrawlar bireçekmin. (NH/164,5)

“Ben çeşitli ilmî sorular soracağım.”

Akşehir’e başka ülke âlimlerinden bir filozofun gelip orada bulunan hocalar ile yarışmak istediğini söylemiştir. Nasıl yarışacağını bu cümle vasıtasıyla dile getiren filozof gelecek zaman çekimlenişini niyet kiplik anlamıyla kullanmıştır.

Bu padişaha-hanum evleneceymiş sade te ona, angısı onun kalesinin üstündän atlı uçaceymış, onun taa da üüsek sarayının üstündän bayraa oklan düşüreceymiş hem angısı onun etmiş bin kuvetlisini enseycemiş. (GD/108,16-18)

“Bu kraliçe, kalesinin üstünden atıyla uçacak, sarayının üstündeki bayrağı okla düşürecek ve yetmiş yiğidini yenecek biriyle evlenecektir.”

Örnekte, kraliçenin evleneceği şahsın yapması gerekenler sıralanmıştır. Evlenme koşulu bu şartları yerine getirebilmesine bağlandığı için cümlede yeterlilik kiplik anlamı vardır denilebilir.

Siniñ ebiyiñ kız, babañ yigit bulgaç ta, dünya biteçek, dip cavap birgen. (NH/137,14)

“Ninen kız, deden genç delikanlı olduğu zaman kıyamet kopacak, diye cevap verir.”

Bu örnek, kıyametin ne zaman kopacağı sorusuna Nasreddin Hoca’nın verdiği cevaptır. Nasreddin Hoca, karşısındaki ile dalga geçer bir tavırdaki cevap vermiş bu da gelecek zamana alay kiplik anlamı kazandırmıştır.

Sonuç

Eski Türkçeden Türkiye Türkçesine gelecek zaman biçimbirimlerini tespit ederek bunlara yüklenen kiplik anlamlarını inceleme amacıyla hazırlanan bu çalışmada dönemlerinin başyapıtı sayılabilecek 26 eser taranmış ve şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Türk dilinin tarihî dönemlerinde gelecek zaman bildirimini için farklı biçimbirimler kullanılırken çağdaş Oğuz kolu lehçelerinde gelecek zaman çekimlenişi tek bir biçimbirim vasıtasıyla yapılmaktadır. Dönemlere göre kullanılan biçimbirimler Tablo 1’de gösterilmiştir.

Tablo 1: Türk Dilinin Tarihî Dönemleri ve Oğuz Türkçesinin Çağdaş Kollarında Kullanılan Gelecek Zaman Biçimbirimleri

	{sIK}	{DAçI }	{GAy}	{çI}	{GA}	{GU}	{-IsAr}	{-A}	{GalIr/- KAlIr}	{AcAk}
Köktürk T.	X	X		X						
Uygur T.		X	X						X	
Karahanlı T.		X	X		X	X			X	

Harezmi T.			X		X	X	X			
Eski Oğuz T.		X					X	X	X	X
Türkiye T.										X
Azerbaycan T.										X
Türkmen T.										X
Gagavuz T.										X

Çalışmada temel işlevi gelecek zaman olan biçimbirimlerin Türk dilinin ilk dönemlerinden itibaren sadece gelecek zaman işleviyle kullanılmadığı görülmüştür. Bu biçimbirimler asıl işlevleri olan gelecek zaman bildirimlerinin yanı sıra istek, kesinlik, niyet, olasılık, tahmin, umutsuzluk gibi kiplik anlam alanlarına yayılan bir anlam yelpazesi oluşturmuştur.

Kiplik işaretleyicileri; biçimbirimin kullanıldığı fiil kök veya gövdesinin anlam özelliği, cümlenin türü, metin ve anlatım türü, cümle ve cümleler üstü birimlerde kullanılan zarflar, zamirler, sıfatlar gibi dil bilgisi birimleridir.

Şarta bağlı gelecek zaman kullanımında, gelecek zamanın genellikle geniş zamana gönderim yaptığı tespit edilmiş ve bu kullanımın başlangıçtan günümüze hemen her dönemde varlığı dikkati çekmiştir.

Bu çalışmanın sonuçlarından hareketle araştırmacılara şu önerilerde bulunulabilir:

Çalışmada Oğuz Türkçesinin art zamanlı incelemesi yapılırken Eski Oğuz Türkçesinden sonra Türkiye Türkçesine geçilmiş ve arada kalan beş yüz yıllık Osmanlı Türkçesi dönemini atlanmıştır. Bunun nedeni, incelenen Osmanlı Türkçesi dönemi metinlerinde konu ile ilgili bir hayli örnek çıkmasıdır. Bu durum, çalışmanın hacmini epey arttıracak ve makale formatının dışına çıkılmasına sebep olacaktır. Ancak elde edilen verinin bolluğu bu alanda ayrı bir çalışma yapılması gerektiğini göstermektedir.

Bu çalışmada Türkçenin Oğuz kolu incelenmiştir. Türkçenin diğer kolları üzerinde yine bu alanda yapılacak incelemelerle Türkçenin gelecek zaman biçimbirimleri ve kiplik anlamları hakkında bütüncül bir değerlendirme sunmak mümkün olacaktır.

Kaynakça

- Arat, R. R. (1992). *Edib Ahmed B. Mahmud Yükneki/ Atabetü'l Hakayık*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Aristoteles, Augustinus ve Heidegger (2007). *Zaman kavramı* (Çev. S. Babür). Ankara: İmge Kitabevi.
- Banguoğlu, T. (2011). *Türkçenin Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Benzer, A. (2012). *Türkçede Zaman, Görünüş ve Kiplik*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Bybee, J., Perkins, R., ve Pagliuca, W. (1994). *The Evolution of Grammar: Tense, Aspect and Modality in the Languages of the World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Emeksiz, Z. E. (2008). Türkçede Kiplik Anlamının Belirsizliği ve Anlamsal Roller. *Dil Dergisi*, (141), 55-66.
- Gültekin, M. (2006). Tarihi ve Çağdaş Türk Lehçelerinde Gelecek Zaman Ekleri Üzerine Bir Deneme. *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*, (20), 33-59.

- Karabacak, E. (2002). *Bergamalı Kadri Müyessiretü'l-Ulûm*. Ankara: TDK Yayınları.
- Karasar, N. (2020). *Bilimsel Araştırma Yöntemi Kavramlar İlkeler Teknikler*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Kerimoğlu, C. (2011). *Kiplik İncelemeleri ve Türkçe*. İzmir: Dinozor Kitabevi.
- Korkmaz, Z. (2009). *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*. Ankara: TDK Yayınları.
- Narrog, H. (t.y.). Modality, Mood, and Change of Modal Meanings: A New Perspective. *Cognitive Linguistics*, 16(4), 677-731.
- Oyar, A. (2008). (Biçim Bilgisi. L. Doğan içinde), *Üniversiteler İçin Türkçe Yazılı ve Sözlü Anlatım* (s. 75-108). İstanbul: Kriter Yayınevi.
- Palmer, F. R. (2001). *Mood and Modality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Papafragou, A. (2000). *Modality: Issues in the Semantics-Pragmatics Interface*. Amsterdam; New York: Elsevier.
- Serdar, F. (2007). *Aristoteles'in Doğa Felsefesinde Zaman Kavramı*. Lisans Bitirme Tezi. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.
- Smith, C. S. (2007). Tense and Temporal Interpretation. *Lingua*, 419-436.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi

The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 273-294.
Geliş Tarihi-Received: 13.06.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 02.07.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1130229

Türkçede Hayvan Adlarının Metaforik Kullanımları

Metaphorical Uses of Animal Names in Turkish

Fatma ÖZKAN KURT*

Öz

Geçmişten günümüze insan toplulukları hayvan popülasyonlarıyla bir arada yaşamaktadır. Bu birliktelikte genel olarak insanlar, hayvanları besin kaynağı olarak değerlendirmekte veya bunun yanı sıra hayvanların emek gücünden de faydalanmaktadır. İnsan ve hayvan arasındaki bu ilişki, insan topluluklarının gelişim ve dönüşümüyle birlikte hayvanlar açısından daha olumlu bir yöne doğru ilerlediğini söyleyebiliriz. Söz konusu ilişkinin her iki tarafı üzerinde farklı etkiler bırakması ve bu etkilerin farklı çıktılarının olması kuvvetle muhtemeldir. Konuşma yetisine sahip insanın hayvanlarla kurduğu ilişkinin yine insan zihnindeki yansımaları yani kavramsallaştırmaları dilsel veriler üzerinden izlenebilmektedir. Bilişsel anlambilim yaklaşımının zihinsel yapıların dilsel ifadelerin anlamları olduğu görüşü metafor mekanizması ile açıklanır. Bu yaklaşımda geleneksel yaklaşımların aksine metafor, stilistik bir özellik olarak değil; insan zihnindeki kavramsal alanlar arası haritalamalar olarak değerlendirilir. Böylelikle kavramsal alanlar arası haritalamalar sayesinde anlamsal yapılar ortaya çıkar. Bu çalışmada insan ve hayvan arasındaki ilişkinin Türklerin zihnindeki yansımaları, Türkçe hayvan ifadeleri üzerinden ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır. Veri belirleme sürecinde, ilk olarak hayvan adlarının bulunduğu bir hedef liste belirlendi. Bu hedef liste ölçünlü Türkçenin sözcük varlığını en iyi şekilde yansıtan *Türkçe Sözlük*'ten (2011) oluşturulmuştur. Daha sonra bu hedef listedeki hayvan adları *Türkçe Ulusal Derlemi*'nde yer alan yazılı metinler üzerinden sorgulanmıştır. Veri çözümlemesinde her bir hayvan adı kullanım bağlamında değerlendirilmiştir. Hayvan adlarının kullanım bağlamlarında aldıkları değerler olumlu, nötr ve olumsuz olacak şekilde işaretlenmiştir. Araştırmada Türkçe hayvan adlarının HAYVAN kaynak alanından İNSAN hedef alanına gerçekleşen İNSAN HAYVANDIR ve İNSANIN DAVRANIŞI HAYVANIN DAVRANIŞIDIR kavramsal metaforlarını dilsel düzeyde aktif bir şekilde yansıttıkları tespit edilmiştir. Aynı zamanda Türk toplumunda ve kültüründe bu tür dilsel ifadelerin en çok olumsuz değer işaretlemeleri ile kullanıma çıktığı da elde edilen bulgular arasındadır.

Anahtar sözcükler: Metafor, hayvan adları, kavramsallaştırma, Türkçe.

Abstract

From the past to the present, human societies have coexisted together with animal populations. In this cooccurrence, people generally consider animals as a source of food or benefit from the labor power of animals. We can say that this relationship between humans and animals is moving towards a more positive direction in terms of animals with the development and transformation of human societies. The relationship in question will likely have different effects on both sides and these effects will have different outputs. The reflections, in other words, the

* Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/Türkiye, e-posta: fatma.ozkan@medeniyet.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5130-2672.

conceptualizations of the relationship between humans, who can speak, and animals, can be followed through linguistic data. The dominant view of the cognitive semantics approach, namely the point of view that mental structures are the meanings of linguistic expressions, is explained by the metaphor mechanism. In cognitive semantics, unlike traditional approaches, metaphor is not a stylistic feature; considered the mapping between conceptual domains in the human mind. Thus, semantic structures emerge thanks to the mappings between conceptual domains. This study aims to reveal the reflections of the relationship between humans and animals in the minds of Turks through Turkish animal expressions. In the data identification process, a target list of animal names was first determined. This target list was created from the Turkish Dictionary (2011), which reflects the vocabulary of standard Turkish in the best way. Then, the animal names in this target list were checked through the written texts in the Turkish National Corpus. In the data analysis process, each linguistic unit was evaluated in the context of use. The values of animal names in their context of use are marked as positive, neutral and negative. In the research, it has been determined that Turkish animal names actively reflect the conceptual metaphors of HUMAN IS ANIMAL, HUMAN BEHAVIOR IS ANIMAL BEHAVIOR, from the ANIMAL source domain to the HUMAN target domain, at the linguistic level. In addition, it is among the findings that such linguistic expressions are mostly used with negative value markings in Turkish society and culture.

Keywords: Metaphor, animal names, conceptualization, Turkish.

Giriş

Metafor ile ilgili geleneksel yaklaşımlarda metafor; söze güzellik, canlılık katmak amacıyla kullanılan bir söz sanatı olarak düşünülür ve dilde sadece stilistik bir özellik olarak değerlendirilir (Lakoff&Johnson, 2003, s. 13). Bu yaklaşımların aksine Lakoff ve Johnson'un bilişsel bir temele dayanan kavramsal metafor kuramında metafor, kavramsal sistemdeki alanlar arası haritalamalardır. Söz konusu haritalamalar, kaynak alan ve hedef alan olmak üzere iki kavramsal alan arasında gerçekleşir. Bir kavramsal alanın metaforik dilsel ifadelerle anlaşılmasını sağlayan alan *kaynak alan* (source domain) ve bu yol ile anlaşılacak alan ise *hedef alan* (target domain) olarak adlandırılır (Kövecses, 2010, s. 4). Örneğin Lakoff ve Johnson (2003, s. 189-190), *ilişkimiz çıkmaza girdi* gibi bir metaforik ifade aşıkların ilişkisinin durduğu, ilişkinin mevcut durumda devam edemeyeceği, bu nedenle ya geri dönüp devam etmeleri ya da ilişkiyi tamamen bırakmaları gerektiği sezdirimleri ile ilişkinin yolculuk olarak kavramsallaştırıldığını belirtir. Burada aşk hedef alanı ile yolculuk kaynak alanı arasında bir dizi kavramsal örtüşme bulunur. *Âşıklar yolcularla, aşk ilişkisi araçla, âşıkların ortak hedefleri yolculuktaki ortak hedeflerle* örtüşür ve aşkın yolculuk açısından anlaşılmasını sağlayan AŞK YOLCULUKTUR¹ haritalaması oluşturulur. AŞK YOLCULUKTUR haritalamasında yani kavramsal metaforunda aşk kavramı, yolculuk kavramına göre daha soyut ve anlaşılması yolculuğa görece daha zordur. Kövecses (2010, s. 17- 27) metafora katılan iki alandan kaynak alanın genellikle daha somut ve daha açık biçimde betimlenen, hedef alanın ise kaynak alana göre daha soyut ve daha az açık biçimde betimlenen kavramlardan oluştuğunu belirtir. Buna göre de en yaygın kullanılan kaynak alanların İNSAN BEDENİ, BİTKİLER, BİNALAR, MAKİNELER, YİYECEKLER vb.; en yaygın kullanılan hedef alanların da DUYGULAR, AHLAK, DÜŞÜNCE, POLİTİKA, EKONOMİ, ZAMAN vb. olduğunu ifade eder.

Yaygın alanlardan kaynak alanda HAYVAN, hedef alanda da İNSAN alanı (psikolojik ve davranış özellikleri açısından) bulunan metaforlar bu çalışmanın inceleme konusu olarak belirlenmiştir. Konu ile ilgili alanyazında *hayvan metaforları* (animals metaphors) (Hsieh, 2006; Talebinejad& Dastjerdi, 2005; Wang& Dowker, 2008; Chen &Chen, 2011; Silaški, 2013; Turpín Moreno, 2014) olarak anılan söz konusu metaforlar, insanların niteliklerinin hayvanların nitelikleri açısından anlaşılmasına olanak sağlaması

¹ Çalışma boyunca kaynak alanlar, hedef alanlar ve kavramsal metaforlar tamamen büyük harflerle gösterilmiştir. Söz konusu gösterim, bilişsel anlambilim yaklaşımına özgü teknik bir kullanımdır.

nedeniyle doğal dillerde yaygın bir biçimde bulunur. Bu bağlamda araştırmacıların dikkatini çeken hayvan metaforları, genellikle iki veya daha fazla dilden verilerle karşılaştırmalı bir biçimde farklı açılardan ele alınarak incelenir. Konuya ilişkin ilk olarak karşımıza Brinkmann'ın (1878) Almanca, İngilizce, İtalyanca, İspanyolca ve Fransızcadaki hayvan ifadelerini ele aldığı çalışması çıkar. Brinkmann'ın çalışmasını tamamlayıcı nitelikte olan Reigler'in (1907) çalışması takip eder. Bu iki çalışma, evcil ve vahşi hayvan adlarını tespit ederken aynı zamanda bu adları kökenbilim açısından ele alır (Akt. Hsieh, 2006, s. 2207). Fraser (1981), on bir dilden derlediği hayvan adlarının aşağılayıcı ifade olarak kullanımlarını tespit eder. Thornton (1989), insanları iyi veya kötü olarak betimleyen hayvan ifadelerinin kullanımlarını anlamsal açıdan inceler. O'Donnell (1990) farklı dillerdeki hayvan metaforlarına atfedilen değişmeceli anlamlar üzerine odaklanır. Nesi (1995) hayvan metaforlarını kültürel açıdan ele alır ve farklı kültürlerde hayvan adlarının değişmeceli anlamlarını araştırır (Akt. Aliakbari&Faraji, 2013, s. 5). Holmes (1992) konuya toplumdilbilimsel açıdan yaklaşır ve dilde cinsiyet ayrımcılığını tavuk metaforu üzerinden değerlendirir. Sutton (1995) da kadınlara karşı dilde cinsiyet ayrımcılığı konusunu çalışır ve KADINLAR HAYVANLARDIR metaforu ile ilgili savunulan iddiaları güçlendirir (Akt. Hsieh, 2006, s. 2207). Hsieh (2004, 2006) Mandarin Çincesi ve Almandadaki hayvan ifadeleri üzerine çalışmalar yapar. Fontecha ve Catalán (2003), İngilizce ve İspanyolcadaki hayvan ifadelerinin anlamsal açısından değersizleştirilmesini toplumsal cinsiyet bağlamında incelerler. Konuya kültürler-arası karşılaştırma açısından yaklaşan araştırmacılar Talebinejad ve Dastjerdi (2005), rastgele seçilmiş kırk dört hayvan metaforunu İngilizce ve Farsça veriler üzerinden değerlendirir. Hayvan metaforlarını toplumsal cinsiyet açısından ele alan bir diğer araştırmacı López Rodríguez (2009), İngilizce ve İspanyolcada kadınlar için kullanılan hayvan metaforlarını karşılaştırmalı olarak ele alıp inceler. Silaški (2014), Silaški ve Kilyeni (2014) de konuya toplumsal cinsiyet açısından yaklaşır ve hem sadece Sırpçada hem de karşılaştırmalı olarak Sırpça ve Romencede kadının temsilinde hayvan metaforlarının kullanımını araştırırlar. Hayvan metaforlarının psikolojik anlamları üzerinde çalışan Haslam vd. (2011), bu ifadelerdeki saldırganlığı etkileyen unsurları belirler. Türkçe alanyazında hayvan ifadeleri ile ilgili çalışmalara tasavvuf (Yılmaz, 2011; Koçoğlu, 2014; Uçan Eke, 2016; Dilmen, 2020), çocuk gelişimi (Kızıltaş vd., 2017), dil ve edebiyat (Karakuş, 1997; Yılmaz, 2011; Tokyürek, 2013; Gül, 2015; Sağlam, 2015; Cin, 2016; Pourhossein, 2016; Gencer, 2017; Güneş, 2017; Nur, 2017; Tokay, 2018; Elbir& Yorulmaz-Kahve, 2020; Korkmaz, 2021) sahne sanatları (Tümer, 2020) gibi farklı alanlarda karşımıza çıkar. Bu çalışmalardan özellikle dil ile ilgili olanlardan Pourhossein (2016) ve Gencer'in (2017) çalışması, hayvan metaforlarını bilişsel bakış açısı ile değerlendirmektedir. Pourhossein'un Türkçeden 45, Farsçadan 54 olmak üzere toplam 99 atasözü incelemek amacıyla seçer. Kültürler-arası karşılaştırmayı esas alan bu çalışmasında Pourhossein, her iki kültürde ortak veya farklı olan metaforları ve metaforik olarak kullanılan hayvan ifadelerini tespit eder. Gencer'in (2017) çalışması da kültürler-arası karşılaştırmayı esas alır. Japonca ve Türkçedeki atasözlerinde hayvan metaforlarını karşılaştırmalı olarak değerlendiren Gencer, böylelikle Japon ve Türk kültüründe hayvan metaforlarının gönderimde bulunduğu unsurları ortaya çıkarmayı amaçlar. Bu çalışma mevcut çalışmalardan farklı olarak hayvan adlarını derlem tabanlı ve sözlükbirim olarak ele almıştır. Buna göre hayvan adlarının kullanım bağlamları açısından değerlendirileceği bu çalışmada aşağıdaki sorulara odaklanılmıştır:

1. Türk dilinde HAYVAN alanından İNSAN alanına kavramsallaştırmalar, metaforik dilsel ifadeler hangi hayvan adları ile kodlanmıştır?
2. Bu metaforik ifadeler hangi açılardan insanların hayvanlarla anlaşılmasını sağlamaktadır?

3. Türk toplumunda ve kültüründe bu metaforik ifadeler hangi değerlerle kodlanmaktadır?

1. Kuramsal Çerçeve

1.1. BÜYÜK VARLIK ZİNCİRİ Metaforu

Kavramsal metaforlar ve metaforik ifadeler iki büyük metafor sistemi içinde değerlendirilir: BÜYÜK VARLIK ZİNCİRİ metaforu, dünyadaki nesnelere veya şeylerin metaforik olarak nasıl kavramsallaştırıldığını açıklarken OLAY YAPI metaforu da olayların (ve durum değişikliği olarak olayların) metaforik olarak nasıl anlaşıldığını betimler (Kövecses, 2010, s. 151). BÜYÜK VARLIK ZİNCİRİ metaforuna dahil edilen hayvan metaforlarında, hayvan kaynak alanın özellikleri kavramsal olarak haritalanır ve kaynak alandaki özellikler seçilerek insan hedef alanına aktarılır. Böylelikle insan alanına aktarılan özelliklerle insan, hayvan alanı açısından anlaşılır. Hayvan ve insan varlık biçimleri arasındaki bu ilişki evrende var olduğu düşünülen hiyerarşik bir yapıya dayandırılır. Büyük Varlık Zinciri (Lakoff&Turner, 1989, s. 167) olarak adlandırılan bu hiyerarşi, varlık biçimleri (insan, hayvan, bitki, cansız nesnelere) ve özelliklerinin yukarıdan aşağıya konumlandırıldığı kültürel bir modeldir². Bu hiyerarşi, daha yukarıda veya daha aşağıda olan varlık biçimleri hakkında konuşulmasına ve birinin diğeri açısından anlaşılmasına olanak sağlar. BÜYÜK VARLIK ZİNCİRİ metaforu da bu hiyerarşiyle motive edilir. Varlık zincirinde bulunan -insandan cansız fiziksel nesnelere kadar- her şey hakkındaki tüm bilgiler, kavramsallaştırmalarla anlamayı ve anlaşılmayı sağlar. Bu nedenle BÜYÜK VARLIK ZİNCİRİ metaforu, insana ait özelliklerin insan dışı varlıklara ait nitelikler açısından anlaşılmasında çok güçlü ve kapsamlı bir araç olarak görülür (age., 172).

1.2. Hayvan Metaforları

Kaynak alan tarafındaki hayvan kavramsal alanı dilde hayvan adları veya hayvanlarla ilişkili sözlükbirimlerle kodlanır. Örneğin kaplan ifadesi, kedigillerden (kedi ve kaplan) hayvan adları içeren sabit bir ifadedir. Kedi gibi sabit ifade olan hayvan adları, hayvan adlarından ziyade dilsel kodlar veya metaforik araçlar olarak işlev görür (Hsieh, 2006, s. 2207).

(1) *Kelimenin tam anlamıyla sevecen ve çok sıcakkanlı bir insandır Gülper. Tabii karşı taraftan bir düşmanlık görmezse; o zaman da tam bir dişi **kaplan** haline geliyor, o ayrı...* [W-TG43C2A-1807-364]

Yukarıda verilen örnekte **kaplan** adı artık “kedigillerden, enine siyah çizgili, koyu sarı postu olan, Asya’da yaşayan çevik ve yırtıcı hayvan” (TDK TS, 2011, s. 1310) olarak tanımlanan sabit bir ifadeye gönderimde bulunmaz. Kullanım bağlamında kaplan sözlükbirim ile Gülper adlı bir insanın davranışları, hayvana ait davranışlar üzerinden kavramsallaştırılır yani Gülper’in davranışlarının anlaşılması sağlanır. Bu nedenle söz konusu bağlamda **kedi** artık metaforik bir ifadedir. Kövecses (2010, s. 152), bu şekilde yani insan davranışlarının ve niteliklerinin hayvan davranışları ve nitelikleri açısından anlaşılmasını İNSANLAR HAYVANLARDIR ve İNSAN DAVRANIŞI HAYVAN DAVRANIŞIDIR kavramsal metaforlarından kaynaklandığını belirtir. Kavramsal sistemdeki en yaygın iki kavramsal metafor olarak nitelendirilen bu metaforlar, BÜYÜK VARLIK ZİNCİRİ metaforu ile uyumlu birçok alt metaforu da bünyesinde barındırır (Talebinejad& Dastjerdi, 2005, s. 136). Kavramsal metaforlarda hayvan alanının oldukça üretken bir kaynak alan sunması neticesinde insanlar ile ilgili konuşmalarda hayvanlardan

² Kültürel modeller, bir toplumun üyeleri arasında yaygın olarak paylaşılan ve o toplumun dünyayı anlamalarında ve dünyadaki davranışlarında büyük bir rol oynayan varsayılan dünya modelleridir (Quinn&Holland, 1987, s.4). BÜYÜK VARLIK ZİNCİRİ de özellikle Batı’da “evrenin nasıl çalıştığına kılavuzluk yapan yorumlardan biri olmuştur.” (Şakacı, 2018: 559).

bahsedilerek insanlar kavramsallaştırılır (Kövecses, 2010, s. 19). İnsanların hayvanlar açısından kavramsallaştırılması ve bu kavramsallaştırmanın yaygın bir biçimde dillerde kendisine yer bulması, insanın ortak bilişsel mekanizmalara sahip olması ile açıklanır. İnsanların “zihnin süreçlerini diğer olay ve süreçlerle benzeterek düşünebilme ve kurgulayabilme yetisi” (Özgen, 2018, s. 218) yani metaforlaştırma, tüm insanlık için ortak bir bilişsel mekanizmadır. Hayvan metaforlarının bu şekilde bilişsel bir temele dayanmasının yanı sıra kültürel olarak da motive edilebildiği yani belirli bir topluluğun belirli hayvan türlerine karşı tutumlarını ve inançlarını yansıttığı görüşünü savunan López Rodríguez (2009, s. 94), bu tür metaforların evrensel özellik taşımakla birlikte kültürden kültüre değişiklikler de gösterebildiğini belirtir. Bazı kültürlerde hayvan türlerine olumlu değerler yüklenirken bazılarında da olumsuz değerler yüklenebilmektedir. Hatta aynı hayvan türüne bir kültürde olumlu diğer kültürde olumsuz değerler atfedilebilir. Örneğin İngilizlerde **tilki** “sinsi ve kurnaz kişi” anlamında kullanılırken Kanadalılarda “cazibeli kadın”ı ifade etmek için dile getirilir (Dowker, 2011, s.319). Krzeszowski (1997, s. 81) de farklı kültür ve dillerde hayvanları nitelendirirken hayvanların çeşitli özelliklerinin ön plana çıkarıldığına ve alanlar arası haritalamanın buna göre olabildiğine dikkati çeker. Kültürler açısından çeşitlilik gösteren hayvan metaforlarını Kövecses (2005, s. 88) insanların çok farklı şekillerde oluşmuş karmaşık bir toplumda yaşamalarına bağlar. Toplumların bu kültürel ve sosyal karmaşıklığı doğal olarak dil kullanımına da yansımakta ve dillerdeki çeşitliliğe neden olmaktadır. Bu çeşitlilik kaçınılmaz bir biçimde hayvan metaforlarında da karşımıza çıkar ve hayvan metaforlarının kullanımını da çeşitlendirir.

Hayvan metaforlarının kullanımlarına bakıldığında toplumlarda genelde sosyal kimliği özelde de toplumsal cinsiyet kimliğini inşa etme aracı olarak kullanıldığı görülür (Silaški&Kilyeni, 2014, s.166). Sosyal kimliğin inşasında metaforların önemli bir kapı açtığını ifade eden López Rodríguez (2009, s. 78-79), hayvan metaforlarının normal olarak kabul edilen belirli sosyal gruplara uymayan bireylerin aleyhine olacak biçimde kullanıldığını belirtir. Bu kullanımların da sosyal kimlik düalizmlerinin şekillendirilmesinde çok önemli bir rol oynadığını ifade ederek bunu “ben ve öteki” düalizmi üzerinden açıklar: “Ben ve öteki” düalizme göre erkekler, beyaz ırk ve düzgün cinsel davranışa sahip olan insanlar olan “ben” iken kadınlar, diğer ırklar, eşcinseller, göçmenler normal olarak görülmeyen “öteki” grubuna dahil edilir. Toplumun egemen ideolojisini, toplumun toplumsal değerlerini ve dolayısıyla kadın-erkek konusu ele alındığında kullanılan ideolojileri ve söylem türlerini anlamada hayvan metaforlarının öneminin oldukça fazla olduğu düşünülür (Kövecses, 2006, s. 152). Egemen olan sosyal grup yani “ben”, kendi ideolojisini dilbilimsel yollarla dayatarak “ötekini” ezmek ve küçük düşürmek amacıyla bu tür metaforlarla yeniden üretir (López Rodríguez, 2009, s. 79). Toplumsal cinsiyet inşasında da özellikle kadınlar ve erkekler açısından değerlendirildiğinde hayvan alanının kaynak alan olarak kullanıldığı ancak bu kullanımlara ait sezdirimlerin çok farklı olduğu gözlemlenir (Turpín Moreno, 2014, s. 11). Şöyle ki erkeklere gönderimde bulunan hayvan metaforları genellikle **boğa**, **aslan** gibi vahşi ortamda yaşayan fiziksel açıdan büyük hayvanlar iken kadınlara gönderimde bulunan metaforlar **tavuk**, **kuş** gibi küçük ve evcil ortamda yaşayan hayvanlardır. Metaforik tanımlamalarda erkekler için iri ve güçlü hayvanların kullanımının fiziksel olarak motive edildiğini çünkü genellikle erkeklerin kadınlardan bu anlamda daha büyük ve güçlü olduğunu belirten López Rodríguez (2009, s. 83), hayvan metaforlarının sezdirimlerinde kadınlık ve erkeklik ile ilgili kalıp yargıların (stereotype) da bulunduğunu vurgular. Bu noktada vahşi hayvan olarak temsil edilen erkekler, özgürlüğe sahip ve alan sınırlamasına dahil edilmeyen varlıklar iken kadınların yeri ev içinde sınırları belirli alanlar olarak sunulur (Turpín Moreno, 2014, s. 11). Hayvan metaforları, çoğunlukla insanların olumsuz niteliklerini, özelliklerini ve davranışlarını ön plana çıkarmak ve böylelikle söz

konusu birey veya gruplara gönderimde bulunarak onlara hakaret etmek, onları aşağılamak amacıyla kullanılır. Ancak bu kadar yaygın olmasa da çocuklar veya sevgililer için kullanılan hayvan metaforlarının sevgi gösterme, sevimlileştirme amacı ile kullanımları da bulunur (Haslam vd., 2011, s. 312).

2. Yöntem

Bu araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden betimsel ve içerik analiz yöntemleri kullanılmıştır. Betimsel analizde özetlenen ve yorumlanan veriler, içerik analizinde daha derin bir işleme tabi tutulur (Yıldırım& Şimşek, 2016, s. 242). Bu işlemde veriler temalara göre kategorize edilir. "Tematik kodlama işlemi" (age., s. 249) olarak da anılan bu işlemde temalara göre kategorize edilen verilerin "açıklanması, ilişkilendirilmesi ve anlamlandırılması" yapılır (Karataş, 2015, s. 73).

2.1. Veri Seti

Bu araştırmanın veri setini Türkçe Ulusal Derlemi'nde v3 (=TUD) yer alan yazılı metinler oluşturmaktadır. TUD Sürüm 3.0 50 milyon sözcükten oluşan, 24 yıllık (1990-2013) kapsayan, günümüz Türkçesinin çok sayıda farklı alan ve türlerden yazılı ve sözlü örneklerini içeren, geniş kapsamlı, dengeli ve temsil yeterliliğine sahip, genel amaçlı bir referans derlemdir. Kullanıcılar çok çeşitli kısıtlama ölçütleri ile (medya, metin örnekleme, konu alanı, türev metin biçimi, yazar cinsiyeti, hedef okur, metin türü vb.) sorgularını gerçekleştirebilirler³. Bu araştırmada sadece metin türü kısıtlamasına gidilmiş ve sorgulama yazılı metinler üzerinden gerçekleştirilmiştir.

2.2. Veri Toplama ve İşleme Süreci

Bu araştırmanın ilk aşamasında Türkiye Türkçesindeki hayvan adları listesi Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük'ten (2011) (=TDK TS) oluşturulmuştur. Bu hedef listeye sadece "hayvan bilimi" alan etiketi bulunan hayvan adları dâhil edilmiştir. Oluşturulan bu hedef liste TUD sorgu arayüzünde sorgulanmıştır. Sorgulama sonuçlarında elde edilen hayvan adlarının metaforik kullanımları bağımlı dizindeki yazılı tümce görünümleri betimlenmiştir. Daha sonra da veriler kategorilere göre işlenip yorumlanmıştır. Çalışmada çoğunlukla TUD'daki yazılı tümce geçiş bilgileri görünümünden elde edilen ayrıntılı tanık tümcelere başvurulmuştur.

3. Bulgular ve Değerlendirme

Çalışmanın ilk aşamasında Türkiye Türkçesinde var olan hayvan adlarının listesinin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Bu amaçla ölçünlü dilin sözcüklüğünü en iyi şekilde yansıtan TDK TS genel sözlüğe başvurulmuştur. Türkiye Türkçesindeki hayvan adlarından oluşturulan hedef listesi ile ilgili bulgular aşağıdaki gibidir:

- TDK TS'de hayvan bilimi (=hay. b.) alan etiketiyle madde başı konumunda 780 hayvan adı tespit edilmiştir. Bu hayvan adlarının ilk anlamı dışında yani ilgili sözlükbirimin hayvan sınıfına dahil olan bir canlıyı tanımlaması/açıklaması dışında kalanlarının sayısı 78 olarak tespit edilmiştir.
- TDK TS'deki kayıt etiketleri bu 78 hayvan adının ilk anlamı dışında kullanıldığı bilgisini sağlamaktadır. Bu bilgiye göre 78 hayvan adı 34 mecaz, 8 argo, 2 ünlem, 1 hakaret ve 1 halk etiketi ile sunulmaktadır. **Çakal** ise hem argo hem de halk ağzında olmak üzere iki farklı kullanım alanında yer almaktadır. 31'i gibi ve kadar⁴ edatlarıyla eşdizimlilik sergilemektedir. **Sıpa**

³ Ayrıntılı bilgi için bk.: <https://www.tnc.org.tr/tr/derlem-hakkinda/amac/> [Erişim tarihi: 08. 08. 2021].

⁴ TDK TS'de metafor veya benzetme ayrımı yapmaksızın gibi ve kadar edatlarıyla eşdizimlilik sergileyen hayvan adları mecaz kayıt etiketi ile sunulmaktadır.

ise bunların herhangi biri olmaksızın “Çocuk için sevgi ve şefkat duygularıyla kullanılan bir söz.” açıklaması ile sunulmaktadır.

- 78 hayvan adı insanları temsilde metaforik olarak kullanılmaktadır. TDK TS’de verilen açıklamalar/tanımlar bu bilgiyi sağlamaktadır. Açıklamalarda *kadın, kimse, adam* vb. sözlükbirimlerine veya sadece insana özgü niteliklere ve özelliklere yer verilmektedir.

3.1. TUD’da Hayvan Metaforlarının Görünümleri

TDK TS’den elde edilen hedef listedeki 780 hayvan adının 431’i TUD’da tespit edilmiştir. Hedef listenin TUD’daki niceliksel görünümüne ilişkin bilgiler aşağıdaki gibidir:

- TUD’daki 431 hayvan adının 193’ünün ilk anlamı dışındaki anlamları, kullanım bağlamlarından tanıklanabilmektedir.

- 193 hayvan adının 103’i *kadar* veya *gibi* edatlarıyla eşdizimlilik sergilemekte 90 hayvan adı ise bu eşdizimlilik ile kullanılmamaktadır.

- 90 hayvan adı da insanları temsil etmek için metaforik olarak kullanılmaktadır. Bunlar da yine kullanım bağlamlarından tespit edilebilmektedir.

- Bu hayvan adlarından çakal, kerkenez, kınalı keklik, solucan ve şebek hem gibi edatıyla eşdizimlilik sergilemekte hem de herhangi bir edat olmadan da bağlamlarda metaforik olarak kullanılmaktadır. Bu nedenle bu sözcükler de iki kez sayılmıştır.

Tablo 1’de 90 hayvan adının metaforik kullanımları bağlamlarındaki olumlu, olumsuz ve nötr değerlerine göre işaretlenmiştir:

Tablo 1: TUD’da insanların temsilde kullanılan hayvan adları

Hayvan Adları	Olumlu	Olumsuz	Nötr
1. akrep			+
2. amip		+	
3. angut		+	
4. Ankara kedisi	+		
5. arı			+
6. arslan	+		
7. aslan	+		
8. at		+	
9. aygır		+	
10. ayı		+	
11. balık		(1) +	(2) +
12. baykuş		+	
13. bildircin			+
14. bizon			+
15. bukalemun			+
16. bülbül			+
17. çakal		(1) +	(2) +
18. çalı kuşu			+
19. çaylak			+
20. çıyan		+	
21. deve		+	
22. domuz		+	

23. dinazor			+
24. eşek		+	
25. eşek arısı		+	
26. fındık kurdu			+
27. geyik			+
28. hamam böceği		+	
29. hipopotam		+	
30. horoz			+
31. ibibik			+
32. inek		+	
33. ipek böceği			+
34. ispemeçet balinası			+
35. kanarya			+
36. kancık		+	
37. kaplan	+		
38. karaca	+		
39. karınca	+		
40. karafatma		+	
41. kaz		+	
42. kedi			+
43. keklik			+
44. kelebek	+		
45. kene		+	
46. kerkenez		+	
47. kertenkele		+	
48. kılkuyrak		+	
49. kınalı keklik			+
50. kırlangıç	+		
51. kirpi		+	
52. kobay		+	
53. koç	+		
54. koyun		+	
55. köpek		+	
56. köstebek			+
57. kukumav kuşu			+
58. kurt			+
59. kuş			+
60. leş kargası		+	
62. leylek	(1) +		(2) +
62. lodos balığı		+	
63. manda		+	
64. maymun		+	
65. muhabbet kuşu			+
66. orangutan		+	
67. örümcek		+	
68. paçoz		+	
69. piliç	(1)+		(2) +
70. ren geyiği		+	
71. saksığan		+	

72. salyangoz	+		
73. serçe			+
74. sığırcık			+
75. sinek			+
76. siyam kedisi			+
77. solucan			+
78. süt kuzusu		+	
79. şahin			+
80. şebek		+	
81. tavşan	+		
82. tavuk		+	
83. tilki			+
84. timsah		+	
85. yağmur kuşu	+		
86. yarasa			+
87. yavşak		+	
88. yılan		+	
89. zargana		+	
90. zürafa			+

Tablo 1'e göre TUD'da insanları temsil etmek için kullanılan hayvan adlarının sayısı 90'dir. **Balık, çakal, leylek, piliç** metaforik ifadeler kullanım bağlamlarına göre farklı değerlerde tespit edildiği için bu metaforlar Tablo 1'de iki kez işaretlenmiştir. Bu nedenle Tablo 1'de 94 değer işaretlemesi yapılmıştır. 94 hayvan adının insanın temsilinde kullanıldığı bağlamlardan belirlenebilmektedir. Yani kullanım bağlamlarında hayvan adının bir insana gönderimde bulunduğu bazen kadın, kız, erkek sözlükbirimlerle bazen de insana ait fiziksel veya psikolojik özellik ve niteliklerle belirlenebilmektedir. Örneğin **arı** metaforik ifadesinin bir erkeğin temsilinde kullanıldığı aşağıda verilen bağlamdan belirlenebilmektedir:

(1) "Erkeğin, özellikle evlilik kararı aldıkları zaman, her an uçup kaçabilecek bir vız vız **arı** olması, kadını ise vücudunu veya kalbini teslim etmek için 1001 nazdan dem vurmaya, bu dengeyi sağlıyor." [W-PI22C3A-0210-550]

Tablo 1'de hayvan adlarının metaforik kullanımları olumlu, olumsuz ve nötr değerlerle işaretlenmiştir. Bu işaretlemelerde kullanım bağlamlarında olumlu, olumsuz çağrışım bildiren sözlükbirimler göz önünde bulundurulmuştur. Sözlükbirimlerin açıkça olumlu veya olumsuz çağrışım bildirmediği durumlarda nötr işaretlemesi yapılmıştır. Tablo 1'de hayvan adlarının metaforik kullanımlarının bağlam içerisindeki değerlerini belirtmek amacıyla işaretlemeler değer sütununun altına (+) imgesi konularak gösterilmiştir. Tablo 1'e göre hayvan adlarının metaforik kullanımları insanları temsil ederken 14'i olumlu, 37'si nötr ve 43'ü de olumsuz değer olarak işaretlenmiştir. TUD'daki veriler aşağıda olumlu, nötr ve olumsuz değerlere göre kategorize edilmiş ve ayrıntılı bir biçimde ele alınmıştır.

3.1.1. Olumlu Değer ile İşaretlenen Hayvan Metaforları

Ankara kedisi metaforu kullanım bağlamında *uysal* olumlu çağrışım bildiren sözlükbirim ile betimlenir ve denileni yapan, denilene karşı çıkmayan insanı temsil etmek için kullanılır. **Arslan, aslan** metaforları hem fiziksel hem de psikolojik açıdan güçlü

insanları temsil eder. Aynı zaman da *aslan kızım, aslan oğlum, aslan annem* gibi seslenme⁵ ifadelerinde de bu metaforlar olumlu çağrışım bildirir. Bu metaforlar hem kadın hem de erkek cinsiyetlerini temsil etmek için kullanılır. **Kaplan** metaforu *estetik bir görüntü ve güçlü* olumlu çağrışım bildiren ifadelerle betimlenirken kullanım bağlamında bir kadını temsil eder. Kaplan metaforu ile kavramsallaştırılan kadının dış görünüş açısından güzel, psikolojik açıdan da güçlü olduğu anlaşılır. Aynı metafor bir başka kullanım bağlamında sözlüksel cinsiyet bildiren *dişi* sözlükbirimle birlikte görülür. Bu bağlamda dişi kaplan *kolay kolay bileği bükülme* olumlu çağrışım ifadesi ile fiziksel olduğu kadar psikolojik açıdan güçlü bir kadını temsil etmek için kullanılır. Söz konusu kadın bu gücünü davranışlarına da yansıtmakta ve davranış açısından da dişi bir kaplan ile temsil edilmektedir. **Karaca** *zarif, incelik* (nezaket anlamında) olumlu çağrışım bildiren ifadelerle birlikte kullanılarak kırılğan, nazik bir insanı temsil etmek için kullanılır. **Karınca** metaforu *işçi karınca* olarak bağlamda geçmekte ve çok çalışan, çok çalışkan olan insanları temsil etmektedir. **Kelebek** *sosyal* yani arkadaş canlısı, diğer insanlarla olmaktan hoşlanan insanı temsil etmek için kullanılırken **kırlangıç** metaforu *atletik* olumlu çağrışım bildiren ifade ile görünüş açısından iyi bir görünüme sahip olan bir insanı temsil etmek için kullanılır. **Koç** *vefalı, yiğit* olumlu çağrışım bildiren sözlükbirimlerden dolayı olumlu değerde işaretlenir ve genç delikanlı erkekleri temsil etmek için kullanılır. Davranışları açısından koç hayvan metaforu ile betimlenen insanlar güçlü, vefakâr ve mert olarak nitelenmektedir. **Kuzu** metaforu tek başına olumlu çağrışım bildiren bir sesleme ifadesi olarak kullanılır. Aynı zamanda bu ifade sevgi duygusunu da içinde barındırır. Aşağıdaki ifade söz konusu kullanıma örnektir:

(2) "Yelda kendi peynirini Heja'nın tabağına koydu. Bunu sen ye **kuzu**... Heja cevap vermedi. Sana kuzu dememe kızıyor musun? Heja yüzünü buruşturdu. Erkeğe öyle denmez. Ama sen erkek kuzusun..." [W-RA16B2A-3329-412]

Olumlu değerde işaretlenen bir diğer hayvan metaforu **leylek** (1) *hoşuna gitmek* olumlu çağrışım bildiren eylem dolayısıyla olumlu olarak işaretlenir. **Salyangoz** da *çok güzel, güzellik* gibi olumlu çağrışım bildiren ifadelerle olumlu değer olarak işaretlenmiştir. Bu iki metafor da kadın cinsiyetini temsil etmek için kullanılır. Lylek (1) kullanıldığı bağlamda bir kızı temsil eder ve bu kızın davranışları leyleğin davranışları açısından anlaşılır. Salyangoz metaforu kadını temsil eder ve burada da kadınların davranışları salyangozun davranışları açısından anlaşılır. Burada temsil edilen kadınlar, salyangozun kabuğuna yani içine çekilmesi açısından anlaşılır. Görünüş açısından güzel olan kadınlar, diğer insanların bakışları karşısında yüzlerine öne eğip kendilerini sakınmaları salyangozun kabuğuna çekilmesi ile kavramsallaştırılır:

(3) "Gözler, özensiz, aç gözler. Söz konusu kadınların neredeyse hepsi çok güzel. Güzellik, bakılmaktır. Başka bir ölçüt getirmeye de gerek yoktur. Bu kadınlar, bakılan kadınlardır. **Salyangoz** kadınlar, bakışlarla didiklenip karnının içine dönen, karnını karnından anlatan kadınlar." [W-MD36E1B-2855-16]

Tavşan *sevecen* olumlu çağrışım bildiren ifadeden dolayı olumlu değer olarak işaretlenir. Tavşan *tombul* betimlemesi ile birlikte dış görünüşünde kilolu bir kadını temsil etmektedir. Böylelikle kadının dış görünüşünün tavşan açısından anlaşılması sağlanır. **Piliç** (1) *bir içim su* olumlu çağrışım bildiren ifadeden dolayı olumlu değer olarak işaretlenmiştir. Genç ve güzel bir kızı temsil etmek için kullanılan piliç metaforunda kızın dış görünüşünün piliç açısından anlaşılması sağlanır. Piliç, bilindiği üzere tavukların küçüğü veya gencidir. Bu nedenle yardıma ve korunmaya muhtaç olarak da düşünülür.

⁵ Seslenme ifadelerinde hayvan adlarının kullanımları ve bu kullanımlarda söz konusu adların almış olduğu değere göre sınıflandırmaları için bk. Hanife Alkan Ataman. *Türkiye Türkçesinde Hitaplar*. Ondokuz Mayıs Üniversitesi (Doktora Tezi). 2018. Samsun; Hanife Alkan Ataman. "Kutadgu Bilig'de Hitaplar ve Göreceli Seslenişler". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. 45, 287-306.

Söz konusu çağrışımlar nedeniyle hayvanların gençliğinin hayvan adlarının olumlu değerinde kullanımlarına sebep olduğunu belirten López Rodríguez (2009, s. 89) piliç gibi hayvan metaforlarının genellikle etkileyici ve genç kadınları belirttiğini ifade eder. Olumlu değerinde işaretlenen son hayvan metaforu **yağmur kuşu** da kullanım bağlamında yavrusunu şefkatle yanına çağıran bir anneyi temsil etmektedir. Kadının yağmur yağarken yavrusuna karşı sergilediği davranışın yağmur kuşunun davranışı açısından anlaşılması sağlanmaktadır:

(4) "Kadın yağmura meydan okurcasına başlığını geriye itti. Bir **yağmur kuşu** olup, çağırdı yavrusunu. Gel buraya! Çocuk ürkek, öteki ayağını da yere bastı. Kadın yağmurluğunu açtı." [W-GA16B2A-1924-386]

3.1.2. Nötr Değer ile İşaretlenen Hayvan Metaforları

Tablo 1'de 37 hayvan metaforu kullanım bağlamlarına göre nötr değer olarak işaretlenmiştir. **Akrep, arı, balık (2), bildircin, bizon, bukalemun, bülbül, çakal (2), çalı kuşu, çaylak, dinozor, fındık kurdu, geyik, horoz, ibibik, ipek böceği, ispemeçet balinası, kanarya, kedi, keklik, kınalı keklik, köstebek, kukumav kuşu, kurt, kuş, leylek (2), muhabbet kuşu, piliç (2), serçe, sığırcık, sinek, siyam kedisi, solucan, şahin, tilki, yarasa ve zürafa** metaforlarının kullanım bağlamlarında açıkça olumlu veya olumsuz değer işaretlemesi yapılabilecek çağrışımlara yer verilmemektedir. Bu değer ile işaretlenen hayvan metaforlarından akrep, bir kadının satranç oynarken sergilediği davranışların akrebin davranışları açısından anlaşılmasını sağlar. Kadının satranç oynarken parmaklarını kullanması, akrebin sevişirken kıskaçlarını kullanması açısından anlaşılır:

(5) "Satranç oynuyor kadın kocaman duygularıyla; Ellerini hatırlıyor ayakları. Yaşıyor kızgın şehveti uysal düşünce; Düşlüyor serçe parmağını, kalın parmakları Sanki bir **akrep** sevişiyor, kısırcıyla Etkisiz kılıp erkeğini Oynamıyor da Dövüyor bir kum terazide Zehriyle tartarak rakibini Tanrım..." [W-GA15B1A-1722-596]

Bir diğer metafor olan **arı** da kullanım bağlamında bir erkeği temsil etmektedir. Bir ilişkide evlilik kararı alındıktan sonra erkeklerin her an kaçıp gitme ihtimalleri arıların her an vız vız uçup kaçmaları açısından anlaşılmalıdır. Erkeğin davranışının arının davranışı açısından anlaşılması sağlanmaktadır. **Balık (2)** metaforu kullanım bağlamında herhangi bir cinsiyet belirtilmeksizin balıkların akvaryumdaki davranışları, insanların davranışlarını ve tutumlarını temsil etmek için kullanılmaktadır. Bir diğer kullanım bağlamında da balık metaforu, kadınları temsil etmek için kullanılır. Kadınların dış görünüşün balıkların görünüşü açısından anlaşılması sağlanır. Bu durumda bahsi geçen kadınlar kilolu olarak görülür. **Bıldircin** bir bağlamda da seslenme ifadesi olarak kullanılır. *Bıldircin Sezen* olarak anılan sanatçının hangi açıdan bu metafor ile temsil edildiği açıkça belirlenmemektedir⁶. Söz konusu hayvan metaforu ile kullanım bağlamında aşağıdaki gibi yer almaktadır:

(6) "İşte yine dostum, ben ve Sezen... Sezen, "Minik Serçe" saçı ve "**Bıldircin** Sezen" gıysisiyle çıktığı konserine Dansöz Dünya şarkısıyla başladı." [W-TG37C1A-0277-15]

⁶ Kullanım bağlamından çıkarımı yapılamayan bu durum, seslenme ifadelerinin kullanım amaçlarından da kaynaklanıyor olabilir. Çünkü "seslenmeler; çağırma, uyarma, dikkat çekme, harekete geçirme, samimiyet/resmiyet gösterme, statü gösterme, onurlandırma, iletişimi kontrol etme, iletişimde olduğunu gösterme, çeşitli duyguları yansıtırma (heyecan, sevinç, sevgi, saygı, nefret, korku, üzüntü, kızgınlık vb. gösterme), hakaret etme, küçük düşürme/aşağılama, alay etme, sitem etme, yardım isteme, azarlama, dua etme/ yalvarma, tehdit etme vb. çeşitli amaç ve sebeplerle içinde bulunulan kültür, cinsiyet, yaş, yakınlık/samimiyet, seslenen ve seslenilen türü gibi değişkenliklere bağlı olarak farklı şekillerde gerçekleşir." (Fatih, Doğru (2018). Seslenme Sözlüğü ve Genel Türkçe Sözlüklerdeki Görünümü. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 19(1), 135-150.

Bizon bir seslenme ifadesi olarak kullanılmakta ancak bağlamdan bu hayvan ile temsil edilen insanın hangi açıdan temsil edildiği belirtilmemektedir. **Bukalemun** da kadınları temsil etmek için kullanılmakta ve kadınların davranışlarının bukalemunun davranışları (her duruma ve şarta göre renk değiştirmesi) açısından anlaşılmasını sağlamaktadır. Söz konusu davranışlar da kadınların birlikte oldukları erkeklere benzemeleri, davranışlarının onlara göre değişmesidir.

(7) "...Perihan Özcan'ın kaleminden merakımızı giderecek müzik haberi: Sami Yusuf'un müzikal portresi Özsel Tortop'un tartışma yaratacak saptaması: Beraber oldukları her erkeğin dişi versiyonu haline gelen "bukalemun kadınlar"!.." [W-TE36E1B-3355-19]

Bülbül metaforu kullanım bağlamında kadınları temsil eder, kadının sesinin güzelliğinin bülbülün sesinin güzelliği açısından anlaşılması sağlanır. **Çakal (2)** metaforu da bir seslenme ifadesi olarak kullanılmakta ancak bağlamda geçen insanın neden bu hayvan ile temsil edildiği açıkça belirtilmemektedir. **Çalı kuşu** metaforu ise kullanım bağlamında insanı temsil eder ancak burada insanın hangi açıdan temsil edildiği ile ilgili bir çıkarım yapılamamaktadır. **Çaylak** metaforu deneyim açısından acemi, toy insanı temsil etmek için kullanılır. Burada da herhangi bir olumlu veya olumsuz çağrışım bildiren ifade olmadığından nötr değerinde işaretleme yapılmıştır. **Dinozor**, bulunduğu çağın gerisinde kalan erkeği temsil etmek için kullanılır. Burada da dinozorların tarihin belirli çağda yaşamaları ve o çağdan sonra dinozorların varlıklarını sürdürmemesi art alan bilgisi, ilgili çıkarımı yapma imkânı sağlamaktadır. Dinozorların bu özellikleri zamanına ayak uyduramayan insanların özelliklerini temsil etmek için kullanılır. **Fındık kurdu** dış görünüşü ufak tefek olan insanları temsil etmek için kullanılır. Kullanım bağlamlarından birinde bu bilgi sağlanırken bir başka kullanım bağlamından bu bilgi sağlanmamaktadır. **Geyik** metaforu kullanım bağlamında bir kadını dış görünüşü açısından temsil eder. Kadının boynunun uzunluğu geyiğin boynunun uzunluğu açısından anlaşılmaktadır. **Horoz** ifadesi sözlüksel cinsiyet açısından erkek cinsiyetini temsil eden bir sözlükbirimdir. Kullanım bağlamlarında da erkekleri temsil eder, bu temsilde horozun erkek olması yeterlidir. Bunun dışında herhangi bir nitelik veya özellik belirtilmemektedir. **İbibik** ile temsil edilen insanın hangi açıdan bu hayvan ile temsil edildiği belirtilmemektedir. **İpek böceği** metaforu temsil ettiği insanın kendi dünyasına kapanması, o dünyadan dışarı çık(a)maması açısından anlaşılmaktadır. İnsanların psikolojik durumlarının ipek böceğinin davranışı açısından temsil edildiğini söylemek mümkündür. **İspermeçet balinası**, bağlamda bir erkeği temsil etmek için kullanılır. Ancak bu erkeğin hangi açıdan bu hayvan ile temsil edildiği çıkarımı yapılamamaktadır. **Kanarya** da insanları temsil etmek için kullanılır ancak insanın hangi açıdan kanarya ile anlaşılacağı açıkça belirtilmez. **Kedi**, insanları davranışları açısından temsil eder. Kedi sessizliği ve uysallığı ile insanların sessizliğinin ve uysallığının anlaşılması sağlanır. **Keklik** kullanım bağlamında bir seslenme ifadesi olarak geçer ve bir kadını temsil eder. Bu kullanımda da hangi açıdan kadının keklik olarak temsil edildiği çıkarımı yapılamamaktadır. **Kınalı keklik** de kullanıldığı bağlamda bir kadını temsil eder ve seslenme işlevindedir:

(8) "Evinde ocağında, çocuklarının başındaydı. En azından kendisi öyle sanıyordu. "Kınalı Keklik" diye nam salmış ağa karısı, ağa kızı kadın, aslından her bir şeyden haberdardı da, bilmezlikten gelmişti yıllar yılı." [W-TA16B1A-0835-3]

Köstebek, kullanım bağlamından hangi açıdan insanları temsil ettiği açıkça belirtilmemektedir. Ancak bu hayvan metaforunun "Bir iş yerinden, kurumdan özellikle gizli servisten bilgi sızdıran kimse" (TDK TS, 2011: 1505) açıklaması TUD'daki köstebek kullanımları için de geçerlidir:

(9) "Tamam" diyerek sözünü kesti Andrey. "Bir an için varsayımının doğru olduğunu düşünelim. Ama önemli bir soru hâlâ yanıtız. **Köstebek** kim? Kerem'in yazdığı gibi Mehmet mi? Yoksa başka biri mi?" [W-KA16B4A-0100-32]

Kukumav kuşu, sessiz kendi halinde kalan insanı temsil etmek için kullanılır. İnsanın psikolojik durumu, kukumav kuşu açısından anlaşılmaktadır. **Kurt** metaforu bir şey iyi bilen insanları temsil eder. Bu anlamda algıları açık olan insanlar söz konusudur. İnsanların niteliklerinin kurdun nitelikleri açısından anlaşılması sağlanır. Kurt metaforunun kullanım bağlamlarında olumlu veya olumsuz çağrışım bildiren ifadeler açıkça bulunmadığından bu metafor nötr değerde işaretlenmiştir. **Kuş** metaforu kadınları temsil etmek için kullanılırken hem dış görünüş hem de davranış açısından bu insanların kuş metaforu ile anlaşılması sağlanmaktadır. **Leylek (2)** kullanım bağlamında dış görünüş açısından kadını temsil eder. **Muhabbet kuşu** kullanım bağlamında konuşkan bir insanı temsil eder. Muhabbet kuşunun adında da anlaşılacağı konuşkan bir özelliğe sahip olması insanların konuşkanlık özelliğinin temsil edilmesinde kullanılmaktadır. **Piliç (2)** metaforu, kullanım bağlamında seslenme işlevinde ve bir erkeği temsil etmek için kullanılır. Bağlamdan piliç metaforunun hangi açıdan insanı belirttiği çıkarımı yapılamamaktadır. Bir diğer seslenme işleviyle kullanılan metafor **serçedir**. Kullanım bağlamında serçenin hangi açıdan insanı temsil ettiği belirtilmemektedir. **Sığırcık** metaforu kullanım bağlamında bir kadını temsil eder ve bu metaforun hangi açıdan kadını temsil ettiği belirtilmemektedir:

(10) "(ZEHRA'ya döner.) Hadi **sığırcık** senin hakkın bu geceyi eğlenceyle geçirmek. Hazırlan gidelim. (ZEHRA mantosunu almaya gider.)" [W-JA14B1A-1689-50]

Sinek metaforu kullanım bağlamlarından birinde seslenme işlevindedir. Bu kullanım bağlamında sinek, bir erkeği temsil eder. Bağlamda da bu erkeğe neden sinek denildiği açıkça belirtilir. Seslenilen kişinin zayıf olması bu metaforun kullanım nedeni olarak ifade edilir. Burada insanın fiziksel görünüşünün sinek açısından anlaşılması sağlanır. Bir diğer bağlamda sinek metaforu *dişi* sözlüksel cinsiyet bildiren sözlükbirimle kullanılır. Kadını temsil etmek için tercih edilen bu kullanımda dişi sineğin hangi açıdan kadını temsil ettiği çıkarımı sağlanamamaktadır. Ancak bu kullanımda nitelik belirtmeksizin kadın cinsiyetinin vurgulanmak istendiği söylenebilir. Nötr değerde işaretlenen bir diğer hayvan metaforu **siyam kedisi**dir. Kullanım bağlamında siyam kedisinin davranışı ile insanın davranışının anlaşılması sağlanır. Uysal bir davranış sergileyen insanın davranışı siyam kedisi ile temsil edilir. **Solucan** ile nitelenen insanın kullanım bağlamında hangi açıdan bu hayvan ile temsil edildiği belirtilmemektedir. **Şahin** ise davranış açısından bir erkeği temsil etmek için kullanılır. Bu metafor ile verilen sözleri yerine getirmeyen insanların karşısında sert bir duruşa sahip bir erkek temsil edilir. **Tilki** metaforu kullanım bağlamlarında seslenme işlevini ile karşımıza çıkan bir metafordur. Bu kullanımlarda da tilkinin temsil ettiği insanın hangi açıdan tilki ile anlaşıldığı açıkça belirtilmemektedir:

(11) "**Tilki** Orhan, arkadaşının ince bir mevzuya kafa patlattığını anlayıp atölyede kallavi bir çigara hazırladı." [W-CA16B2A-0159-172]

(12) "Reşit Ağanın ve katilin ölmüş olduğunu kayıtlardan çıkardınız, ama **Tilki** Osman'da yanıldınız değil mi? Evet, yani hayır efendim. Başka sözünüz var mı?" [W-OE39C3A-2604-101]

Tilki metaforu bir diğer kullanım bağlamında ihtiyar betimlemesiyle görünür. Yaşlı bir erkeği temsil etmek için kullanılan bu metaforun da hangi açıdan insanı temsil ettiği açıkça belirtilmemektedir. **Yarasa** metaforu bir erkeği temsil etmek için kullanılmakta ancak kullanım bağlamından bu erkeğin hangi açıdan yarasa ile temsil edildiği belirtilmemektedir. Nötr değerde işaretlenen son hayvan metaforu **zürafadır**. *Kekeme*

betimlemesi ile görülen zürafa metaforu kullanım bağlamında bir kadını temsil etmekte ancak hangi açıdan kadının zürafa olarak temsil edildiği açıkça belirtilmemektedir.

3.1.3. Olumsuz Değerde İşaretlenen Hayvan Metaforları

Tablo 1’de işaretlenen 90 hayvan adının 43’ü olumsuz değerde kullanılan hayvan metaforlarıdır. **Angut, ayı, domuz, eşek arısı, hipopotam, karafatma, kerkenez, köpek, manda, yavşak** metaforları kullanım bağlamlarında seslenme işlevi üstlenir. Bu hayvan adlarının metaforik kullanımlarında seslenilen kişiye hakaret edip onu küçük düşürme, aşağılama amacı açıkça sezdirilmektedir. İnsanları temsil etmek için kullanılan **angut** metaforu *tembel, iki kelimeyi bir araya getiremeyen* olumsuz çağrışım bildiren ifadelerden dolayı olumsuz değer olarak işaretlenmiştir. **Ayı** metaforu, kaba ve olumsuz çağrışım bildiren *çüş* ifadesi dolayısıyla olumsuz değer olarak işaretlenmiştir. Kullanım bağlamlarında kaba saba niteliğe sahip insanları temsil eder. **Domuz** metaforu da kullanım bağlamında *herif* olumsuz çağrışım bildiren ifadeyle birlikte kullanılır. Aynı zamanda bu metafor, metinsel olumsuzluk⁷ açısından da değerlendirildiğinde olumsuz değerde işaretlenir:

(13)“HATÇE: (Hiddetle Mehmet Ağanın üstüne yürüyüp boğazına sarılır)
Seni **domuz** herif! Ne yaptın öyle ha?” [W-SA14B1A-1585-268]

(13)’te hiddetle bir biçimde birinin bir başkasının üstüne yürümesi ve boğazına sarılıp onu boğazlaması şiddet içeren davranışlardır. Bu davranışlara maruz kalan kişiye aynı zamanda da sözel olarak domuz metaforu ile seslenilmektedir. Bu nedenle domuz metaforu olumsuz değerde işaretlenmiştir. Başka bağlamda da domuz metaforu yine metinsel olumsuzluk ile olumsuz değer olarak işaretlenir:

(14)“*Senin de özgür bir düşüncen olduğunu ve kişisel ağırlığını ortaya koymalısın Şeyma! Aniden frene basmak zorunda kalmıştı. Öndeki minibüse bindirmesine ramak kalmıştı. Kocamış **domuz!** diye söylendi. Dağ gibi, önümü kapattı. Bu yetmezmiş gibi birdenbire önümde frenledi. Araba kullanırken, görüşünü kapayan yüksek araçların önüne girmesine gıcık olurdu.*” [W-IA16B2A-0996-1]

(14)’te de neredeyse yapılacak olan bir kazanın anlatımı yer almaktadır. Minibüs yüzünden kaza yapma ihtimaline karşın sınırlanan otomobil sürücüsünün duygu durumları sözel ifadelerle taşınmıştır. Minibüsün sürücüsüne domuz metaforu ile seslenmekte aynı zamanda da aşağılamak amacıyla *kocamış* betimlemesini kullanmaktadır. Ancak bu seslenme ifadelerinde de insanların hangi açıdan domuz metaforu ile temsil edildiği belirtilmemektedir. **Eşek arısı**, bir kadını temsil etmek için kullanılır. Bu kullanımda kadının konuşmasının eşek arısının dolaşırken çıkardığı ses açısından anlaşılması sağlanır. Eşek arısı metafor ile temsil edilen kadının eşi, konuşmalar yüzünden uyuyamaz ve kadını eşek arısı gönderiminde bulunur:

(15)SARHOŞ: (İçerden gelir.) Vay **eşek arısı** vay, uyutmadı. KADIN:
Konuşmalarımızı mı dinledin yoksa? SARHOŞ: Dinlemedim, kulağıma geldi.
Gidecek misin? KADIN: Söz verdim. [W-GA14B1A-1489-749]

Burada da yine metinsel olumsuzluk yola çıkılarak olumsuz değer işaretlemesi yapılmıştır. Kadının eşinin kadının konuşması dolayısıyla uyuyamaması ve bunun sorumlusu olarak kadını göstermesi eşek arısı metaforunun olumsuz değerde işaretlenmesine neden olmuştur.

⁷ Özkan’ın (2006, s. 279) “metinsel olumsuzlama” olarak ifade ettiği terim şöyle açıklanmaktadır: “Söyleme bir bütün olarak baktığımızda, olumlu sözlükbirimsel anlama sahip ve de olumsuzluk biçimbirimi ulanmamış yapılarla; olumsuz sözlükbirimsel anlama sahip olmasına karşın, ulanan olumsuzluk biçimbirimleri ile olumlanan yapıların yer aldığı söylemler, metinsel olumlamaya sahip söylemler olarak karşımıza çıkar.”

Hipopotam ile temsil edilen insana açıkça hakaret edildiği bağlam içerisindeki açıklamadan anlaşılmaktadır. **Kerkenez** bir erkeği temsil etmek için kullanılır ve *ulan* olumsuz çağrışım bildiren ifadeden dolayı olumsuz değerde işaretlenir. Ancak bu temsilde erkeğin hangi açıdan kerkenez metaforu ile anlaşılacağı belirtilmemektedir. **Köpek** metaforu kullanım bağlamlarında *yalancı, kalles, ulan* olumsuz çağrışım ifadelerinden dolayı olumsuz olarak işaretlenir:

(16) "Kaşla göz arasında İsmet'e yumruklar indirip gırtlığına sarıldı. Boğup geberteceğim seni ulan **köpek!** diye bağırdı. Etraftan yetişip İsmet'i Seyfi'nin elinden kurtardılar." [W-CA16B3A-0735-581]

Seslenme işlevli metaforlarda olduğu gibi köpek metaforunda da temsil edilen kişinin hangi açıdan bu metaforlarla anlaşılacağı belirtilmemektedir. **Manda** metaforu kullanım bağlamlarında *lan, Allah belanı versin!, pis* gibi olumsuz çağrışım bildiren ifadelerle görülür. Temsil edilen insanların hangi açıdan manda metaforu ile temsil edildiği kullanım bağlamlarından açıkça belirtilmemektedir:

(17) "Plajda da yapmadığı magandalık kalmadı zaten. Pis **manda**, gebertelim lan şunu! Durun önce mahkeme sonuçlanacak." [W-TA16B3A-0450-82]

Yavşak ulan, terbiyesiz, pislik gibi olumsuz çağrışım bildiren ifadeler dolayısıyla olumsuz değerde işaretlenir. Ancak kullanım bağlamlarından insanların hangi açıdan yavşak metaforu ile temsil edildiği belirtilmemektedir:

(18) "Adam şaşırmış "Ne diyorsunuz siz? Lütfen yakamı bırakın. Şikayet ederim sizi." "ölsem bırakmam **yavşak**. Sen osun tanıdım seni." [W-SI45F1D-4710-25]

Seslenme ifadeleri dışında kalan olumsuz değerdeki metaforlardan **amip**, başkalarının hayatıyla var olan ve bu nedenle bir şey yapmadan hayatını sürdüren insan için kullanılmıştır. Olumsuz değerdeki metaforlardan **aygır**, kullanıldığı bağlamda temsil ettiği kişileri betimlemektedir. Aygır metaforu, hoş gitmeyen dış görünüşü açısından nitelediği kişiye hakaret etmek amacıyla kullanılmaktadır. **At**, temsil ettiği insanın dış görünüşünün at açısından anlaşılmasını sağlar. At ile temsil edilen kişiler dış görünüşü açısından beğenilmeyen, hoş gitmeyen insanlara gönderimde bulunur. Kullanım bağlamlarında *ürkütücü, şişman* olumsuz çağrışım bildiren betimlemelerle görünmesi nedeniyle bu metafor olumsuz değerde işaretlenmiştir. Kullanım bağlamında **balık (1)** metaforu, bir kadını temsil etmek için kullanılır. Bu bağlamda kadın bir erkeğin ağna takılacak meta olarak görülmesi nedeniyle kadının değersizleştirilmesi söz konusudur. Bu değersizleştirme balık metaforunun olumsuz değerde işaretlenmesine neden olmuştur. **Baykuş**, *çöken* sıfatı ile betimlenmekte ve bu niteliğe sahip bir erkeği temsil etmek için kullanılmaktadır. Burada çökmek eylemi istenmeyen birinin var olunan ortama gelmesi anlamında kullanılmaktadır. Bunun dışında "Türk dünyası ve Anadolu coğrafyasında baykuşu anlamlandırma noktasında genellikle olumsuzlamanın" (Köse, 2019, s. 296) olması da bu metaforun olumsuz değerde işaretlenmesini desteklemiştir. **Çakal(1)**, bulunduğu bağlamlarda olumsuz değer ile işaretlenmiştir. Bu bağlamlarda çakal ile temsil edilen insan olumsuz manada *uyanık* bir kişiliğe sahiptir. Ancak buraki uyanıklık olumlu manada değil, olumsuz manada bir değer taşımaktadır. Ayrıca söz konusu metafor kullanıldığı bağlamlarda *kavat* gibi küfür türünden sözcüklerle birlikte hakaret etme amacıyla yer almaktadır. **Çıyan**, *gudubet* olumsuz çağrışım bildiren ifade ile betimlenmektedir. Kullanım bağlamlarında insanların hangi açıdan çıyan metaforu ile temsil edildikleri belirtilmemektedir. TDK TS'de (2011, s. 540) hain insanları temsil etmek için çıyan metaforunun kullanıldığı kayıt altına alınsa da TUD'daki kullanım bağlamlarından açıkça bu çıkarımı yapmak mümkün değildir:

(19) “Ay belki yanında gudubet sarı **ciyan** karısı var diye çirkin gelmiş olabilir mi gözünüze?” [W-ZI45E1C-5072-11]

Deve kullanım bağlamında yer alan *at suratlı*, *kandırmak* olumsuz çağrışım bildiren ifadeler dolayısıyla olumsuz değerde işaretlenmiştir. Bu bağlamda deve metaforu temsil ettiği erkeğin dış görünüşü açısından anlaşılmasını sağlar. At suratlı olarak anılan bu erkek hem görünüş olarak beğenilmemekte hem de zıvrıklığı dolayısıyla davranışları açısından da takdir edilmemektedir:

(20) “Sonunda etti ağzıma. Kalıbımı basarım o at suratlı, genç **deve** kandırdı bunu. Anlaştılar, güya sezmedim, yüzlemedim. Oysa, biliyorum yüzüstü bırakacak kıızı, olağanüstü kıtakıl zira benimki. Nesine tutuldu acep zıvrığın?” [W-DA16B2A-0111-616]

Kullanım bağlamlarında **eşek** metaforu *herif* olumsuz çağrışım bildiren ifadelerin yanı sıra metinsel açıdan taşıdığı olumsuzluk nedeniyle de olumsuz değerde işaretlenmiştir:

(21) “Aman ben Harbiye'ye gidecektim yahu. Şoför söylenmeye başladı. Dünyada ne **eşek** herifler varmış. Beyazıt diye bar bar bağırması. Yok artık tellal mı çıkaracakmış.” [W-JA16B4A-1720-703]

Hamam böceği bir kadını temsil eder ve kullanım bağlamında kendini beğenmeyen güzel bulmayan bir kadının hamam böceği metaforu ile anlaşılması sağlanır. Olumsuz değerde işaretlenen diğer metafor **inek**dir. İnek metaforu insanların davranışları açısından anlaşılmasını sağlar. **Kancık** hayvanlarda dişi cinsiyeti belirten bir sözlükbirimidir. Bu sözlüksel cinsiyet, metaforik kullanımlara da taşınmış ve genellikle kadın cinsiyetini belirtmek için kullanılan bir hayvan metaforu olmuştur. TUD'da da kancık metaforunun kadınları aşağılamak, kadınlara hakaret etmek amacıyla kullanımları bulunmaktadır:

(22) “KÖSEM: O kadar ha? (Öfkesi birden parlayarak) Seni yalancı sürtük, seni kızgın **kancık**, seni zülüflü baltacılar yosması seni!” [W-UA14B1A-1595-23]

(23) “Sinirlendi mi hep böyle olurdu. Öğretmen kıza asılmıştı *tenhada*. Ulaaan, ne sanıyordu kendini bu **kancık** be!.. Alt yanı, eksik etek bir öğretmen.” [W-KA16B3A-0706-12]

Bu metaforun yine hakaret etmek amacıyla ancak bu sefer cinsiyet belirtmeksizin kullanımları da tespit edilebilmektedir:

(24) “Ne oluyor Sefer, ne durumdayız, anlatsana?” “Ne olsun koçum, sessizliğimizi yakında, çok yakında bozup, hiç beklemedikleri bir anda tepelerine çökeceğiz. Bütün **kancık** yuvalarını bir gecede yok edeceğiz. Pişman olacak doğduğuna...” [W-JA16B4A-0146-25]

Kaz metaforu, *anlamamak* gibi olumsuz çağrışım ifadesinden dolayı olumsuz değer olarak işaretlenmiştir. Bu metafor, anlayış açısından yeterli seviyede olmayan insanları temsil eder. **Kene** bir başkasının üstünden yaşamını idame ettiren insanları temsil eder. Kullanım bağlamlarında da bulunan *herif*, *kan içici* gibi olumsuz çağrışım ifadelerinden dolayı olumsuz değerde işaretlenmiştir. **Kertenkele** metaforu kullanım bağlamında bir kadını temsil eder ancak bu kadını hangi açıdan temsil ettiği belirtilmemektedir. **Kilkuyruk**, erkekleri temsil etmek için kullanılır. *Sığ herif*, *mıymıntı* gibi betimlemeler olumsuz çağrışım bildirdiğinden bu metafor da olumsuz değerde işaretlenmiştir. **Kirpi** kullanım bağlamında *meymenetsiz herif* olumsuz çağrışım bildiren ifadelerle bulunmaktadır. Dış görünüş açısından bir insanı temsil eden kirpi metaforu olumsuz değerde işaretlenmiştir:

(25) “Ama yine de çok dikkatli olalım... Ha şu **kirpi** suratlı meymenetsiz herif, hiç çaktırmadan konuşmalarımıza kulak kabartıyor. Kim? Ha o mu?” [W-FI39C3A-2958-71]

Kobay denek olarak kullanılan insanları temsil eder. İnsanların herhangi bir amaç için kullanılması olumsuz çağrışım bildirmektedir. Kullanım bağlamlarında kobay, insanların davranış açısından anlaşılmasını sağlar. **Koyun** kullanıldığı bağlamda kendisine kötülük edilse de yine kötülük edenin peşinden giden insanları temsil eder. Bu anlamda olumsuz çağrışım bildirir çünkü düşünemeyen, kendi kararlarına kendisinin karar veremediği insanlara gönderimde bulunur:

(26) “Burhan Yüzbaşı bir begonvile, bir de karısına bakacak, su bardağına buz atacak... duramayacak. “Bu enayiler de, dinlerler bu sahtekârları... **koyun** be, koyun hepsi... Ne yani, yalan mı söylüyorsunuz?” [W-QA16B2A-1435-1675]

Leş kargası metaforunda kullanım bağlamlarında emek harcamadan var olanı adaletsizce almaya çalışan insanlara gönderimde bulunur. **Lodos balığı** metaforu da kadını temsil etmek için kullanılır ve bu temsilin hangi açıdan olduğu açıkça belirlenmemektedir. Ancak lodos balığı, “lodos estiğinde sersemleyip kolayca avlanan” (TDK TS 2011, s. 1591) bir balık türü olduğu bilgisinden yola çıkarak davranış açısından kadınların lodos balığı ile temsil edildiği çıkarımını yapmak mümkündür. O halde kullanım bağlamında lodos balığı sersemleyen, ne yaptığını bilmez kadınları temsil eder:

(27) “Kadınlar, kızlar peşlerinde. Çünkü kulüp, kızları **lodos** balığına çevirmiş.” [W-KA16B4A-0147-137]

Maymun kullanım bağlamlarında *korkunç*, *kevaşe* gibi olumsuz çağrışım bildiren ifadelerden dolayı olumsuz değer olarak işaretlenmiştir. Bu metafor insanların davranışları açısından anlaşılmasını sağlar. **Orangutan yarma** (kaba saba anlamında), *yaratık*, *herif* gibi olumsuz çağrışım bildiren ifadelerden dolayı olumsuz değer olarak işaretlenmiştir:

(28) “Şaşkınlıkla ve tebessümle yüzüme tuhaf bakarak: “Beni **orangutan** ne yapsın?” Bitimsiz tatta dudaklarından öperek: “Yahu, iki herif geldi. Kapıyı kırarcasına çalarak, seni sordular.” [W-SA16B1A-1488-16]

Bu metafor kullanım bağlamlarında dış görünüş açısından iri yapılı, davranışları açısından kaba, görgüsüz erkekleri temsil eder. **Örümcek** metaforu *zavallı*, *insanlıktan uzak*, *utanmaz* gibi olumsuz çağrışım bildiren ifadelerden dolayı olumsuz değer olarak işaretlenmiştir. İnsanların davranışlarının bu metafor ile anlaşılması sağlanır. **Paçoz**, kullanım bağlamlarında kadınlara hakaret etmek, onları aşağılamak amacıyla kullanılır. **Ren geyiği**, kullanım bağlamında bir erkeği temsil eder. Karısı tarafından bir başka erkek ile aldatılan bu kişi, aynı zamanda aşağılanarak boynuza sahip olduğu düşünülür ve bu nedenle ren geyiği olarak anılır. **Saksağan garip**, *terbiyesi*, *ukala* olumsuz çağrışım bildiren ifadelerle betimlenir ve bu nedenle olumsuz değerde işaretlenmiştir. Kullanım bağlamında temsil edilen insanın hangi açıdan saksağan metaforu ile temsil edildiği belirtilmemektedir. **Süt kuzusu**, kullanım bağlamlarında hem kadın hem de erkek cinsiyetlerini temsil etmek için kullanılmaktadır. Bu hayvan ile temsil edilen kişi aşağılanmakta ve kendisi ile alay edilmektedir. **Şebek** metaforu ile temsil edilen insanlar, kullanım bağlamlarında alay edilen, aşağılanan insanlardır. Ancak hangi açıdan bu hayvan ile temsil edildikleri belirtilmemektedir. **Tavuk** metaforu da sözlüksel cinsiyet bildirir. Hayvan adının bu özelliği metaforik kullanıma da taşınmıştır. Kullanım bağlamlarında da genellikle kadınları temsil etmek için kullanılan tavuk metaforu, korkak bir insanı belirttiğinde cinsiyet farkı gözetmeksizin kullanılır:

(29) “- korkak tavuk diye çağrılmalarını?” diye de söylendi. Kim isterdi böyle çağrılmak? Kulaklarımda mahalle çocuklarının sesleri çınladı. Sanki hep bir ağızdan tempo tutarak: “Korkak tavuk, korkak **tavuk!!**” diye bağırdıklarını duyuyordum.” [W-JA16B1A-1718-1024]

(30) “Küçükhanımlar geri geldiklerinde, benimle konuşmuyorlardı. Oysa bir şey söyleseler nasıl da yumuşayacaktım. Benimle konuşmadıklarında çok ama çok sinirleniyordum. Ortancaya, kart **tavuk**, diyordum içimden. Küçük de ona benzemeye başlamıştı, ne fena.” [W-HA16B2A-1938-979]

Timsah kullanım bağlamında bir kadını temsil eder. Kadının hangi açıdan timsah metaforu ile temsil edildiği açıkça belirlenememekle birlikte *timsah parçası* ifadesinden kadının aşağılandığı sezdirilmektedir. Çünkü *parça* sözlükbirim “Küçümseme ve değersiz sayma bildiren bir söz.” (TDK TS, 2011: 1888) anlamında kullanıma sahiptir. **Yılan** metaforu *mahvetmek* olumsuz çağrışım bildiren eylemden dolayı kullanım bağlamındaki değeri olumsuz olarak işaretlenmiştir.

(31) “Az kaldı seni mahfedecekti o **yılan** kadın.” Nihayet güldüm. “Sen de Afrika'ya kadar uzanıp olaya müdahale ettin herhalde.” [W-SA16B4A-0063-478]

(31)'de de yılanın hangi açıdan kadını temsil ettiğine dair bir çıkarım açıkça yapılamamaktadır. Ancak hem timsah hem de yılan gibi soğuk kanlı hayvanlar ile temsil edilen insanlar genellikle istenilmeyen niteliklere sahip olan insanlardır. TDK TS'de (2011, s. 2590) de yılan adının metaforik kullanımı hain, sinsi insanlara gönderimde bulunur. Ancak TUD'daki kullanım bağlamlarından yılan metaforuyla gönderimde bulunulan insanların bu nitelikler dolayısıyla mı yılan olarak anıldığı çıkarımı açıkça sağlanamamaktadır. Olumsuz değerde işaretlenen son hayvan metaforu **zargana**dır. Kullanım bağlamında bir kadını temsil eder. Soğukluk (sevginin, ilginin azalması anlamında) olumsuz çağrışım bildiren ifadelerden dolayı zargana metaforu olumsuz değerde işaretlenmiştir. Kullanım bağlamından kadının hangi açıdan zargana ile anlaşılacağı açıkça belirtilmemektedir.

Sonuç

Bu çalışmada Türk toplumunda ve kültüründe insanların hayvanlar açısından kavramsallaştırılmaları hayvan metaforları bağlamında ele alınmıştır. Hayvan metaforlarının diğer doğal dillerde olduğu gibi Türkçede de hayvan adları veya hayvanlarla ilişkili sözlükbirimlerle metaforik olarak ifade edildiği gözlemlenmiştir. Türkçede hayvan metaforlarını dilsel veriler üzerinden tespit etmek amacıyla Türkçe Ulusal Derlemi'nden (TUD) elde edilen veriler değerlendirilmiştir. Bu veriler doğrultusunda hayvan kaynak alanının Türk toplumu ve kültüründe insana ait kavramsallaştırmalarda oldukça üretken bir kaynak alan olarak yer aldığı ve bu kavramsallaştırmaların eldeki verilere Türkçede 90 hayvan adıyla kodlandığı tespit edilmiştir. Bu hayvan adlarının metaforik kullanımlarının bağlam içerisinde aldıkları değerler Tablo 1'de gösterilmiştir. **Balık, çakal, leylek, piliç** metaforik ifadeler kullanım bağlamlarına göre farklı değerlerde tespit edildiği için bu metaforlar Tablo 1'de iki kez işaretlenmiştir. Bu nedenle Tablo 1'de 94 değer işaretlemesi yapılmıştır. Tablo 1'e göre hayvan metaforlarının kullanım bağlamlarında insanları temsil ederken 14'ü olumlu, 37'si nötr ve 43'ü de olumsuz değer ile işaretlenmiştir. **Ankara kedisi, arslan, aslan, kaplan, karaca, karınca, kelebek, kırlangıç, koç, kuzu, leylek (1), salyangoz, tavşan, piliç (1) ve yağmur kuşu** insanları olumlu değerlerle temsil ederken **akrep, arı, balık (2), bildircin, bukalemun, bülbül, çakal (2), çalı kuşu, çaylak, dinazor, fındık kurdu, geyik, horoz, ibibik, ipek böceği, ispemeçet balinası, kanarya, kedi, kınalı keklik, keklik, köstebek, kukumav kuşu, kurt, kuş, leylek (2), muhabbet kuşu, piliç (2), serçe, sığırcık, sinek,**

siyam kedisi, solucan, şahin, tilki, yarasa ve zürafa insanları nötr değerlerle temsil eden hayvan metaforları olarak belirlenmiştir. İnsanları olumsuz değerlerle temsil eden hayvan metaforları da **amip, angut, at, aygır, ayı, balık (1), baykuş, çakal (1), çıyan, deve, domuz, eşek, eşek arısı, hamam böceği, hipopotam, inek, kancık, karafatma, kaz, kene, kerkenez, kertenkele, kılkuyrak, kirpi, kobay, koyun, köpek, leş kargası, lodos balığı, manda, maymun, orangutan, örümcek, paçoz, ren geyiği, saksagan, süt kuzusu, şebek, tavuk, timsah, yavşak, yılan, zargana** olarak tespit edilmiştir. Bu verilere göre Türk toplumunda insanların hayvanlar açısından kavramsallaştırılmasında en çok olumsuz özellikler, nitelikler ve davranışlar ön plana çıkarılmaktadır. Örneğin bugün Türk toplumunda yazılı olmayan normlar gereği toplum içerisinde kaba saba davranmak hoş karşılanmayan bir davranış biçimi olarak değerlendirilir. Bu davranışı sergileyen bireylere toplum içerisinde **ayı** metaforik ifadesi ile seslenilebilmektedir. Böylelikle normalin dışında kaldığı düşünülen bu bireyin olumsuz davranışı nedeniyle hor görüldüğü ayı ifadesi ile açıkça belirtilir. Bu ifadede de karşısındaki kişiyi aşağılama, ona hakaret etme açıkça sezdirilmektedir. Türklerin ayı ile ilgili bu olumsuz değer işaretlemesinin temellerini özellikle "İslamiyet ve yeni kültür çevrelerinin etkisiyle" (Sarpkaya, 2014: 160) ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Değerlendirme sonuçlarına göre ikinci olarak hayvan metaforlarında en çok nötr değerde işaretleme yapıldığı görülür. Nötr değer ile işaretlenen hayvan metaforları, kullanım bağlamlarında açıkça olumlu veya olumsuz değer işaretleyecek sözlükbirimlerle yer almamaktadır. Toplumlara ait kalıp yargılar, sezgisel olarak bir hayvan metaforunun kullanım bağlamında hangi amaçla ya da niyetle kullanıldığı çıkarımını özellikle o topluma ait bireyler tarafından kolaylıkla yapılmasını sağlayabilir. Ancak burada söz konusu çıkarımlar, kullanım bağlamlarında hayvan metaforları herhangi bir sözlükselbirim ile desteklenmediği sürece nötr değer olarak işaretlenmiştir. Son olarak hayvan metaforlarındaki en az işaretlemenin olumlu değerde olduğu görülür. Hayvan metaforları ile ilgili çalışmalarda da bu metaforların yaygın olmamakla birlikte sevgi gösterme, sevimlileştirme amacı ile kullanımlarının (Haslam vd., 2011, s. 312) bulunduğunu belirtmiştik. Olumlu değer ile işaretlenen hayvan metaforlarında da kelebek, kırlangıç gibi hayvan adları sevimlileştirme; kuzu, tavşan gibi hayvan adları da sevgiyi dilsel olarak ifade etme aracı olarak kullanıldığı gözlemlenmektedir.

Sonuç olarak Türkçede de diğer doğal dillerde olduğu gibi kavramsal metaforların dilsel ifadeler olan hayvan adları ile kodlandığı ve bu kodlamaların da insanların hayvanlar açısından anlaşılmasında vasıta olduğunu söyleyebiliriz. İnsanların hayvanlar açısından anlaşılmasını sağlayan İNSANLAR HAYVANLARDIR ve İNSAN DAVRANIŞI HAYVAN DAVRANIŞIDIR (Kövecses, 2010, s. 152) kavramsal metaforlar, Türk toplumunun ve kültürünün ortak bilişsel mekanizmasında yer alan kavramsallaştırmalardır. HAYVAN kaynak alandan İNSAN hedef alan arası haritalamalarda hayvanlara ait özellikler, nitelikler ve davranışların aktarımı gerçekleştirilmektedir. Bu aktarımlarda HAYVAN alanındaki tüm özellikler İNSAN alanına aktarılmamaktadır. Sadece ön plana çıkarılmak istenilen kısım işaretlenmektedir. Bu nedenler dilsel unsurlar yani hayvan adlarının kullanımında değer farklılıkları ortaya çıkmaktadır. Türk diline ait belirli zaman dilimlerini içeren verilerin değerlendirildiği bu çalışmada, hayvan metaforlarının en fazla olumsuz değerde kullanıldığı ve bu olumsuz değerde işaretlenen hayvan ifadelerinin çoğunlukla toplumda bireyi aşağılamak, ona hareket etmek amacıyla bir ötekileştirme vasıtası olarak görüldüğü bu çalışmadan elden edilen en önemli sonuçlardandır.

Kaynakça

- Aliakbari, M. ve Faraji E. (2013). Conceptualization of Man's Behavioral and Physical Characteristics as Animal Metaphors in the Spoken Discourse of Khezeli People. *Linguistik online*, 59, 3-41.
- Alkan Ataman, H. (2018a). *Türkiye Türkçesinde Hitaplar*. Doktora Tezi. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Alkan Ataman, H. (2019b). Kutadgu Bilig'de Hitaplar ve Göreceli Seslenişler. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 45, 287-306.
- Chen, S. and Chen L. (2011). What Animals Reveal about Grammar and Culture: A Study of Animal Metaphors in Mandarin and English. *Journal of National Taiwan Normal University: Linguistics and Literature*, 121-151.
- Cin, A. (2016). Eşek Kavramının Anadolu Ağzlarındaki Kullanım Çeşitliliği. *International Journal of Social Sciences and Education Research*, 2(4), 1256-1274.
- Dilmen, Ö. (2020). Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Köpek Metaforu. *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, 5(4), 606- 635.
- Doğru, F. (2018). Seslenme Sözcükleri ve Genel Türkçe Sözlüklerdeki Görünümü. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 19(1), 135-150.
- Dowker, A. (2011). Young children's and adults' use of figurative language: how important are cultural and linguistic influences?. *Polysemy: Flexible Patterns of Meaning in Mind and Language*. [ed. Brigitte Nerlich, Zazie Todd, Vimala Herman, David D. Clarke] Berlin, New York: De Gruyter Mouton, 317-332.
- Elbir, B. ve Yorulmaz Kahve M. (2020). Tırsî Divânı'nda Hayvan Adlarının Kullanımı. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (18), 230-267.
- Fontecha, A. F. and Catalán R. M. J. (2003). Semantic derogation in animal metaphor: A contrastive-cognitive analysis of two male/female examples in English and Spanish. *Journal of Pragmatics*, 35, 771-797.
- Gencer, Z. (2017). Türk ve Japon Atasözlerinde Hayvan Metaforları. *Japon Dili ve Kültür İncelemeleri*. [Ed. Cahit Kahraman ve Levent Toksöz]. London: Transnational Press, 201-218.
- Güneş, S. (2017). Hayvan Adları İçeren ve İnsanı Niteleyen İtalyanca ve Türkçe Metaforlar Üzerine Bir İnceleme. *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 16(4), 1102-1118.
- Gül, M. (2015). Divânü Lugâti't Türk'teki Hayvan Adları Üzerine Bir İnceleme. *İDİL Sanat ve Dil Dergisi*, 4, 1-24.
- Haslam N. vd. (2011). Beastly: What Makes Animal Metaphors Offensive?. *Journal of Language and Social Psychology*, 30(3), 311-325.
- Hsieh, S. C. (2004a). The Corpora of Mandarin Chinese and German Animal Fixed Expressions: A Cognitive Semantic Application. *University Centre for Computer Corpus Research on Language Technical Papers*. The University of Birmingham. England, Special Issue (18), 27-35.
- Hsieh, S. C. (2006b). A corpus-based study on animal expressions in Mandarin Chinese and German. *Journal of Pragmatics*, 38, 2206-2222.
- Karakuş, İ. (1997). Türkçe Ad Bilim (Onomastik)'de Hayvan Adları. *Erdem*, 9(27), 1143-1151.

- Karataş, Z. (2015). Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. *Manevi Temelli Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 62-80.
- Kerimoğlu, C. ve Doğan, G. (2015). Türkçede Cinsiyet Görünümleri ve Çağrışımsal Zihniyet. *TÜBAR*, XXXVIII, 143- 178.
- Kızıldaş, E. vd. (2017). 6 Yaş Çocukların Kendileri İçin Uygun Gördükleri Hayvan Metaforlarının İncelenmesi. *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi*, 12, 399-414.
- Koçoğlu, T. (2014). Mesnevî Şârihlerine Göre Mesnevî'deki Bazı Hayvan Metaforlarına Yüklenen Anlam ve Kavramlar. *Sufi Araştırmaları*, 9, 123-136.
- Korkmaz, A. (2021). Şeyhî'nin Eserlerinde Hayvan Adları. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 71, 123-162.
- Köse, S. (2019). Türk Kültüründe Baykuş. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 1(3), 288-301.
- Kövecses, Z. (2006a). *Language, Mind and Culture A Practical Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Kövecses, Z. (2010b). *Metaphor: A Practical Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Krzyszowski, Tomasz P. (1997). *Angels and Devils in Hell: Elements of Axiology in Semantics*. Warszawa: Wydawnictwo Energeia.
- Lakoff G. and Mark T. (1989). *More than Cool Reason A Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Lakoff, G. and Johnson, M. (2003). *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.
- López Rodríguez, I. (2009). Of Women, Bitches, Chicken and Vixens: Animal Metaphors for Women in English and Spanish. *Culture, Language and Representation*, 7, 77-100.
- Nur, İ. H. (2017). Mesnevide Hayvan Karakterleri (Metaforları). *TURKSOSBİLDER*. Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Sosyal Bilimler Dergisi, 02(01), 29-47.
- Özgen, M. (2018). Bilişsel Dilbilgisi, *Dilbilim Kuramları- İki Düzlem Beş Kuram*. [Ed. Özge Can]. İstanbul: İthaki Yayınları, 213-259.
- Özkan, B. (2006). *Türkçede Dilbilgisel Terim Olarak "Olumlama" ve "Olumsuzlama"*. Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 15(1), 269-282.
- Pourhossein, S. (2016). *Animal Metaphors in Persian and Turkish Proverbs: A Cognitive Linguistic Study*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Department of Linguistics.
- Quinn, N. and Holland, D. (1987). Culture and Cognition. [ed. D. Holland & N. Quinn]. *Cultural Models in Language and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sağlam, F. (2015). Karaca Oğlan'ın Şiirlerinde Hayvan İsimleri. *Journal of World of Turks*, 7(2), 315-335.
- Sarpkaya, S. (2014). Türk Dünyası Efsanelerinde Ayı Tasavvurunun Değişim ve Dönüşümü. *Millî Folklor*, 13(101), 149-161.
- Şakacı, B. K. (2018). Hiyerarşi Kavramı Ekseninde Derin Ekoloji Yaklaşımının Çözümlemesi. *Social Sciences Studies Journal*, 4, 558-568.
- Sır Dünder A. N. (2021). Kütahya ve Yöresi Ağzları Söz Varlığında Hayvan Adları Üzerine Bir İnceleme. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi-*, 71, 15-47.

- Silaški, N. (2014). Animal Metaphors and Semantic Derogation- Do Women Think Differently From Men?. *Gender Studies*. January, 319-332.
- Silaški, N. and Kilyeni A. (2015). *Beauty and The Beast* From A Cognitive Linguistic Perspective: Animal Metaphors for Women in Serbian and Romanian. *Gender Studies*, 13, 163-178.
- Talebinejad, M. R. and Dastjerdi H. V. (2005). A Cross-Cultural Study of Animal Metaphors: When Owls Are Not Wise. *Metaphors and Symbol*, 20(2), 133-150.
- Tokay, Y. (2018). Kitâbu Gülistân Bi't-Türkî'de Hayvan Adlarının Metaforik Kullanımları. *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 3(1), 31-52.
- Tokyürek, H. (2013). Eski Uygurcada Hayvan Adları ve Bunların Kullanım Alanları. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 33, 221-281.
- Tümer, G. (2020). *Bahman Ghobadi Sinemasında Hayvan Metaforlarıyla Travma Anlatımı*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Türk Dil Kurumu. (2011). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Turpín Moreno, E. (2014). A Critical Study of The Women Are Animals Conceptual Metaphor. https://www.researchgate.net/publication/267151007_A_CRITICAL_STUDY_OF_THE_WOMEN_ARE_ANIMALS_CONCEPTUAL_METAPHOR [Erişim tarihi: 03.03.2021].
- Uçan Eke, N. (2016). Şâhidî'nin Şiirlerinde Tasavvufi Metaforlar. *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi (OMAD)*, 3(5), 12-24.
- Wang, C. and Dowker, A. (2008). Interpretation of Animal Metaphors : Evidence from Chinese and English Children and Adults. *Child Language Seminar 2007*, 226-235.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2016). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. 10. Baskı. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yılmaz, E. B. (2011). Hikâye ve Romanlarda Sembol Dilinin Görüntüleri Üzerine Bir Değerlendirme. *Bilig*, 56, 45-56.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

|| Sayı/ Issue 8 (Ağustos/ August 2022), s. 295-305.
|| Geliş Tarihi-Received: 13.07.2022
|| Kabul Tarihi-Accepted: 18.08.2022
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1143456

Rahim Hâce'nin Nazmu'l-Muhtasaru't-Türkî Adlı Eseri Üzerine

On the Work Named by Rahim Khwaja's Mukhtasar-ul-Turki

Abdul Naser SERAJI*

Öz

Rahim Hâce bin Ali Hâce Eşan, Klasik Çağatay Edebiyatının en önemli isimlerinden biridir. Şairin *Nazmu'l-Muhtasaru't-Türkî* isimli eserinden hareketle dünya kütüphanelerinde şaire ait hem mensur hem de manzum eserlerinin bulunma ihtimali mevcuttur. Rahim Hâce, Hanefi fıkhı ile ilgili olan *Muhtasaru'l-Vikâye fi Mesâili'l-Hidâye* adlı mensur bir eseri Arapçadan Çağatay Türkçesine manzum olarak aktarmıştır. Eserin manzum metninin yanında Arapça ve Farsça metni de bulunmaktadır. Kaynaklarda adı geçmeyen eserin bir nüshası Afganistan'ın kuzeyinde Özbek Türklerinin yaşadığı Tahar ilinde bulunmuştur.

Bu çalışmada, öncelikle yukarıda sözü edilen esere ait nüshanın genel durumu üzerinde durulmuştur. Sonrasında nüsha tanıtılmıştır. Eser üzerine çalışılırken medreselerde ders kitabı olarak okutulan başkaca Hanefi fıkhı kitapları ile ilgili de bilgilere ulaşılmıştır. Çalışmada söz konusu metnin hangi yazara ve hangi muhtasar esere ait olduğu hakkında da bilgi verilmiştir. Ayrıca diğer muhtasarı üzerinde de kısaca durulmuştur. Nüshanın tanımlayıcı özelliklerinden olması dolayısıyla ilmiyal bilgileri içeren beyitlerden birkaç örnek verilmiş ve bu örnekler üzerinden bazı değerlendirilmeler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Çağatay Edebiyatı, Nazmu'l-Muhtasaru't-Türkî, Sadrü's-şeria, Muhtasaru'l-Vikâye fi Mesâili'l-Hidâye.

Abstract

Rahim Khwaja bin Ali Khwaja Eshan is one of the most important names of Classical Chaghatay Literature. Based on the poet's work named *Nazm-ul-Mukhtasar-ul-Turki*, it is possible to find both prose and verse works of the poet in world libraries. Rahim Khwaja translated a prose work called *Mukhtasar-ul-wiqaya Fi Masayel-ul-Hedaya*, which is related to Hanafi fiqh, from Arabic to Chaghatay Turkish in verse. In addition to the verse text of the work, there are also Arabic and Persian prose texts. A copy of the work, whose name is not mentioned in the sources, was found in the province of Takhar, where the Uzbek Turks live, in the north of Afghanistan.

In this study, first of all, the general situation of the copy of the above-mentioned work is emphasized. Afterwards, the copy was introduced. While working on the work, information about Hanafi fiqh books, which are used as textbooks in madrasas, were also obtained. In the study, information is given about which author and which concise work the text belongs to. In addition, the other memorandum was briefly mentioned. Due to the descriptive features of the copy, a few examples of couplets containing catechism information were given and evaluations were made on these examples.

* Öğr. Gör., Kabil Eğitim Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kabil/ Afganistan, e- posta: n.seraji86@gmail.com, ORCID: 0000-0003-1888-7239.

Keywords: Chagatay Literature, Nazm-ul-Mukhtasar-ul-Turki, Sadr-ush-sharia, Mukhtasar-ul-wiqaya Fi Masayel-ul-Hedaya.

Giriş

Rahim Hâce bin Ali Hâce Eşan Şaşi'nin *Muhtasarü'n-Nazm* isimli eseri Çağatay Türkçesi ile yazılmış, Hanefi mezhebinin görüşlerini bir araya toplayan dini içerikli bir eserdir ve *Muhtasarü'l-Vikâye* isimli eserin baplar halinde ve şiir formunda (nazım) tekrar kaleme alınmasıyla oluşturulmuştur. Fıkıh konulu manzum bir ilmihal olan *Nazmu'l-Muhtasarü't-Türkî* ismi ile 26 Mayıs 1900 tarihinde Taşkent'te taş baskısı yapılmıştır. Eser, Afganistan'ın kuzey doğusundaki Tahar ilinin Daşti Kale ilçesinde yaşayan bir din adamının evinde bulunmuştur ve 204 varaktır. Kapak kısmında yer alan yazarın ismi nüshanın başka bir yerinde geçmemektedir. Eserin hâtime bölümünde de *Muhtasarü'l-Vikâye*'nin asıl yazarı olan Seyit Maksud'un ismi yazılmıştır.

İncelememize konu olan nüsha koyu kahve renkli ciltli, kapaklarının etrafı zencirekli, orta kısmı ise şemselidir. Kapağın iç kısmında çeşitli zamanlarda yapıştırılmış şiir parçaları bulunmaktadır. Kapaklarını tutan sırt kısmı beyaz çizgili siyah kumaş ile işlenen eserin elimizdeki nüshasının boyu 26 cm ve eni ise 17 cm olarak ölçülmüştür. Görüntüsünden iyi korunduğu anlaşılan nüshanın kenarlarının yıpranmış olduğu dikkati çeker. *Nazmu'l-Muhtasarü't-Türkî*'nin tamamında aynı tür kâğıt kullanılmış ve sayfalar cetvelenmiştir. Metnin sayfaları baştan sona Arap rakamlarıyla numaralandırılmıştır. Bu numaralandırılmaya göre eserin 6. yaprağının yırtılmış olduğu görülmektedir. Eserdeki metinlerin akışından anlaşıldığına göre 11 ve 12. Sayfalar eksiktir. Nüsha, Arapça bir ilmihal kitabından nazma aktarıldığından metnin orijinali sayfanın yukarı kısmında verilmiştir. Nüsha bir dibace, 47 bölüm ve bir hatimedden oluşmaktadır. Manzum kısımlarında Çağatay 15-19. yüzyıllar Türkçesine ait dil özelliklerinin yer alması sebebiyle eser, Türk dili ve edebiyatı için önemli veriler sunmaktadır.

Eserin Hanefi Mezhebindeki Yeri

"Hanefi mezhebinde müderris, müftü ve kadıların başvurdukları muhtasar metinler bulunmaktadır. Mütûn/metinler diye bilinen bu ilmihal eserler, mütûn-i selâse, mütûn-i erba'a ve mütûn-i sitte yani üç metin, dört metin ve altı metin şeklinde türlü isimlerle gruplandırılmıştır. Her üç grupta da bulunan Burhânüşşeriâ'nın *Vikâyetü'r-rivâye fi Mesâilü'l-Hidâye* adlı eseri, muteber temel metinlerden birisidir. Üzerine birçok şerh, hâşiye, ta'lîk, ihtisâr ve reddiye yazılmış ve tercüme yapılmıştır. Osmanlı Devleti'nin bir nevi yarı resmi hukuk kodu olarak rağbet gören *Vikâye*, diğer coğrafyalarda da fetva ve ders kitabı şeklinde muteber bir fıkıh eseri olarak kullanılmıştır." (Atan, 2015, s. 1). "Hicrî 2. asırda İmâmeyn ile başlayan telif çalışması, 3. asırda daha sınırlı sayıda yazılan eserlerle devam etmiştir. Hicrî 4. ve 5. asırda ise, daha çok muhtasarlar telif edilmiştir. Altıncı asırda, önceki dönemlerde, *Muhtasarü't-Tahâvi* el-İsbîcâbî, *Muhtasarü'l-Kerhî* el-Kirmânî ve *Muhtasarü'l-Kudûrî* gibi eserler es-Semerkindî tarafından şerh edilmiş ve bunların dışında müstakil yeni eserler de yazılmıştır. Bu asırda telif edilen eserlerden biri de nesir metin türünde *Bidâyetü'l-mübtedî* ve şerhi *el-Hidâye*'dir. Hanefiler arasında ok meşhur ve muteber bir metin olan *el-Hidâye*, birçok esere kaynaklık etmiştir." (Atan, 2015, s. 39).

"Hicri 7. asırda ve daha önceki dönemlerde yazılan eserler kısaltılarak kendilerine özel üslupla yeni çalışmalar ortaya koymuştur. Çoğu 7. asırda telif edilen bu tür eserler muhtasar çalışmalarından farklı olarak "mutun/metinler" diye ün kazanmış ve "mütûn-i selâse", "mütûn-i erba'a" ve "mütûn-i sitte" şeklinde gruplandırılmıştır. Bu altı metinden sayılmakla beraber, Kudûrî'nin el-Muhtasar'ı, 5. ve Merğînânî'nin *el-Hidâye*'si ise, 6. asırda telif edilmiştir. Bu metinlerden biri olup üç metin, dört metin ve altı metin grubunun her

birinde yer alan *Vikâye*, *Bidâye'* nin şerhi ve *el-Hidâye'* nin muhtasarı özelliğini taşımaktadır." (Atan, 2015, s. 29).

Vikâye'nin Şerh ve Hâşiyeleri

İslam dünyasının medreselerinde ilmihal ders kitabı olarak okutulan önemli eserler arasında yer alan *Vikâye*, muhtasar olmasından dolayı, bazı zor konuların anlaşılması veya eksik noktaların daha iyi ve net bir şekilde anlaşılması noktasında okuyucusuna kolaylık sağlamıştır.

Bunun dışında farklı fikirlere ve delillere yer verilmesi, çeşitli tercihler yapılması veya daha fazla kişi tarafından istifade edilmesi amacıyla bu eser için pek çok şerh kaleme alınmıştır. Bu şerh çalışmaları sadece belirli bir coğrafya ya da bir dile mahsus değildir. İslam dünyasında ve özellikle de Hanefi mezhebini benimseyen coğrafyalarda görülmektedir. Afganistan coğrafyasında dijital kütüphane ve kütüphanelerde kataloglama sistemleri olmadığı için *Şerhu'l-Vikâye* çalışmaları hakkında kesin sayı verilmesi mümkün değildir. Ancak herhangi bir kütüphanede bu konuda bir tarama yapıldığında çeşitli eserlere ulaşılabilmektedir. Yapılan çalışmalar sonucunda tarafımızdan tespit edilmiş ve *Vikâye'* ye yapılmış olan şerhlerden bazıları şunlardır:

Şerhu'l-Vikâye li' İbni Melek

"İbni Melek ya da Ferišteoğlu ismi ile meşhur olan İzzeddin Abdullatîf b. Abdilazîz b. Melek tarafından y Alıntı tırnakla gösterilmeli azılmıştır. Matbu olmayan bu eserin yazma nüshaları, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, Ankara Milli Kütüphane ve İstanbul Millet Kütüphanesi gibi diğer birçok kütüphanede mevcuttur." (Atan, 2015, s. 41).

El-İnâye fi Şerhi'l-Vikâye

"Kara Hoca veya Alâeddin el-Esved lakabıyla şöhret bulan Alâeddin Ali b. Ömer el-Esved (öl.800/1397) Osman Gazi'nin oğlu Orhan Bey tarafından İznik medresesine müderris tayin edildikten sonra, tedris esnasında *Vikâye'* ye, *el-İnâye fi Şerhi'l-Vikâye* adlı şerhini yazmıştır." (Orazov, 2020, s. 94).

"Alâeddin el- Esved İznik'te müderris iken, *Vikâye'* de anlaşılması zor ve kapalı kalan noktaları çözmek için *el-İnâye'* yi telif etmiştir." (Cici, 2005, s. 217). Bu şerh *Vikâye* ile birlikte kendisi ve âlimler tarafından ders kitabı olarak kullanılmıştır. "İki cilt şeklinde istinsah edilen bu eserin birinci cildi *Kitâbu't-Tahâret'ten Kitâbu'l-Vakf* a ve ikinci cildi ise, *Kitâbu'l-Büyû'dan Kitâbu'l-Hünsâ'* ya kadardır." (Cici, 2005, s. 219-223).

Şerhu'l-Vikâye li-Musannifek

"Fahredden er-Râzî'nin (öl. 606/1209) torunlarından olan Ali b. Muhyiddin eş-Şahrudî (öl. 875/1470) küçük yaşta itibaren tasnif ve telifle iştigal ettiğinden, Farsçada "küçük yazar" anlamına gelen "Musannifek" lakabıyla meşhur olmuştur. Musannifek *Şerhu'l-Vikâye'* yi otuz dokuz yaşında Herat'ta kaleme almıştır. Yine bu senede *Hidâye'* ye de bir şerh yazmıştır. Birçok nüshası bulunan *Şerhu'l-Vikâye'* nin sadece dokuz nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır. *Vikâye* şerhinin en hacimlilerinden biri olan Musannifek'in bu eserinin mukaddimesi de oldukça geniştir. Müellif esere giriş olarak bir mukaddime yazdıktan sonra *Vikâye* metninin mukaddimesini beş varakta şerh etmiştir." (Orazov, 2020, s. 99).

Şerhu'l-Vikâye li-Şeyhzâde

"Birinci cildi *Kitâbü't-Tahâre'* den *Kitâbü'l-Eymân'* a, ikinci cild ise *Kitâbü'l-Hudûd'* dan onuna kadar olan bu şerh, Şeyhzâde lakabıyla meşhur olan el-Kocavî Mahmud Çelebî (öl. 950/1540) tarafından kaleme alınmıştır. Eserin mukaddimesinde yazar şerhini yazmakla, *Vikâye'* nin muhteva konusunda bilgi vermiştir. Ayrıca kapalı ve anlaşılması güç olan

meselelerin açıklamasında da gayret sarf ettiğini belirtmiştir. Bu konulara ilk bakışta birbirine yakın olan meseleleri temyiz etmeye çalıştığını ve yine Burhânüşşeriâ'nın sükût ettiği farklı mezheplerde yer alan müteaddit konularda izahatta bulunduğunu belirtmiştir." (Cici, 2005, s. 237-240).

Şerhu'l-Vikâye li Sadrişşeri'a

Bu çalışmaya konu olan, "Vikâye şerhlerinin arasında en muteberi olan bu eser, Burhânüşşeriâ'nın kızının oğlu meşhur fakih Sadrişşeriâ es-Sânî tarafından 743/1342 senesinde kaleme alınmıştır. *Şerhu'l-Vikâye* hakkında birçok şerh, hâşiye, ta'lik, tercüme ve reddiye gibi çalışmalar yapılmıştır." (Orazov, 2015, s. 91). Bu çalışmaların birçoğu dönemin meşhur âlim ve fakihleri tarafından telif edilmiştir. "Burada Sadrişşeriâ'nın *Şerhu'l-Vikâye*'si üzerine kaleme alınan eserleri tek tek incelemek, çalışmanın sınırları bakımından çok güçtür. Bu, ayrıca bir çalışma konusudur." (Orazov, 2015, s. 92).

Ancak yukarıda sınırlı bir şekilde *Vikâye* ile ilgili yapılan şerhlerden birkaçının ismini örnek olarak göstermekle yetiniyoruz. *Şerhu'l-Vikâye*'nin el yazma nüshaları hem Afganistan'da birçok kütüphanede hem de din adamlarının elinde mevcuttur. Söz konusu metin fakih Sadrişşeriâ tarafından yazılan *Şerhu'l-Vikâye* isimli mensur metnin Rahim Hâce bin Ali Hâce Eşan Şaşi tarafından Çağatay Türkçesi ile *Nazmu'l-Muhtasaru't-Türkî* adı ile nazma aktarılmıştır.

Mensur eserlerin manzum bir hale getirilmesi gibi çalışmalar 14/15. yüzyıl ve sonrasında bir artış göstermiştir. "Manzum fıkıh eserlerinin tarihi sürecine bakıldığında furû-i fıkha dair yazılmış eserlerin mezheplerin teşekkül etmesinden daha önceki dönemlerden başlayarak fıkıh tarihinde bir mezhebi merkeze alan eğitim anlayışının bir sisteme oturduğu dönemin sonlarında revaç bulduğu ve teliflerinin 8/14. yüzyıl ve sonrasında giderek arttığı görülmektedir. Fıkıh usulüne dair manzum eserler ise ilk usul çalışmalarının ortaya çıktığı asra bakıldığında oldukça geç bir dönem olan 9/15. yüzyılda eserler yazılmaya başlanmıştır. Manzum furû-i fıkıh eserlerine yazılan ilk şerh çalışmaları 6/12. yüzyılda ortaya çıktıysa da bunun 9/14. yüzyılda diğer manzum fıkıh çalışmalarına paralel olarak yaygınlık kazanmaya başladığı söylenebilir." (Aydn, 2016, s. 139).

Dini mevzuların manzum olarak kaleme alınmasının farklı sebepleri mevcuttur. "Bunlardan ilk akla geleni, herhalde biri bizzat nazımın şair oluşu ve tabii olarak dini mevzularda da manzum eserler vermesi veya yazmak istemesidir. Tercüme eserlerde, aslının da manzum oluşu bu hususta rol oynamaktadır. Bu tür eserlerin manzum olarak yazılmasının asıl mühim sebeplerinden biri veya birincisi, talimi (didaktik) olmak maksadıyla ilgilidir. Bu tür eserlerin bir kısmı, tedris gayesiyle yazıldığından, ezberlenmesi istendiğinden; nazımın, okunma ve ezberlenme kolaylığı ile herhalde musiki ciheti de dikkate alınarak birçok manzum eserler yazılmıştır." (Çelebioğlu, 1998, s. 350-352).

"Klasik dönemde nazım-nesir ilişkisi bakımından dikkati çeken diğer bir uygulama ise, önceden yazılmış mensur bir eserin sonradan manzum hâle getirilmesidir. Ayrıca dikkate alınması gereken bir diğer husus da telif, tercüme ya da nazma çekme yoluyla oluşturulan manzum öğretici eserlerin diğer Türk şiveleriyle, özellikle Çağatay Türkçesiyle de yazılmış olduğudur." (Kiremitçi, 2012, s. 1502).

Orta Asya İslami edebi dili ve Çağatay Türkçesi ile kaleme alınmış en önemli dini ve öğretici eserlerden birisi de *Nazmu'l-Muhtasaru't-Türkî*'dir. Bu Rahim Hâce bin Ali Hâce Eşan Şaşi tarafından telif edilmiş fıkıh, ilmihal, dini ve öğretici bir eserdir. Bu tür didaktik eserler, on beşinci asrın ikinci yarısında Nevâî ile klasikleşen Çağatay Türkçesinin temsilcileri de farklı konularda önemli eserler kaleme almışken İslam dini ve Hanefi mezhebinin temel usulleri, kırk hadis gibi eserler de telif ve tercüme edilmiştir.

Sirâcü'l-müslimîn

Çağatay Türkçesinin en büyük temsilci ve Türk dünyasının en parlak yıldızı olan Ali Şir Nevai'nin *Sirâcü'l-Müslimîn* adlı eseri de "Nevai'nin külliyyatı içinde yer alan küçük bir akaid kitabıdır. Şeriatın hükümlerini, Allah'ın sekiz sıfatını ve İslâm'ın esaslarını manzum olarak anlatmaktadır." (Kut, 1989, s. 452).

Mübeyyen Der Fıkh

Çağatay edebiyatının önemli temsilcilerinden biri ve "Bâbürlü Devleti'nin kurucusu Bâbü'r'ün kaleme aldığı çalışmalardan biri, ilmihâl türüne dair *Mübeyyen Der Fıkh* adlı eseridir. Bu eser, Bâbürlüler Dönemi'nde fıkıh sahasında oluşan zengin literatürün erken dönem çalışmalarından biri olmasına rağmen Çağatay edebiyatı sahasında şöhret bulmuş eserlerden biridir. Manzum olarak yazılan bu çalışma, fıkıh edebiyatındaki nazım geleneğinin Bâbürlüler Dönemi'ndeki ilk örneği kabul edilebilir." (Aydın, 2017, s. 149-150). Bu tür eserlerden yine "Bâbü'r'ün son eseri olan *Risale-i Validiyy* tercümesi, Timurular devrinin ünlü Nakşibendi şeyhlerinden Hoca Ubeydullah Ahrari'nin tasavvufi ahlakı anlatan eserinin aruzun "feilâtün feilâtün feilün" kalıbıyla ve mesnevi şeklinde nazma aktarılmasından ibarettir." (Şentürk ve Kartal, 2017, s. 315).

Sebatü'l-Âcizin

Çağatay Edebiyatının son dönemlerine ait, "*Sebatü'l-Âcizin*, Sufi Allahyar'ın dinî tasavvufî bir mesnevisidir. Doğu Türk yazı dilinin 18. yüzyıl ürünü olan *Sebatü'l-Âcizin*, Çağatay edebiyatının klasik dönem sonrası içerisinde değerlendirilir. Bilindiği kadarıyla mezkûr eser yaklaşık iki yüzyıldır Doğu Türkistan medreselerinin tümünde temel akaid ve ahlâk ders kitabı olarak okutulmaktadır." *Sebatü'l-Âcizin*'in sadece Türkistan'da değil, Afganistan'ın kuzey bölgesindeki Özbek Türklerinin arasında da yaygın bir şekilde okutulmaktadır. Ayrıca bu eser "İdil-Ural bölgesinde de geniş çapta tanınmış manzum bir eserdir. Bu bakımdan, Türkistan bölgesinin düşünce yapısı ve kültürel oluşumu üzerindeki araştırmalarda *Sebatü'l-Âcizin*'de ifade edilen dinî tasavvufî akide görüş ve anlayışlar büyük önem arz etmektedir." (Wubuli, 2015, s. 93-94).

Nazmu'l-Muhtasaru't-Türki

Nazmu'l-Muhtasaru't-Türki, Sadrüşşerîa'nın mensur olarak yazılan *Şerhu'l-Vikaye* isimli eseri nazma aktarılırken Allah'ın büyüklüğü, sıfatları, kudretinin sonsuzluğu gibi niteliklerini çok usta bir şekilde işlemiş ve hiçbir şeyin ona eş ve benzer olmadığını bütün güç ve ilimlerin ona ait olduğunu eserin tevhit bölümünde sanatlı bir üslupla anlatılır. Divanlarda tevhid ve münacattan sonra naat başlıkları geldiği gibi Rahim Hâce de bu geleneğe dikkat ederek tevhid başlığından sonra bir naatla evam etmiştir.

"Elkab-ı Çahar Yar-ı ve Şeme-i Beyan-ı Mezheb-i Muhtar" başlığı altında ise dört meşhur meleşin her birinin hangi göreve memur olduklarını anlattıktan sonra dört halifenin özellik ve sıfatlarını anlatmıştır.

Yazar nüshanın telif sebebini, "Sebeb-i Nazm u Şemme-i Beyan Ahvâl-i Nazm" başlığı altında beyan etmiştir. Türkistan bölgesinde yaşayan Türk halkı ve burada birlikte yaşadıkları insanlar çok zengin bir tarihe sahiptirler. Ancak şairin yaşadığı döneme gelindiğinde ilme olan rağbet azalmıştır. Aşağıdaki beyitlerde aydınların yaz kış demeden eserler yazması gerekirken gelinen noktada ömürlerini çalışıp üretmeden geçirmeye başladıkları belirtilerek sosyal eleştiri yapılmıştır.

El rusum-ı kadimi etmiş terk

Nür-ı 'ilm u 'amelni etmez derk (vr. 5/16)

*Olmayub zabt-ı tertib ile iş
Ötkarur 'ömlerini yaz uķış (vr. 5/17)*

Şeriatın esaslarını bilen kimselerin konuşma ve yazmada söz sanatlarının azaldığını, eski düzenin bozulduğunu hisseden yazar, kendi yurdundan avare olan halkın cehaletinden yakınmaktadır.

*Bas ulus hâliğa idim heyrân
Munça derd ile eyliyor cevân (vr. 5/24)*

Cahillik her taraftan halkı tehdit ediyorsa da halk gafletten hiç uyanmamıştır. Buna herkesten çok üzülen Rahim Hâce, halkın içinde bulunduğu durum karşısında dert ve çile içinde hayrette kaldığını beyan etmektedir.

*Fıkr ile dilğa bu idi ma'lum
Yoķdurur 'ilim hem 'amel ma'dum vr 5/26*

Rahim Hâce halkın durumundan endişe eder ve ona şöyle tavsiyede bulunur: kendini çok üzme fıkıh ilmiyle meşgul ol, böylelikle çözüm yolu bulunur. Türkçeden başka bir şey yazmayı terk eyle göreceksin onlar senin yazdığın Türkçe ile sevinirler. Böylece senden halka bir hatıra kalır hem de sana faydası olur. Türkçede bir meseleyi sorabilecek din adamı veya kendi dillerinde bir eser yazabilecek başka yazar kalmamıştır.

Dinî ilimler dünya için ışık, ahiret için bir ferahlıktır. Türkçe diğer diller içinde gölgede kalmıştır. Eser verilmediği için Türkçe bir harabeye dönüşmüştür. Sen, bu yıpranmış harabeyi imar eyle diyerek, şaire yol gösteren birinin olduğunu aşağıdaki beyitlerinden anlıyoruz.

*'ilm-ı fıkhā özünġni it meşġul
Sanga andan açılġusidur yol (vr. 6/3)*

*Bas eling terk eyileġil Türki
Türkiġa şad bolsa ol körki (vr. 6/5)*

*Türki tilde bolınmadı meştur
Eyle uş bu ġarabeni ma'mūr (vr. 6/8)*

Rahim Hâce, *Nazmu'l- Muhtasaru't-Türki*'nin manzum olarak Türkçeye aktarma sevdasında olduğunu daha önce yazılan Türkçe eserleri birer gül olarak gördüğünü kendi yazacağı eserin de Türk halkı için yeni bir gül olacağını ve bu gülün her yerde meşhur olacağını düşündüğünü bize aktarır ve bu arzuyla eserini kaleme aldığını belirtir.

Muhtasar, birçok alim ve fazıl tarafından şerh edilmiştir. Bu eserin temel konusu Allah'ın kelamı Kuran'dan seçilmiştir. Bu eserin okunması ve öğrenilmesi Tanrı'yı kalben ve lafzen tasdik etmek içindir. Böylece Allah'ın rızası kazanılacak ve kişi dünyevi kötülüklerden kaçınacaktır. Bu bilgiler Araplar ve Farslar tarafından öğretilirken, Türkçe olarak kimse tarafından kaleme alınmadığı için Türkler tarafından okunup öğrenilmesi mümkün olmamıştır. Daha önce bu eseri Türkçeye nazım biçiminde aktarmaya çalışanlar olmuş ancak onların bu arzularına erişememişler. Dini konuda yazılmış mensur bir eser olan *Muhtasar*'ı ilk defa nazma aktaran kişi Hâce Rahim'dir ve bunu yine eserinde kendisi

dile getirmiştir.

Tazî ve Farsi cümleden ta' lîm
Türki manzûma kılmadı hiçkim (vr. 6/24)

*Muhtasar'*ın cümle yapısı zordur ve şerh edilmesine rağmen hala içinde güçlükle anlaşılabilir meseleler bulunmaktadır.

Eserin sebep-i telif bölümü “*Muhtasar'*ı maharetle nazm-ı muhtasar etmeye gayret ettim eğer bazı cümlelerin anlaşılması saklı kaldıysa anlamı bile eklenmiştir.” cümlesi ile bitmektedir. *Nazmu'l-Muhtasaru't-Türki'*nin telif edilme sebeplerinden en önemlilerini yukarıdaki beyit ve ifadelerden de yola çıkarak şu şekilde sıralayabiliriz: Şairin arkadaşının teklifini yerine getirmek istemesi, Hanefi Mezhebi'nin temel esas ve usullerinden bahseden dini bir kitabın Türkçeye ve manzum olarak yazılmasının gerekliliği, *Muhtasar'*ın Türkistan halkına Arapça ve Farsça olarak okutulması yerine Türkçe okutulmasının istenmesi, Türkçe konuşan insanların dini meseleleri kendi dilleriyle daha iyi anlayabilecek olmaları, *Muhtasaru'l-Vikaye'*yi o döneme kadar kimsenin nazma aktarmaması ve genel olarak halkın böyle bir ilmihal kitabının kendi dillerinde yazılmasına ihtiyaç duymasındır.

Sebeb-i nazımdan sonra bir münacat bulunmaktadır. Şair, bu başlık altında Allah'a yalvarıp yakarmış, eserini tamamlayabilmek ve herhangi bir hataya düşmemek için Tanrı'ya sığınmıştır. Yine şair, manzum bir ilmihal olan eserin okuyucularının da bu kitaptan öğrendikleriyle amel etmesini Allah'tan temenni etmektedir. Şair eserinin hatasının kendisi için bir karanlık olduğunu dile getirir ve hataya düştüğünü fark eden kimse için de Allah'tan gönül ferahlığı talep eder. Yine bu bölümde yazar memleketinin Taşkent olduğunu zikretmekle birlikte kendi ismini, Rahim Hâce ve mahlasını da Hatmi olduğunu söyler:

Bil Rahim Hâce'dur manga hûş-nâm
Ab 'Ali Hâce Zuyi e'l- İkrâm (vr. 8/1)

Munga at Nazm Muhtasar olğay
Elğa şayed ki mu'tabar olğay (vr. 8/7)

Kısmatım şe'ra intisab olmuş
Manga Hatmî lağab hıñâb olmuş (vr. 8/8)

*Muhtasar'*ın asıl metnine geçmeden önceki kısım hame (kalem) için yazılmıştır. Rahim Hâce, dünyada her cinsin ve şeyin iyisi ve daha iyisinin var olduğunu beyan ederken, bunların da kendine göre bir müşterisi olduğunu söyler. Ayrıca bunlar arasında nitelik ve nicelik açısından ayrımcılık yapan bencil insan sayısının çokluğuna dikkat çeker. Yazar kaleme, “ey hame benim düşüncelerime yardım ederek doğru nükteler ortaya çıkar ki böylece dünya ehli haridar olsun” diye hitap etmektedir.

Hatmi, eserinin başında tevhid, naat, sebebi telif ve bir münacat yazmıştır. Zikredilen bu nazım türleri asıl eser olan *Muhtasaru'l-Vikâye'*nin Arapça metninde bulunmamaktadır. Şair, *Muhtasaru'l-Vikâye'*yi nazma aktarırken Farsça tercümesi olan bir nüshayı tercih etmiştir. Rahim Hâce'nin Arapça mensur ilmihal bir eserin Türkçeye nazım biçiminde aktarması, asıl metnin yanında Farsça Tercümesini vermesi bize eserinin daha çok okuyucuya ulaşmak istediğini düşündürmektedir.

Eserin Şekil Yönünden İncelenmesi

Müellif, *Muhtasaru'l-Vikâye'* den yararlanırken kullandığı dil ve üslûbuyla esere bir farklılık katmamıştır. Böylelikle isminden anlaşıldığı üzere *Nazmu'l-Muhtasaru't-Türkî*, asıl metin olan *Muhtasaru'l-Vikâye fi-Mesailu'l-Hidaye'* nin kısa bir ihtisarı mesabesinde.

Muhtasaru'l-Vikâye ve *Nazmu'l-Muhtasaru't-Türkî'* de bulunan kitap adları sırasıyla şöyledir: (1) Tahâret, (2) Salât, (3) Zekât, (4) Savm, (5) Hac, (6) Nikâh, (7) Radâ', (8) Talâk, (9) 'Itâk, (10) Mükâteb, (11) İmân, (12) Şef'at (13) Kısmat (14) Hibe, (15) İcâre, (16) 'Ariye, (17) Vedî'a, (18) Gasb, (19) Rehn, (20) Kefâlet, (21) Havâle, (22) Vekâlet, (23) Şirket, (24) Mudârebe, (25) Müzâra'at, (26) İhyâu'l-Mevât, (27) Vakf, (28) Kerâhiyet, (29) Eşribe, (30) Zebâih, (31) Ezhiye, (32) Sayd, (33) Kıt ve'l-kıta velâbık, (Âbık) (34) Mefkûd, (35) Şehâdat (36) İkrâr, (37) Da'vâ, (38) Sulh, (39) Hudûd, (40) Sırkât, (41) Cihâd, (42) Cinâyât, (43) Diyât, (44) İkrâh, (45) Hacr, (46) Vesâyâ, (47) Hünsâ. Buna göre eser 47 kitap/bölümden oluşmaktadır.

Nazmu'l-Muhtasaru't- Türkî'nin bölümlerinden Örnekler

Kitâbu't-Tahâret:

Abdestin farzları dörttür. Bunlar üç uzvun (yüz, kol, ayak) yıkanması ve başın mesh edilmesidir. İki dirsek ve iki ökçe de bu yıkamaya dâhildir. Alın saçından çene altına kadar yıkanma da abdestin farzlarındandır. Abdestin dört farzının olması kısmı Kuran ayetleri ve hadisler ile birlikte Arapça olarak yazılmış ve bu bölüm yine Türkçe olarak nazma aktarılmıştır.

Avalan uş bu bendeni 'arzi
Yüz yumaklığını bil vuzi ferzi (vr. 10/9)

Tirsakinkni koşup yuvarsın kol
Ferz ikinçiğa taparsın yol (vr. 10/12)

Yuv ayağını topuğ ile ey hub
Ol üçüncü farizağa maşsub (vr. 10/13)

Baş uze mesh tartkil ey niku
Ya 'ni dördin biri feriza bu (vr. 10/14)

Kitabın içinde farklı bölümler yer almaktadır. Taharet kitabının içinde abdestin sünnetleri, müstehapları, abdestin nevakisleri yer almaktadır. Yine bu kitabın içinde gusulün hangi durumlarda sünnet olduğu da yer almaktadır.

Dört yerde gusul sunnet ey hame
Cum'a uçun birisi ehrâme (vr. 13/22)

Her iki 'id u 'arafê yevmi hem
Uş budur barçası ne beş u kem (vr. 13/23)

Kitâbu's-Salât:

Bu kitapta namazın kılınma vakti, müstehap olan vakitler, namazın kılınması gereken farz vakitler, mekruh olan vakitler ile ezan zamanları beyan edilmektedir. Yine bu bölümde namazın şartları, sıfatları, vacipleri, kıraatin cebr ve hufyesi, cemaat namazı, namazı bozacak haller gibi kısımlar da yer almaktadır.

Her namaz kendi vaktine göre farz olmuştur. Müslümanlara günlük beş vakit farz olan namazlardan sabah namazının vakti, subh-ı sadıktan güneşin doğuşu arasındaki zamanken öğlen namazı zeval vaktinden bir nesnenin gölgesinin iki katına gelmesine dek geçen zaman içinde tayin edilmektedir. İkinci zamanı ise öğlen namazından gün batımına kadardır. Akşam namazı güneşin batmasından sonra şafağın sonlanması arasındaki vakittir ve ondan sonra yatsı namazı zamanıdır.

*Her kişi ki vuzu bina itgay
Layık ol kim namaz ada itgay* (vr. 27/8)

*Her namaz erdi vaqti ile farz
İbtida vaqtdin kılındı ‘arz* (vr. 27/9)

*Vaqt-ı bamedad şubh-ı şâdiq din
Ta kıyaşını şulu‘ idur ta‘yin* (vr. 27/10)

*Vaqt-ı peşin namaziğa ey ħub
Evveliğa zevalni it maħsub* (vr. 27/11)

*Vaqt-ı âhiri anga eya ħuşhâl
Saye-i şey sivai fi-zeval* (vr. 27/12)

*Şeyğa ta iki çend yetuşgunça
Zuhr uçun vaqt toğrısı şununça* (vr. 27/13)

*Bir ruvayetda uş budur ey ħay
Sâye kelse beraber-i her şey* (vr. 27/14)

*Yetse peşin aħiriğa ey ħub
Andan it ‘Aşır vaqtını maħsûb* (vr. 27/15)

*Ta ħurub ‘Aşır vaqtidur baķi
Sanga lazımlarını bilmaķi* (vr. 27/16)

*Vaqt-ı şâm bil ħurubı ey nâ‘ib
Bil anı baķi ta şafaķ ħâ‘ib* (vr. 27/17)

*Ol şafaķ songra vaqt-i ħuftandur
Vetir vaqtını ba‘d ħuftan kôr* (vr. 27/19)

Sonuç

Çalışmamıza konu olan *Muhtasaru'l-Vikaye* adlı metin Rahim Hacı tarafından Arapça bir ilmihal kitabından nazım biçiminde Çağatay Türkçesine çevrilmiştir. Eserin Afganistan'ın kuzeydoğusundaki Tahar ilinin Daşti Kale ilçesinde, 26 Mayıs 1900 tarihinde Taşkent'te taş baskısı yapılmış, 204 varak bir kopyası bulunmuştur. Çalışmamızda kullanılan bu nüsha, bir dibace, 47 bölüm (tahâret, salât, zekât, savm, hac, nikâh, radâ, talâk, iytâk, mükâteb, iman, sefat, kısmat, hibe, icâre, ariye, vedia, gasb, rehn, kefalet, havâle, vekâlet, şirket, mudârebe, müzâraat, ihyâu'l-mevât, vakf, kerâhiyet, eşribe, zebâyih, ezhiye, sayd, kıt ve'l-kıta velâbık (Âbık), mefkûd, şehâdat, ikrâr, davâ, sulh, hudûd, sırat,

cihâd, cinâyât, diyât, ikrâh, hacr, vesâyâ, hünsâ) ve bir hatimededen oluşmaktadır. Hanefi fikhını konu alan metnin şerh ve haşiyeleri şunlardır: Şerhu'l-vikâye li' ibni Melek, el-Înâye fi şerhi'l-vikâye, şerhu'l-vikâye li-Musannifek, şerhu'l-vikâye li-Şeyhzâde ve şerhu'l-vikâye li Sadrişşeri'adır. Orta Çağatay (15-19. yüzyıl Çağatay Türkçesi) dönemi dil özellikleri nedeniyle eserin Türk dili çalışmalarına katkı sunacağı kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Akçay, A. İ. (2011). *Türk Edebiyatında Manzûm Akâidnâmeler: İnceleme Metin*. Doktora Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi.
- Atan, Ö. F. (2015). *Burhânü's-Şerî'a'nın Vikâyetü'r-Rivâye Fî Mesâilî'l-Hidâye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. Doktora Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi.
- Atan, Ö. F. (2016). Hicrî VII. Yüzyıl Hanefî Fakihlerinden Burhânüşşeriâ'nın Vikâye Adlı Eseri. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25(2), 125-153.
- Aydın, A. (2016). Manzum Fıkıh Metinleri-I. *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi*, 26(26), 137 - 170.
- Aydın, A. (2017). Bâbürlü Dönemi Fıkıh Çalışmalarının İlk Örneklerinden Biri Olarak Bâbü'r-ün Mübeyyen Der Fikh'ı. *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi*, 28(28), 149-182.
- Aydın, A. (2017). Manzum Fıkıh Metinleri-II. *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi*, 27(27), 73 - 100.
- Cici, R. (2005). Osmanlı Klâsik Dönemi Fıkıh Kitapları. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 3(5), 215-248.
- Çakmak, S. (2017). Bâbü'r-ün Mübeyyen Adlı Eserinin Bilinmeyen Bir Nüshası. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 41(41), 75-89.
- Çelebioğlu, A. (1198). *Klasik Türk Edebiyatı Araştırmaları*. İstanbul: Milli Eğitim Yayınları.
- Doğan, H. (2018). Zarîfî Efendi ve Hattatlar İçin Yazdığı Manzum Eseri: Risâletü'l Manzûm Kavâidü Kur'âni'r-Rüsûm. *Journal of Turkish Language and Literature*, 4(3), 677-714.
- Kaya, E. S. (2014). Türkiye Cumhuriyeti'nde Fıkıh Literatürü: Bir Hasıla. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 12(24), 9-126.
- Kaya, Y. (2020). Çağatayca Manzum Sözlük Nisâb-ı Kutbiyye. *Dil Araştırmaları Dergisi*, 14(27), 260-265.
- Kiremitçi, F. (2012). Klasik Türk Edebiyatında Öğretici Mensur Eserleri Nazma Aktarma Çalışmaları ve Sâdıkî'nin Manzum Akaid-Nâme Örneği. *Turkish Studies*, 7(1), 1501-39.
- Kut, G. (1998). Ali Şîr Nevâî. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 2, s. 449-453). İstanbul: TDV Yayınları.
- Orazov, O. (2020). Vikâyetü'r-rivâye fî Mesâilî'l-Hidâye Bağlamında Oluşan Fıkıh Edebiyatı. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29(1), 81-122.
- Ölmez, Z. (2007). Çağatay Edebiyatı ve Çağatay Edebiyatı Üzerine Araştırmalar. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 5(9), 173-219.
- Özen, Ş. (1998). Sadrişşeriâ. *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 35, s. 427-431). İstanbul: TDV Yayınları.

- Sahetmammedov, A. ve Cici, R. (2017). El-Vikâye, Fıkhu'l-Keydânî ve El Mukaddime Adlı Eserlerin Karşılaştırılması: Namaz Örneği. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 30, 527-550.
- Söylemez, İ. (2019). Mücellî'nin Manzum Şurûtü's-Salâti. *Journal of Artuklu Academia*, 6(1), 115-143.
- Süslü, Z. (2021). *Klasik Türk Edebiyatında Manzum Fıkıh Eserleri ve Ceceli Müftü İbrahim Efendi'nin Şâfi Adlı Eseri (İnceleme-Metin)*. İstanbul: Efe Akademi Yayınevi.
- Şentürk, A. A. ve Kartal, A. (2017). *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Şimşek, M. (2014). Bir Hanefî Klasığı: Mergînânî'nin el-Hidâye'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 12(23), 279-321.
- Taş, B. (2015). Klasik Türk Edebiyatında Manzum Tefsir. *International Journal of Social Science*, 37, 101-121.
- Turan, F. (2016). Geç Dönem Çağatay Türkçesiyle Yazılmış "Dîvâne Bûrak Kıssası": Metin, Dil ve Üslup İncelemesi. *Türkiyat Mecmuası*, 26(1), 311-338.
- Wubuli, A. (2015). *Doğu Türkistan Medreselerinde İslam Düşüncesi-Sûfî Allahyar'ın Sebatü'l - Âcizin Adlı Eseri Ekseninde İnceleme*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 306-323.
Geliş Tarihi-Received: 27.07.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 11.08.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1149345

Beşiktaşlı Muhyiddîn'in "Güldân" Adlı Eseri

Muhyiddin From Besiktas's Book "The Guldân"

Aysun ÇELİK*

Öz

Beşiktaşlı Muhyiddîn tarafından bir mukaddime, dört bölüm hâlinde hazırlanan "Güldân", mensur ve manzum çeşitli metinlerden oluşan küçük bir eserdir. H 1311/M 1893-94'te Âlem Matbaası'nda basılan Güldân, 24 sayfadır. Eserin dört bölümünde de, Farsça bazı gramer yapıları anlatılmış, Farsça ve Türkçe nazım-nesir örnekleri verilerek kelime ve eklerin kullanımı detaylandırılmıştır. Müellif, dördüncü bölümün sonuna, Fuzûlî'nin, Mu'allim Nâcî'nin, 'Alî Ulvî Efendi'nin bazı şiirlerine yazdığı nazireleri eklemiştir. Eserde ayrıca Farsça manzum kısa bir hikâye, mensur küçük bir hikâye, bir şathiyyat naziresi ve yedi adet müstakil mısra ile beyit bulunmaktadır. Müellif "Muhyiddîn'in; divan sahibi, rubaileriyile tanınan, dil öğretmenliği yapan, 1955'te vefat eden Muhyiddin Râ'if (Yengin) olduğunu düşünmekteyiz.

Bu çalışmada Beşiktaşlı Muhyiddîn'in neşriyat âlemine yeni girenlere örnek olması için hazırladığı, "ilk eserim" dediği Güldân tanıtılmış, eser transkripsiyon alfabesiyle günümüz Türkçesine aktarılmıştır. Güldân, yoğun dil çalışmalarının yapıldığı, gramer ve sözlük faaliyetlerinin arttığı bir sırda, müellifin kendisine has bir yöntemle hazırladığı ufak bir gramer risalesi, küçük bir şiir mecmuası hüviyetindedir. Eseri değerli kılan ise Beşiktaşlı Muhyiddîn'in şairlik yönünü ortaya koyduğu nazireleridir.

Anahtar Kelimeler: Beşiktaşlı Muhyiddîn, Güldân, Farsça, dilbilgisi, nazîre.

Abstract

Prepared by Muhyiddin from Besiktas in an introduction and four parts, "Guldân" is a small work consisting of various texts in prose and verse. Guldân, which was published in Alem Printing House in 1893-94, has 24 pages. In all four chapters of the book, some grammatical structures in Persian are explained, and the use of words and suffixes is detailed by giving examples of Persian and Turkish poetry. At the end of the fourth chapter, the author has added the nazires written by Fuzuli to some of the poems of Mu'allim Naci and 'Ali Ulvi Efendi. The book also includes a short story in Persian verse, a small prose story, a shathiyyat verse, and seven verses and couplets. Author "Muhyiddin"; we think that Muhyiddin Raif (Yengin) was the owner of the Divan, known for his rubais, a language teacher, and died on 1955.

In this study, Guldân, which was prepared by Muhyiddin from Besiktas to set an example for the newcomers to the publishing world, was introduced, and the work was transferred to today's Turkish with the transcription alphabet. Guldân is a small grammar treatise, a small poetry magazine, prepared by the author in a unique way in a century when intensive language studies were carried out and grammar and dictionary activities increased. What makes the work valuable is the nazires of Muhyiddin from Beşiktaş, in which he reveals his poetic side.

* Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara/Türkiye, e-posta: aysuncelik@hacettepe.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4734-1676.

Key Words: Muhyiddin from Besiktas, Güldan, Persian, grammar, nazire.

Giriş

Türklerin Farsça ile münasebeti Gazneliler döneminde (963-1186) başlamıştır. Büyük Selçuklular (1040-1157) ile Anadolu Selçuklularında (1075-1308) resmî belge dili kabul edilen Farsça, Osmanlılarda ise kültür ve sanat dili olarak benimsenmiştir. Özellikle 14. asırda Farsçaya ilgi artmış, sonraki asırlarda dilin etkisi edebî metinler vesilesiyle daha da belirgin hâle gelmiştir. Öyle ki Farsçaya olan ilgiyi çoğaltan ve bu ilgiden doğan etkiyi sağlayan kaynak, edebiyat olmuştur. 14. asırda Farsça eserler üzerinde artarak devam eden tercüme faaliyetleri, kurulmakta olan yeni bir edebiyatın Fars kaynaklarıyla ve diliyle beslenmesi durumunu ortaya çıkarmıştır. Ayrıca şairlerden sultanlara, âlimlerden ariflere kadar gözlenen Farsça temayülü, bir geleneğe dönüşmüş, kültür çevrelerinde Farsçayı öğrenmek zaruret, Farsça söylemek maharet kabul edilmiş, hatta Türkçe divanların yanında bir de Farsça divan tertip etme yarışı başlamıştır. Edebî eserler vesilesiyle günlük dile de sinen Farsça, bugün dahi pek çok kelimenin ve ekin dilimizde yaşıyor olmasını sağlamıştır.

Anadolu'da Farsça ilk sözlüklere 14. asırda rastlanmaktadır. Bu sözlüklerin içerisinde muhtasar gramer bilgileri de yer almaktadır. Müstakil dilbilgisi kitapları ise 16. yüzyıldan itibaren görülmektedir. Diğer taraftan 14. asrın ikinci yarısından itibaren Farsça, ders olarak okutulmaya başlanmış (Öz, 1996, s. 49, 61), bu tarihten günümüze kadar Farsçanın talimi için birçok gramer ve sözlük çalışmaları hazırlanmış, şerh ve tercüme eserler vesilesiyle de dilbilgisine dair pek çok mesele ele alınmıştır.

19. asra kadar Osmanlı eğitim sisteminde Farsçanın okulların müfredat programlarında zorunlu olarak bulunmadığı bilinmektedir. Ancak örgün ve yaygın eğitim kurumlarında dolaylı olarak yer bulan Farsça, bilhassa sıbyan mekteplerinden birçoğunun programlarına *Tuhfe-i Vehbî* gibi sözlükler vasıtasıyla girmiştir (Akyüz, 1997, s. 134). Fars dili ve edebiyatına dair eğitim-öğretim faaliyetleri, genellikle Mevlevî tekkelerinde, âlimlerin ve ediplerin hanelerinde gerçekleşmiştir. Enderun Mektebi, Bâb-ı Âlî'ye yakın birkaç sıbyan mektebi ve Darülhadis Medresesi dışında, dönemin klâsik-örgün eğitim kurumlarında Farsça öğretimine pek yer verilmemiştir. Tanzimat'ın ilanıyla birlikte ise eğitim kurumlarının çoğunda okutulan iki yabancı dilden biri olmuştur. Ancak 19. yüzyılın sonlarına doğru, bilhassa Maârif-i Umûmiyye Nizâmnamesi'nin de yürürlüğe girmesiyle o güne kadar Türkçenin öğretimine yardımcı bir ders olarak görülen Farsça, müstakil bir ders hâlinde okutulmaya başlanmıştır. Bu tarihlere kadar Farsça öğretiminde sözlük olarak *Tuhfe-i Şâhidî* ve *Tuhfe-i Vehbî* gibi manzum sözlükler ile Sa'dî'nin *Bûstân* ve *Gülistân*'ı, Hâfız'ın *Dîvân*'ı, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si, Mollâ Câmî'nin *Bahâristân*'ı ve Feridüddin Attâr'ın *Mantuku't-tayr* ile *Pendnâme*'si okutulmuştur (Çelik, 2005, s. 324). Bu eserler tercih edilerek hem dil hem edebiyat hem kültür hem de ahlak eğitiminin birlikte verilmesi amaçlanmıştır.

Farsça öğretiminde önemli bir yer tutan gramer kitaplarının büyük bir bölümü, Tanzimat'ın ilanından itibaren yazılmaya başlanmıştır (Çelik, 2005, s. 323). Beşiktaşlı Muhyiddîn'in 19. asrın sonlarına doğru yayımladığı "Güldân" adlı eseri de Farsça öğretmeye dair büyük bir iddia taşımamakla birlikte, bu yola girenlerin başlangıçta başvurabilecekleri küçük bir risale olarak tasarlanmıştır.

Muhyiddîn, örnek manzumeler üzerinden Farsça kaideleri anlatmak suretiyle klasik gramer yöntemlerine benzer bir yol izlemiştir. Mukaddime ve dört bölümden oluşan eserin bütün bölümlerinde Farsça, Türkçe şiir ve cümle örnekleri içerisinde Farsça kelime ve ekler tanıtılmıştır. Dördüncü bölümde buna ilaveten müellif, divan şiirinin önde gelen şairlerinden Fuzûlî'nin, devrin meşhur şahsiyetlerinden Muallim Nâcî'nin ve Alî Ulvî

Efendî'nin şiirlerine yazdığı nazirelere yer vermiştir. Bu hâliyle eser, dilbilgisi ve sözlük içerikli bir risale ve manzumelerden oluşan bir mecmua görünümündedir. Eserin genelinde Farsçada bilinen kaideler anlatılmıştır. Eserin asıl önemi, Muhyiddîn'in nazirelerini ihtiva edişi olup müellifin şairliği hakkında fikir vermesinden ileri gelmektedir. Yine eser, neşriyat âlemine atılan bir gencin ilk şiirleri olması bakımından da değerlidir.

Çalışmada öncelikle Beşiktaşlı Muhyiddîn'in kim olduğu üzerinde durulmuş, ardından "Güldân" şekil ve muhteva yönünden tanıtılmış, eserin metni transkripsiyonlu olarak günümüz Türkçesine aktarılarak verilmiştir.

A. Beşiktaşlı Muhyiddîn

Beşiktaşlı Muhyiddîn'in kim olduğuna dair yaptığımız araştırmalarda, İbnü'l-Emîn Mahmud Kemâl İnal'ın *Son Asır Türk Şairleri* eserinde, "Muhyiddîn" adında iki şaire rastlanmıştır. Bunlardan ilki, Mehmed Muhyiddîn Mekkî Bey'dir. 1874'te Mekke'de doğan, 1936'da Şişli'de vefat eden Muhyiddîn Mekkî'nin, manzum eserleri ile mensur piyesleri bulunmaktadır (2000, s. 1373-1376). Diğer Muhyiddîn ise Mehmed Muhyiddîn Râ'if Yengin'dir. İnal'ın verdiği bilgilere göre; Muhyiddîn Râ'if, 1880'de İstanbul'da doğmuştur.¹ Evkaf Nezareti kâtiplerinden Râ'if Efendî'nin oğludur. Babasının vefatı ve annesinin vereme yakalanması üzerine dayısı Miralay Hayri Bey'in "Beşiktaş'taki" evinde hayatına devam etmiştir (s. 1376). İşte -başta- "Güldân" adlı eserde, "Beşiktaşlı Muhyiddîn" şeklindeki kayıttan ve verilen tarihlerdeki denklikten dolayı eserin müellifinin Muhyiddîn Râ'if olduğu kanaatine vardık. Bu düşüncemizi destekleyecek bir başka sebebe de Muhyiddîn Râ'if üzerinde hazırlanmış bir lisans tezinde² rastladık. Nimet Samyeli tarafından İstanbul Üniversitesinde 1964-1965 senelerinde "Muhyiddin Râif Yengin Divânı" adıyla hazırlanan bitirme tezinde; Muhyiddîn'in Muallim Naci mektebinin ediplerinden olduğu, 1310'da henüz 16-17 yaşlarında iken güzel şiirler yazdığı, gazel söylemede usta olup rubaileri ile tanındığı, Melami tarikatına intisap ettiği, Fuzûlî, Bâkî gibi üstatlar ile çağdaş şairlerin şiirlerine pek çok tahmis ve nazirelerinin olduğu (Samyeli, 1964-65, s. I-V) ifade edilmiştir.

İnal'ın kayıtlarına göre de Muhyiddîn Râ'if, ilkokulu İstanbul'da Taş Mektep'te ve Meşrik-ı Füyûzât adlı özel okulda, ortaokulu Beşiktaş Mektebi'nde tamamlamıştır. 1897'de mülâzım-ı sâni ve makine mühendisliği diploması almış, ardından tersane ve liman dairesinde memur olmuştur. Daha sonra Bahriye Mektebi, Darüşşafaka, Vefa ve Mercan sultanileri ile Halıcıoğlu ve Kuleli Askerî Liseleri gibi çeşitli eğitim kurumlarında Türkçe ve İngilizce muallimi olarak çalışmıştır. İnal'ın *Son Asır Türk Şairleri*'ni yazdığı sıralarda ise Eyüp'te Orta Mektep'te İngilizce muallimi olarak görev yaptığı anlaşılmaktadır (s. 1376).

Muhyiddîn'in eski usul gazelleri, iki yüz rubaisi, yeni tarzda manzumelerinden oluşan şiirleri divan teşkil edecek düzeydedir. Arapça, Farsça ve İngilizceden tercüme edilmiş eserleri de bulunmaktadır. Şiirlerinin bir kısmı Servet-i Fünûn, Resimli Gazete, Tercemân-ı Hakikat, Ma'ârif, Âşiyân, Malûmât, Terakkî, Mahfil gibi yayın organlarında neşredilmiştir. "Eski Rubâilerim" başlıklı kitabını ise İstanbul Cumhuriyet Matbaası'nda 1946 yılında bastırmıştır. İnal, Muhyiddîn'in gazel söylemede muktedir, "üstâd" namına layık, kıymetli bir şair olduğunu ifade etmektedir (2000, s. 1377).

İnal, Muhyiddîn'in "Güldân" adını verdiği bu ilk eserinden söz etmemiştir. 1880'de doğduğu düşünüldüğünde, Muhyiddîn'in henüz 13 veya 14 yaşında *Güldân*'ı neşrettiği anlaşılmaktadır. *Güldân*'ın Fars ile Türk dil ve edebiyatlarının kaidelerini, örneklerini havi

¹ Muhyiddîn Râ'if'in İstanbul'da, 1880'de doğduğu, Râ'if Efendî'nin oğlu ve muallim olduğu (Yuvacı, 2014, s. 264) şeklindeki kayıt, *Tuhfe-i Nâilî*'de İbnü'l-Emîn kaynak gösterilerek verilmiştir.

² Bu teze ulaşmak için İstanbul Üniversitesine müracaat edilmiştir. Ancak tezin çok az bir kısmını incelememize imkân verilmiştir. Bu kısmın tarafımıza ulaşmasını sağlayan Sayın Dr. Ali Duman'a teşekkür ederim.

bir eser olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Muhyiddîn'in bu eseri öğrencilik yıllarında ya da muallimlik yaptığı dönemlerin başında kaleme aldığını düşünebiliriz. Bu durumda Muhyiddîn'in doğum tarihinin 1880'den daha önce olabileceği de dikkate alınmalıdır. Zira 13 ya da 14 yaşlarında "Beşiktaşlı Muhyiddîn" olarak tanınmak, *Güldân*'daki gibi ilmî ve talimî bilgi içeren bir eser yazmak için, bir miktar erken bir yaş kabul edilebilir. Türkçe, İngilizce muallimlik yaptığı bilinen Muhyiddîn'in en azından 17 yaşından sonraki yıllarda böyle bir eser yazmış olması daha makuldür.

Sonuç olarak biyografik kaynakların işaret ettiği çerçevede ve eserden müessire ulaşmaya çalışmak yöntemiyle; dayısının Beşiktaş'taki evinde yaşaması, 1310'da güzel şiirleriyle ve nazireciliği ile tanınması, dil öğretmenliği yapması, *Güldân*'da Muallim Naci'yi sık sık anarak ona nazireler söylemesi, yine *Güldân*'da Fuzûlî'ye yazdığı naziresi, *Güldân*'da bir öğretmen gibi dil meselelerini anlatması ve örneklemesi göz önünde bulundurulduğunda Beşiktaşlı Muhyiddîn'in Muhyiddîn Râ'if olduğu şeklindeki kanaatimiz biraz daha güçlenmiştir. Ayrıca dönemin diğer biyografik kaynaklarında "Beşiktaşlı Muhyiddîn"i işaret eden başka bir kayda rastlanmamıştır.

B. Güldân

a. Eserin Tanıtılması

1. Adı

"Güldân" kelimesinin esere ad olma sebebi, müellif tarafından belirtilmemiştir. Ancak muhteviyatına binaen eserin bir seçki, bir mecmua hüviyeti taşıdığı vurgulanmak istenmiş olabilir. Zira "gül"ün Farsça çiçek, "-dân" ekinin de Farsça yer veya alet ismi yapan ek olduğu düşünüldüğünde; eser, gül ya da çiçekleri bir araya getiren bir vazo, gül veya çiçek kıymetindeki bilgi ve manzumeleri içinde barındıran bir mahfaza şeklinde tasavvur edilmiş olmalıdır.

2. Türü

Güldân, sözlük ve gramer özelliği gösteren bir risale, aynı zamanda manzume ve nazirelerin yer aldığı küçük bir mecmuadır. Müellif, sözlük ve gramer bölümlerinde, kelimeleri yapı bakımından ele almıştır. Örnek kelime ve cümlelerle açıklanan yapıların Türkçede sık kullanılan müştakları verilmiştir. Kelime ve ekler için verilen manzume örnekleri ise Fars ve Türk edebiyatının ünlü şairlerinin eserlerinden seçilmiştir.

3. Yazılış Sebebi

Müellifinin belirttiğine göre *Güldân*, pek çok eserin neşredildiği bir devirde, bir risalecik ile yayım hayatına başlamak, bu yola yeni girenlere faydalı bir rehber olmak arzusundan doğmuştur.

4. Basım Yeri, Yılı, Sayfa Sayısı

Güldân, İstanbul Âlem Matbaası'nda, H 1311/M 1893-94'te basılmış olup 24 sayfadan müteşekkildir.

5. Muhtevası

Eser, kapağında bulunan "Mu'âsirîn-i üdebâdân ba'zı zevât-ı kirâmîniñ âşârıyla müsteşhed kavâ'idden ve ba'zı ebyât-ı laîfe-i Fârisiyyeden ve muharririniñ âşâr-ı nazmiyyesinden müteşekkildir." ibaresine uygun olarak hazırlanmıştır. Eserin içerisinde, meşhur Fars ve Türk şairlerinin bazı beyitleri örnek verilerek Farsça dilbilgisi kaideleri anlatılmış, çağdaş bazı ediplerin manzumelerine ve müellifin nazirelerine yer verilmiştir. Kitap, bir mukaddime ve dört bölümden müteşekkildir:

Mukaddime' de; II. Abdülhamid'in Türk irfanına ve sanatına verdiği değer, teşvik övülmüş, onun döneminde neşriyatın arttığı ifade edilmiştir. Böyle bir basım-yayın ortamında müellif, kendisinin de yola yeni girenlere faydalı olmak için bu küçük risaleyi yazdığını, matbuat âleminde küçük bir hatıra ile varlığını ispat etmek istediğini ifade etmiştir.

Müellif, Mukaddime' de; eserin Fars şairlerinin meşhurlarından birkaçının şiirlerini ve kendi bazı şiirlerini ihtiva ettiğini söylemektedir. Eserde önce dilbilgisine dair bilgiler naklettiğini, ardından Farsça şiirlerin anlamlarını verdiğini belirtmiştir. Yazılanların müptedilere, Farsçadan alınıp dilimizde çok sık kullanılan kelimeleri ve bu kelimelerin anlamlarını öğreteceğini ifade etmiştir.

Mukaddime'nin sonunda Muhyiddîn, bu risalenin ilk eseri olduğunu söylemiş, bir hatasına, kusuruna rastlanması hâlinde affedilmesini yüce okuyucudan istirham etmiştir.

1. Bölüm; Sa'dî'nin Farsça bir beyiti verilerek başlamaktadır. Ardından "Elfâz" başlığı ile beyitte geçen "güfte" kelimesinin manası ile gramerdeki yeri söylenmiş, Türkçede sık kullanılan müştakları tamlama ve şiir örnekleriyle birlikte anlatılmıştır. Aşağıdaki tabloda, bu bölümde seçilen örnek beyitler/mısralar ve işlenen kelimeler verilmiştir:

Kelime	Örnek Beyit/Mısra	Şair
güfte	گفته بودم چو بیایی غم دل باتو بگویم چه بگویم غم از دل برود چون تو بیایی	Sa'dî
pür-gü	Pür-gülâr ile muvânis olmam Vaḥdetde şafâ bulur ḥayâlim	Mu'allim Nâcî
güyâ	Şâ'ir aña dirler ki ola ḥiss ile güyâ	Menemenli-zâde Tâhir
güyî	از ما سلام و از تو تغافل زحد گذشت گویى تغافلست جواب سلام ما	Hüsrev-i Dehlevî
güftâr	Var mı ḥürîde 'aceb şundaki güftâre bakıñ	Şevket
reftâr	Ḥaḳḳı yoḳ mı yanıp âh itmede 'âşîklarımñ Hele bir diḳkat ile şîve-i reftâre bakıñ	Şevket

2. Bölüm; Hâfız'ın bir beyiti ile başlamaktadır. Yine "Elfâz" başlığı altında beyitte geçen bazı kelime ve ekler şiir örnekleriyle tanıtılmıştır. Bu bölümde işlenen kelime/ekler ve şiir örnekleri aşağıdaki tabloda verilmiştir:

Kelime/Ek	Örnek Beyit	Şair
mihr meh-rüyân der- nemî gîred -gîr	دلم جز مهر مه رویان طریقی بر نمی کیرد زهر در می کنم پندش ولیکن در نمی کیرد	Hâfız

der-	<p>گفتمش در بکشا گفت برو هرزه مکوی کاندرین وقت بهر کسی درنکشود</p> <p>Lāyık degilsem naqd-i vişāle Qoğma deriñden bārī faqīri</p> <p>دیدم از دور گروهی هم دیوانه و مست و زتف باده عشق آمده در جوش و خروش</p>	<p>Şeyh Nizāmī</p> <p>Şeyh Vasfī</p> <p>‘İsmet</p>
	ber	<p>ابر اکر آب زندگی بارد هرکز از شاخ بید بر نخوری</p>

3. Bölüm; “Bir Hikâyecik” başlığını taşıyan 6 beyitlik Farsça bir manzume ile başlamaktadır. Ardından hikâyede geçen bazı kelimeler “Elfâz” başlığı altında beyit/mısra örnekleri verilerek anlatılmıştır. Yine bu bölümde “rîş” kelimesini açıklamak için mensur, “sakallı adam ile çocuk” konulu bir hikâye anlatılmıştır, hikâyenin kaynağı bilinmemektedir. Aşağıdaki tabloda bu bölümde işlenen malzeme verilmiştir:

Kelime	Örnek Metin/Beyit/Mısra	Şair
dīd	<p>Bir Hikâyecik</p> <p>کودکی دید عکس خویش در آب زان بترسید و بانگ زد کای باب</p> <p>درخم ماست کودکی پنهان که من از عکس او شدم لرزان</p> <p>پدر پیر در زمان بدوید واندر آن خم ز ابلهی نکرید</p> <p>صورت عکس خویش دید در آن گفتش ای پیر از که پنهان</p> <p>درخمی رفته بریش سفید کودکی راهمی کنی نومید</p> <p>تاز بیم تو آب می خورد با تو آبش بخلق چون بگذرد</p>	Kaynağı tespit edilememiştir.
dīde	<p>Dīde eñ sevdā-fezā bir şūretiñ hayrānıdır Nūr-ı dīdem! Gözleriñde qaldı hālā gözlerim</p> <p>Mihre nisbet maşrıqu'l-envār sīneñ ile ‘arz</p> <p>Tā ki olsun dīde-i ehl-i temāşā ğarq-ı nūr</p>	<p>Mu‘allim Nācī</p> <p>İsmā‘il Şafā</p> <p>Mu‘allim Feyzī</p>
bīnā nā-bīnā	<p>بنادان کاردانا مهر بانیست دل بینا بنا بینا بسوزد</p>	Kaynağı tespit edilememiştir.

dîdâr	Ṭalmayîñ kevşere firdevsde dîdâra baḡın	Mu'allim Nâcî
h'îş	بیکانه و خویش از پس و پیشت نکراند	Sa'dî
rîş	Sakallı Adamla Çocuk Hikâyesi	Kaynağı tespit edilememiştir.

4. Bölüm' de; Fuzûlî'nin "Nûr-ı Hâḡ ḡürşîd-i ruḡsârînda peydâdır seniñ" şeklindeki bir mısraı verilmiş, "peydâ" kelimesi üzerinde durulmuştur. Bu bölümde müellif, "keç" kelimesini anlatırken "Cahillerin hatası konuşurken ortaya çıkar. Eğri ok yaydan çıkarsa rûsva olur." mealindeki atasözünü vermiş, bu atasözü ile Sa'dî'nin "İnsan söyleyeceği sözü söylemedikçe, ayıbı da saklı kalır, hüneri de. Gördüğün her alaca şeyi av sanma. Belki uyumuş bir kaplandır."³ anlamına gelen manzumesini hatırladığını ifade ederek eserde şerh yöntemine de başvurmuştur:

Muhyiddîn, bu bölümde, dilbilgisine dair vermek istediklerini anlattıktan sonra "Eş'âr" başlığıyla ilk olarak Fuzûlî'nin;

*Ġarḡ-ı ḡûn-âb-ı dil itdi dîde-i giryân beni
Anca ḡan dökdi ki andan ḡutdı âḡir ḡan beni*

matlalı gazeline söylediği nazireye yer vermiştir. Dipnotta da Nedîm'in "beni" redifli bir beyitini vermiştir. Ardından Muallim Nâcî'nin;

*Çoḡ mıdır oldıysa mihriñden süveyda ġarḡ-ı nûr
Sen kesildim ben ne var olsam ser-â-pâ ġarḡ-ı nûr*

matlalı gazelinin tanzir etmiştir. Devamında Alî Ulvî Efendî'nin;

*Bir meleksin sen bu süflî yer degil me'men saña
İ'tilâ it i'tilâ 'arş-ı ḡudâ mesken saña*

matlalı gazelinin tamamını verip kendi yazdığı nazireyi de altına eklemiştir.

Müteakıben "Nazîre-i Şathiyat" başlığıyla dört beyitlik bir şiir, 2 müstakil mısra, 4 müfret, 1 matla beyit vermiştir. Bu matla beytinin ardından Alî Ulvî Efendi tarafından aynı redifle söylenmiş bir manzumeyi kaydetmiştir. En sona da Muallim Nâcî'nin bir gazeline ḡayrulâḡ Efendinin taḡmisinden muktebes olarak yazdığı tahmisi ekleyerek eserini tamamlamıştır.

Genel olarak değerlendirecek olursak *Güldân'* da; Sa'dî'den 4, Hüsrev-i Dehlevî'den 1, Hâfız'dan 1, Nizâmî'den 1, İsmet'ten 1 olmak üzere toplam 8 Farsça manzume, kaynağı bilinmeyen Farsça 1 beyit ve manzum bir hikâye; Muallim Nâcî'den 3, Menemenli-zâde Ṭâhir'den 1, Şevket'ten 2, Şeyh Vasfî'den 1, İsmâ'îl Safâ'dan 1, Mu'allim Feyzî'den 1, Fuzûlî'den 1 olmak üzere toplam 10 Türkçe manzume ve kaynağı bilinmeyen mensur bir Türkçe bir hikâye bulunmaktadır.

Örnek olarak kullanılan metinler, Farsça yapıların öğretimi için uygun edebî metinlerdir. Müellifin bir yapıyı anlatırken Türkçede sık kullanılan türevlerine yer vermesi ve onları da örneklemesi konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacak ölçüdedir.

Eserde, gerek açıklaması yapılan gerekse de açıklama içinde zikredilen kelime, ek ve yapılar sırasıyla şunlardır; "ḡüfte, ḡû, ḡüyâ, ḡüyân, ḡüyî, ḡüft, ḡüftâr, râst-ḡû, laḡife-ḡû, efsâne-ḡû, ḡikâye-ḡû, ḡüft ü ḡû, pür, pür-ḡû şenîd, -ân, laḡife-ḡüyân, efsâne-ḡüyân çi biyâyî, âmeden, âyende, sâl-i

³ Manzumenin anlamı için bk. Kanar, 2022, s. 47.

âyende, mâh-ı âyende, mişâl-i âyende, be-reved, reften, rev, refte, revân, reftâr, tîz-rev, çâbü-k-pâ, pîş-rev, reh-nümâ, refte refte, mihr, mihrîbân, meh-rû, meh-rüyân, der, der-, derîden, der-sa‘âdet, der-‘aliyye, der-devlet-i ‘aliyye, nemî gîred, giriften, -gîr, dest-gîr, mîve, bârik, ber, dîd, dîden, bîn, dîde, bînende, bînâ, nâ-bînâ, dîdâr, bîniş, haqîkat-bîn, ‘âkıbet-bîn, ihsân-dîde, luţf-dîde, hîş, hîşten, zed, zeden, ta‘ne-zen, na‘ra-zen, sevdâ-zede, zede, ser, ser-zede, serzede-i zühûr, zenîş, serzenîş, lertzân, lertzîden, lertzân, lerze, lerziş, lerze-nâk, şodem, şoden, şode, riş, riş-i hâ’il, ‘âşîk-ı dil-riş, riş-i burût, kat-ender-kat, peydâ, kec, kec-endîş, kec-fehm, kejdüm”. Görüldüğü üzere, işlenen yapılar çok bilinen, hemen her gramer kitabında yer alabilecek türden kelime ve eklerdir. Bu bakımdan eserin dilbilgisi kaynakları arasında pek özgün bir yeri bulunmamaktadır.

Güldân’da kayda geçen nazireler, bir heveslinin ilk şiirleri olması bakımından önemlidir. Nazirelerinden hareketle Muhyiddîn’in dil alanında bilgili, edebiyata ilgili, gelecek vadeden bir şair olduğunu söyleyebiliriz.

C. Metin

BEŞİKTAŞLI MUHYİDDİN

GÜLDÂN

Münderecâtı

Mu‘âsır-ı üdebâdân ba‘zı zevât-ı kirâmın âşârıyla müsteşhed kavâ‘idden ve ba‘zı ebyât-ı latîfe-i Fârisiyyeden ve muharririniñ âşâr-ı nazmiyyesinden müteşekkildir.

Ma‘ârif nezâret-i celîlesiniñ ruşşatıyla tab‘ olunmuşdır.

İstanbul

‘Âlem Matba‘ası- Ahmed İhsân ve Şürekâsı

1311

Şâhib ve Nâşiri Kitâbcı Le‘on

Fî‘âtı 1 Gurus

[3] Muqaddime

Vekîl-i akdes-i risâletpenâhî, vâkıf-ı sırr-ı seb‘al-meşânî, nâşir-i feyz-i nâ-mütenâhî, Gâzî ‘Abdülhamîd Han-ı Şânî Efendimiz Hazretleriniñ Türkiyyât ma‘ârif ve şanâyî’i için ân-be-ân meşhûd-ı ‘uyûn-ı şükrân olan teşvîkât u ‘inâyât-ı seniyyeleriniñ taqdîr ile rızâ-yı feyz-i ihtivâ-yı cenâb-ı pâdişâhiye tevfiķ-i harekât itmegi dâreynde medâr-ı mahz-ı selâmet bilen aşhâb-ı kemâl tarafından pek çok âşârın sâhaârâ-yı intişâr olduğunu rü‘yet itdikçe ve kendimiñ dağı-mübtedîlere elvirişli bulunmaķ üzere- bir risâlecik te’lîf idecek kadar câ’iz-i iktidâr bulduğımı düşündükçe ufacıķ bir yâdigâr ile ‘âlem-i matbû‘âtda işbât-ı vücûd eylemekligimi ma‘a-ziyâde ârzü iderdim.

Bu kerre o ârzü bi-luţfi‘l-mennân hayyiz-i huşulde cilveger [4] oldu. Mevki‘-i intişâra mevzû‘ olan şu eşercik meşâhîr-i şu‘arâ-yı ‘Acemden birkaçınıñ eş‘âr-ı ceyyidesiyle muvaşşah olduğu gibi ba‘zı eş‘ârımı da hâvidir.

Ben risâlede eş‘âr-ı Fârisiyyeniñ me‘âllerini kable‘t-tahrîr elfâza dâ‘ir haylî sözler şarf itdim. Elfâza müte‘allîķ olan sözlerim mübtedîlere Fârisîden alınıp lisânımızda isti‘mâl idilen birçoķ luğâtın mevki‘-i isti‘mâlini ve ba‘zı luğât-ı Fârisiyyeniñ delâlet itdigi me‘ânî-i ‘adîdeyi ta‘lîm idecekdir.

Şu eşer; ilk eşerim olduğu cihetle derûnunda tesâdüfî melhûz olan hattıyyâtı nazâr-ı ‘afv ile görmelerini kârî’in-i kirâmdan istirhâm iderim. **Muhyiddîn**

[5] GÜLDÂN

-1-

کفته بودم چو بیایی غم دل باتو بگویم

[Sa'dî] چه بگویم غم از دل برود چون تو بیایی

“Elfâz”

Güfte, söylemek ma'nâsına gelen (goften) maşdarından ism-i mef'ûldür. Lisânımızda (goften)iñ müştekatından (gü, güft, güyâ, güyân, güfte, güftâr) kelimeleri müsta'meldir.

(Gü) vaşf terkîbi şüretinde isti'mâl olunur:

Râst-gü, laṭife-gü, efsâne-gü, hikâye-gü. (Güft) ile birlikde de sevḳ olunur: Güft ü gü=Ḳıyl u ḳâl. Tolu ma'nâsını ifade iden (pür)den şoñra da gelebilir:

Pür-gü= Ziyâde tekellüm iden

[6] “Pür-gülâr ile muvânis olmam”

“Vaḥdetde şafâ bulur ḥayâlim” “Mu'allim Nâci”

'Arabîde (pür-gü) maḳâmında kesr-i mîm ile mükeşşir, mekşâr kelimeleri kullanılır:

“المكثار كحاطب ليل”

Güft, gü, şenîd kelimeleriyle birlikde sevḳ idilir. Güyâ âdât-ı temşîl olarak isti'mâl olunduğu gibi (söyleyici) ma'nâsında da kullanılabılır:

“Şâ'ir aña dirler ki ola ḥiss ile güyâ” “Menemenli-zâde Ṭâhir”

(Güyân)ı güyâ mevḳi'inde isti'mâl itmek ğalaṭdır.

(Güyân) şîġa-i ḥâl veyâ istimrârdır: Lâ-ḥavle-güyân geçdi. Bundaki (ân) (laṭife-güyân, efsâne-güyân) ḳabîlinden olan vaşf terkîblerde olduğu gibi âdât-ı cem' degildir.

Fârisîde âdât-ı temşîl olan (güyâ)ya bedel 'ale'l-ekşer (güyî) dinilir:

از ما سلام و از تو تغافل زحد کدشت

“Hüsrev-i Dehlevî” کویی تغافلست جواب سلام ما

[7] Güftâr, ism-i mef'ûl olan (güfte) ile müterâdifdir; (kelâm)a bedel kullanılır:

“Var mı ḥürîde 'aceb şundaki güftâre bakuñ” “Şevket”

Çi biyâyî, (âmeden) maşdarından fi'l-i tevḳîṭîdir.

Bundan ism-i fâ'il olan (âyende) Türkçemizde çoḳça müsta'meldir: Sâl-i âyende, mâh-ı âyende, mişâl-i âyende.

Be-reved, (reften) maşdarından muzâri'dir.

Bu maşdardan müştâḳ olan: rev, refte, revân, refṭâr kelimeleri Türkçede isti'mâl idilir.

Rev vaşf terkîbi şüretinde müsta'meldir:

Tîz-rev=çâbüḳ-pâ, piş-rev=öñde giden, reh-nümâ, refte, mükerrereñ kullanılır: refte refte= gide gide.

Revân, gidici ma'nâsını müfîd şıfatdır:

Ba'de't-teslîf yola revân oldular.

Refṭâr, (şalınma) kelimesine bedel kullanılır:

“Haqqı yoğ mı yanıp āh itmede ‘āşıklarınuñ
Hele bir diğkat ile şīve-i reftāre baqıñ” “Şevket”

[8] “Me’āl”

Saña, geldiginde te’sirāt-ı qalbiyyemi teşrih itmegi zihnimde taqrir eylemişdim; şimdi ne söyleyeyim! Gönlümde te’sir şā’ibesi qalmadı; çünkü gelmekdesiñ!

-2- دلم جز مهر مه رویان طریقی بر نمی کیرد

زهر در می کنم پندش ولیکن در نمی کیرد

“Elfāz”

Mihr, mağabbet dimekdir. Mihribān (müşfik) ile müterādiffir. Meh-rū, (ay yüzli) ma’nāsına vaşf terkibidir. Meh-rüyān (meh-rū)niñ cem’idir.

Der, zarfıyyet ādātı olduğı gibi qapu ma’nāsına ism de olabilir:

کفتمش در بکشا کفت برو هرزه مکوی

“Şeyh Nizāmi” کاندیرین وقت بهر کسی در نکشود

[9]

“Lāyık degilsem nağd-i vişāle

Qoğma deriñden bārī faqiri” “Şeyh Vasfi”

دیدم از دور کروهی هم دیوانه و مست

“İsmet” و زتف باده عشق آمده در جوش و خروش

(Der), (deriden) maşdarından emr-i hāzır da olur; bu hālde vaşf terkibi şüretinde isti’māl idilir: şaf-der, ciger-der.

(Der-sa’ādet)deki (der) de qapu ma’nāsını müş’irdir.

(Der-sa’ādet) ta’biri (der-‘aliyye) (der-devlet-i ‘aliyye) demek olup bundaki (der) de qapu ma’nāsınadır.

Beyitdeki (der)e (vech) ma’nası virilmek ensebdir. Nemī gired, giriften maşdarından nefy-i hāldir.

Bundan emr-i hāzır olan (gır) lisānımızda çoğça müsta’meldir: dest-gır= mu’in, zahir, āteş-gır veyā āteş-gire=māşa bir, edāt-ı isti’lādır; mive ma’nāsına gelen (bārik)niñ muğaffefi de olur:

ابر اکر آب زندگی بارد

“Şeyh Sa’di” هرکز از شاخ بيد بر نخوری

[10]

Me’āl

Hüsne müncezib olan qalbim mağabbet-i aşhāb-ı cemālden başqa bir tariğ ihtiyār itmiyor. Her vech ile pend idiyorum, lakin te’sir eylemiyor!

-3-

(Bir Hikāyecik)

کودکی دید عکس خویش در آب

زان بترسید و بانک زد کای باب

درخم ماست کودکی پنهان
که من از عکس او شدم لرزان

پدر پیر در زمان بدوید
واندر آن خم ز ابله‌ی نکرید

صورت عکس خویش دید در آن
کفتش ای پیر از که پنهان

درخمی رفته بریش سفید
کودکی راهمی کنی نومید

تاز بیم تو آب می نخورد
با تو آبش بحلق چون بگذرد

[11]

(Elfāz)

Dīd, (dīden) maşdarından māzīdir.

Türkçede bu maşdardan müştak olan (bīn, dīde, bīnende, bīnā, nā-bīnā, dīdār, bīniş) kelimeleri çokça isti'māl idilir. Bīn, emr-i hāzır olup vaşf terkibi şüretinde kullanılır:

Ḥaқиkat-bīn, 'ākıbet-bīn.

(Dīde), göz maқāmında isti'māl olunur:

"Dīde eñ sevdā-fezā bir şüretiñ hayrānıdır" "Mu'allim Nāci"

"Nūr-ı dīdem! Gözleriñde қaldı hālā gözlerim" "İsmā'il Şafā"

"Mihre nisbet maşrıku'l-envār sīneñ ile 'arz

Tā ki olsun dīde-i ehl-i temāşā gark-ı nūr" "Mu'allim Feyzi"

Görmiş ma'nāsına da gelir; bu hālde terkib ile kullanılır: Bende-i iḥsān-dīdeleri, luḫf-dīdeleri.

Bīniş, görüş, ru'yet ma'nāsını müfiddir: Ehl-i bīniş teyaққuz maқāmında da müsta'meldir: Dāniş ve bīniş.

[12] Bīnende, başır ma'nāsını ifāde ider; lakin қalilü'l-isti'māldir.

(Bīnā) da bu ma'nāyadır. Nā-bīnā, a'mā dimekdir.

"بنادان کاردانا مهر بانیست

[1]⁴ دل بینا بنا بینا بسوزد"

Dīdār-müşāhede-i cemāl, zuḫūr-ı cemāl, çehre-i zībā terkibleriyle tercüme idilebilir: ārzū-mend dīdār, dīdār-ı dīde-firūz, 'arz-ı dīdār.

⁴ [1] (Ālimiñ işi cāhile merḥametdir, başiriñ yüregi a'māyā acır) me'ālindedir.

Hak Ta'ālā hazretlerinin behişt-i a'lāda mü'minlere mev'ūd olan ma'nevî görünüşüne de (dīdār) dinir; ez-cümle Mu'allim Nācī Efendi merhūm mısrā'-ı 'ātīde (dīdār)ı o ma'nāda isti'māl eylemiştir:

“Talmayn̄ kevşere firdevsde dīdāra bākın”

Hı'ş (kendi) ma'nāsınadır; bu ma'nāda (hı'şten) ile müterāđifdir (hı'şm) ma'nāsını da ifāde idebilir:

“Şeyh Sa'dī” “بیگانه و خویش از پس و پیشت نکراند”

[13] (zed) (zeden) maşdarından māzīdir. Bunun lisānımızda ism-i mef'ūli ile emr-i hāzır keşir'ül-isti'māldir: ta'ne-zen, na'ra-zen, sevdā-zede.

(Zede) baş ma'nāsına gelen (ser)den şoñra da sevğ olunabilir: Ser-zede=baş virmiş, zūhūr itmiş; serzede (ser-zede-i zūhūr) ta'biri beklenmemeli. Hāşıl-ı maşdar olan (zeniş) (ser)den şoñra sevğ olunmağ üzere isti'māl idilebilir: Serzeniş=tevbih. Gizli ma'nāsını müfīd olan (pinhān) kesr-i pā ile luğatdır; pān̄n̄ zımmıyla meşhūr ise de çoğru degildir.

(Lerzān) titreyici ma'nāsına şıfatdır; müştakkun-minhi (lerziden)dir. Bundan müştak olan (lerzān, lerze, lerziş, lerze-nāk) kelimeleri Türkçede çoğça isti'māl olunur. Şodem, (şoden) maşdarından māzīdir.

İsm-i mef'ūl olan (şode) lisānımızda terkīb ile müsta'meldir.

Riş yara, mecrūh, şakal ma'nālarını müfīddir: Riş-i hā'il, 'āşık-ı dil-riş, riş-i burūt.

[14] (Me'āl)

Vakıtle bir çocuk evindeki küpden şu alıp nūş eylemek üzere küpün içine 'atf-ı nazār itdikde āb-ı hoş-güvār derūnunda kendi şüretini ru'yet eylemekle tahvif idüp lerzān olmağa başlamış ve “Peder küpe bir çocuk ihtivā itmiş, def-i 'atş itmeme māni' oluyor” diye şekvāh'ān olmuş idi.

Rişdār olan ihtiyār pederi bunun üzerine bir telāş-ı fevka'l-'āde ile pūyān olarak küpün içine naşb-ı nigāh eyledi. O da derūn-ı ābda kendi şüretiniñ 'aksini müşāhede idince 'aksine şöyle bir hitābda bulundu:

“Ey pīr-i sefid-riş! Niçün o koca şakalıñla küpün içine girdiñ de şimdi çoçuğu tahvif idiyorsuñ; çocuk senden ziyāde istiğfār eylediği cihetle āb-āşām olamıyor; sen burada müdhişāne turduğça zavallıñın boğazından şu geçer mi?”

-4- (Kat-ender-kat) terkibi kā'ideten bozuktur.

(Peydā), āşikār ma'nāsınadır:

“Nūr-ı Hāğ hūrşid-i ruhsārında peydādır seniñ” “Fuzūlī”

[15] Mevcūd ma'nāsına da gelir; bu hālde (itmek) māddeciyle kullanılabilir: Hāylī bıdā'a peydā itmiş.

(Hāylī bıdā'a peydāsından şoñra kitāb yazmağa başladı) dinilmemeli (peydā itdikden şoñra) dinilmeli; çünkü (peydā)da ma'nā-yı maşdariyyet yoktur.

Kec, (egri) ma'nāsını müfīddir: Kec-endiş, kec-fehm. 'Ağreb ma'nāsında kullanılan (kejdüm) egri kıyruklu dimekdir.

(Me'āl)

Hāṭā-yı cūhelā ešnā-yı tekellümde 'arşa-i zūhūra çıkar. Egri oğ yaydan çıkınca rüsvāy olur. Burada Şeyh Sa'dīñ şu:

تا مرد سخن نكفته باشد
 عيب و هنرش نهفته باشد
 هر بي‌شه كمان مبركه خاليست
 شايد كه پلنگ خفته باشد

manzūmesi vārid-i hātır olabilir.

Eş‘ār

Fuzūlîniñ:

Ġarq-ı hūn-āb-ı dil itdi dīde-i giryān beni
 Anca qan dökdi ki andan tıtdı āhır qan beni
 maṭla‘lı ġazel-i rengīnine nazīre:
 Dīde-i maḥmūr-ı cānān eyliyor ḥayrān beni
 Qāmet-i mevzūnudur her ān kılan nālān beni
 Āteş-i hecr-ile pek dehşetli ben yanmağdayım!
 Kim gören eyler ḥayāl bī-iştibāh volqan beni
 Yoq mecālīm ġayrı derd ü miḥnete qatlanmağa
 Eyledi ‘aşkıñ seniñ rencūr u bī-dermān beni
 Rāhına düşdüm a ‘ömrüm çigne geç luṭfen beni!
 Sevdigim Allāh için öldür de geç bir ān beni!
 Ġamze-i cellādīñ itsin luṭf idip qurbān beni!
 ‘Arşa-i idbāre atdı ‘ākıbet devrān beni!
 Ey Fuzūlī isterem olsun saña cennet mekān
 Bir İlahī şā‘ir itdi yazdığın dīvān beni!

-

Cevr-i dilber ġarqa-i hūn-ı melāl eyler beni
 Kim gören bī-irtiyāb qurbān ḥayāl eyler beni
 Sevdigim peymāneye ḥācet nedir çeşmiñ seniñ
 Bir nigāh itdikde mest-i bī-mecāl eyler beni⁵

[17]

Ben nasıl itmem ta‘accüb ‘işve-i dilsüzuna
 Yār baña baqdıqça dostlar mest ü lāl eyler beni

-

Mu‘allim Nācī Efendi Merḥūmuñ

⁵ * Sevdigim cām-ı meye ḥācet nedir la‘l-i lebiñ
 Bir şeker ḥandeyle mest-i bī-mecāl eyler beni (Nedīm)

“Çok mıdır oldıysa mihrînden süveyda ğarķ-ı nūr”
 “Sen kesildim ben ne var olsam ser-ā-pā ğarķ-ı nūr”

maṭla‘lı ğazel-i edībānelerine nazīre:

Oldı yārim tāb-ı ruḥsārîñla dünyā ğarķ-ı nūr
 Ben de cānā çok mudur olsam ser-ā-pā ğarķ-ı nūr

Yār ile birlikde içdim bāde-i gülgūnı dün
 Āb u tāb-ı çehresinden oldu mīnā ğarķ-ı nūr

Bir melekdir sevdiğim tenşîr-i envār eyliyor
 Çok mu olsa revnaķından leyl-i yeldā ğarķ-ı nūr

Ķalb-i şādım nūr-ı vech-ile münevverdir henüz
 ‘Aks-i māh ile olur elbette deryā ğarķ-ı nūr

İftihār itsin becādır cümle yārānım benim
 Baḥt-ı şeb-rengim ser-ā-ser oldu zirā ğarķ-ı nūr
 [18]

‘Alī ‘Ulvī Efendiniñ Bir Ķazeli
 Bir meleksin sen bu süflī yer degil me’men saña
 İ’tilā it i’tilā ‘arş-ı Ķudā mesken saña

Ķ‘ābgāhından çıkup gir koynuma! Çıplaķ mısın!
 Açdım āĝūş-ı vişāli işte pīrāhen saña

Düşüyor ķardan beyāz destînden āh āyīne hiç
 Ben naşıl şabr eyleyem ḥayrān olunca sen saña

Dilnūvāz olsañ ne ṭaķatsız olursuñ kim bilir
 Böyle dilberlik gelince cilve itmekden saña

-

Nazīrem:

Olsa da herkes ne eyler sevdiğim düşmen saña!
 ‘Ālemārā āfitābsîñ sen semā me’men saña

Her gören, mâh ebr-i nûrânî ile mestûr şanır!
Giydirilse bir kere cānān o pīrāhen saña

Āteş-i ‘aşkıñla sūzān olduğum demden berî
Dā’imî bir bendeyim bil ey melek-rû ben saña

Herkesi cilveñ cisimden kāmilen tecrîd ider
Āh ne dilkeşlik gelir yār işvegerlikden saña!

[19]

Nazîre-i Şaṭhiyyât

Böyle ükzûbe mi ey cilvenümâ her didigiñ!
Öyle hiç saçma yazar mı hele eş‘âr didigiñ!
H‘āceñ (i‘cāz) ile (îcāz)ı degildir fāriķ
Böyle olmaz a begim kâṭib-i eşher didigiñ!
“Ġargı kirpikli, yılan saçlı, boyu serv-ķaddir”
Şaşarım ‘aqlına ‘āşık bu mu dilber didigiñ!
(Vaķt-i mezkûre) diyor (vaķt)i mü’ennes şaniyor!
Bu mu söyle a kuzum ķā‘ide perver didigiñ!

-

Ķatre-i deryā-yı luṭfuñ bir kerem ‘ummānıdır⁶

-

Baķ leṭāfet baḫrınıñ emvāc-ı bî-pāyānına

-

Dîde-i maḫmûruñu añdım da efgān eyledim
Çeşminiñ yokdur nazîri ‘işveger dildārımıñ!

-

Āteş-i āhım benim bulmazsa çeşmim ābını
‘Ālemi iḫrāķ ile bir ‘arşa-i vîrān ider!

[20]

Ben saña ḫübān ile şoḫbetden olma şād didüm
Şimdi olduñ sen esîr ben n’eyleyim eyvāh! Göñül

-

⁶ * Ey muḫîṭ-i keremîñ ķaṭresi ‘ummān-ı kerem” “Aḫmed Paşa”

Ṭütiyāveş çeşme çekmemçün şabādan istiyor
Cümle ‘uşşāk yārimiñ ḥāk-i ser-i kūyin baķıñ!

-

Ġıbtakār eyler bütün şāhib-cemāli gözleriñ
Cezb ider yārim seniñ ehl-i kemāli gözleriñ

-

‘Alī ‘Ulvī Efendi demiş idi ki:
Sevdiğim cünbişnümā oldukça ‘ālī gözleriñ
Olmamak mümkün mi maḥbübü’l-e‘ālī gözleriñ
Baķmasın pek öyle baygın baygın Allāh ‘aşķına
Ķorķarım meczüb ider ehl-i kemāli gözleriñ
Menba‘-ı şevķ ü şetāretdir celālī gözleriñ
Allāh Allāh def‘ ider ḥüzn ü melāli gözleriñ
Görmeyince ḥ‘āb-ı rāḥatdan eşer çeşmimde ben
Rüz-ı rüşen kıldı zann itdim leyālī gözleriñ
Az mı mazmün, az mı ma‘nā, az mı ḥikmet gösterir
Çok mı meşgül itse her şāhib-ḥayāli gözleriñ
[21]

Nazmımı ‘Ulvī kılan ṭab‘ım mıdır, ḥāşā seniñ
Gözleriñdir, gözleriñ, ḥüsnüñ mişāli gözleriñ

(Taḥmīs-i Ġazel-i Mu‘allim Nāci)⁷

Dā‘imā Nāci gibi üstādı tebcil eylerim
Ġuşşamı dilden ‘adem-ābāda terḥil eylerim
Neşve-i zevķāveri her yerde taḥşil eylerim
“Her melāl-ābādı nüzhetgāha taḥvıl eylerim”
“Ġitdiğim her yerde bir meyḥāne teşkil eylerim”

Yār ile gülgeşte gitdim añlayıp efķarını!
Şundı aḥyānen baña peymāne-i serşarını!
Hem içüp, hem seyr idüp yāriñ güzel eṭvārını!
“Her ķadeh devrinde bir seyr eyleyüp ruḥsārını”
“Şiddet-i efķarı ol şüretle ta‘dıl eylerim”

⁷ Ḥayrullāh Efendinin taḥmisinden muktebesdir.

Dil-nişîñ nağamâti ister gön̄lümüz biz mest iken
 İtme gel rindāni āvāza gelesin t̄ākatfiken
 Kıoyma da şavtñ semāh-ı cāna Allāh bir, digen
 "Sāzi hāmūş ol da çal ey muṭrıb-ı ma'nāşiken"
 "Sen bırak ben şı'rimi t̄ab'ımca tertîl eylerim"

[22]

Meclis-i rindāne girmek re'yime mevḫūf iken
 Aylığım da beyleğim (?) de bādeye maşrūf iken
 Hiç fenā gün görmedim şurb-ı meye me'lūf iken
 "Bağ ne mes'ūdum ḫarābātīliğim ma'rūf iken"
 "Zevḫi bir Allāh gülbangıyla tekmîl eylerim"

Şoñ

Sonuç

Farsça, en az bin yıldır Türk dilinin içinde varlık gösteren, ediplerin hayallerini şekillendiren, şairlerin söyleyişini güçlendiren, çeşitlendiren kadim bir dildir. 14. yüzyıldan bugüne Farsça öğretimi sözlükler, dilbilgisi kitapları, tercüme ve şerhler vasıtasıyla gerçekleşmiştir. 19. asırda, bilhassa Tanzimat'ın ilanından sonra, bilinen kaynaklara ilaveten yeni gramer kitapları kaleme alınmıştır. Bunlardan biri de Beşiktaşlı Muhyiddîn'e ait olan "Güldân" adlı eserdir. Bu küçük kitap, Farsçayı öğretmek için büyük bir iddia taşımamakla birlikte yeni başlayanların faydalanması gayesiyle, müellifin arzusu miktarınca kelime ve yapıdan söz etmek suretiyle tertip edilmiştir.

Güldân'ı edebiyat tarihimiz açısından önemli kılan "Muhyiddîn" adlı müptedi bir şairin nazirelerinden haberdar ediyor oluşudur. Eserde "Beşiktaşlı Muhyiddîn" olarak geçen müellif, kanaatimizce 1955'te vefat eden Muhyiddîn Râ'if Yengin'dir. Müellif, Fuzûlî'nin, Mu'allim Nâcî'nin, 'Alî 'Ulvî Efendî'nin birer gazeline nazire yazmıştır. Ayrıca "Nazîre-i Şathiyât" başlığıyla dört beyitlik bir şiir, 2 müstakil mısra, 4 müfret, 1 matla beyit vermiştir. Muallim Nâcî'nin bir gazeline yaptığı tahmisi de ekleyerek eserini tamamlamıştır.

Müellifin gramerci yönünde olduğu gibi şairliği ile ilgili bir iddiası da bulunmamaktadır. Ancak *Güldân*'daki bilgi ve üsluptan hareketle Muhyiddîn'in dil kaidelerini bilen, büyük şairleri tanıyan, eğitilmiş, dile ilgili, edebiyata hevesli, gelecek vadeden genç bir şair olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Akyüz, Y. (1997). *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1997'ye)*. İstanbul: Kültür Üniversitesi Yayınları.
- Beşiktaşlı Muhyiddîn (1311). *Güldân*. İstanbul: 'Âlem Matba'ası-Ahmed İhsân ve Şürekâsı.
- Çelik, A. (2005). *Tanzimat'tan Günümüze Türkiye'de Farsça Öğretimi*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.

- İnal, İbnü'l-Emin Mahmud Kemal (2000). *Son Asır Türk Şairleri (Kemâlü's-Şuarâ)*, C. III. [Haz. Hidayet Özcan]. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Kanar, M. (2022). *Sâdî-i Şirâzî, Gülistan*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Öz, Y. (1996). *Tarih Boyunca Farsça-Türkçe Sözlükler*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Samyeli, N. (1964-65). *Muhyiddin Raif Yengin Divanı*. Mezuniyet Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.
- Yuvacı, B. (2014). *Tuhfe-i Nâilî metin ve muhteva (II. Cilt s.735-999)*. Yüksek Lisans Tezi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 324-344.
Geliş Tarihi-Received: 05.05.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 20.06.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1112719

Arpaemîni-zâde Sâmî'nin Meşhur Beytinin Farklı Bir Yorumu ve Klasik Şiirde Penbe-i Mînâ

A Different Interpretation of Arpaemini-zâde Sâmî's Famous Couplet and Penbe-i Mînâ in Classical Poetry

Emrullah YAKUT*

Öz

Arpaemîni-zâde Sâmî'nin "müşkilât" tan sayılan ve "ta'kid örneği" olarak da nitelenen meşhur beyti üzerine, yazıldığı dönemden günümüze kadar birçok yorum yapılmıştır. Bahse konu olan beytin; sözdiziminde bir kuralsızlık olmasa da anlam yapısından kaynaklanan bir belirsizlik vardır ve bu sebeple farklı çağrışımlara ve yorumlara imkân vermektedir. Talat Onay'ın ifadesiyle iki yüz elli yıldır devam eden tartışma, yeni bulgularla güncelliğini korumaktadır. Bunlar arasında, M. Rûhî'nin ve kendisi de aynı zamanda şair olan Müderris-zâde Sa'dullâh 'İzzet'in "penbe-i mînâ"ya verdikleri anlam ve dolayısıyla beyte getirdikleri yorum diğerlerinden bariz bir şekilde ayrılır. Bu makalede, daha önce ilmî neşri yapılmayan, Sa'dullâh 'İzzet'in *penbe-i mînâ* kavramıyla ilgili yorumu aktarıldıktan sonra diğer yorumlarla mukayeseli bir şekilde ele alınmıştır. Birbirinden çok farklı yorumlandığı görülen söz konusu terkinin, klasik şiirdeki diğer örneklerine müracaat etme zarureti doğmuştur. Bu maksatla Türk şiirinden 150 divan, Fars şiirinden 75 divan taranmıştır. Tarama neticesinde ulaşılan beytlere dayanarak, klasik Türk ve Fars şiirinde "penbe-i mînâ" tabiri etrafında oluşan hayallerin tespit ve tasnifi yapılmıştır. Klasik Türk ve Fars şiirinde elde edilen bulgular ışığında, beyit hakkında ortaya konulan önceki görüşlerin geçerliliği tartışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Sa'dullâh 'İzzet, Arpaemîni-zâde Sâmî, Şevket-i Buhârî, Sebki Hindî, penbe-i mînâ.

Abstract

Many interpretations have been made on the famous couplet of Arpaemîni-zâde Sâmî, which is considered as a "müşkilât" and also known as an "example of ta'kid", from the time it was written until today. The couplet in question; Although there is no anomaly in the syntax, there is an ambiguity arising from the meaning structure and therefore it allows different connotations and interpretations. In the words of Talat Onay, the debate that has been going on for two hundred and fifty years is still up-to-date with new findings. Among these, the meaning given to "penbe-i mina" by M. Rûhî and Müderris-zâde Sa'dullâh 'İzzet, who is also a poet, and therefore the interpretation they bring to the couplet, are clearly different from the others. In this article, the interpretation of Sa'dullâh 'İzzet, which has not been scientifically published before, on the concept of penbe-i mina is discussed in a comparative way with other interpretations. It has become necessary to refer to other examples in classical poetry of the composition in question, which is seen to be interpreted very differently from each other. For this purpose, 150 divans from Turkish poetry and 75 divans from Persian poetry were examined. Based on the couplets reached as a result of this examination, the dreams formed around

the phrase “penbe-i mina” in classical Turkish and Persian poetry have been identified and classified. In the light of the findings obtained in Classical Turkish and Persian poetry, the validity of previous opinions about the couplet was discussed.

Keywords: Sa’ dullâh ‘İzzet, Arpaemîni-zâde Sâmî, Şevket-i Buhârî, Sabk-e Hindî, penbe-i minâ.

Giriş

Görünen anlamın ardında saklı duran, kendini hemen ele vermeyen, daha örtük biçimde dile getirilen ikinci bir anlamın varlığı (mazzûn) klasik şiir estetiğinde mühim bir yer tutar ve dahası bu şiir anlayışında aranan bir özelliktir. Bununla beraber bir beytin anlamının kapalı olması, bütün dikkat ve gayrete rağmen görünen anlama dahi nüfuz edilememesi yine aynı şiir estetiğinde bir kusur olarak sayılır. Bir ifadede kastedilen manaya nüfuz konusunda karşılaşılan güçlüğü *ta’kîd* (anlaşılma güçlüğü) denir. Anlaşılma güçlüğü; *za’f-ı te’lîf*, *garâbet*² veya şivesizlik gibi lafza ait kusurlardan kaynaklanıyorsa *ta’kîd-i lafzî*, lafzî bir kusur olmaksızın mânâyâ nüfuz güçlüğü varsa *ta’kîd-i mânevî* adını alır (Tahiru’l-Mevlevî, 1994, s. 142-143). Arpaemîni-zâde Sâmî’nin (ö. 1734) aşağıdaki beyti *ta’kîd-i mânevî* örneği olarak gösterilir:

Hâzır ol bezm-i mükâfâta eyâ mest-i ğurûr

Raĥne-i seng-i siyeh penbe-i minâdandır (Sâmî G. 34/3)³

Arpaemîni-zâde Sâmî’nin bu beyit üzerine birçok yorumlar yapıldığı görülmektedir. Fatma Sabiha Kutlar (2009, s. 349-354), Müstakîm-zâde Süleymân Sa’ deddîn Efendî’nin (ö. 1788) bu beyitle ilgili şerhini neşrettiği makalesinin girişinde söz konusu yorumları da tespit ederek aktarmıştır.⁴ Buna göre, beyit etrafında yapılan değerlendirmeler özetle şöyledir:⁵

1. *Mînâ gökyüzü*, *penbe* ise **kardır**.
2. *Penbe-i minâ*, kuyu üstüne konulan sert bilezik taşı üzerindeki **iptir** [Veled Çelebi İzbudak].
3. Taşların üstünde ortaya çıkan **yosundur**. Veya taş üstüne **pamuk** konulup üstüne **sirke** dökerek taşın çatlatılmasına işaretir [Kemâl Üçok].
4. *Penbe-i minâ*, denizlerdeki **köpüklü** sulardır.
5. Ferit Kam’a göre şişe ağzına tıkanan **pamuktur**. Pamuktan **fitil** yapılarak yakıldığı ve taş ocaklarında kullanıldığı bilinir.
6. Tahir Olgun’a göre şişe ağzındaki **pamuktur**. Beyaz ve yaş olması sebebiyle “**kar**”a benzetilmiştir. Kar zamanla kayaları çatlatır.
7. Bursalı Mehmet Tahir’e göre *penbe-i minâ*dan murat zaç yağı şişesinin ağzındaki **pamuk** demir üzerine konulduğunda hâsıl olan **otlardır**. Bunlar kayaya nüfuz ettiğinde onu parçalar.
8. Tarlan’a göre şişenin ağzındaki **pamuktur**. O pamuktan **barut** ve **fitil** yapılır ve kayayı parçalar.

¹ “Belâgatta sözün fesahatini bozan söz dizimi kuralsızlığına verilen ad.” (Sarıkaya, 2013, s. 65-66)

² “Çok az kullanılması sebebiyle mânası kolayca anlaşılmayan kelime.” (Elmalı & Arslan, 1996, s. 374-275)

³ Arpaemîni-zâde Sâmî Dîvânı: (Kutlar Oğuz, 2017)

⁴ Müstakîm-zâde’nin şerhinde beytin ikinci mısramın aslında “Raĥne-i seng eşer-i penbe-i minâdandır” şeklinde olduğu yönünde bir anlatı yer alır (Kutlar, 2009, s. 356).

⁵ Beyitle ilgili detaylı yorumları Fatma Sabiha Kutlar Oğuz’un yukarıda bahsi geçen makalesinden özet şekilde aktarmakla yetiniyoruz.

9. Müstakîm-zâde'ye göre ise *penbe-i mînâ*, şarabı havanın bozmasından korumak için zeytinyağına bulanıp sürahinin ağzına konan **tıkaçtır**.⁶

10. Abdurahman Behçet'e göre *penbe-i mînâ* gökyüzündeki **bulutlardır**, bu bulutlardan yağın yağmurlar taşların çukur yerlerinde birikir, biriken sular havanın soğumasıyla genişler ve sert kayaları çatlatır (Ün, 2009, s. 225).

11. M. Rûhî Efendi'ye göre ise *penbe-i mînâ*; şişe imalathanelerinde yeniden şişe yapılmak üzere dövülen **şişe** veya **cam kırıntılarıdır** (Ün, 2009, s. 227).

Yukarıdaki yorumların bazılarında *penbe-i mînâ*'nın temel anlamına değinilmeden, sadece beyitteki anlamına dair görüşlerin dile getirildiği görülmektedir. Bütün bu yorumlar derlenecek olursa şöyle bir tablo ortaya çıkar:

Tablo 1: Penbe-i Mînâ Terkibinin Anlamı ve Yorumlanması

Yorumlayan	Gerçek mana	Beyitteki mana
-	-	<i>Mînâ</i> : Gökyüzü; <i>Penbe</i> : Kar
V. Ç. İzbudak	-	İp (kuyuya sarkıtılan)
Kemâl Üçok	-	Yosun; sirkeli pamuk
-	-	Denizlerdeki köpük
Ferit Kam	Şişe Pamuğu	Fitil
Tahir Olgun	Pamuk	Kar
B. M. Tahir	Zaç yağı şişesi pamuğu	Ot
A. N. Tarlan	Pamuk	Barut ve fitil
Müstakîm-zâde	Pamuk	-
Ab. Behçet	-	Bulutlar
M. Rûhî	Cam parçacıkları	-

Tabloya bakıldığında *penbe-i mînâ*'nın esas olarak "Şişe ağzına konulan, pamuktan yapılmış tıkaç" anlamına geldiği söylenebilir. Bununla birlikte beytin bağlamına uygun olarak terkinin farklı biçimlerde yorumlandığı görülmektedir.

Bu çalışmada söz konusu terkinin gerçek anlamına ve beyte, Sa'dullah 'İzzet tarafından getirilen farklı yorum ele alınacak, ardından klasik Türk ve Fars şiirinde *penbe-i mînâ* terkininin hangi bağlamlarda kullanıldığının tasnifi ve tahlili yapılacaktır.

1. Sa'dullah 'İzzet'in Yorumu

Girişte özet olarak olarak sunulan *penbe-i mînâ* terkininin anlamına dair yorumlarda söz konusu terkinin temel anlamının "Şişe ağzına konulan, pamuktan yapılmış tıkaç" olduğu görülmektedir. Asıl tartışmanın ise söz konusu terkinin, beytin bağlamı çerçevesinde nasıl yorumlanacağı üzerinde cereyan ettiği görülmektedir. Sa'dullah 'İzzet ise *Dîvân-ı Belâgat-'Unvân-ı Abdülkerîm* adlı esere⁷ düştüğü bir derkenar notunda zürefânın bu terkiyi yanlış anladığını, "Mînâ ağzında olan penbe" yani "Şişe ağzındaki pamuk" demek olmadığını ifade eder. Sa'dullâh 'İzzet bu bilgiyi Şevket-i Buhârî'nin bir beytine binaen aktarır ve Şevket-i Buhârî'nin beytinin, Arpaemîni-zâde Sâmî'nin meşhur müşkil

⁶ Kutlar, ilk yedi maddeyi Ahmet Talat Onay'dan nakletmiş, 8 ve 9'uncu maddeleri ise adı geçen müelliflerin kendi eserlerinden tespit etmiştir. Bu dokuz maddeye, Cumhuriyet Ün'ün makalesinde aktardığı iki farklı yorum ilave edilmiştir.

⁷ Eser; Sadullah 'İzzet'in babası Müderris-zâde Abdülkerîm Efendi tarafından tertip edilen ve Şevket-i Buhârî (ö. 1700) *Dîvân'ı* ile Nâsır Alî Sirhindî (ö. 1697) *Dîvançe'*sinden müteşekkil bir divan mecmuası mahiyetindedir. Aynı zamanda şair olan Sa'dullâh 'İzzet, bu mecmuanın derkenarına bazı notlar almış, Şevket-i Buhârî'nin bazı beyitlerini tercüme ve şerh etmiştir.

beytinin şârihi olduğunu belirtir. Şevket-i Buhârî'nin bahsi geçen beyti ve açıklaması şöyledir:

علاج غير مكافات نيست ظالم را
که سنگ شیشه شکن شیشه می شود آخر
(Şevket, G.546/2)⁸

Zâlîme mükâfât ve mücâzâtından gayrı çâre ve ‘ilâc bulunmaz. Ve kendi zulmünün ve ‘amelinün ‘aynı ile mücâzât olunur. Mişâli budur ki şişe ve mînâ yı şikest iden seng-i hârâ eriyüp şişeci dükkânında şikest olup eriyüp âbindan şişe ve mînâ yaparlar. İmdi taş şişeye zulm idüp kırar ise kendi dahı kırılıp şişe yapılır. Beyt-i Sâmi:

Ĥâzır ol bezm-i mükâfâta eyâ mest-i ğurûr
Raĥne-i seng-i siyeh penbe-i mînâdandır

“Sâmi’nün bu beyti müşkilâtdan olarak meşhûrdur. Ma’lûm ola ki şişegerler ıstılâhında taş ocağda iriyüp ĥall olduğda anı bir tēmür ile alup şişe yaparlar. İmdi tēmür ile aldıkları ĥamîre penbe-i mînâ dirler. Ya’ nî ğâyetle saĥt ve şişe ĥaĥkında ne kadar zâlîm ise de kendi dahı kırılıp şişe yapılmak için penbe-i mînâ olayor. Bu şüretle ‘amelinün mücâzâtını göreyor. Bu beyitte ma’nâ şöyledir: Seng-i siyâĥuĥ kırılması penbe-i mînâ olmak içündür, penbe-i mînâ içündür, dimekdür. Yoĥsa biraz zürefânun fehm itdigi gibi mînâ ağzında olan penbe demek degildür. Herkes bu nükteyi bilmezler. Diĥkat buyrıla. Şevket’ün beyti bu beytün şârihidür.” (Müderris-zâde Sa’dullâĥ 122a).

Görüldüğü üzere, Sa’dullâĥ ‘İzzet penbe-i mînâ’nın, bazılarının zannettiği gibi, “Şişe ağzındaki pamuk” olmadığını, bunun cam ve şişe imalatçılarınun kullandığı bir ıstılâh olduğunu savunur. Buna göre penbe-i mînâ şişe yapılmak üzere ocakta eritilen ve böylece hamur kıvamına gelen taştır. Yukarıda zikredildiği üzere M. Rûhî de, Sa’dullâĥ ‘İzzet gibi, penbe-i mînâ’ya tıkaçtan farklı bir anlam vermiştir. Gerek M. Rûhî gerekse Sa’dullâĥ ‘İzzet söz konusu terkinin şişe imalatıyla ilgili bir terim olduğu hususunda mutabıktırlar. Bununla beraber Sa’dullâĥ ‘İzzet söz konusu terimi “kayanın eritilmesiyle elde edilen ve şişe yapımında kullanılan hamur” olarak tarif ederken M. Rûhî “yeniden şişe yapılmak üzere taşla dövülen şişe parçacıkları” olarak tarif etmiştir.

2. Fars ve Türk Şairlerinde Penbe-i Mînâ

Aşağıdaki tabloda Türkçe ve Farsça divanlarda penbe-i mînânın şairler⁹ tarafından kullanılma sıklığı görülmektedir:

Tablo 2: Penbe-i Mînâ’nın Şairler¹⁰ Tarafından Kullanılma Sıklığı

Esîr	Kelîm	Sâib	Ganî	Vâiz	Şevket	Nâbî	K. Sâkıb	Bîdil	Âĝâĥ	Sâmi	Sâkıb D.	Belîĝ	Hazîn	Ĥaşmet	Mekkî	Ş. Galib	Hafid	Atâ	Mâĥir	Fatîn
1	3	14	1	1	10	1	1	8	1	1	1	1	2	1	1	4	2	1	2	1

⁸ Şevket Dîvânı: (Şafak, 1386)

⁹ Bu araştırmada Türkçe 150 divan (XIV-XIX. yy), Farsça 75 divan (XI-XIIX. yy) taranmıştır.

¹⁰ Şairler ölüm tarihlerine göre sıralanmış, Farsça yazar şairler kalın (bold) yazılmıştır: **Esîr-i Şehristânî** (ö. 1639 veya 1649), **Kelîm-i Kâşânî** (ö. 1651), **Sâib-i Tebrîzî** (ö. 1676?), **Ganî-i Keşmirî** (ö. 1678), **Vâiz-i Kazvînî** (ö. 1679), **Şevket-i Buhârî** (ö. 1700), **Nâbî** (ö. 1712), **K. Sâkıb** (ö. 1716), **Bîdil** (ö. 1720), **Âĝâĥ** (ö. 1728), **Arpaemini-zâde Sâmi** (ö. 1734), **Sâkıb M. Dede** (ö. 1735), **Belîĝ** (ö. 1760), **Hazîn** (ö. 1766), **Ĥaşmet** (ö. 1768), **Mekkî** (ö. 1797), **Şeyh Gâlib** (ö. 1799), **Hafid** (ö. 1813), **Şânî-zâde ‘Atâullâĥ** (ö. 1826), **Mâĥir** (ö. 1843), **Fatîn** (ö. 1866)

Bu bulgular esas alındığında penbe-i mînâ terkinin XVII. yüzyıl şairleriyle birlikte klasik şiire girdiği söylenebilir. Keza terkiye Hint üslubu şairlerinin rağbet ettiği ve üslup dışındaki şairlerin iltifat etmediği görülmektedir.

Farsça yazan şairlerin ve Türk şairlerin *penbe-i mînâ* etrafında geliştirdikleri hayallerin çeşitliliği ve zenginliği dikkat çekmektedir. Girişte aktarılan birbirinden farklı tanım ve yorumlar dikkate alındığında; söz konusu terkinin kullanıldığı beyitlerin, terkip etrafında oluşan hayallere göre bir tasnif ve tetkike tabi tutulması bu konudaki tartışmaya katkı sağlayabilir. *Penbe-i mînâ* etrafında oluşan hayallere eksen oluşturan anahtar kavramlara göre bir tasnif yapıldığında bazı kavramların birden fazla şair tarafından, bazılarının ise tek şair tarafından kullanıldığı görülmüştür.

3. Penbe-i Mînâ ile İlişkili Müşterek Kavramlar

Penbe-i mînâ ile benzerlik, özellik, mukayese gibi anlam ilişkilerinin bazıları birden fazla şair tarafından paylaşılmaktadır. *Penbe-i mînâ* etrafındaki müşterek anlam ilişkilerini gösteren aşağıdaki tablo, şairlerin birbirlerinden etkilenmesi konusunda da bir ipucu sunabileceği göz önünde bulundurulmalıdır:

Tablo 3: Penbe-i Mînâ Etrafında Müşterek Kullanılan Kavramlar

	cüppe/ sarık	Köçük	Yastık	Kanat	Gül	Mühür	Beyaz saç	Merhem	Baş	Ateş	Yumuşa klık
Esîr					1						
Kelîm									3		
Sâib	1	1	1		3					2	
Ganî								1			
Vâiz											1
Şevket	1	2	2	1							
Nâbî	1										
K. Sâkıb											1
Bîdil				2		1	1			1	
Âgâh								1			
Sâmî											1
Sâkıb D.									1		
Belîğ						1					
Hazîn	1										
Haşmet			1								
Mekkî										1	
Ş. Galib		1		2			1				
Hafid					2						
'Atâ					1						
Mâhir					1						1

Esîr, Kelîm ve Sâib gibi şairlerin birbirine yakın tarihlerde eser verdiği düşünüldüğünde bunlardan hangisinin ilk olarak *penbe-i mînâ* terkinin kullandığı söylemek güçtür. Ancak Sâib'in *penbe-i mînâ* etrafında birden çok hayal ürettiği, bu imgeyi zenginleştirdiği söylenebilir. Keza Şevket ve Bîdil'in de söz konusu terkip etrafında geliştirdiği hayal çeşitliliğinden söz edilebilir.

Cüppe/Sarık

Klasik Türk ve Fars şairleri zıt unsurları bir araya getirerek okuru şaşırtmaktan, “zahid”i taşıyıp onun toplumdaki karşılığı olan tipleri öfkelenlendirmekten adeta büyük bir keyif alırlar. Pamuk, şarap şişesinin ağzında tıkaç görevi görebileceği gibi aynı zamanda ip ve kumaşın hammaddesidir. Bu müşterek nokta, her fırsatı ganimet bilen klasik şair için biçilmiş kaftan gibidir. Buradan hareketle şairler şişe pamuğu ile sarık, cüppe, ihram ve kefen arasında münasebetler kurmuşlardır.

Sâib, şarap için daima rehin kalan sarığının şarap şişesinin ağzındaki pamuktan yapıldığından kuşkulanır:

هیچ وقت از گرو باده نیامد بیرون
از سر پنبه میناست مگر دستارم؟

(Sâib G. 5624/2)¹¹

(Sarığım hiçbir vakit şarap rehninden çıkmadı. Yoksa [o,] şişe ağzındaki pamuktan mıdır?)¹²

Şevket, cüppesinin altında şarap şişesi olmasına rağmen takvadan söz ettiği için kendisini kınar gibidir ve cüppesinin şişe pamuğundan yapıldığını söyler:

شیشه می زیر دامان لاف تقوی می زدم
رشته ام از پنبه مینای می تار ردا

(Şevket K. 1/5)

(Şarap şişesi eteğimin altında [olduğu hâlde] takvadan bahsediyorum. [Çünkü] cüppemin ipliğini şarap şişesinin pamuğundan örmüşüm.)

Nâbî ve Hazîn ihram elbisesinin şarap pamuğundan yapıldığını söylerler. Nâbî'ye göre hakikat meyhanesinin hacılarının ihramı olsa olsa şarap şişesinin pamuğundan olur:

Gitse erbâb-ı harâbât-ı hakikat hacca
Rište-i penbe-i mînâdan olur ihrâmı (Nâbî G. 854/6)¹³

(Hakikat meyhanesi ehli hacca gitse ihramı, [şarap] şişesinin pamuğunun ipinden olur.)

ای خوش آن توبه که از پنبه مینای شراب
تار و بود کفن و جامه احرام کنیم

(Hazîn G. 957/2)¹⁴

(O ne güzel tevbedir ki şarap şişesinin pamuğundan ihram elbisesinin ve kefenin atkı ve çözgü ipleri yaparız.)

Köpük

Şişenin ağzındaki pamuktan mamul tıkaç (penbe-i mînâ) Sâib, Şevket ve Şeyh Gâlib'in “köpük”le ilişkilendirdikleri görülmektedir. Sâib, denizin yüzeyinde oluşan köpüklerle şişenin ağzındaki pamuk arasında hafiflik yönünden bir benzerlik kurar. Şaire göre deniz[in dalgaları] köpüğe hafifliğinden ötürü tokat atmaktadır:

پیش میخواران سبک چون پنبه مینا مباش
از سبکساری چو کف سیلی خور دریا مباش

(Sâib G. 4867/1)

¹¹ *Dîvân-ı Sâib-i Tebrîzî*: (Kahraman, 1986)

¹² Diliçi ve dillerarası çevirilerde lafzî değil mânâyı aktarmayı gözetken bir çeviri anlayışı izlenmeye çalışılmıştır. Bu anlayış çerçevesinde “mümkün olduğunca sadık, gerektiği kadar serbest” bir çeviri yapıldığı söylenebilir.

¹³ *Nâbî Dîvânı*: (Bilkan, 1997)

¹⁴ *Dîvân-ı Hazîn-i Lâhîcî*: (Sâhibkâr, 1378)

(Sarhoşların önünde şişe pamuğu gibi hafif olma. Hafiflikten dolayı köpük gibi denizin sillesini yeme!)

Mazmununa bütünüyle nüfuz edemediğimiz aşağıdaki beyitte ise Şevket, köpük ve pamuğu isyan ve takva gibi iki zıt kavramla ilişkilendirmektedir:

چو رفتم از گلستان سبزه ها مزگان اعمی شد کف دریای عصیان پنبه مینای تقوی شد

(Şevket G. 386/8)

(Gül bahçesinden gittiğimde/geçtiğimde çimenler körün kirpikleri oldu. [Sanki] isyan denizinin köpüğü takva şişesinin pamuğu oldu.)

Şevket, bir diğer beytinde ise tam bir ince hayal örneği olarak değerlendirilebilecek bir tabir kullanır: *Kef-i mevc-i rem-i âhû* (Ceylanın ürkmemesinin dalgasının köpüğü). Dalgaların oluşturduğu köpük ve ceylanın ürkmemesi bilinen ve sıradan ifadelerken bunların birbiriyle münasebeti izaha muhtaçtır. Şair muhtemelen denizin sabit olmayan, devingen yapısıyla ceylanın ürkekliği arasında bir benzerlik tasavvur etmiş ve böylece *ürkme* (soyut) ve *dalga* (somut) arasında bir anlam münasebet oluşturmuştur:

ساقی مجلس اگر آن نرگس جادو شود پنبه مینا کف موج رم آهو شود

(Şevket Tekbeyt. 302)

(Eğer o büyücü nergis [göz] meclisin sakisi olursa, ceylanın ürkmemesinin dalgasının köpüğü şişenin pamuğu olur.)

Şeyh Gâlib'in aşağıdaki beytinde *sade-i mâhtâb* ve *kef-i mâhtâb* terkipleri dikkat çekmektedir. Bu iki terkip belirtili isim tamlaması (izâfet-i lâmiyye) olarak çevrilirse sırasıyla "dolunayın sade-i" ve "dolunayın köpüğü veya eli" anlamlarına gelir. *Penbe* yani pamuk karinesi sebebiyle "kef" in köpük manasını esas almak daha uygun görünmektedir. Benzetme tamlaması (izâfet-i teşbihîyye) olarak yorumlanacak olursa "dolunay sade-i" ve "dolunay köpüğü" olarak anlamlandırılabilir. *Sade-i mâhtâb* rakı kadehine, *kef-i mâhtâb* şişe pamuğuna (tıkaç) benzetildiğine göre *sade-i mâhtâb* ile *kef-i mâhtâb* arasında zarf - mazrûf münasebeti olmalıdır. Bütün bunlar dikkate alındığında *sade-i mâhtâb* ayın hâlesi, *kef-i mâhtâb* ise ayın bizatihi kendisi olabilir.

Câm-ı arakdur sade-i mâhtâb
Penbe-i mînâsı kef-i mâhtâb (Şeyh Gâlib G. 14/2)¹⁵

(Dolunayın sade-i [= sadefe benzeyen hâlesi] rakı kadehidir. [Bu rakının] şişe pamuğu dolunay köpüğü[nden]dir.)

Bu üç şairin beyitlerine bakıldığında müşterek bir penbe-i mînâ ve köpük münasebetine rağmen oluşturdukları hayallerin birbirinden tamamen farklı, orijinal örnekler olduğu söylenebilir. Bu durum, yani müşterek kavramlar, istiareler, teşbihler ve anlam münasebetlerine dayanmakla birlikte yeni hayaller ortaya koyma keyfiyeti, klasik şiir geleneği açısından Hint üslubu öncesinde de aranan özelliktir.

Yastık

Penbe-i mînâ; Farsçada Sâib, Şevket ve Türk şairlerinden Haşmet tarafından yastık ile ilişkilendirilmiştir. Sâib, şişe ağzındaki pamuk ile yumuşak yastık arasında, şarabın acılığı ile kâbus arasında bir münasebet kurar. Buna göre ne *penbe-i mînâ* şarabın acılığını giderebilir ne de yumuşak yastık korkulu rüya görmeye çare olabilir:

تلخی باده کم از پنبه مینا نشود بالش نرم ز سر خواب پریشان نبرد

¹⁵ Şeyh Gâlib *Dîvânı*: (Okçu, 2011)

(Sâib G. 3333/7)

(Şişenin pamuğundan şarabın acılığı kaybolmaz. [Tıpkı] yumuşak yastığın, baştan perişan rüyayı [= kâbus] götürme[diği gibi].)

Şevket'in içi şarap neşesiyle, yastığı ise *penbe-i mînâ* ile doludur:

می پرستم مغز من از نشئه صهباست پر مست خوابم بالشم از پنبه میناست پر

(Şevket G. 539/1)

(Ayyaşım, benim içim/başım şarap neşesiyle doludur. Uyku sarhoşuyum, yastığım şarap şişesinin pamuğuyla doludur.)

İnce hayaller bulma konusundaki ustalığıyla bilinen Şevket uykunun kaçmasını “Gözümünden uyku bülbül kanadıyla uçar” ifadesiyle imgeleştirir:

خوابم پرد از دیده به بال و پر بلبل بالین بود از پنبه مینای گلابم

(Şevket G. 611/2)

(Uykum gözden bülbülün kanadıyla uçar. Gül suyunun şişesinin pamuğu bana yastık olur.)

Haşmet ise sâkinin beyaz kolunu yastık, şarap şişesinin ağzındaki pamuğu ise döşek olarak tasavvur eder:

*Sâ'id-i sîmîn-i sâkî*¹⁶ *penbe-i mînâ yeter*
Bâliş ü bister yaraşmaz Haşmetâ mey-hâneye (Haşmet G. 230/6)¹⁷

(Ey Haşmet, meyhaneye yastık ve döşek yaraşmaz. Sâkinin gümüş [gibi beyaz] kolu [ve] şarap şişesinin pamuğu yeter.)

Üç şairin *penbe-i mînâ* - yastık/döşek münasebetine dayanan beyitlerine bakıldığında Sâib ve Haşmet'in hayallerinin daha doğrudan ve somut, Şevket'inin ise dolaylı ve soyut olduğu söylenebilir.

Gül

Gül - *penbe-i mînâ* bağdaştırmasının temelinde rengi dolayısıyla gül - şarap benzerliği yatmaktadır. Muhtemelen şişe ağzındaki pamuğa az veya çok şarabın bulaştığı ve böylece şairlerde “gül” imgesini çağrıştırdığı düşünülebilir.

Gül - *penbe-i mînâ* münasebetine Farsçada Sâib (ö. 1676?) ve onunla aynı dönemde yaşayan Esîr'in (ö. 1639 veya 1649) şiirlerinde rastlanmaktadır. Her iki şairin birbirinin şiirlerinden haberdar olduğu bilinmektedir. Zira Kelîm ve Sâib şiirlerinde Esîr'i övmüşler, Esîr de Sâib'den övgüyle bahsetmiştir. Türkçede ise Hafîd (ö. 1813), Şânî-zâde 'Atâullâh (ö. 1826) ve Mâhir (ö. 1843)'in şiirlerinde söz konusu anlam münasebetine rastlanmaktadır.

Esîr, başına şarap şişesi pamuğundan bir *gül-i 'işret* (pandorea variegata) koyduğunu ve bu yüzden gül bahçesini seyretmeye ihtiyaç duymadığını söyler. “Gül-i 'işret” etrafı beyaz veya pembemsi, ortası kırmızı bir çiçektir. Şairin bu kavramı tevriyeli bir şekilde kullandığı söylenebilir:

بی نیازیم از تماشای گلستان چون اسیر تا گل عشرت به سر از پنبه مینا زدیم

(Esîr-i Şehristânî, G. 790/5)¹⁸

¹⁶ *Sâ'id-i sîmîn-i sâkî*: neşredilen metinde “*sâ'id-i sîmîn-sâkî*” şeklinde okunmuştur. Vezin ve anlam gereği terkip düzeltilmiştir.

¹⁷ *Haşmet Dîvânı*: (Aksoyak & Arslan, 2018)

¹⁸ *Dîvân-ı Esîr-i Şehristânî*: (Esîr, t.y.)

(Başımıza *penbe-i mînâ*dan iştret gülü koyduğumuz müddetçe Esîr gibi gül bahçesini seyretmeye ihtiyaç duymayız.)

Sâib şarap şişesi pamuğunun şarabın rengini alarak adeta güle dönüştüğünü söyler:

هر که با نیکان نشیند رنگ نیکان بر کند
چون ز می سیراب گردد پنبه مینا گل است

(Sâib G. 1043/3)

(Şişe pamuğunun şaraba kandığında gül olması gibi, iyilerle oturanlar iyilerin rengini alır.)

Sâib bir başka beyitte gönlünü gece yarısı karanlığına, şarap şişesinin pamuğunu sabah gülüne benzetir:

با دلی چون دل شب، می روم از انجمنی
که گل صبح در او پنبه مینای می است

(Sâib G. 1574/3)

(Gece yarısı gibi bir gönülle, bir meclisten geçiyorum ki orada sabah gülü şarap şişesinin pamuğudur.)

Şairin gönlünde henüz sevda ateşi vardır ve şişe pamuğundan gül kokusu sızmaktadır:

شعله ای در مغز هست از آتش سودا هنوز
می تراود بوی می از پنبه مینا هنوز

(Sâib G. 4762/1)

(Gönülde hâlâ sevda ateşinden bir alev var. Şişe pamuğundan şimdi gül kokusu sızıyor.)

Hafîd iki beytinde de *penbe-i mînâ*yı göğsündeki gül renkli yaraya benzetir. Burada sadece birini vermek yeterli olacaktır:

Gonca vü nesrîn Hafîd açmazlar idi bilseler
Dâg-ı gül-reng *penbe-i mînâ*-yı meydîr sînede (Hafîd G. 210/5)¹⁹

(Ey Hafîd, gül renkli yara sinede şarap şişesinin pamuğudur. Gonca ve yaban gülü [bunu] bilseler açmazlardı.)

Şânî-zâde 'Atâullâh *penbe-i mînâ*daki gül renginin bir gül yanağının aksi olduğunu tasavvur etmektedir:

'Aks-i ruhun mı *penbe-i mînâ*da gonça-reng
Bu gül-'izârın olmadadır şerm-sâr-ı nâz (Atâ G. 35/3)²⁰

(Bu gül yanağın nâzla utanmaktadır. *Penbe-i mînâ*daki gonca rengi, yanağının yansıması mıdır?)

Nûman Mâhir halis inciye benzettiği bir güzelin terinin gül şebneminde mi *penbe-i mînâ*da mı olduğunu sormakta ve böylece söz konusu güzelin yanağını gül ve pamukla kıyaslamaktadır:

Zâhir olmaz dür-i nâb-ı 'arak-ı ruhsârî
Şebnem-i gülde midir *penbe-i mînâ*da mıdır (Mâhir G. 190/2)²¹

(Yanağının terinin saf incisi, gül şebneminde mi [yoksa] *penbe-i mînâ*da mıdır, belli olmaz.)

¹⁹ Hafîd Dîvânı: (Ünal, 2003)

²⁰ Atâ Dîvânı: (Çipiloğlu, 2005)

²¹ Mâhir Dîvânı: (Batği, 2012)

Penbe-i mînânın gülle ilişkilendirildiği bu örnekler ışığında tıkaç işlevi gören bu pamuğun zamanla şarabın kırmızı rengini aldığını söylemek mümkündür.

Kanat

Penbe-i mînâ – kanat münasebetine Fars şiirinde Şevket ve Bîdil, Türk şiirinde ise Şeyh Gâlib'te rastlanmaktadır. Şevket'te *perwane kanadı*, Bîdil'de *tavus* ve *kumru kanadı* söz konusuyken Şeyh Gâlib'de ise *perî* ile ilişkilendirilmiştir.

Şevket'in aşağıdaki beytinde mum mazmûnu olduğu söylenebilir. Şair ilk mısradan (muhtemelen sâkînin) terinin veya avucunun²² alevinden dolayı kadehinde bir şimşek olduğunu söyler ve ardından kendisinin şarap şişesinin pamuğunun pervane kanadından mâmul olduğunu belirtir. Pervane karinesi sayesinde, şairin şimşeği mum yerine ikame ettiği düşünülebilir:

شوکت از آن شعله خو برق به جام من است پنبه مینای من از پر پروانه است

(Şevket G. 256/8)

(Şevket, o terin/avucun alevinden kadehimde şimşek vardır. Şişemin pamuğu pervanenin kanadındandır.)

Bîdil aşağıdaki beyitte *penbe-i mînâ'yı*, göz alıcı bir güzelliğe sahip olan tavus kanadına benzetmektedir. Ayrıca *teklîf-i cünûn* (delilik teklifi) terkinde iki zıt unsurun birlikteliğinden söz etmek mümkündür (*müştemilü'z-zıddeyn* "oksimoron" "ikirciklem"). Zira *teklîf* kelimesiyle aynı kökten gelen *mükelleflik* ile delilik arasında bir tezat vardır:

در این باغم به چندین جام تکلیف جنون دارد پر طاووس یعنی پنبه مینای بی رنگش

(Bîdil G. 1801/11)²³

(Tavusun kanadı, yani renksiz şişenin pamuğu, bu bahçede bana birkaç kadehle delilik teklif eder.)

Serviyi şişeye benzeten Bîdil, böyle bir şişenin pamuğunun ancak kumru kanadından olabileceğini söyler:

شعله ادراک خاکستر کلاه افتاده است نیست غیر از بال قمری پنبه مینای سرو

(Bîdil G. 2586/6)

(Külün idrakinin alevi külâh olmuştur. [?] Servinin, kumru kanadından başka şişe pamuğu yoktur.)

Şeyh Gâlib doğrudan kanattan bahsetmese de *penbe-i mînâyı* *perî* ile birlikte kullanır. Şairin *penbe-i mînâ* – *perî* bağdaştırmasına aşağıdaki iki beyitte de *arak* (rakı) eşlik eder. Şair ilk beyitte rakıyı periye benzeterken *penbe-i mînâ'yı* ise şişenin kendisi için kullanmaktadır:

Kaldı nûr-ı nîgehîm şîşede kalmadı arak
Almadan penbe-i mînâsını uçdu o perî (Şeyh Gâlib G. 310/2)

(Şişede rakı kalmadı, bakışımın ışığı şişede kaldı. O peri *penbe-i mînâsını* almadan uçtu.)

Aşağıdaki beyitte ise *kef-i mevc-i perî* terkinde dikkat çekmektedir. *Mevc* (dalga) karinesine bakarak bir "peri denizi" tasavvur olunduğu ve bunun da çokluktan kinaye olduğu söylenebilir. Rakıyla ilgili bu dolaylı ve soyut benzetme bir ince hayal örneği teşkil

²² hû = ter, avuç.

²³ *Dîvân-ı Bîdil-i Dihlevî*: (Behdârvend, 1392)

eder. Rakı ve köpüğün beyaz olması sebebiyle aralarında renk yönünden benzerlik bir benzerlik de vardır:

Sâkıyâ eyle revân ol 'arak-ı tâbveri
Ki ola penbe-i mînâsı kef-i mevc-i perî (Şeyh Gâlib G. 310/1)

(Ey Sâkî, penbe-i mînâsı peri [denizinin] dalgasının köpüğü olan o parlak/hararetili rakıyı doldur.)

Alev alır

Sâib, Bîdil ve Mekkî'de penbe-i mînânın şarabın hararetiyle alev alması, şairane hayallere kaynaklık eder. Sâib'in bilhassa ilk beytinde zihnilik, Bîdil'in beytinde ise ince hayalcilik özelliği öne çıkmaktadır.

Sâib şarabın savaşıları barıştırdığını, diğer bir deyişle zıt unsurları uzlaştırdığını söyler ve şarabın hararetine rağmen şişe pamuğunun alev almamasını bu düşüncesine delil olarak sunar:

چرا از آتش می پنبه مینا نمی سوزد؟ اگر نه آشتی داده است ساقی جنگجویان را

(Sâib G. 3027/8)

(Eğer saki savaşılar arasında barışı tesis etmiyorsa, niçin şişenin pamuğu ateşten yanmıyor?)

Diğer bir beytinde ise şarabın hararetinden şişe pamuğunun [bile] alev aldığını ancak kendisinin bu meclisten "donuk" yani kederli ve keyifsiz bir hâlde ayrıldığını dile getirir:

صائب از بز می که من افسرده بیرون آمدم پنبه مینا ز روی گرم می در می گرفت

(Sâib G. 1402/8)

(Saib! Benim donuk [=gamlı, keyifsiz] çıktığım bir mecliste şişe pamuğu şarabın sıcak yüzünden alev alıyordu.)

Bîdil, kendine has üslubuyla bir isim olan "kıvılcım"ı "göz kırmak" fiiline zarf yapmış, benzer şekilde "rüsva olmak" fiilini de "yüz alev" ile nitelemiştir. Beyit, güzel bir ince hayal örneğidir:

بوی می صد شعله رسوا شد که با صبح الست يك شرر چشمك به روی پنبه مینا زدیم

(Bîdil G. 2349/6)

(Elest sabahıyla şişe pamuğunun yüzüne bir kıvılcım [miktarınca] göz kırptık. Şarap kokusu, yüz alev [miktarı, kadar] rüsva oldu.)

Mekkî de Sâib gibi zıtları bir araya getirmekten bahseder. Ancak burada zıtları uzlaştıran, şarap değil, şairdir:

Âteş-i mey sûzişimden etdi bâlâyâ su'ûd
Penbe-i mînâyı meyle cem'-i azdâd eyledim (Mekki G. 41/3)²⁴

(Şarabın ateşi yanışamın tesiriyle yukarı yükseldi, [= parladı]. Penbe-i mînâyı şarapla bir araya getirdim, zıtları birleştirdim.)

²⁴ Mekkî Dîvânı: (Karapanlı, 2005)

Mühür

Taranan divanlarda sadece Bîdil (ö. 1720) ve Belîğ'in (ö. 1760) şiirlerinde rastladığımız *penbe-i mînâ* ve mühür bağdaştırması *dudak* ve *sır* kavramlarıyla ilişkili biçimde kullanılmıştır. Mühre benzetilen *penbe-i mînânın* açılması, sırları aşikâr eder.

Bîdil, doğrudan şaraptan bahsetmemektedir. İkinci mısradaki *bâl-i perî* yani peri kanadı, beytin ilk mısraına bakıldığında dudak için kullanılmış gibi görünmektedir. Dudağın; mühür, şarap ve kadehle ilişkisi (Şentürk, 2019, s. 318-319) klasik üslupta da işlenmiş bir husustur. Ancak ikinci mısradaki *penbe-i mînâ*dan dolayı peri kanadı, şarabı da çağrıştırmaktadır. Zira masallarda rastladığımız, perinin şişeye hapsedilmesi motifi, divan şiirine de konu olmuştur. Şarabın bitmesi, perinin şişeden uçup gitmesini çağrıştıır. *Penbe-i mînâ* ise şişeye hapsedilen perinin kaçmasını önleyen tıkaç olarak bu kompozisyonu tamamlar.

Nitekim “Kanat” bahsinde görüldüğü gibi Şeyh Gâlib rakı için peri benzetmesini yapmıştır (Gâlib G.310/2). Dolayısıyla aşağıdaki beyitte şişe pamuğuyla mühürlenem hem dudak hem de şarap şişesi olabilir:

رازداران کز ادب راه لب گویا زدند مهر بر بال پری از پنبه مینا زدند

(Bîdil G. 1379/1)

(Sır sahipleri edepten, konuşan dudağın yolunu kestiler. Perinin kanadına şişe pamuğundan mühür vurdular.)

Belîğ, *penbe-i mînâ* mührünün açılmasıyla hem şarap şişesinin [ve elbetteki dolaylı olarak dudağın] açılmasını hem de Bîdil’de olduğu gibi [doğrudan] dudağın açılmasını kastediyor gibidir:

Dehân-ı beste-leb ‘ayb [u] hüner beyninde pinhândur
İder sırrı nümâyân çâk-ı mühr-i penbe-i mînâ²⁵ (M. E. Belîğ, G. 6/4)²⁶

Bîdil’in Belîğ’den 40 sene kadar önce vefat ettiği göz önünde bulundurulduğunda iki beyit arasındaki hayal benzerliği Belîğ’in Bîdil’in şiirlerinden haberdar olup olmadığı sorusunu düşündürmektedir.

Beyaz saç

Bîdil, beyaz saçın *penbe-i mînâ* olduğunu söylerken Şeyh Gâlib ise beyaz saçın *penbe-i mînâ* olamayacağını dile getirir. Bîdil, ihtiyarlığı sönmüş ateşe benzetir. Bu sönmüş ateşin külünde bir parlaklık saklıdır. Ağarmış saç naz şişesinin pamuğudur:

شعله افسرده رعنايي به خاکستر نهفت موی پیری گشت آخر پنبه مینای ناز

(Bîdil G. 1717/10)

(Sönmüş ateş, küle bir parlaklık gizledi. İhtiyarlık saç, sonunda naz şişesinin pamuğu oldu.)

Şeyh Gâlib; rakıyı dolunaya, ağarmış saç keten kumaşa benzetir. Bilindiği gibi dolunay edebiyatta güzellik, tasavvufta vahdetin sembolüdür. Ayrıca dolunayın, keten üzerinde çürütücü bir tesiri olduğuna inanılır (Çelebioğlu, 1992, s. 324-325). Bu bilgiler ışığında, “Dolunaya keten kumaş sunulamayacağı” ifadesi hem beşerî münasebetler bağlamında hem de tasavvufî anlamda değerlendirilebilir:

²⁵ sırrı: setri (Demirel, 2005). Reşit Efendi, 52b’ye göre tashih edildi.

²⁶ *Belîğ Dîvânı*: (Demirel, 2005)

Olamaz penbe-i mînâ-yı arak mûy-ı sefid
'Arz-ı kâlâ-yı ketân eyleme mehtâba sakın (Şeyh Galib G.234/3)

(Beyaz saç, rakı şişesinin pamuğu olamaz. Dolunaya sakın keten kumaş arz etme.)

Merhem, kâfur merhemi

Kâfur Hindistan'da yetişen bir ağacın zamkıdır. Kâfurun özünün koklanmasının baş ağrısını giderdiği, yendiğinde akan kanı durdurduğu ve şehveti kestiği rivayet edilir (Onay, 2009, s. 455). Her ikisinin de beyaz olması *penbe-i mînâ* ve kâfur arasındaki müşterek noktayı teşkil eder.

Ganî-i Keşmîrî şarap şişesinin pamuğunu kâfur merhemine benzetir:

مهره مار آرزو داری ز تانگ انگور گیر پنبه مینای می را مرهم کافور گیر

(Ganî-i Keşmîrî s. 115)²⁷

(Şarap şişesinin pamuğunu kâfur merhemi farz et. Yılan mühresi²⁸ [= panzehir] istersen, üzüm kütüğünden al.)

Yukarıdaki beyitte kâfur ile yılan arasında da bir münasebet vardır. Zira yılanlar yazın, "soğuk olduğu için kâfur ağacının üzerinde, gölgesinde ya da ona sarılarak" yatarlar (Kutlar, 2005, s. 15).

Âgâh, *penbe-i mînâyı* muhabbet yarasının merhemi olarak olarak tasaavvur eder:

Âteş-i cân-sûz-ı dil peymâne-i sahbâ yeter
Merhem-i dâg-ı mahabbet penbe-i mînâ yeter (Âgâh G. 69/1)²⁹

(Gönle can yakan ateş olarak şarap kadehi yeter. Muhabbet yarasının merhemi olarak şarap şişesinin pamuğu yeter.)

Baş

Penbe-i mînâ, şarap şişesinin üst kısmında olduğu için bazı şairlerce başın benzeyeni veya benzetileni olmuştur. Farsçada sadece Kelîm'de rastladığımız bu bağdaştırma Türkçede ise Sâkıb Mustafa Dede'nin bir beytinde görülmektedir. Kelîm *penbe-i mînâ* ter kibini üç beytinde "baş"la ilişkili olarak kullanmıştır. Şiirinde "baş" dışında diğer bağdaştırmalara rastlanmamış olması onun döneminde henüz bu unsurun yeterince işlenmemiş olmasıyla açıklanabilir. Ayrıca söz konusu terkip etrafında geniş bir hayal örgüsü oluşturan Sâib, Şevket ve Bîdil gibi şairlerin bu anlam ilişkisine itibar etmemesi veya şiirlerinde yer vermemesi ise dikkate değer bir diğer husustur.

Aşağıdaki beyitte Kelîm, başının şarap şişesinin pamuğundan daha hafif olduğunu söyler:

که مغز در سرم از دردسر نمیباشد سرم ز پنبه مینا سبکترست کلیم

(Kelîm G. 349/10)³⁰

(Ey Kelîm, baş ağrısından dolayı başımda düşünce/baş ağrısı bulunmaz, [bu yüzden] başım şarap pamuğundan daha hafiftir)

²⁷ *Dîvân-ı Ganî-i Keşmîrî* (Keremî, 1362)

²⁸ Mühre-i mâr [veya mâr-muhre = yılan omuru]: Yılanların kafasında olan yuvarlak bir kemiktir. Bazısı yeşil, bazısı mavi renkte olur. Yılan ısırmasına karşı panzehir olarak kullanılır (Mütercim Asım Efendi, 2009, s. 501). Yılan omuru taşıyan kişinin, istediği kişi tarafından seviceğine inanılır. Mühre-i mâr dâşten ([bir kimsede] yılan omuru olması) deyimini ise Türkçedeki "Şeytan tüyü olmak" deyimiyile eşdeğer manada kullanılır (*Wikijoo*, 2019).

²⁹ *Âgâh Dîvânı*: (Akpınar, 2006)

³⁰ *Dîvân-ı Kelîm-i Kâşânî*: (Beyzâî, 1336)

*Penbe-i mînâ*dan başka hiçbir baş memduhun kılıcının şevkinden gövde üstünde kalamaz:

ز شوق تیغ تو کابش چو باده روح فراست سری که بر تن خود ماند پنبه میناست

(Kelîm K. 5/24)

(Suyu, cana can katan şarap gibi olan senin kılıcının şevkinden, kendi bedeni üstüne kalan bir baş, [ancak] şişe pamuğudur.)

Penbe-i mînâ [şarap şişesiyle?] karışmadığı gibi, memduhun başı da bedenle karışmaz:

سرش چو پنبه مینای مجلس مستان از اختلاط بدن دمیدم گریزانت

(Kelîm K. 7/26)

(Başı, sarhoşlar meclisinin şişe pamuğu gibi, daima bedenle karışmaktan kaçınır.)

Sâkıb Dede'nin aşağıdaki beyti Kelîm'in "Başım *penbe-i mînâ*dan daha hafiftir" (Kelîm G.349/10) mealindeki mısraını az da olsa çağrıştırmaktadır:

Devr-i kadeh ki reg-be-reg icrâ-yı hükm ide
Magz-ı harîf penbe-i mînâ yerin tutar (Sâkıb M. Dede G. 48/2)³¹

(Kadehin dönüşü damarlarda hükmünü icra ettiğinde, insanın dimağı *penbe-i mînâ*nın yerini tutar, onun gibi olur.)

Yumuşak fakat taşı bile eritir

Şevket'in Sa'dullah 'İzzet tarafından yorumlanan beytinde *penbe-i mînâ* terkibi yer almamakla birlikte bu başlıkta ele alınan mazmunu içermektedir. Onun dışında Farsça yazan şairlerden Vâ'iz-i Kazvîni de de bu *penbe-i mînâ* "Yumuşaklığıyla taşı eriten bir şey" olarak zikredilir:

نرمی، ز سر تو واکند غوغا را سازد عاجز، ملایمت اعدا را
نرمان، آزار از درشتان نکشند از سنگ چه نقص پنبه مینا را؟

(Vâ'iz-i Kazvîni, s. 554)³²

(Yumuşaklık, senin başından kavgayı savar. Mülayimlik, düşmanı aciz bırakır. Yumuşak huylular, kabalardan eziyet çekmezler. Taştan, *penbe-i mînâ*ya ne ziyan uğrar?)

Türk şairlerinin bu mazmuna nispeten rağbet ettiği söylenebilir. Arpaemîni-zâde Sâmî'nin aşağıdaki müşkilâttan meşhur beytinin yanı sıra Kâtib-zâde Sâkıb ve Nûmân Mâhir de bu mazmuna şiirlerinde yer vermişlerdir.

Hâzır ol bezm-i mükâfâta eyâ mest-i gurûr
Rahne-i seng-i siyeh penbe-i mînâdandur (Arpaemîni-zâde Sâmî, G. 34/3)

Şimşek dahi rintlerin *penbe-i mînâ*sına karşı duramaz:

Berk ise olmaz mukâbil penbe-i mînâsına
Kim ki rindân-ı harâbatun bilür keyfiyyetin (Kâtib-zâde M. Sâkıb G. 435/6)³³

(Meyhane rintlerinin keyfiyetini bilen, şimşek de olsa *penbe-i mînâ*sına karşı durmaz.)

Sâkînin endamı *penbe-i mînâ* gibi ince ve nazik iken âşıkça çokça cevr ü cefa eder:

³¹ Sâkıb Dede *Dîvânı*: (Arı, 2018)

³² *Dîvân-ı Vâ'iz-i Kazvîni*: (Nâsırî, 1359)

³³ *Kâtib-zâde Sâkıb Dîvânı*: (Kırbıyık, 2017)

Tünd-hûdur 'âşika bilmem katı düşnâm eder
Nerm iken endâm-ı sâkî penbe-i mînâ gibi (Numan Mâhir G. 187/2)

(Sâkînin endamı penbe-i mînâ gibi yumuşak iken âşika çok beddua eder, acaba öfkeli midir, bilmem.)

4. Penbe-i Mînâ ile İlişkili, Tek Şairde Rastlanan Kavramlar

Penbe-i mînâ etrafında oluşan bir hayale ait anahtar kavramlara sadece tek şairde rastlanmıştır. Bu tür örneklere; rağbet görmeyen ve yaygınlık kazanmayan hayaller nazarıyla bakılabilir.

Tablo 4: Penbe-i Mînâ ile İlişkili, Tek Şairde Rastlanan Kavramlar

	Cuma gecesi	Sabah	şîr (?) ³⁴	sülün	kulak pamuğu	fitne	rakîb	mum fitili	kanaatkârlık	yara	rehin	nazık vücut	tespîh
Sâib				1	2	1	1	1					
Şevket	2	1	1										
Bidil									1	1	1		
Hazîn													1
Fatîn												1	

Sülün

Sâib, şarap şişesini serviye ve ârizî güzelliğe, şarap şişesi pamuğunu ise sülüne ve ârizî aşka benzetir. Ona göre zatî güzellik ârizî aşka meyletmez:

حسن ذاتی در نیارد سر به عشق عارضی سرو مینا را تذرو از پنبه مینا بس است

(Sâib G. 995/6)

(Zatî güzellik arızî aşka meyletmez. Şişe servisine şişe pamuğundan sülün kâfidir.)

Yukarıdaki beyitte klasik şiirin bazı yerleşmiş remizleri ile şairin kendine mahsus teşbihlerinin iç içe geçtiği görülmektedir. Bilindiği gibi klasik Türk ve Fars şiirinde servi vahdetin sembolüdür. Şair *vahdet* yerine “zâtî güzellik” tabirini kullanmış, bunun karşısında ise ârizî güzelliği ise *servi-i mînâ* (şişe servisi) teşbihiyle tavsif etmiştir. Bu remiz ve teşbih silsilesi bir tabloda şöyle özetlenebilir:

Tablo 5: Penbe-i Mînâ, Sülün, Servi Münasebeti

Hakîkât		Mecâz	
İma edilen (Mermûz)	Remiz	İma edilen (Mermûz)	Teşbîh
Güzellik (vahdet)	Servi	Ârizî güzellik	Şişe servisi
Aşk	Sülün	Ârizî aşk	Sülün penbe-i mînâsı

Kulak pamuğu

Penbe der-gûş tabiri “gafil, öğüt dinlemeyen” kimseler için kullanılır. Sâib iki beytinde *penbe-i gûş* ile *penbe-i mînâ* arasında mukayesede bulunur.

در می روشن رگ تلخی شود رگهای خواب پنبه مینا اگر از پنبه گوشم کند

³⁴ Şîr: süt veya aslan. (Beyitte hangi anlamda kullanıldığı kesin bir biçimde tespit edilememiştir.)

(Sâib G. 2594/5)

(Kulağımdaki pamuğu eğer şişe pamuğu yaparlarsa berrak şarapta uyku damarları³⁵ acılaştır.³⁶)

Kulakta pamuk bulunması gafletten kinaye iken, şair bunun şarap şişesinin ağzına konulması durumunda şarabın “uyku damarı”nın [bile] acılaşacağını söyleyerek muhtemelen kendi huzursuz ve perişan hâli konusunda mübalağa yapmıştır.

Aşağıdaki beyitte ise kendi mestliği (rindliği) hususunda mübalağa yapmaktadır. Öyle ki onun kulağındaki pamuk şarap şişesine konulursa şarabın sarhoşluğu iki kat olur:

پنبه گوشم اگر پنبه مینا گردد مستی باده گلرنگ دو بالا گردد

(Sâib G. 3255/1)

(Kulağımdaki pamuk, eğer şişe pamuğu olursa gül renkli şarabın sarhoşluğu iki kat artar.)

Fitne

Şarap şişesinin pamuğunda [veya pamuğu altında] fitneler vardır:

کو سبکدستی که من چون پنبه مینای می فتنه ها در زیر سر دارم تماشاگردنی

(Sâib G. 6721/9)

(Nerede bir eli çabuk, mahir bir kimse? Çünkü benim başımın altında, şarap şişesinin pamuğu gibi, seyredilesi fitneler var.)

Rakib

Klasik şiirde şarap asma kızı olarak da adlandırılır. Sâib, bu ismin oluşturduğu çağrışımdan yararlanarak *penbe-i mînâ'yı* adeta “rakib” olarak konumlandırır. Bilindiği gibi rakib en geniş anlamıyla sevgiliye yakın ve âşıkla mâşuk arasında engel olan kimsedir. Şair de aşağıdaki beyitte *penbe-i mînâ'* nın şaraba yakınlığını kıskanmaktadır:

هر که با دختر رز دست در آغوش کند می خورم خورش، اگر پنبه مینا باشد

(Sâib G. 3434/6)

(Asma kızını [= şarabı] kucaklayan, şişe pamuğu dahi olsa onun kanını içerim.)

Mum fitili

Pamuğun yanıcılığı ve fitilin hammaddesinin pamuk oluşu şairin zihnine *penbe-i mînâ - rişte-i sem'* (mum ipi veya fitili) çağrışımını getirmiştir. Mum denilince rüzgâr da hemen akla gelmektedir. Şair aşağıdaki beyitte bütün bu anlam münasebetlerini bir araya getirmektedir:

با نسیم سحری دست و گریبان گردد رشته شمع، گر از پنبه مینا باشد

(Sâib G. 3433/4)

(Eğer mumun ipi/fitili şişe pamuğundan olsa seher yeliyle yaka paça olur.)

Rüzgârda mum ateşinin titremesi, yaka paça olmaya benzetilmiş, şair bir nevi kavga sahnesi resmetmiştir. *Penbe-i mînâ'* nın rüzgârla mum arasında kavgaya sebep olması *penbe-i mînâ'* nın şaraba yakınlığı sebebiyle paylaşılamadığını düşündürmektedir.

³⁵ *Reg-i h'âb* (uyku damarı): Bir damarın ismidir. Rivayete göre bu damara baskı yapıldığında o kişi uykuya dalar (Meânî, 1365, s. 465).

³⁶ *Reg-i telhî* (acılık damarı): Gül suyundaki acılığa denir (*Lugatnâme-i Dehhodâ*, t.y.).

Cuma gecesinin mehtâbı ve bulutu

Şevket-i Buhârî'nin, Cuma gecesiyle penbe-i mînâ arasında kurduğu ilişki; bir yönüyle cüppe, sarık ve tespihle kurulan zıtların birliği münasebetini andırsa da ilginç ve muğlaktır. Zira cüppe, sarık ve ihram gibi unsurların pamukla ilgisi daha açıktır. Bununla birlikte Cuma gecesinin mehtâbı (dolunay) ile *penbe-i mînâ* (şişenin ağzındaki pamuk) arasında beyaz olmaları bakımından benzerlik söz konusudur. Fakat bu imgede aslolan, "Cuma" ile "şarap şişesi" arasındaki çarpıcı zıtlıktır. Şarap içmenin dinen yasak olduğu malumdur. Cuma gecesi şarap içmek ise daha çok kınanacak bir davranıştır. Ayrıca Cuma gecesi içki içmenin sıkıntı getireceğine dair bir inanç da vardır (Şu'ûrî, 2019, s. I/151). Şarap içilmesiyle ilgili bu olumsuz yönü sebebiyle Cuma gecesinin bir nevi tıkaç görevi gördüğü söylenebilir. Böylece iki unsur arasında (Cuma gecesi ve şişe pamuğu) işlevsel bir benzerlik de kurulabilir.

Aşağıdaki beyitte gece dolunayı, *penbe-i mînâ*'nın Cuma'sı olarak tasvir edilmiştir:

بی تو امشب از هجوم توبه عیشم تنگ بود پنبه مینایم از مهتاب شب آدینه داشت

(Şevket G. 279/2)

(Sensiz, bu gece tevbenin hücumundan işretim keyifsiz idi. Şarap şişemin pamuğu, cuma gecesinin mehtabındandı.)

Aşağıdaki beyitte ise Cuma gecesinin bulutu *penbe-i mînâ*'dır:

می کشم شوکت قدح نیک و بدم منظور نیست پنبه مینا بود ابر شب آدینه ام

(Şevket G. 609/5)

(Şevket, iyi ve kötü kadehe bakmadan içki içerim, Cuma gecemin bulutu şişe pamuğu olur.)

Sabah

Şevket, sabah³⁷ vakti güneş doğarken ufukta görülen tan kızılığının, kendi kanlı gözyaşlarından dolayı bu rengi aldığını söyler ve sabahı şarap şişesinin pamuğuna benzeter:

صبح گلگون شده چون پنبه مینای شراب بس که کردم ز غمت گریه خونین امشب

(Şevket G. 193/4)

(Bu gece senin gamından o kadar kanlı gözyaşı döktüm ki sabah, şarap şişesinin pamuğu gibi gül renkli oldu.)

Şîr (aslan, süt)

Şevket aşağıdaki beyitte "şîr" kelimesini, aslan ve süt anlamlarını çağrıştıracak biçimde kullanmıştır.³⁸ Ancak kanaatimizce beyitte kastedilen anlam aslandır. İlk mısradaki şarap kelimesi ile "süt" anlamı arasında ise îhâm-ı tenâsüp vardır. Keza süt ve pamuğun beyaz oluşlarıyla da "süt" anlamı sezdirilmektedir:

پیش از این ما را می از خون دلیری بوده است پنبه مینای ما از مغز شیرری بوده است

(Şevket G. 248/1)

37 Sabah kelimesi Arapçada kırmızı anlamına gelmektedir (İbn Fâris, 2001, s. 560). Güneş doğarken ufukta beliren kırmızılıktan dolayı bu vakte "sabah" denildiği düşünülebilir.

38 İşret ehli arasında rakı arslan sütü olarak adlandırılır. Rakıya su katıldığında beyazlaşması ve içenlere cesaret vermesi, bu adlandırmada etkili olmuştur (Onay, 2009, s. 61). Fakat Farsça sözlüklerde "arslan sütü" anlamına gelecek bir tabire rastlanmamıştır. Şarap ile "şîr" kelimesinin "arslan sütü"nü de çağrıştıracak şekilde kullanılması, Türkçedeki bu mecazın Fars şairleri tarafından biliniyor olabileceğini düşündürmektedir.

(Yiğitliğin kanı [= delikanlılık] bizim şarabımız olmadan önce [= yani henüz çocukken] arslanlığın başı/özü bizim penbe-i mînâmız olmuştur.)

Kanaatkârdır

Bîdil, şaraba yakınlığına rağmen şişenin ağzında duran *penbe-i mînâyı* bir kanaat timsali olarak tasavvur eder, zira o şarabın sadece kokusuyla yetinmektedir:

ندارد مغز تمکین از خیال می‌کشی بگذر به بوی باده‌ای چون پنبه مینا قناعت کن

(Bîdil G. 2493/3)

(Şarap içme hayalinden vazgeç, [onda] temkin cevheri yoktur. Şişe pamuğu gibi şarabın kokusuyla kanaat et.)

Yara

Bîdil göğsündeki yarayı, gül üstündeki çiğ tanesine ve *penbe-i mînâyı* benzetir. Bu durumda kendisini şarap dolu bir şişe olarak tasavvur etmiş olmalıdır. Nitekim klasik şiirde kadeh bilinen anlamı dışında kalbi, şarap ise aşkı temsil eder:

عنجه باغ جنون از دل من می‌خندد داغ چون شبنم گل پنبه مینای من است

(Bîdil G. 554/9)

(Benim gönlümden delilik bahçesinin goncası gülüyor. [Sinemdeki] yara, gülün şebnemi gibi benim şişemin pamuğudur.)

Rehin

Dolunay sebebiyle denizlerin suyunun kabarması "*cûş-ı mâhtâb*"³⁹ (mehtap coşkusu) olarak nitelenmektedir. Bîdil, mehtap dolayısıyla şarabın coştüğünü ve şişe pamuğunun bu coşkunun tazyiki altında rehin olduğunu söyler:

ز جوش ماهتاب این دشت و در کیفیتی دارد که گویی پنبه میناست در رهن فشار امشب

(Bîdil G. 378/2)

(Bu ova ve vadide dolunay coşkusundan bir keyfiyet vardır. Sanki bu gece şişe pamuğu [şarabın] tazyikine rehin olmuştur.)

Tespîh ipi

Hazîn, aşağıdaki beyitte şarap neşesi veren bir zikirden ve şarap pamuğundan yapılmış bir tespih ipinden bahseder. Şair böylelikle adeta klasik şiirdeki "*zahid*" tipinin temsil ettiği toplumdaki müsamahasız kimseleri öfkelenlendirmeyi, onların damarına basmayı amaçlamaktadır:

نشئه باده دهد، ذکر مدامی که مراست رشته سبعم از پنبه مینا مانده ست

(Hazîn G. 190/5)

(Bendeki sürekli zikir, şarap neşesi verir. [Çünkü] tespihim şarap pamuğundan yapılmıştır.)

Nâzik vücut

Fatîn, mâşukunun nazik bedenini *penbe-i mînâyı* benzetir:

³⁹ Aşağıdaki beyitte "*mehtap coşkusu*"nun ne anlamda kullanıldığı daha açıktır:

هر سو فکنده است کف از جوش ماهتاب
(*Lugatnâme-i Dehhodâ*, "mâhtâb" md.)

دریای چرخ نیل نگر در تلاطم است

Tarz u reftârı güzel âhûya benzer gözleri
Penbe-i mînâ gibi nâzik vücûd-ı enveri (Fatîm Ş. 13/1)⁴⁰

(Tarz ve davranışı güzel, gözleri ceylana benzer. Parlak vücudu *penbe-i mînâ* gibi naziktir.)

Sonuç

Penbe-i mînâ'yla ilgili yorumlara ve beyitlere bakıldığında bu terkinin birbirinden farklı çağrışımlara kaynaklık ettiği görülmektedir. Bir nesne, kelime veya kavramın çağrıştırdıkları ve hatırlattıkları kişiden kişiye değişebileceği gibi, bağlama göre de farklılık arz edebilir. Keza bir kelimenin veya kelime grubunun yakın ve uzak çağrışımları da söz konusudur. Mesela Arpaemîni-zâde Sâmî'nin beyti etrafında yapılan yorumlara bakıldığında; *seng-i siyeh'*in "bilezik taşı" ve *penbe-i mînâ'*nun "kuyu ipi" olduğu yönündeki yorumunun bağlama uymakla birlikte uzak bir çağrışım olduğu söylenebilir. Buna karşın söz konusu mısırada "Deniz köpüğünün veya kar'ın kayaları aşındırması"ndan bahsedildiğini savunan görüşleri ise, akla ilk gelebilecek daha yaygın bilinen örneklerle ve gündelik tecrübelerle dayandığı için, "yakın çağrışımlar" arasında değerlendirmek mümkündür. Zira bu varsayılan benzerlik ilişkisi, akla ilk gelebilecek, daha yaygın bilinen örneklerle ve gündelik tecrübelerle dayanır. *Penbe-i mînâ'*nun "Kayaların patlatılmasında kullanılan fitil veya barut"a imada bulunduğu düşüncesi de beytin bağlamına uygun görülebilir. Ancak, Ferit Kam ve Tarlan'ın ortaya koyduğu bu anlam ilişkisini kurabilmek için, bu yoruma dayanak teşkil eden özel bilgilere de sahip olmak gerekir.

Penbe-i mînâ etrafında kümelenen ve böylece yeni hayaller oluşturan anahtar kavramlar, *penbe-i mînâ* ile anlam ilişkisi bakımından dört kısımda incelenebilir:

İşlev: Şarap şişesinin tıkacıdır. (Şişenin tepesinde olduğu için başa benzetilir. Tıkaç vazifesi sebebiyle kulak pamuğudur. Hiçbir şeyi olmayan dervişin şarap karşılığında verdiği hurkası veya seccadesi gibi rehindir. Şarabın kokusuyla yetindiği için kanaatkârdır. Şaraba yakın olduğu için "rakib"dir.) İp ve kumaşın hammaddesidir. (Sarık, cüppe, tespih ipi, mum fitili).

Nitelik: Beyazdır. (Kâfur merhemi, beyaz saç, sabah aydınlığı, köpük). Yumuşaktır. (Kanat, yastık, nazik vücut). Hafiftir. Kolay alev alır.

Zıtlık: Haram olan içkiyle münasebeti sebebiyle zıt unsurlarla ilişkilendirilir. (Sarık, cüppe, tespih ipi, cuma gecesi.)

Şekil: Topaksı ve dairevî. (Gül, mühür, yara.)

Penbe-i mînâ ile ilgili en farklı yaklaşım ise kelimenin gerçek manasıyla ilgili itirazı dile getiren Sadullâh 'İzzet'in ve M. Rûhî'nin yorumlarıdır. Diğer yorumlar doğrudan veya dolaylı olarak *penbe-i mînâ'*nun "şişe ağzındaki pamuktan yapılmış tıkaç" olduğu bilgisinden hareket ederken Sadullâh 'İzzet bu temel anlama itiraz etmiş ve *penbe-i mînâ'*nun "şişe yapmak için eritilen taş hamuru" olduğunu ifade etmiştir. 'İzzet'in bu görüşüne tanık olarak sunduğu Şevket-i Buhârî'nin beyti, gerçekten de cam veya şişe imalinde böyle bir işlem yapıldığı bilgisiyle örtüşmektedir. Ancak söz konusu beyitte *penbe-i mînâ* tabirinin geçmiyor olması 'İzzet'in getirdiği izahta bir eksiklik oluşturmaktadır. Nitekim bu bilgiye dayanarak Sâmî'nin meşhur beytinin ikinci mısraı için; *Seng-i siyâhun kırılması penbe-i mînâ olmak içündür, penbe-i mînâ içündür*, şeklinde verdiği anlam beyitteki muğlaklığı çözecek kesinlikte değildir.

⁴⁰ Fatîm Divânı: (Erdoğan, 2007)

Gerek M. Rûhî ve Sa'dullah 'İzzet'in ve gerekse bu hususta fikir beyan eden diğer zürefâ ve üdebânın görüşleri doğrultusunda *penbe-i mânâ* için biri temel ikisi yan olmak üzere üç gerçek mânâ önerilebilir: 1. Temel anlam: Şişe ağzındaki tıkaç vazifesi gören pamuk (Muhtelif yorumcular bu görüştedir). 2. Yan anlam: a. Şişe yapmak için eritilen ve hamur kıvamına gelen taş (S. İzzet). b. Şişe yapılmak üzere taşla dövülen cam parçacıkları (M. Rûhî).

Kaynakça

- Akpınar, Ş. (2006). *Âgâh Divanı ve incelenmesi*. Doktora Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi.
- Aksoyak, İ. H. ve Arslan, M. (2018). *Haşmet Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Arı, A. (2018). *Sâkıb Dede Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Batğı, Ö. (2012). *Numân Mâhir Divanı*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Behdârvend, E. (1392). *Dîvân-ı Bîdil-i Dihlevî*. Müessesesi-i İntişârât-ı Nigâh.
- Beyzâî, P. (1336). *Dîvân-ı Ebû Tâlib Kelîm-i Kâşânî*. Kitâb-fürûşî-yi Hayyâm.
- Bilkan, A. F. (Ed.). (1997). *Nâbî Dîvânı*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Çelebioğlu, Â. (1992). Bedir. *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. V, s. 324-325). İstanbul: TDV Yayınları.
- Çipiloğlu, A. R. (2005). *Şânîzâde Mehmed Atâullah ve Divanı*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.
- Demirel, G. (2005). *18. Yüzyıl Şairlerinden Belğ Mehmed Emîn Dîvânı: İnceleme- Tenkitli Metin-Tahlil*. Doktora Tezi. Elâzığ: Fırat Üniversitesi.
- Elmalı, H. ve Arslan, Ş. (1996). Garîb. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 13, s. 374-375). İstanbul: TDV Yayınları.
- Erdoğan, M. (2007). *Fatîn Divanı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Esîr, Ş. (t.y.). Ganjoor. <https://ganjoor.net/shahrestani/divan/ghazal> [Erişim Tarihi 10.04.2022].
- İbn Fâris. (2001). *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luga*. Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi.
- Kahraman, M. (1986). *Dîvân-ı Sâib-i Tebrîzî* (C. 1-4). İntişarat-ı İlmi ve Ferheng-i İran.
- Karapanlı, G. (2005). *Mekkî Divanı ve Tahlili*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Keremî, A. (1362). *Dîvân-ı Ganî-i Keşmîrî*. Neşriyât-ı Mâ.
- Kırbıyık, M. (2017). *Kâtib-zâde Sâkıb Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Kutlar, F. S. (2005). Kâfur. İçinde *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü*: C. IV. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Kutlar, F. S. (2009). Arpaemînzâde Sâmi'nin 'Ta'kid' Örneği Beyti Üzerine. *Turkish Studies*, IV, 346-359.
- Kutlar Oğuz, F. S. (2017). *Arpaemîni-zâde Mustafa Sâmi, Dîvânı*. Ankara: KTB Yayınları. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56084,arpaeminizade-mustafa-sami-divanipdf.pdf?0>, [Erişim Tarihi 21.05.2022].
- Lugatnâme-i Dehhodâ*. (t.y.). vajehyab.com/dehkhoda [Erişim Tarihi 10.04.2022].
- Meânî, A. G. (1365). *Ferheng-i Eş'âr-ı Sâib*. Müessesesi-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi.

- Mühre-i mâr. (2019). Dânişnâme-i âzâd-ı Pârisî. https://wikijoo.ir/index.php/%D9%85%D9%87%D8%B1%D9%87_%D9%85%D8%A7%D8%B1, [Erişim Tarihi 14.04.2022].
- Mütercim Asım Efendi. (2009). *Burhân-ı Katı*. Ankara: TDK Yayınları.
- Nâsırî, H. S. (1359). *Dîvân-ı Molla Muhammed Refî' Vâ'iz-i Kazvînî*. Müessesesi-i Matbuâtî Ali Ekber İlmî.
- Okçu, N. (Ed.). (2011). *Şeyh Gâlib Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Onay, A. T. (2009). *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı* (C. Kurnaz, Ed.). H Yayınları.
- Sâhibkâr, Z. (1378). *Dîvân-ı Hazîn-i Lâhîcî*. Neşriyât-ı Sâye.
- Sarıkaya, M. (2013). Za'f-ı Te'lif. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 44, s. 65-66). İstanbul: TDV Yayınları.
- Şafak, T. (1386). *Tashîh-i İntikâdî-yi Dîvân-ı Şevket-i Buhârî*. Doktora Tezi. Dânişgâh-ı Tahrân.
- Şentürk, A. A. (2019). *Osmanlı Şiiri Kılavuzu: C. III*. OSEDAM.
- Şu'ûrî, H. E. (2019). *Ferheng-i Şu'ûrî* (O. Yılmaz, Ed.; C. 1-4). İstanbul: Yazma Eserler Kurumu.
- Tahiru'l-Mevlevî. (1994). *Edebiyat Lügati* (K. E. Kürkçüoğlu, Ed.). Enderun Kitabevi.
- Ün, C. (2009). Penbe-i Mînâ'ya Dâir. *Journal Of Turkish Studies, Harvard Universty*, 33(II), 221-231.
- Ünal, H. (2003). *XVIII.yy. Divan Şairi Hafîd: Hayatı, Eseri, Edebî Kişiliği ve Divanı'nın Tenkitli Metni*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

|| Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 345-394.
|| Geliş Tarihi-Received: 19.07.2022
|| Kabul Tarihi-Accepted: 01.08.2022
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1145626

Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz Cönk 193 Numarada Kayıtlı Olan İlâhî Cöngünün İncelenmesi

A Review of the Divine Cönk Numbered 06 Mil Yz Cönk 193 in Manuscripts Collection Of National Library of Turkey

Duygu KAYALIK ŞAHİN*

Öz

Uzunlamasına açılan defter şeklindeki cönkler, muhtevalarında yer alan edebî ürünler sebebiyle Türk edebiyatının asli kaynaklarındandır. Musiki, tarih, din, tasavvuf ve tıp gibi çeşitli disiplinlere de pek çok veri sağlayan cönkler, mürettibin arzu ve duygularına göre şekillenmişlerdir. Hem hece hem de aruz vezniyle yazılan şiirlerin öne çıktığı bu eserlerin bir kısmında, sadece bir türe ait manzumelerin bir araya derlendiği de görülmektedir. Çalışmamıza konu edilen Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz Cönk 193 numarada kayıtlı olan cönkte de ilâhî türündeki 112 manzume yer almaktadır. Farklı nazım şekillerinden müteşekkil bu ilâhilerin çoğunun hangi makamda icra edildiğinin mürettib tarafından belirtilmiş olması, dinî musiki açısından da önem arz etmektedir. Bu makalede ilk olarak söz konusu cönk fiziksel ve muhteva özellikleri bakımından incelenmiştir. Sonrasında cöngün transkripsiyonlu ve karşılaştırmalı metni hazırlanmıştır. Çalışma sonunda ise cöngün MESTAP (Mecmuların Sistematik Tasnifi Projesi)'a göre tasnifi yapılmıştır. Bu cöngün konu olarak seçilmesindeki amaç Türk İslam edebiyatına kaynaklık eden çok sayıdaki dinî-tasavvufi metni ortaya koyarak ilâhî cönkleri literatürüne katkı sağlamaktır.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam edebiyatı, Cönk, MESTAP.

Abstract

The cönks in the form of a longitudinally opened notebook are one of the main sources of Turkish literature due to the literary products in their content. Cönks, which provide a lot of data for various disciplines such as music, history, religion, mysticism and medicine, were shaped according to the desires and feelings of the compiler. In some of these works, in which the poems written in both syllabic and aruz meter stand out, it is seen that the poems belonging to only one genre are compiled together. In the cönk numbered 06 Mill Yz Cönk 193 in Manuscripts Collection of National Library of Turkey contains 112 verses in the divine type. It is also important in terms of religious music that most of these hymns, which are composed of different verse forms, are indicated in which maqam they are performed. In this article, first of all, the aforementioned cönk was examined in terms of its physical and content properties. Afterwards, the transcribed and comparative text of the cönk was prepared. At the end of the study, the cönk was classified according to MESTAP (Systematic Classification of Journals Project). The purpose of choosing this cönk as the subject is to reveal many religious-mystical texts that are the source of Turkish-Islamic literature and to contribute to the literature of divine cönks.

Keywords: Turkish İslamic literature, cönk, MESTAP.

Giriş

Menşei hakkında çeşitli görüşlerin olduğu cönk terimi “büyük yelkenli gemi”, “deri kaplı defter”, “şiir mecmuası”, “defter”, “el yazması defter”, “sığır dili”, “dana dili”, “sefine-kârî”, “bir tür Çin gemisi”, “büyük kalyon”, “keşkül” ve “murakka” gibi çeşitli ifadelerle nitelenmiştir.¹ Başta Türk edebiyatı olmak üzere tarih, coğrafya, din, tıp ve musiki gibi çeşitli disiplinlerin kaynakları arasında yer alan cönkleri, “sosyal hayatın izlerinin kaydının tutulduğu; günlük yaşantıyı kolaylaştıran bilgilerin not edildiği; dinî kaide ve öğütlerin unutulmaması için satır aralarına kondukları; hastalıkların tedavisi için gerekli olan tüm eczâların bir doktor edasıyla ve inceliğiyle yazıldığı; sahibinin gönlü ve hisleri doğrultusunda her türden edebi ürünlerin terennüm edildiği not defterleri” (Kayalık Şahin, 2015, s. 716) şeklinde tanımlamak mümkündür.²

Muhtevalarındaki zenginlik sebebiyle muhtelif disiplinlere veri sağlayan ve literatürdeki eksiklikleri tamamlayan cönkler mecmualarla birlikte Türk edebiyatının önemli membalardan birini teşkil ederler. Mecmualar, “genelde bir veya daha fazla yazar yahut şaire ait çeşitli şekil ve hacimlerdeki dinî, din dışı nesir ya da şiirlerden oluşan derleme kitaplar”dır (Uzun, 2003, C. 28, s. 265). Uzunlamasına açılan cönklerin mecmualardan farkı muhtevadan ziyade şekil ve cilt özelliklerindedir. Mecmuaların ilâhî mecmuaları, tarih mecmuaları ve dua mecmuaları gibi çeşitli kistaslara göre tasnif edildikleri görülürken³ cönklerin herhangi bir sınıflandırmaya tabi tutulmadığı fark edilmiştir. Her ne kadar cönklerin birçoğunda tertip bakımından bir tutarlılığa rastlayamasak da muhtevalarına göre nitelendirilmelerinin mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Fatih Köksal’a göre şekilden dolayı ‘danadili’ ve ‘sığırdili’ de denilen ve günümüzdeki bloknotlar gibi uzunlamasına açılmasıyla diğer yazmalardan ayrılan cönklerin bir kısmı muhteva bakımından ilâhî mecmuasıdır (2017, s. 332). “İlâhî mecmuaları, şiirlerin tamamı veya büyük kısmı ilâhî türünde yazılan manzumelerden oluşan eserlerdir. Bu mecmualar genelde fazla hacimli olmayan, hem aruz hem hece vezniyle yazılmış ilâhîleri barındırabilen, öne çıkan bazı mutasavvıfların ilâhîlerine daha çok yer verilen ve bazılarında bestelendiği makamın kaydedilmesine karşın çoğunda bu özelliğin olmadığı derlemelerdir” (Köksal, 2017, s. 332). İncelemeye tabi tuttuğumuz cönk, kimisi aruz kimisi hece ölçüsüyle yazılan farklı nazım şekillerindeki ilâhîlerden oluşmaktadır. Bu makaleye konu olan cönk içerdiği konu ve türe göre “ilâhî cönkleri” sınıfına dâhil olmaktadır.

Bu makale, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz Cönk 193 numarada kayıtlı olan cöngün incelenmesinden ve cöngün transkripsiyonlu metninden oluşmaktadır. Ayrıca çalışma sonunda cöngün MESTAP’a⁴ göre tasnifi yapılmıştır. Bu cöngün konu olarak seçilmesindeki amaç Türk İslam edebiyatına kaynaklık eden çok sayıdaki dinî-tasavvufî metni ortaya koyarak ilâhî cönkleri literatürüne katkı sağlamaktır. Cöngünde yer alan ilâhîlerin 53’ünün makamının belirtilmiş olması din musikisi alanındaki çalışmalara da ışık tutacaktır.

¹ Cönkler hakkında detaylı bilgi için bk. (Kayalık Şahin, 2015, s. 709-726).

² Cönk teriminin kökeni, kazandığı anlam dünyası ve cönkler üzerinde yapılmış çalışmaların derlenmesi hakkında pek çok çalışma yapılmıştır. Çalışmamızda, bu veriler tekrar edilmemiştir.

³ Bu konu hakkında bk. (Kılıç, 2012, s. 75-96; Gürbüz, 2012, s. 97-113; Kurnaz ve Aydemir, 2013, s. 53).

⁴ MESTAP (Mecmuaların Sitematik Tasnifi Projesi)’ın hedefi, “öncelikli olarak şiir mecmuaları, nihâi olarak da edebiyatla ilgili -cönkler de dâhil olmak üzere- bütün mecmuaların ayrıntılı tasnif ve dökümlerinin yapılmasıdır.” (Köksal, 2012, s. 422).

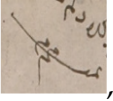
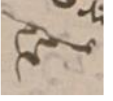

1. Cöngün Tavsifi

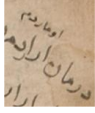
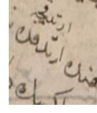
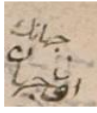
Makalemizde incelediğimiz cöng, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz Cöng 193 numarada kayıtlıdır. 41 varaktan oluşan ve 180x93 mm. ölçülerinde olan⁵ cöng baştan eksiktir. Suyolu filigranlı kâğıt bulunan cöngte, sayfaların yazı alanı ve satırları birbirinden farklıdır. Şemseli, şirazesı dağılmış bir cilt içerisinde olan cöngte nesih hatla yazılan şiirlerin yanı sıra farklı yazı türlerine de rastlanılmaktadır. Cöngün bazı sayfalarında okumaya engel teşkil edecek derecede mürekkep dağılımları bulunmaktadır. Siyah mürekkebin yanı sıra kimi sayfalarda mor mürekkebin kullanıldığı görülmektedir.

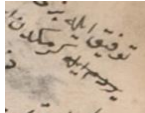
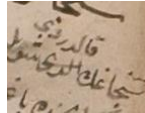
2. Cöngün Tertip ve Dil Hususiyetleri

Mürettib, cöngteki şiirlerin yazımında belirli bir düzen gözetmemiştir. Genellikle bir sayfada birden fazla şiirin eğik bir şekilde yazıldığı cöngte, 112 şiir bulunmaktadır.

Farklı yüzyıllarda yaşamış olan şairlerin şiirlerini cöngte nakleden mürettib,

manzumelerin sonuna genellikle ,  ve  örneklerinde görüldüğü üzere "temme" ve "üç mim" koymuştur.

,  ve  örneklerinde görüldüğü üzere kimi zaman kelimelerin üstüne vezne ve metnin anlamına uygun kelimeler yazılmış; kimi zaman da

 ve  örneklerindeki gibi kelimelerin üstü çizilerek yeni kelimeler eklenmiştir. Mısranın yahut beytin dahi üzerinin çizildiği örnekler de yer almaktadır.

Genellikle sade bir dille yazılan şiirlerin derlendiği cöngte imla birliğinin bulunmadığı görülmektedir. Bilhassa iyelik eklerinin yazımında mürettibin tutarlı olmadığı fark edilmiştir.

3. Cöngteki Şairler ve Şiirleri

Cöngte, müellifi tespit edilemeyen 2 manzumeyle birlikte 32 şaire ait 112 şiir yer almaktadır. Mürettibin en çok Hüdâyî'nin, Niyâzî Mısrî'nin ve Yunus Emre'nin şiirlerine yer verdiği görülmektedir. Aşağıdaki tabloda cöngte yer alan şairlerin yaşadıkları yüzyıl ve şairlere ait şiir sayıları bulunmaktadır:

Tablo 1: Cöngte Yer Alan Şairlerin Yaşadıkları Yüzyıl ve Şairlere Ait Şiir Sayıları

Sıra Nu.	Mahlas	Yaşadığı Yüzyıl	Şiir Sayısı
1	Abdulhay	17?	1
2	Câhidî	17	1
3	Cemâlî	18	1
4	Derviş Abdullah	17	1

⁵ Cöngün tavsifinde, kayıtlı olduğu Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda verilen bilgilerden yararlanılmıştır. <https://dijital-kutuphane.mkutup.gov.tr/tr/manuscripts/catalog/details/200704?SearchType=1> [Erişim Tarihi: 29.06.2022].

5	Eşrefoğlu Rûmî	15	7
6	Fahrî	18	1
7	Gafûrî	17	1
8	Hâfız Post	17	1
9	Hakkî	?	1
10	Hakkî	18	2
11	Hilmî	18	1
12	Hüdâyî	17	24
13	Kenzî	17	1
14	Keşfî	?	1
15	Mahvî	17	1
16	Muhyî	17	1
17	Nakşî	18	2
18	Nasûhî	17	2
19	Nazîm	18	1
20	Niyâzî Mısrî	17	20
21	Nürî	17	2
22	Rûşenî	15	2
23	Seyyid Nesîmî	15	1
24	Seyyid Nizâmoğlu	17	2
25	Seyyid Şeref	18	1
26	Sezâyî	18	4
27	Sinân Ümmî	16	3
28	Şemsî	16	1
29	Şeyh Muhammed	?	1
30	Üftâde	16	1
31	Vâlî	17	1
32	Yunus Emre	14	20
33	Bilinmeyen	-	2

Cönkte yer alan şairlerin 14- 18. yüzyıllar arasında yaşadıkları görülmektedir. Bu doğrultuda cöngün 18. yüzyıl ve sonrasında tertip edildiğini söylemek mümkündür. Ayrıca cöngün sonunda yer alan “Şâhib-i mülk 'Alî Rızâ Efendi Mü'ezzin 1245” kaydından hareketle cöngün mürettibi olmasa da cöngün sahibinin/ sahiplerinden birinin 19. yüzyılda yaşayan ve müezzinlik yapan Ali Rıza Efendi olduğunu söyleyebiliriz.

4. Cönkteki Şiirlerin Nazım Şekli ve Vezni

Cönkte 75 gazel, 20 koşma, 13 murabba, 3 kıta ve 1 muhammes nazım şekli ile yazılan manzume bulunmaktadır.⁶ Aruzun 8 farklı kalıbıyla yazılan şiirlerin sayısı 65; hece vezniyle yazılan şiirlerin sayısı 47'dir. Bazı şiirlerin hece vezniyle yazılmış olmasına rağmen kıta nazım şekliyle değil de gazel nazım şekliyle yazıldığı tespit edilmiştir. Aşağıdaki tabloda cönkte yer alan vezinler ve bu vezinlerle yazılan şiir sayıları bulunmaktadır:

Tablo 2: Cönkte Yer Alan Vezinler ve Bu Vezinlerle Yazılan Şiir Sayıları

Sıra Nu.	Kullanılan Vezinler	Sayı
1	fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün	24
2	mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün	13
3	müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	10
4	fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün	8
5	fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün	3
6	mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün	4
7	müstef'ilün müstef'ilün	2
8	mef'ülü mefâ'ilü mefâ'ilü fe'ülün	1
9	16'lı Hece Vezni	12
10	14'lü Hece Vezni	10
11	11'li Hece Vezni	9
12	10'lu Hece Vezni	6
13	7'li Hece Vezni	6
14	8'li Hece Vezni	4

İncelediğimiz ilâhî cöngünde yer alan 112 manzumenin 41'inin başlığında sadece ilâhî terimi kullanılırken 53 manzumenin makamı da belirtilmiştir. 9 uşşâk, 8 sabâ, 6 evc, 5 mâhûr, 5 râst, 4 bayâtî, 2 acem ve 2 segâh ilâhînin yer aldığı cönkte, *aşîrân*, *çâr-gâh*, *hümâyün*, *hüseynî*, *ırâk*, *izzâl*, *muhayyer*, *nevâ*, *nikrîz*, *penç-gâh*, *şehnâz* ve *zîrgûle* makamlarından birer tane olmak üzere 20 farklı makamda ilâhî bulunmaktadır.

⁶ Bu veriler mürettibin tertip hususiyetlerine göre belirlenmiştir. Manzumelerin divanlardaki ve muhtelif kaynaklardaki nazım şekilleri göz önünde bulundurulmamıştır.

METİN⁷**1a****1**

(-.- -/-.- -/-.- -/-.-)

1. Kim bu sırdan⁸ kimini mahrûm idüp câhil iden
Kimini mahrem idinüp ehl-i irfân eyleyen⁹
2. Ey **Niyâzî** hem¹⁰ vücûdın terk iderse ol durur
Cümle yüzler içre ol bir yüzi seyrân eyleyen¹¹

2**İlâhî-i Mâhûr**

(16'lı Hece Vezni)

1. Hâkık'ın cemâlin gözleyen hû dimesün yâ ne disün
Zevk-i visâlin özleyen hû dimesün yâ ne disün
2. 'Aşk-ı Hudâ'ya dūş olan fikri ile medhūş [olan]
'Akıllı gidüp ser-hoş olan hû dimesün yâ [ne disün]
3. 'Akıllı yitirüp 'aşk ile meydâna gir gel şıdk ile
Cân u gönülden 'aşk ile hû dimesün yâ ne disün
4. Zıkr ile ol kim devr ide terk-i sivâyı ğayr ide
Lâhût ilini seyr ide hû dimesün yâ ne disün
5. Açılsa dehrin gülleri feryâd ider bülbülleri
Pes bâğ-ı vahdet illeri hû dimesün ya ne disün
6. Her kim ol 'âşık âşinâ işitsün hoş şavt ü nevâ

İnşâf idelim **Hilmîyâ** hû dimesün yâ ne disün¹²**1b****3****İlâhî-i Mâhûr**

(14'lı Hece Vezni)

1. 'Aceb bu benüm cânım âzâd ola mı yâ Rab
Yoħsa yedi ŧamuda yanup¹³ ħala mı yâ Rab
2. Cân ħulķuma geldükde 'Azrâ 'il[i] gördükde
Yâ cânımı alduķda âsân ola mı yâ Rab¹⁴
3. 'Aceb bu benüm hâlüm yir altında aĥvâlüm
Varup yaŧacak yirüm 'aķreb ŧola mı yâ Rab¹⁵
4. Allâh olucaķ ħâzî bizden ola mı râzî
Görüp ħabîbim¹⁶ bizi ŧefî' ola mı yâ Rab
5. **Yûnus** ħabre vardıķda Münker Nekîr geldükde
Rabbîñ kimdür didikde¹⁷ dilüm döne mi yâ Rab

4**İlâhî-i Muħayyer**

(-.- -/-.- -/-.- -/-.-)

1. Cümle 'âlem âşinâ ben arada¹⁸ bî-gâneyim
Her işim aġyâr ile gör kim 'aceb dîvâneyim
2. Teşneyim zulmette ħaldım âb-ı ħayvân isterim
Girmeden deryâ-yı 'aşķa ŧalib-i dürdâneyim¹⁹

2a

3. Bilmeyüp ta' mîr-i cism etdüm velî ħalbim ħarâb

⁷ Metni oluştururken transkripsiyon alfabesi kullanılmıştır. Metnin imlasına sadık kalınmış; bariz hatalar ve gerekli düzenlemeler dipnotta belirtilmiştir. Dipnotta öncelikle düzeltilen hâli yazılmış, ardından iki nokta “.” işareti konularak cönkteki hâli verilmiştir. Metne yapılan eklemeler köşeli parantezle “[]” gösterilmiştir. Metinlerin tertip sırasına müdahale edilmemiş, sayfa numaraları sol üste gelecek şekilde yerleştirilmiştir. Şiirlerdeki beyit/kıta sıralamasında da mürettibin tertibi gözetilmiş, divanlardaki şekliyle mukayesesi yapılarak tespit edilen farklılıklar dipnotta belirtilmiştir. Bir Şiirin her bir beytine/kıtasına numara verilmiştir. Mahlaslar koyu karakterle belirgin hâle getirilmiştir. Ayet ve hadisler metin içerisinde italik olarak gösterilmiştir. Metin içerisinde yer alan özel isimler büyük harfle başlatılmış, bu isimlere gelen ekler kesme işareti ile ayrılmıştır. Divanlarda yer alan Şiirler divanlarla, muhtelif bilimsel çalışmalarda yer alanlar ise ilgili çalışmalarla mukayese edilmiştir. Tespit edilen farklılıklar dipnotta belirtilmiştir.

⁸ Eserde “sır” kelimesi “sîr” şeklinde yazılmış; kelimenin üzerine “sır” şekli eklenmiştir.

⁹ *Divan'* da 13. beyittir (Tatçı, 2017, s. 508).

¹⁰ hem: bu (Tatçı, 2017, s. 122).

¹¹ *Divan'* da 15. beyittir (Tatçı, 2017, s. 2017, 508).

¹² Şaire ait bir divan tespit edilememiştir. Türk edebiyatında Hilmi mahlasını kullanan çok sayıda isim bulunmaktadır. Bu Şiir, Müstakîmzâde'ye göre Yusufzâde Abdullah Efendi'ye aittir (Sağman, 2001, s. 364).

¹³ yanup: yana (Tatçı, 2012, s. 115).

¹⁴ *Divan'* da 4. beyittir (Tatçı, 2012, s. 115).

¹⁵ *Divan'* da 2. beyittir (Tatçı, 2012, s. 115).

¹⁶ ħabîbim: ħabîbi (Tatçı, 2012, s. 115). *Divan'* da 3. beyittir.

¹⁷ Rabbîñ kimdür didikde: Bana su'âl sordukda (Tatçı, 2012, s. 115).

¹⁸ ben arada: arada ben (Toparlı, 2015, s. 103).

¹⁹ *Divan'* da 3. beyittir (Toparlı, 2015, s. 103).

Ey²⁰ meded mi‘ mār-ı ‘ âlem kııl nazar vîrāneyim²¹

4. Zāt-ı mutlak çünkü yüz gösterdi gayrı n’eylerim
Kayd-ı girdi kayd-ile hüküm eyle [kim]
büthāneyim²²
5. Mey-fürüş oldum şalâdır ehl-i ‘ aşka **Şemsîyâ**
Bendedir²³ hamr-i ezel gelsün gelen meyhāneyim

5

İlâhî-i Hümâyün

(-.- -/-.- -/-.- -/-.-)

1. Râzîyım derdine yârin ben şikâyet itmezem
Kendi hâlim söylem gayra hikâyet itmezem
2. Derd ü miñnet yoldaşımdır bu yola ‘ azm ideli
Dost belâsından başım bir dem selâmet
itmez[em]
3. ‘ Aşk [ile] bilişeli ‘ illetle kıılmadum ‘ amel
Cennet u hür u kuşur için ‘ ibâdet itmezem²⁴
4. Her ne kim işledüm ise bî-ğarağ işlemişem
Bendeyem tâcir degilem ben ticâret itmezem²⁵

2b

5. İderem ‘ âşıklara ‘ aşkıdan haber şimden girü
Âşıkâre gün gibi gizli işâret itmezem²⁶
6. Söyle **Eşrefoğlı Rûmî** derdini ‘ âşıklara
Dime kim ben gizlerim ‘ aşkı melâmet itmezem²⁷

6

İlâhî-i Peñç-gâh

(-.- -/-.- -/-.- -/-.-)

1. Çün ziyâret-gâh olundı ravza-i pāk-i Resûl
Cümle arzdan efdâl oldı ravza-i pāk-i Resûl
2. Semâ ol cism-i pākî mesteden arz-ı lañif
Cennet-i Firdevs kılındı ravza-i pāk-i Resûl
3. Halka eflâke sebeb olan vücūd-ı muhterem

İde iken oldı ol arz-ı mükerrerrem muhteşem

4. Rûy-ı arzîñ cümlesinden oldı a‘ lâ ol mek[ân]
Hem mu‘ allî hem mużayyâ ay u günden bî-gümân
5. Zāt-i pāk-i dünyâyı eyler münevver nür-ile
Hem müzekkî hem muṭahhar hem mükerrerrem hür-
ile
- 3a**
6. Ey gönül hâkine yüz sür **Keşfiyâ** ma‘ zür eyle
Cennet-i Firdevs kılındı ravza-i pāk-i Resûl²⁸

7

İlâhî-i Nikrîz

(-.- -/-.- -/-.-)

1. Ey Hudâdan luṭf u ihsân isteyen
Mevlûd-i pāk-i Resûlullâh’a gel
Cennet içre hür u ğilmân isteyen
Mevlûd-i pāk-i Resûlullâh’a gel
2. Na‘ t-i pākî cân u dilden diñleyen
Maḥz-ı nür-ı Hâk’dan ol zât-ı ḥasen
Olduğunca dünyâda şağ u esen
Mevlûd-i pāk-i Resûlullâh’a gel
3. Ol Resûl’ün toğduğı şeb bî-gümân
Leyle-i kadr’e müşâbihdür hemân
Olmağ isterseñ cehennemden emân
Mevlûd-i pāk-i Resûlullâh’a gel
4. Meclis-i mevlûda ey **Vâlî** müdâm
Ol Resûl’e vir şalât ile selâm
Cennet-i a‘ lâda istersen maḥâm
Mevlûd-i pāk-i Resûlullâh’a gel²⁹

3b

8

İlâhî-i Mâhür

(-.- -/-.- -/-.- -/-.-)

1. Dermân arardım³⁰ derdime derdim bana dermân
imiş

²⁰ Ey: Hey (Toparlı, 2015, s. 103).

²¹ *Divan*’da 2. beyittir (Toparlı, 2015, s. 103).

²² *Divan*’da bu beyit şu şekilde yer almaktadır:

Zât-ı mutlak çünkü yüz gösterdi kaydı n’eylerim

Gayra ger dil kayd edem hüküm eyle kim büthāneyim

(Toparlı, 2015, s. 103).

²³ Bendedir: Bizdedir (Toparlı, 2015, s. 103).

²⁴ *Divan*’da 5. beyittir (Güneş, 2006, s. 306).

²⁵ *Divan*’da 6. beyittir (Güneş, 2006, s. 306).

²⁶ *Divan*’da 12. beyittir (Güneş, 2006, s. 307).

²⁷ *Divan*’da 13. beyittir (Güneş, 2006, s. 307).

²⁸ Bu gazele kaynaklarda rastlanılmamıştır. Kafiye ve redife bakıldığında bu gazelin, farklı iki manzumenin birleştirilmesinden oluştuğu anlaşılmaktadır. 1., 2. ve 6. beyitler gazel nazım şeklinde; 2., 3. ve 4. beyitler mesnevi nazım şeklinde kafiyeleşmiştir.

²⁹ Şair Abdurrahman Valî’ye ait bir divan tespit edilememiştir. Manzumeye ve şaire ait bilgi için bk. (Koncu, 2020).

³⁰ Cönkte, bu kelimenin üstüne “umardım” yazılmıştır.

- Bürhân arardım³¹ aşlıma aşlım bana bürhân imiş
2. Sağ u şolum gözler idim ben dost yüzini görsem³²
Ben taşrada arar idim³³ ol cân içinde cân imiş
 3. Mürşid gerekdir bildüre Hakk'ı saña haka'l-
yağın
Mürşidi olmayanların bildikleri gümân imiş³⁴
 4. Her mürşide dil virme kim yoluñı şarpa uğradır
Mürşidi kâmil olanın gâyet yolu âsân imiş
 5. İşt Niyâzi'nin sözün bir nesne örtmez Hâk yüzün
Hâk'dan 'ayan bir nesne yok gözsüzlere pinhâ[n
miş]³⁵

9

İlâhî-i Nevâ

(-, - -/,- - -/,- - -/,- -)

1. Cânımız cânâna virüp vaşl-ı cânân olmuşuz
Derdimiz dermân idüp her derde dermân olmuşuz
2. Sien-i tenden Yûsuf-ı rûhı hâlâş itdik bugün³⁶
Bu vücûd mülkinde³⁷ dil tahtında sulţân olmuşuz³⁸

3. Gevher-i esrâr-ı Hakk'ı isteyen gelsün bize
Ey Cemâlî biz anıñla toptolu kan olmuşuz³⁹

4a

10

İlâhî-i Şabâ

(11'li Hece Vezni)

1. Ğaflet ile⁴⁰ baña bir hâl yükledi
Bir yeşil 'âlemlî⁴¹ sulţân göründi
Gözümüñ gördüğün söylerim size
Bir yeşil 'âlemlî⁴² sulţân göründi

³¹ arardım: sorardım (Tatçı, 2017, s. 447).

³² ben dost yüzini görsem: dost yüzünü görsem deyü (Tatçı, 2017, s. 448).

³³ Eserde "arar idim" kelimesi "aradım" şeklinde yazılmıştır. Sonradan bu kelimenin üzerine "arar idim" şekli eklenmiştir. *Divan*'da da "arar idim" şeklindedir (Tatçı, 2017, s. 448).

³⁴ *Divan*'da 6. beyittir (Tatçı, 2017, s. 448).

³⁵ *Divan*'da 9. beyittir (Tatçı, 2017, s. 448). Mısradaki eksiklik *Divan*'dan tamamlanmıştır.

³⁶ hâlâş itdik bugün: alup itdik hâlâş (Karaman, 1988, s. 193).

³⁷ mülkinde: Mısır'ına (Karaman, 1988, s. 193).

³⁸ *Divan*'da 3. beyittir (Karaman, 1988, s. 193).

³⁹ *Divan*'da 6. beyittir (Karaman, 1988, s. 193).

2. Sancağın kaldırdı⁴³ düzüldi yola
Sancağı altında ümmeti bile⁴⁴
Gel ey günâhkâr kıl günâhñ⁴⁵ dile
Bir yeşil 'âlemlî⁴⁶ sulţân göründi

3. Sancağı ağ idi döndü yeşile
Uyandım kendümi döğdüm taş ile
Ey Allâh'ım yine⁴⁷ göster düş ile
Eyzân

4. Sancağın kaldırdı⁴⁸ şöyle yürüdü
Yüregim içinde yağı⁴⁹ eridi
Muhammed'in nûri 'arşı büridi
Bir yeşil sancağlı sulţân göründi

5. **Dervîş Yûnus** saña şıdk ile şapar
Şapmayañlar toğrı yolundan şapar
Ey Allâh'ım bizi anlarla kıpar
Bir yeşil 'âlemlî⁵⁰ sulţân göründi

4b

11

İlâhî-i Çâr-gâh

(- - -/,- - -/,- - -)

1. Şarâb-ı câm-ı vaşluñdan içenler
Ayılmaz tâ ebed mestâne geldi
Senüñ 'aşkuñ hevâsına düşenler
Bilişmez 'aql ile dîvâna geldi

2. Cemâlîñ nûri eşref⁵¹ itse câna
Şığışmaz mübtelân⁵² iki cihâna
Tecellî it kerem kıl 'âşıkâna
Efendüm bendeler ihsâna geldi

3. Olanlar 'izz-i⁵³ zâtñ âşinâsı

⁴⁰ Cönte, "Ğaflet ile" kelimelerinin üstünde "hâlet-ile" yazılmıştır. *Divan*'da da "hâlet ile" şeklindedir (Tatçı, 2012, s. 859).

⁴¹ 'âlemlî: sancaklı (Tatçı, 2012, s. 859).

⁴² 'âlemlî: sancaklı (Tatçı, 2012, s. 859).

⁴³ Sancağın kaldırdı: Sancagını açdı (Tatçı, 2012, s. 859).

⁴⁴ *Divan*'da bu mısra yer almamaktadır.

⁴⁵ günâhñ: afvını (Tatçı, 2012, s. 859).

⁴⁶ 'âlemlî: sancaklı (Tatçı, 2012, s. 859).

⁴⁷ Ey Allâh'ım yine: İlâhî bir dahi (Tatçı, 2012, s. 859).

⁴⁸ Sancağın kaldırdı: Sancagını açdı (Tatçı, 2012, s. 859).

⁴⁹ Yüregim içinde yağı: Yüregümün yağı içde (Tatçı, 2012, s. 859).

⁵⁰ 'âlemlî: sancaklı (Tatçı, 2012, s. 859).

⁵¹ eşref: işrâk (Özuygun, 1999, s. 308).

⁵² mübtelân: mübtelâdan C.

⁵³ 'izz-i: bahr-ı (Özuygun, 1999, s. 309).

Bekâ bulur haķıķatda fenâsı
Sezâyi vaşl olur ‘aşkuñ cüdâsı
 İrişdi ķatreler ‘ummâna geldi

12

İlâhî

(10’lu Hece Vezni)

1. Sâķî şun bâde-i şubûh olsun
 İçeriz tevbe-i naşûh olsun
 Bir dem olsun vişâl-i yâre degiş⁵⁴
 ‘Ömrüñ isterse ‘ömr-i Nüh olsun⁵⁵

5a

[...]⁵⁶

5b

13

(-.- -/-.- -/-.-)

1. Nice bir nâr-ı ğamuñdan yanayın
 El-amân ey fahr-i ‘âlem el-amân
 Şem’-i ‘aşkıñda yanar pervâneyn
 El-amân ey fahr-i ‘âlem el-amân
2. Bir tecellî itseñ ey yüzi şulu
 Çeşmüm olsa ruħlarıñla rû-be-rû
 Nice bir bu iştiyâķ u arzû
 El-amân ey fahr-i ‘âlem el-amân
3. Ravzaña her dem olup hasret-nigâh
 ‘Andelîb-i dil ider derd ile âh
 Olmasun cürm ü günâhım sedd-i râh
 El-amân ey fahr-i ‘âlem el-amân

⁵⁴ Vezne uymamaktadır.

⁵⁵ Bu manzumenin kime ait olduğu belirlenememiştir.

⁵⁶ 5a sayfasında farklı iki yazı çeşidi ile birbiri üzerine yazılmış ifadeler bulunmaktadır. Bu yazılardan biri mavi mürekkeple yazılmıştır:

“Ben bir ya’ķub idim kendi ħâlimde
 Mevlâ’nın ismi var idi dilimde

Ağlar Ya’ķub ağlar Yûsuf’um deyu
 Atdılar Yûsuf’ı şehîd kaçdına
 Cebrâ’îl yetişdi Mevlâ dostına”

Bu ilâhî hakkında bk. <http://www.notaarsivleri.com/turk-halk-muzigi/722.html> [Erişim Tarihi: 28.02.2022].

⁵⁷ Şiir burada kesilmiştir. İsmail Hakkı Bursevî’ye ait olduğu tespit edilen bu şiirin devamı şöyledir:

Gark-ı hûn-âb oldı çeşmüm el-meded
 El-amân ey fahr-i ‘âlem el-amân

Mihr-i rûyunla münevverdür zemîn

4. Bûy-ı bürdeñ alsa bir ehl-i nemed
 Şoyunup ne cân ķalur ne cesed⁵⁷

6a

14

İlâhî-i Der-maķâm-ı Bayâtî

(16’lı Hece Vezni)

1. Şehîdlerin ser-çeşmesi Ħasan ile Ħüseyn’dür
 Enbiyânın baĝrı başı⁵⁸ Ħasan ile Ħüseyn’dür⁵⁹
2. Ħazret-i ‘Alî babaları Muħammed’dür dedeleri
 ‘Arşın iki küpeleri Ħasan ile Ħüseyn’dür
3. Dedesiyle bile varan Kevşer ırmaĝında duran
 Şusuz ümmete şu viren Ħasan ile Ħüseyn’dür
4. Kerbelâ’nın⁶⁰ yazıları şehîd oldı ğazîleri
 Fâtma ana ķızıları Ħasan ile Ħüseyn’dür
5. Kerbelâ’nın tâ içinde nür balkır siyâh saçında
 Kıızıl ķanlarıñ⁶¹ içinde Ħasan ile Ħüseyn’dür⁶²
6. Âyet içinde okunan şehîdlere serdâr olan
 Cennet içinde şalınan Ħasan ile Ħüseyn’dür⁶³
7. **Derviş Yunus** dünyâ fânî senden evvel gelen ķanı
 İki cihânın sultânı Ħasan ile Ħüseyn’dür⁶⁴

6b

15

İlâhî-i Der-maķâm-ı Şabâ

(14’lü Hece Vezni)

1. Maķşad-ı ‘aşıkların menzil-i cânân olur

Şem’-i ‘ışkunla yanar çarh-ı berîn

Kıl nazar Hakkî kula ey şâh-ı dîn

El-amân ey fahr-i ‘âlem el-amân (Kaya, 2019, s. 252-253).

⁵⁸ *Divan*’da bu mısra “‘Aşıkların gözi yaşı” şeklinde yer almaktadır (Tatcı, 2012, s. 694).

⁵⁹ *Divan*’da dörtlükler hâlinindedir; cöñkteki şekli esas alınmıştır.

⁶⁰ Kerbelâ’nın: Kerbelâ’da (Tatcı, 2012, s. 694).

⁶¹ Kıızıl ķanlarıñ: Yatan al kanlar (Tatcı, 2012, s. 695).

⁶² *Divan*’da 7. beyittir (Tatcı, 2012, s. 695).

⁶³ *Divan*’da 5. beyittir (Tatcı, 2012, s. 694). Bu beyitten sonra “Kerbelâ’ya irişdiler ‘aķl baĝın şaşıldılar” mısrası yazılmış lakin üstü çizilmiştir.

⁶⁴ *Divan*’da bu mısralar 8. kıtada şu şekilde geçmektedir:

Yunus Emrem dünyâ fânî

Terk eyle gel cân u teni

İki cihânun sultânı

Ħasan ile Ħüseyn’dür (Tatcı, 2012, s. 695).

- İsmi yād eyleyen⁶⁵ vālih u hayrān olur
2. Hāḡ vire cünbüşlerin ‘afv ide kem⁶⁶ işlerin
Menzil-i dervişlerin gūşe-i virān olur
 3. Kim ide Hāḡḡ’ı edā ‘aşḡ ile ḡıla nidā
Feyz-i Cenāb-ı Hūdā anda nümāyān olur⁶⁷
 4. ‘Ārife her şubḡ-dem nār ola bāḡ-ı Īrem
Tövbede şābit ḡādem Zāl ü Nerimān olur⁶⁸
 5. Fānī cihāndan kesil āyine-i ḡalbi sil
‘Arşa-i maḡşerde bil bir ulu dīvān olur⁶⁹
 6. ‘Aşḡ ile kim āh ide ḡalbini āḡāh ide
‘Azmini dergāh ide ol ulu sultān olur⁷⁰
 7. Kimde ki ‘aşḡ bulına ‘azm ide Hāḡ yolına
Sırr-ı anuñ biline ‘aşḡ niçe pinhān olur⁷¹
 8. **Nakḡi**-i ‘āşḡ saña ‘aşḡ haberin vir baña
Menḡıbe-i evliyā reşḡ-i gülistān olur

7a

16

İlāhī-i Der-maḡām-ı Rast

(11’li Hece Vezni)

1. [U]rüm’da ‘Acem’de ‘āşḡ olduğum
Yemen illerinde Veysel ḡarānī
Allāh’ın ḡabībi dostum didiḡi
Yemen illerinde Veysel ḡarānī
2. Biñ deveyi bir aḡçeye güderdi
Anıñ da yarısıñ zekāt iderdi
Gice gündüz Hāḡḡ’a⁷² tevḡid iderdi
Yemen illerinde Veysel ḡarānī⁷³
3. ‘Aşāsı var idi ḡurmā dalından
Hırḡası var idi deve yüninden
Gözün ayırmazdı⁷⁴ Ka’be yolundan
Yemen illerinde Veysel ḡarānī⁷⁵

⁶⁵ eyleyen: eylese (Ayhan, 2000, s. 207).

⁶⁶ kem: kim (Ayhan, 2000, s. 208).

⁶⁷ *Divan*’da 6. beyittir (Ayhan, 2000, s. 208).

⁶⁸ *Divan*’da 5. beyittir (Ayhan, 2000, s. 208).

⁶⁹ *Divan*’da 4. beyittir (Ayhan, 2000, s. 208).

⁷⁰ *Divan*’da 7. beyittir (Ayhan, 2000, s. 208).

⁷¹ *Divan*’da 3. beyittir (Ayhan, 2000, s. 208).

⁷² Gice gündüz Hāḡḡ’a: Develer bilesince (Tatcı, 2012, s. 829).

⁷³ *Divan*’da 5. dörtlüktür (Tatcı, 2012, s. 829).

⁷⁴ Gözün ayırmazdı: Gözlerin ırmazdı (Tatcı, 2012, s. 829).

⁷⁵ *Divan*’da 6. dörtlüktür (Tatcı, 2012, s. 829).

4. **Yūnus** bunda idi kendisi anda
Arzum ḡaldı benim yine ol yirde
Yerini şorarsañ ḡaranlık köyde
Yemen illerinde Veysel ḡarānī⁷⁶

7b

17

İlāhī-i Der-maḡām-ı ‘Uşşāḡ

(8’li Hece Vezni)

1. Seyrimde bir şehre vardım
Gördüm sarāyı güldür gül (İllallāh hū)⁷⁷
Baḡçesiniñ içindeki
Serv ü cınarı güldür gül (İllallāh hū)
2. Gülden degirmeni döner
Gine gülden gül öḡünür (İllallāh hū)
Döner çarḡı aḡar şuyı
Bend-i pıñarı güldür gül (İllallāh hū)
3. Gülden ḡurulmuş bir çādır (amān)⁷⁸
İçinde ni’meti ḡāzır (İllallāh hū)
ḡapucısı İlyās Hızır
La’l-i şarābı güldür gül (İllallāh hū)
4. Gül alurlar gül şatarlar
Gülden terāzū tutarlar (İllallāh hū)
Gül ile bile bitarlar
Çarşu u pāzārı güldür gül (İllallāh hū)
5. **Sinān Ümmī** gel vaşf eyle (amān)
Gül ile bülbül derdini (İllallāh hū)
Yine bu ‘āşḡ bülbülüñ (amān)
Āh u fiḡānı güldür gül (İllallāh hū)⁷⁹

8a

18

İlāhī

(7’li Hece Vezni)

1. Cem’ olmuş dervişleri
Yoluñda şādıḡları
Sultān ‘Abdü’l-ḡādir’ün⁸⁰ (lā ilahe illallāh)⁸¹

⁷⁶Cönkte yer alan bu dörtlük, *Divan*’da bulunmamaktadır.

⁷⁷ “İllallāh hū” derleyen tarafından eklenmiştir.

⁷⁸ “amān” derleyen tarafından eklenmiştir.

⁷⁹ Bu ilāhînin aidiyeti hakkında bk. (Kuzay Demir, 2013, s. 776-777; Vırıçça, 2008, s. 69).

⁸⁰ Bu mısralar *Divan*’da yer alan aynı redifli başka ilāhîlerle birleştirilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. (Güneş, 2006, s. 293-295).

Cem’ olmuş dervişleri şeyḡüm ‘Abdü’l-kādirün

Yoluñda şādıḡları şeyḡüm ‘Abdü’l-kādirün (Güneş, 2006, s. 295).

⁸¹ “lā ilahe illallāh” derleyen tarafından eklenmiştir.

2. Devlet istersen devlet
‘ İzzet istersen ‘ izzet
İşiginde kıl hizmet
Sultân ‘ Abdü’l-kâdir’ün⁸²
3. Elin virdüm⁸³ eline
Kurbân oldum diline
Cânım fedâ yolına
Sultân⁸⁴ ‘ Abdü’l-kâdir’ün
4. Arısının balıyam
Bâğçesinin güliym
Bâğının bülbüliym
Pîrim⁸⁵ ‘ Abdü’l-kâdir’ün
5. Sana direm ey kişi
Kâlbinden çıkar⁸⁶ teşvîşi
Oda yanmaz dervîşi
Sultân⁸⁷ ‘ Abdü’l-kâdir’ün
6. Hâk katında uludur
İki cihân toludur⁸⁸
Eşrefoğlu kılıdır
Sultân ‘ Abdü’l-kâdir’ün⁸⁹

8b

19

İlâhî

(- -./- -./- -./- -./- -./- -./-)

1. Mevlâm vir ‘ aşkıñı baña hayrânın olayım seniñ
Bülbül gibi didârîña⁹⁰ nâlânın olayım seniñ
2. Gönüm kuşuñ saña uçur ‘ aşk meyinden baña içür⁹¹
Bu tâc u hırkadan geçür ‘ uryânın olayım seniñ

⁸² *Divan*’da beyitler hâlinedir; cönkteki şekli esas alınmıştır (Güneş, 2006, s. 295).

⁸³ Verdüm: aldum (Güneş, 2006, s. 295).

⁸⁴ Sultân: Şeyhüm (Güneş, 2006, s. 295).

⁸⁵ Pîrim: Şeyhüm (Güneş, 2006, s. 295).

⁸⁶ kâlbinden çıkar: çıkar kâlbden (Güneş, 2006, s. 295).

⁸⁷ Sultân: Şeyhüm (Güneş, 2006, s. 295).

⁸⁸ *Divan*’da ilk iki mısra yer değiştirmiştir (Güneş, 2006, s. 295).

⁸⁹ Cönkte bu mısradan sonra “Hâk lâ ilahe illallah” yazılmıştır.

⁹⁰ didârîña: cemâline (Özdemir, 1996, s. 141).

⁹¹ Gönüm kuşuñ saña uçur ‘ aşk meyinden baña içür: ‘Aşkıñ meyın bana içür bu cân kuşun saña uçur (Özdemir, 1996, s. 141). *Divan*’da 5. beyittir.

⁹² ‘aşkıñ ile: ‘aşk meyine (Özdemir, 1996, s. 141).

3. Yandır beni yandır beni ‘ aşkıñ ile⁹² kândır beni
Ser-hoş idüp döndür beni devrânın⁹³ olayım seniñ
4. Vâşl eyle yâ Rab yârîne⁹⁴ koma bugünü yarına
Yağ beni ‘ aşk[ın] nârına püryânın olayım seniñ
5. **Seyyid Nizâmoğlu** hoca⁹⁵ ayırma kendiden⁹⁶ yüce
Eger gündüz eger gice⁹⁷ mihmânın olayım seniñ⁹⁸

9a

20

İlâhî-i Der-makâm-ı Evc

(. - -./- - -./- - -./- - -)

1. İlâhî yâri kıl baña ki senden gayrı yârim yok
Ne yüz ilen varam⁹⁹ saña günâhdan gayrı kârım yok
2. Gönül yâd itdi sübhânı gözüm yaşı döker¹⁰⁰ kanı
Yoluña kumuşam cânı¹⁰¹ bu yolda ihtiyârim yok
3. Yine bir menzile irdim nedâmet baırına taldım
Hayâl-i ‘ aşka yâr¹⁰² oldum şabâ gibi qararım yok
4. Ne dervişem ferâgatde ne tâc u taht u devletde
Yudar derdi¹⁰³ gurbetde garib oldum añarım yok
5. Benim ‘ âşî yüzi kara garib **Üftade** bî-çâre
Tutuşmuşam¹⁰⁴ ki bir nâra yanımca¹⁰⁵ bir yanarım yok

21

İlâhî-i Der-makâm-ı ‘Uşşâk

(16’lı Hece Vezni)

1. Ey dervişler ey kardaşlar ne ‘ aceb derdüm var
benüm

⁹³ devrânın: mestânın (Özdemir, 1996, s. 141). *Divan*’da 2. beyittir.

⁹⁴ Vâşl eyle yâ Rab yârîne: Vasl eyle yâr-ı yârına (Özdemir, 1996, s. 141). *Divan*’da 7. beyittir.

⁹⁵ hoca: hocam (Özdemir, 1996, s. 141).

⁹⁶ kendiden: kendinden (Özdemir, 1996, s. 141).

⁹⁷ gice: gicem (Özdemir, 1996, s. 141).

⁹⁸ *Divan*’da 8. beyittir

⁹⁹ yüz ilen varım: yüzle varayım (İlhan, 2020, s. 129)

¹⁰⁰ döker: çiger (İlhan, 2020, s. 129).

¹⁰¹ Yoluña kumuşam cânı: kumuşam baş ile cânı (İlhan, 2020, s. 129).

¹⁰² yâr: düş (İlhan, 2020, s. 129).

¹⁰³ Yudar derdi: Bu dâr-ı dehr-i (İlhan, 2020, s. 130).

¹⁰⁴ Tutuşmuşam: Tutulmuşam (İlhan, 2020, s. 130).

¹⁰⁵ nâra yanımca: nâra ki yanımca (İlhan, 2020, s. 130).

Mecnün olmuş der¹⁰⁶ görenler ne ‘aceb derdüm
(zârum)¹⁰⁷ var benim¹⁰⁸

2. Deryânun mevcî çağladı ‘aşk yüregüm[i] tağladı
Hâlim bilenler ağladı ne ‘aceb derdüm (zârum)
var benim¹⁰⁹
3. Dervîş olan zâr eylemez hiç kimseden ‘âr
eylemez¹¹⁰
Hekimler tımâr eylemez ne ‘aceb derdüm (zârum)
var benim¹¹¹
4. **Dervîş Yünus** coşdum yine ‘aşk bahırına düşdüm
yine
Yârdan ayru düşdüm yine ne ‘aceb derdüm var
[benüm]¹¹²

9b

22

İlâhî-i Der maḳâm-ı Evc

(14’lü Hece Vezni)

1. Ey tarîḳat erleri ey ḫaḳîḳat pirleri
Bir nişân¹¹³ virün baña ol bir nişân¹¹⁴ ḳandedür
2. Ḳandedür dostuñ ili ḳande¹¹⁵ açulur güli
Dost bağçesi¹¹⁶ bülbülü gül-i ḫandân ḳandedür
3. Bildüm ki cân tendedir ten cân ile zindedür
Ammâ n’idem bilmedüm câna canân ḳandedür¹¹⁷
4. Aradum baḫr u berri bulmadum ben bu sırrı
Cism ü cândan içeri gızli sulṫân ḳandedür¹¹⁸
5. **Niyâzi**’ye cân olan sırrında sulṫân olan
Dîn ü hem imân olan ol bî-mekân ḳandedür

10a

23

(.- - - / . - - - / . - - -)

1. Gel ey miskîn vü bî-çäre igende gezme âväre
Dilersen derdiñe çäre eyzân¹¹⁹

2. Seḫerde ḳalkuben her gâḫ yüzini yire sür¹²⁰ ḳıl âḫ
İre lüṫfi saña nâ-gâḫ eyzân¹²¹

3. Açılır bâb-ı Sübhân’ı çekilir ḫân-ı sulṫânı
Dökilür feyz-i Rabbân’ı eyzân¹²²
4. Seḫerde uyḳudan uyan **Niyâzi** durma derde yan
Ola kim iriše dermân eyzân¹²³

24

İlâhî

(.- - - / . - - - / . - - -)

1. Vücuduñ ‘âleme lutf-ı Ḥudâ’dur yâ Resûlallâḫ
Zuhuruñ ‘âşıḳa nûr-ı Ḥudâ’dur yâ Resûlallâḫ
2. İdüpdür ḫazret-i Allâḫ vücuduñ ‘âleme raḫmet
Cenâbın mercî’i ehl-i recâdır yâ Resûlallâḫ
3. Ḳamu eşyâdan evvel Ḥaḳḳ’ı tevḫîd eyleyen sensin
Meh-i maḫbûb-ı Ḥaḳ olsun [...] yâ Resûlallâḫ
4. Ḥaḳîḳat sırrına sensin delîl-i zümre-i kâmil
Gönüller derdine feyzîñ devâdur yâ Resûlallâḫ
5. Şefâ’at eyle ‘**Abdulḫay** faḳîre zâhir ü bâṫın
Sende iḫsânına ḳalmış gedâdur yâ Resûlallâḫ¹²⁴

10b

25

İlâhî

(.- - - / . - - - / . - - -)

1. Gönül pervâne-i bezm-i vişâlin yâ Resûlallâḫ
Lisânüm bülbül-i bâğ-ı cemâlün yâ Resûlallâḫ
2. Hemîşe şaḫn-ı mirât-ı nigâhumdan hüveydâdur
Cemâlün şâhid-i naḳş-ı ḫayâlün yâ Resûlallâḫ
3. Şafâ-baḫş-ı ḫarîm-i ḫâne-i endîšem olmuşdur
Ziyâ-i nûr-ı vech-i bî-mişâlün yâ Resûlallâḫ
4. Zülâl-i ‘afvîña ben ḫastayı luṫf eyle sezâ it

¹⁰⁶ der: hep (Tatçı, 2012, s. 726).

¹⁰⁷ “zârum” derleyen tarafından eklenmiştir.

¹⁰⁸ *Divan*’da dörtlükler hâlinedir; cönkteki şekli esas alınmıştır (Tatçı, 2012, s. 726).

¹⁰⁹ *Divan*’da 3. dörtlüktür (Tatçı, 2012, s. 726).

¹¹⁰ Dervîş olan zâr eylemez / Hiç kimseden ‘âr eylemez: Dervîş olan ‘âr eylemez / ‘Âşık olan zâr eylemez (Tatçı, 2012, s. 726).

¹¹¹ *Divan*’da 2. dörtlüktür (Tatçı, 2012, s. 726).

¹¹² *Divan*’da 5. dörtlüktür (Tatçı, 2012, s. 726).

¹¹³ nişân: haber (Tatçı, 2017, s. 413).

¹¹⁴ bir nişân: bî-nişân (Tatçı, 2017, s. 413).

¹¹⁵ ḳande: kandedir C.

¹¹⁶ bağçesi: bağçesiniñ C.

¹¹⁷ *Divan*’da 4. beyittir (Tatçı, 2017, s. 413).

¹¹⁸ *Divan*’da 3. beyittir (Tatçı, 2017, s. 413).

¹¹⁹ Cönkte matla beyti bulunmayan manzumenin bu beyti *Divan*’da 4. beyittir (Tatçı, 2017, s. 522).

¹²⁰ yüzini yire sür: yüzün yere sürüp (Tatçı, 2017, s. 522).

¹²¹ *Divan*’da 5. beyittir (Tatçı, 2017, s. 522).

¹²² *Divan*’da 6. beyittir (Tatçı, 2017, s. 523).

¹²³ *Divan*’da 7. beyittir (Tatçı, 2017, s. 523).

¹²⁴ Kaynaklarda bu ilâhiye rastlanılmamıştır. Abdulḫay Celveti’ye ait olması muhtemeldir.

Derūnum yakmasun tāb-ı celālīn yâ Resūlallāh

5. Kapuña intisāb idüp şefâ'at ilticâ eyler
Faķirūn **Hâfız**-ı şermende hâlik yâ Resūlallāh¹²⁵

26

(..- /..- - /..- - /..- -)

1. Çün toğup tutdı cihân yüzini hüşnüñ güneşi
Kim ola sevmeye bu vech ile sen mâh-veşi¹²⁶
2. Sen emîre kul olan her ne kadar müdbir ise
Bende-i muķbil olur mişl-i Bilâl-i Hâbeşi¹²⁷
3. Parmağından aķıdup âb-ı revân-bahşı revân
Niçe yüz biñ kişiden def' idisersin 'aşaşı¹²⁸

11a

4. *Ve 'd-duħa*¹²⁹ virdüne *Ve 'l-leyl*¹³⁰ okuram
sünbülüne
Rüşeni virdi budur külle *ğadâtin ve 'aşı*¹³¹

27

İlâhî-i Der-maķâm-ı Mâhūr

(10'lu Hece Vezni)

1. Ayurma beni senden yaradan
Düşüp ölürem (dostlar)¹³² ben bu yaradan
2. Öldüğüm için ğammı çekerim
Alur cânımız (dostlar) bir gün yaradan¹³³
3. Varam yüz sürem dost eşigine
Bir hırķa giyem (dostlar) yüz biñ pâreden¹³⁴
4. Ağlama direm şol gözlerime
Kıanlı yaş döker (dostlar) aķdan¹³⁵ kıaradan

¹²⁵ Bu şiir, 17. yüzyıl şairlerinden Hâfız Post'a aittir. Şiirin geçtiği yer için bk. (Kantık, 2019, s. 88-89).

¹²⁶ Bu beyitten önce cönkte şu mısralar yazılmıştır:
Saîa ey şâh-ı Rûsûl uymayanîñ bitmez işi
Ebû Leheb gibi anîñ tebbet olur sensiz işi
Ayağınîñ toprağına yüz sürenîñ kıutlı başı

¹²⁷ *Divan*'da 3. beyittir (Tavukçu, t.y., s. 128).

¹²⁸ *Divan*'da 10. beyittir (Tavukçu, t.y., s. 129).

¹²⁹ "Kuşluk vaktine ant olsun." (Duha, 93/1).

¹³⁰ "Geceye ant olsun." (Duha, 93/2).

¹³¹ "Sabah ve akşam" (En'âm 6/52); *Divan*'da 11. beyittir (Tavukçu, t.y., s. 129).

¹³² "Dostlar" derleyen tarafından eklenmiştir.

¹³³ *Divan*'da bu beyit şu şekildedir:
Öldüğüm için gussa mı yirem
Ala cânımı yine yaradan (Tatçı, 2012, s. 415).

¹³⁴ *Divan*'da 7. beyit şu şekildedir:
Varam kul olam şeyh işigine

5. ' **Âşık Yûnus**'uñ budur maķşudı
Alam yârımı (dostlar) çıkam aradan¹³⁶

11b

28

İlâhî-i Şehnâz

(-.- /-.- - /-.- - /-.- -)

1. Âşinâ-yı 'aşķ olandan âh u zâr eksik değil
Keşte-i bahre dem-â-dem rüz-gâr eksik değil
2. Yeri cennet baķdıđı dîdâr olursa 'âşıkîñ
Vech-i nûrundan anı yakmağa nâr eksik değil¹³⁷
3. Ol cemâl-i muţlaķîñ 'aşķında artdıķça niyâz
Şol kıadar nâz arturur bir gül-'izâr eksik değil¹³⁸
4. Şem'-i 'aşķa **Mışriyâ** yandır özüñ yok ol müdâm
'Aşıkın her yokluğa¹³⁹ üstünde var eksik değil

29

İlâhî

(-.- /-.- - /-.- - /-.- -)

1. Pîr önünde okuyan bî-'harf-i 'aşķîñ nâmesin
Bî-zebân lâle eyledi cümle cihân 'allâmesin
2. Mekteb-i 'irfânda ders-i vaħdet ezber iden¹⁴⁰
Anladı¹⁴¹ bildi nedir bu keşretde¹⁴² hengâmesin
3. Bu **Sezâyî** yâr¹⁴³ idüp şevķ ile bây-ı himmeti¹⁴⁴
Âşiyân-ı kıudse kıondurdu göñül 'imâmesin¹⁴⁵

12a

30

İlâhî

(11'li Hece Vezni)

'Abâ dikinem yüz bin pâreden (Tatçı, 2012, s. 415).

¹³⁵ Kıanlı yaş döker (dostlar) aķdan: Kan yaş akıdır ag u (Tatçı, 2012, s. 415).

¹³⁶ *Divan*'da 8. beyit şu şekildedir:
Emrem Yûnus'un murâdı budur
İre yârine çıka aradan (Tatçı, 2012, s. 415).

¹³⁷ *Divan*'da 3. beyittir (Tatçı, 2017, s. 468).

¹³⁸ *Divan*'da 2. beyittir (Tatçı, 2017, s. 468).

¹³⁹ 'Aşıkın her yokluğa: Aşık her yokluğun (Tatçı, 2017, s. 468). *Divan*'da 5. Beyittir.

¹⁴⁰ 'irfânda ders-i vaħdet ezber iden: 'irfân içinde dersi vaħdetden alan (Özuygun, 1999, s. 465).

¹⁴¹ Anladı: Oķudı (Özuygun, 1999, s. 465).

¹⁴² keşretde: keşretüñ (Özuygun, 1999, s. 465).

¹⁴³ yâr: bâz (Özuygun, 1999, s. 465).

¹⁴⁴ bây-ı himmeti: bâl-i himmetin (Özuygun, 1999, s. 465).

¹⁴⁵ 'imâmesin: ğammâmesin (Özuygun, 1999, s. 465). *Divan*'da 5. beyittir.

1. Arayı arayı bulsam izüni
İzüniñ tozına sürsem yüzüni
Haq naşib eylese görsem yüzüni
Yâ Muhammed cânım arzûlar seni
2. Bir mübârek sefer olsa da varsam¹⁴⁶
Ka'be yollarında kumlara batsam
Ol hûb cemâlünü düşde¹⁴⁷ seyr itsem
Yâ Muhammed cânım arzûlar seni
3. Hasan ile Hüseyin 'Alî de önde
Ebû Bekr 'Ömer 'Osmân da bile
Yarın mahşer günü ol Haq dîvânda
Yâ Muhammed cânım arzûlar seni¹⁴⁸
4. **Yûnus** medheyledi seni dillerde
Dillerde dillerde hem gönüllerde
Arayı arayı¹⁴⁹ kurbet ellerde
Yâ Muhammed cânım arzûlar seni¹⁵⁰
(Dost Muhammed cânım arzûlar seni)¹⁵¹

12b

31

İlâhî-i der maqâm-ı râst

(8'li Hece Vezni)

1. Dolâb n'îçün inilersün
Derdim vardır inilersün¹⁵²
[Ben Mevlâ'ya 'âşık oldum
Derdüm vardır inilerüm]
2. Benüm adum dertlü dolâb
Şuyum aqar yalab yalab
Böyle emreylemiş Çâlâb
(Efendim hû)¹⁵³ derdüm vardır inilerüm
3. Ulu tağlar¹⁵⁴ ağacıyam
Ne tatluyam ne acıyam

¹⁴⁶ varsam: gitsem (Tatçı, 2012, s. 852).¹⁴⁷ Ol hûb cemâlini düşde: Hûb cemâlün bir kez düşde (Tatçı, 2012, s. 852).¹⁴⁸ Cönkte *Divan*'da yer alan iki dörtlüğün birleştirildiği görülmektedir. *Divan*'da şu şekilde geçmektedir:

*Zerrece kalmadı gönümde hîle
Sıdkıla girmişem ben bu Hak yola
Ebû Bekir 'Ömer 'Osmân da bile
Yâ Muhammed cânım arzular seni*

*'Ali ile Hasan Hüseyin anda
Sevgüsü gönülde mahabbet cânda
Yarın mahşer günü Hak dîvânda
Yâ Muhammed cânım arzûlar seni* (Tatçı, 2012, s. 852).

¹⁴⁹ Arayı arayı: Ağlayu ağlayu (Tatçı, 2012, s. 852).¹⁵⁰ *Divan*'da 6. dörtlüktür (Tatçı, 2012, s. 852).

- Ben Mevlâ'ya du'acıyam
Derdüm çokdur¹⁵⁵ inilerüm
4. Şuyum alçaqdan çekerem
Döner¹⁵⁶ yüksekden dökerem
Ben Mevlâ'yı zıkr iderem¹⁵⁷
Derdim çokdur¹⁵⁸ inilerüm
5. Beni bir tağda buldılar
Çolum kanadum kırdılar
Dolâba lâyıq gördiler
Derdüm vardır iniler[üm]¹⁵⁹
6. **Derviş Yûnus** eydür âhi
Göz yaşı döker günâhı
Haqk'a 'âşıkam billâhî¹⁶⁰
Anın için¹⁶¹ inilerüm

13a

32

İlâhî-i Der-maqâm-ı 'Uşşâk

(11'li Hece Vezni)

1. Bu gönlüm şehrini seyrân iderken
Didi sırrum baña seyrân içinde
2. Derde¹⁶² düşdiñ niçün dermân ararsın
'Âşıklar derd arar dermân içinde
3. Miñneti râhat bil râhat arama
Râhat mı bulunur zindân içinde¹⁶³
4. 'Âşıklara qarış 'âşık olagör
Ne gevherler vardır ol kân içinde
5. İçüp 'aşkıñ meyîñ [şöyle] mest ol kim

¹⁵¹ Bu mısra, derleyen tarafından eklenmiştir.¹⁵² inilersün: inilerim (Tatçı, 2012, s. 740).¹⁵³ "Efendim hû" kelimeleri derleyen tarafından eklenmiştir.¹⁵⁴ Ulu tağlar: Ben bir dagun ağacıyam (Tatçı, 2012, s. 741). *Divan*'da 10. dörtlüktür.¹⁵⁵ çokdur: vardır (Tatçı, 2012, s. 741).¹⁵⁶ Döner: Dönüp (Tatçı, 2012, s. 741).¹⁵⁷ Ben Mevlâ'yı zıkr iderem: Görün şu ben ne çekerem (Tatçı, 2012, s. 741).¹⁵⁸ çokdur: vardır (Tatçı, 2012, s. 741). *Divan*'da 9. dörtlüktür.¹⁵⁹ *Divan*'da 3. dörtlüktür (Tatçı, 2012, s. 741).¹⁶⁰ billâhî: vallahi (Tatçı, 2012, s. 741).¹⁶¹ Anın için: Derdüm vardır (Tatçı 2012, 741).¹⁶² Derde: 'İşka (Güneş, 2006, s. 363).¹⁶³ *Divan*'da 6. beyittir (Güneş, 2006, s. 363).

Dīvāne disünler yārān içinde¹⁶⁴

6. Aç gözünü **Eşref**¹⁶⁵ Hakk'ı zikr eyle
Fezkurūnī¹⁶⁶ didi Qurān içinde

13b

33

İlāhī-i Der-makām-ı Şabā

(-.- -/-. -/-. -/-.)

1. Gelmişem vahdet elinden 'aşk ile cihāna ben
İçmişem cām-ı ezelden olmuşam mestāne ben
2. Tā ezelden dest-i kudret bunu yazmış başıma
Anuñ için yok kararım düşmüşem cevlanā ben
3. Çünkü 'kerremnā benī ādem¹⁶⁷ didi Kur'an'da
Hakk
Ayine-veş şüret oldum cism ile ol cāna ben
4. Gönlüme nūr-i tecellī Hakk cemālinden doğar
Şem'ine pervāne oldum 'aşkla yāne yāne ben
5. Cān uyandı cümle-i müşkillerim oldu 'ayān
Açdı dost gönül gözüm başdım kadem 'irfāna
ben
6. Ey **Sinānī** 'aşk makāmı pes rızā-yı Hakk-durur
Pādişāhñ hizmetinde durmuşam dīvāne ben¹⁶⁸

14a

34

İlāhī-i Der-makām-ı Şabā¹⁶⁹

(. - - -/-. - -/-. - -)

1. Ezelden 'aşkıñla ben yāne geldim
Cemālīñ şem'ine pervāne geldim
2. Görindi gözüme şeyhñ hayālī
Nā-gümān uyhudan uyana geldim
3. Kō beni yatayım dost eşiginde
Bu dertli cānıma dermāna geldim
4. Gerekmez dünyāyı dünya sözünü
Öñi ma' mūr şoñı vīrāna geldim

¹⁶⁴ *Dīvan*'da 3. beyittir (Güneş, 2006, s. 363).

¹⁶⁵ Aç gözünü Eşref: Eşrefoğlu Rūmī (Güneş, 2006, s. 363).
Dīvan'da 7. beyittir

¹⁶⁶ "Öyle ise yalnız beni anm." (Bakara, 2/152).

¹⁶⁷ "Biz insanoğlunu şereflī kıldık." (İsra, 17/70).

¹⁶⁸ Bu ilāhī İbrahim Ümmi Sinan'a aittir. (Kuzay Demir, 2020)

5. 'Aşıklar dārmı gördüm de geldim
Kararım kalmayup meydāna geldim

6. Bu dünyā fānidür ey **Yūnus Emre**'m
Ben de bu fenā-yı mihmāna geldim

14b

35

İlāhī-i Der-makām-ı Evc

(14'lü Hece Vezni)

1. Şem' -i rūhuna cismimi pervāne düşürdüm
Evrāk-ı dil-i āteş-i suzāna düşürdüm
Bir kaçre iken kendimi 'ummāna düşürdüm
Semā şafā cāna şafā rūha gıdadır
2. Ey şūfī bizim şöhetimiz cāna şafādur
Hakk ile ezel etdiğimiz 'ahd ü vefādur
Bir cür'amızı nüş idegör derde devādur
Eyzān
3. Dinle sözümü saña direm özge edādur
Derviş olana lāyık olan 'aşk-ı Hudā'dur
'Aşkın nesi var ise ma' şūka fedādur
Eyzān
4. 'Aşkla gelin eyleyelüm zevk u şafāyı
Zevk ile şafālar sürelüm hū ile hayı
Çalalum kūdüm debredelüm def ile nāyı
Eyzān
5. 'Aşkla gelin tālib-i cūyende olalum
Şevk ile şafālar sürelüm zinde olalum
Hāzret-i Mevlānā'ya gelün bende olalum
Semā şafā cāna şafā rūha gıdadır¹⁷⁰

15a

36

İlāhī-i Der-makām-ı Rāst

(7'li Hece Vezni)

1. 'Aşkıñla cihān beste
Lutf eyle 'ināyet kıl (yā Allāh hū)¹⁷¹
Derdiñle bu cān haste
Lutf eyle 'ināyet kıl (yā Allāh hū)

¹⁶⁹ Bu başlığın altında "Allāh Allāh Allāh vāhid lā-yezāl / el-Kerīme'r-raḥimū'l-Maḥmūdū'l-gaffār" yazmaktadır. Bu ilāhī *Dīvan*'da bulunmamaktadır (Tatçı, 2012).

¹⁷⁰ Abdülbāki Gölpınarlı, bu manzumeyi altı kıta olarak vermektedir (Gölpınarlı 1992: 379-380). Erdoğan Ateş, bu güftenin Sultan Veled'e ait olmadığını Sultan Dīvānī mahlaslı Mehmet Çelebi'ye ait olduğunu iddia etmektedir (Ateş, 2015, s. 38-40).

¹⁷¹ "yā Allāh hū" derleyen tarafından eklenmiştir.

2. Ey derdime dermânım
 Kırbân yoluna cânım
 Benim dağı sultânım
 Lutf eyle ‘ inâyet kııl¹⁷² (yâ Allâh hû)
3. Raḥmân-ı Raḥîmimsin
 Ğufrân-ı ‘ Aẓîmimsin
 Sultân-ı Kerîmimsin
 Lutf eyle ‘ inâyet kııl¹⁷³ (yâ Allâh hû)
4. Ey rahmeti çok Raḥmân
 ‘ Âlem gözüme zindân
 Uçarsa kafesden cân
 Lutf eyle ‘ inâyet kııl¹⁷⁴ (yâ Allâh hû)
5. ‘ Âşıklara ihsân it
 Dertlülere dermân it
 Vuşlat yoluñ âsân it
 Lutf eyle ‘ inâyet kııl¹⁷⁵ (yâ Allâh hû)
6. Bülbül gibi bî-zâram¹⁷⁶
 Da ‘im durmaz¹⁷⁷ ağlaram
 Dağı kime yalvaram
 Lutf eyle ‘ inâyet kııl (yâ Allâh hû)
7. Bî-çârelerin¹⁷⁸ yâd it
 Virâneyi âbâd it
 Nürî kuluñ irşâd¹⁷⁹ it
 Lutf eyle ‘ inâyet kııl (yâ Allâh hû)

15b

37

İlâhî-i Der-makâm-ı ‘Uşşâk

(-.- -/-.- -/-.- -/-.-)

1. Ey gönül var kim bu dertden sen haber-dâr
 olmadun
 Anuñ içündür bu yolda sen ciger-dâr olmadun

2. Ey gönül var kim benümle dosta karşı
 yanmadun
 Çok cefâlar eyledüñ baña vefâ-dâr olmadun
3. Ben dilerüm¹⁸⁰ dost zülfüñ boynuma kıılam¹⁸¹
 kemend
 Sen perişânlık idüp ol dâra ber-dâr olmadun
4. Ben o sultânıñ cemâliñ¹⁸² şem‘ ine pervâne yem
 Var gönül var kim benümle¹⁸³ şem‘ a yanar
 olmadun
5. **Eşrefoğlu Rûmî**¹⁸⁴’ye yoldaş oluben gönül
 Geçüben ‘ âşî¹⁸⁴ ziyândan dosta gider olmadun

38

İlâhî-i Der makâm-ı ‘uşşâk

(7’li Hece Vezni)

1. Allâh diyelim dâ ‘im
 Mevlâm¹⁸⁵ görelim n’eyler (Allâh görelim
 n’işler)¹⁸⁶
 Yolda duralım kâ ‘im
 Mevlâm¹⁸⁷ görelim n’eyler
2. Gündüz olalım şâ ‘im
 Gice olalım kâ ‘im
 Mevlâm¹⁸⁸ diyelim dâ ‘im
 Mevlâm¹⁸⁹ görelim n’eyler (Allâh görelim
 n’işler)¹⁹⁰
3. Sen şanmaduğın yirde
 Şâyed¹⁹¹ açıla perde
 Dermân irişe derde
 Mevlâm¹⁹² görelim n’eyler
4. N’itdi bu **Yünus** n’itdi
 Bir toğrı yola gitdi
 Pirlere etegin tıtdı

¹⁷² *Divan*’da 6. dörtlüktür (Coşkun, 2001, s. 118).

¹⁷³ *Divan*’da 4. dörtlüktür (Coşkun, 2001, s. 118).

¹⁷⁴ *Divan*’da 3. dörtlüktür (Coşkun, 2001, s. 118).

¹⁷⁵ *Divan*’da 2. dörtlüktür (Coşkun, 2001, s. 118).

¹⁷⁶ bî-zâram: pür-zârem (Coşkun, 2001, s. 118).

¹⁷⁷ durmaz: durup (Coşkun, 2001, s. 118) *Divan*’da 5. dörtlüktür.

¹⁷⁸ Bî-çârelerin: Biçâreleri (Coşkun, 2001, s. 118).

¹⁷⁹ kuluñ irşâd: kulunu şâd (Coşkun, 2001, s. 118).

¹⁸⁰ dilerüm: diledüm (Güneş, 2006, s. 286).

¹⁸¹ kıılam: kılamak (Güneş, 2006, s. 286). *Divan*’da 4. beyittir.

¹⁸² Ben o sultânıñ cemâliñ: Ben ki ol şâhun cemâli (Güneş, 2006, s. 286). *Divan*’da 5. beyittir.

¹⁸³ benümle: düşüp ol (Güneş, 2006, s. 286).

¹⁸⁴ ‘ âşî: assı (Güneş, 2006, s. 286). *Divan*’da 7. beyittir.

¹⁸⁵ Mevlâm: Allah (Tatçı, 2012, s. 174).

¹⁸⁶ “Allâh görelim n’işler” derleyen tarafından yazılmıştır.

¹⁸⁷ Mevlâm: Allah (Tatçı, 2012, s. 174).

¹⁸⁸ Mevlâm: Allah (Tatçı, 2012, s. 174). *Divan*’da 6. dörtlüktür.

¹⁸⁹ Mevlâm: Allah (Tatçı, 2012, s. 174).

¹⁹⁰ “Allâh görelim n’işler” derleyen tarafından yazılmıştır.

¹⁹¹ Şâyed: Nâgâh (Tatçı, 2012, s. 174). *Divan*’da 5. dörtlüktür.

¹⁹² Mevlâm: Allah (Tatçı, 2012, s. 174).

Mevlâm¹⁹³ görelim n'eyler¹⁹⁴
(Allâh görelim n'işler
Ne işlerse güzel işler)¹⁹⁵

16a

39

İlâhî-i Der-makâm-ı Bayâtî

(. - - - / . - - - / . - - - / . - - -)

1. Derûnuñ maḥzen-i râz-ı Ḥudâ'dur yâ Resûlallâh
Kelâmun 'aşîka ḥâlet-fezâdur yâ Resûlallâh
2. Görinür sırr-ı esmâ cevher-i mir'ât olup zâtuñ
Dâr-ı âyîne-i 'âlem-nümâdur yâ Resûlallâh
3. 'Anber-i¹⁹⁶ kâkülün bād-ı şabâ ile seherlerde
Meşâm-ı 'âleme büy-ı 'aḫâdur¹⁹⁷ yâ Resûlallâh
4. Vücûdun Ḥaḫ Te'âlâ kâ'inâtın meḫarı kılmış¹⁹⁸
Cenâbın muḫtedâ-yı enbiyâdur yâ Resûlallâh
5. Devâdur ḥaste-gân-ı derd-i 'aşka ravzâ-i pākün
Sa'âdet-ḥâne-i dârü's-şifâdur yâ Resûlallâh¹⁹⁹
6. Cenâbuñdan şefâ'at-ḥâh olupdur **Naḫşî**-i 'âşik
Kemâl²⁰⁰-i merḫamet kıl kim gedâdur yâ
Resûlallâh²⁰¹

40

İlâhî

(- . - - / . - - - / . - - - / . - - -)

1. Ey risâlet bostânında hırâmân serv-kad (yâ
Resûlallâh)²⁰²
Vey nübüvvet ravzasında yâsemen-bû lâle-had
(yâ Resûlallâh)
2. Adı Ahmed bî-'adeddür yâ Nebiyallâh velî (yâ
Resûlallâh)
Sen bir Aḫmedsin ki senden görünür nûr-ı Eḫad
(yâ Resûlallâh)
3. **Rüşenî** bî-çâre zulmetde ḫalurdu yâ Velîyallâh²⁰³

¹⁹³ Mevlâm: Allah (Tatçı, 2012, s. 174).

¹⁹⁴ *Divan*'da 13. dörtlüktür (Tatçı, 2012, s. 174).

¹⁹⁵ "Allâh görelim n'işler/ Ne işlerse güzel işler" derleyen tarafından yazılmıştır.

¹⁹⁶ 'Anber-i: Mu'anber (Ayhan, 2000, s. 172).

¹⁹⁷ 'aḫâdur: şafâdur (Ayhan, 2000, s. 172).

¹⁹⁸ Kılmış: kılmışız C.

¹⁹⁹ *Divan*'da 7. beyittir (Ayhan, 2000, s. 173).

²⁰⁰ kemâl: nigâh (Ayhan, 2000, s. 173).

²⁰¹ *Divan*'da 9. beyittir (Ayhan, 2000, s. 173).

²⁰² "yâ Resûlallâh" derleyen tarafından yazılmıştır.

[...] agzuñla olmasa²⁰⁴ iki daluñ olmasa meded²⁰⁵
(yâ Resûlallâh)

16b

41

İlâhî

(. - - - / . - - - / . - - - / . - - -)

1. Düşelden derdine yokdur ḫarârım yâ Resûlallâh
(hû)²⁰⁶
Değişdüm 'aşkıña dâr u diyârım yâ Resûlallâh
(hû)
2. Geçirdüm²⁰⁷ 'ömrümi sevdâ-yı ḥüsnüñ firḫât ile
(hû)
Benim âh u enînim ber-güzârım yâ Resûlallâh
(hû)
3. Görünmez gözime dâr-ı fenânın bağ u bostânı
Senin yüzini²⁰⁸ görmek gül-'izârım yâ Resûlallâh
(hû)
4. Sevelden zâr u sergerdân olup ['aşkıñla] ey
Leylâ
Seni cism içre cânımda araram yâ Resûlallâh
(hû)
5. Saña meftûn olan 'uşşâk ile hemrâh olup **Kenzi**
Fedâ olsun yolunda cümle varım yâ Resûlallâh
(hû)²⁰⁹

42

İlâhî-i Der-makâm-ı 'Uşşâk

(- . - - / . - - - / . - - - / . - - -)

1. Ol cihân faḫriniñ sırrına ḫurbân olayım
Ḥutbe-i levlâkeniñ şanıña ḫurbân olayım
*Ḫâbe ḫavseyni ev ednâ*²¹⁰sına ḫurbân olayım
Ben anıñ 'ilmine irfânıña ḫurbân olayım
2. Ol Ebü Bekr u 'Ömer 'Oşmân 'Alî dört yâridir
Ol risâlet bāğınıñ anlar gül-'izâridir
Cümle ashâb hidâyet rāhınıñ envâridir

²⁰³ velîyullâh: nebî (Tavukçu, t.y., s. 73). *Divan*'da 7. beyittir.

²⁰⁴ "olmasa" kelimesi anlamı ve vezni bozmaktadır.

²⁰⁵ *Divan*'da 7. beyittir (Tavukçu, t.y., s. 73).

²⁰⁶ "hû" derleyen tarafından yazılmıştır.

²⁰⁷ Geçirdüm: Geçirdi (Küçükçalık, 2016, s. 83).

²⁰⁸ Yüzini: vechiñi (Küçükçalık, 2016, s. 83).

²⁰⁹ *Divan*'da 6. beyittir (Küçükçalık, 2016, s. 83).

²¹⁰ "(Peygambere olan mesafesi) iki yay aralığı kadar, yahut daha az oldu." (Necm, 53/9).

Ben anıñ äline ashâbına qurbân olayım

3. Ol Hasan hazretlerine zehr içirdi eşkiyâ
Hem Hüseyinî şusuzluğdan oldı şehid-i Kerbelâ
İkisi de nesl-i pâk fahr-i ‘ âlem Muhammed
Muştafâ
Ben anıñ äline evlâdına qurbân olayım
4. Cümle²¹¹ enbiyâ vü mürselîn kim geldiler
Ümmeti olmaqlığı Haq’dan temennî kıldılar
Evlüyâ Niyâzî kul u qurbân oldılar
Ben anıñ ayağının tozına qurbân olayım

17a

43

İlâhî-i Der-makâm-ı ‘Uşşâk ve Hüseyinî

(10’lu Hece Vezni)

1. Durma yanalım âteş-i ‘ aşka
Şu’ le virelim âteş-i ‘ aşka
2. Bu dilim sūzân çeker pūryân
Durma sen de yan âteş-i ‘ aşka
3. Bir yakış yakdı oda bırağdı
Varlığım yakdı âteş-i ‘ aşka
4. Evvel aldandım ki kolay şandım
Kat kat ben yandım âteş-i ‘ aşka
5. Dide-i giryân yâ dil-i sūzân
Durma sen de yan âteş-i ‘ aşka
6. Gel benim cânım gel gör aḥvâlim
Yanmağdur kârim âteş-i ‘ aşka
7. ‘ Aşq arı olmaz sırdır añlamaz
Yanmayan bilmez âteş-i ‘ aşka
8. ‘ Aşq ile geldim meydâna girdim
Bağrımı yakdım âteş-i ‘ aşka
9. Manşūr-ı Hallâc dâr üzre mi’ râc
Sen de gözün ac âteş-i ‘ aşka
10. Seyyid Nesimî terk ider ismi
Şaldı bu cismi âteş-i ‘ aşka²¹²

17b

²¹¹ Cönkte “cümle” kelimesinin üstünde “her ne denli” yazılıdır.

²¹² *Divan*’da bulunmamaktadır (Ayan, 2002).

²¹³ *Divan*’da dörtlükler hâlinedir; cönkteki şekli esas alınmıştır (Tatçı, 2012, s. 765).

44

İlâhî-i Der-makâm-ı Bayâtî

(10’lu Hece Vezni)

1. Bilmem n’ideyim ‘ aşkıñ elinden
Kande gideyim ‘ aşkıñ elinden
2. Diñle zârımı qodum ‘ arımı
Virdim sırrımı ‘ aşkıñ elinden
3. Vârim vireyim qadre ireyim
‘ Üryân olayım ‘ aşkıñ elinden
4. Meskenim tağlar göz yaşım çağlar
Durmaz kan ağlar ‘ aşkıñ elinden
5. Qaddim yay oldı bağrım nây oldı
İşim vây oldı ‘ aşkıñ elinden

6. **Yünus**’uñ sözi kan ağlar gözi
Eglenmiş özi ‘ aşkıñ elinden²¹³

18a

45

İlâhî

(-.- -/-.- -/-.-)

1. Gülşeniñem nisbetim gül-zârdur
Bülbülem kârum hemişe zârdur
2. ‘ Andelîbem şol²¹⁴ bir gülşende kim
Gülleri ol gülşeniñ bi-ḥârdur
3. Murğ-i dilde ḫâlî‘ oldı vech-i yâr
Dil-i **Sezâyî** maḫla‘ u’ l-envârdur²¹⁵

46

Der-makâm-ı Şabâ²¹⁶

(..- -/..- -/..- -/..-)

1. N’ideyüm şabr idebilsem dil ü cân oda yanar
Velî âh eylerisem kevn ü mekân oda yanar
2. Boyadı yir yüzini âh ile zârüm tütini
Bu inildüm işiden cümle cihân oda yanar
3. Beni vaşlından ırağ eyleyüp cennetten qoma
Bu inildüm işiden ḫūr-i cihân oda yanar
4. **Eşrefoğlı** yana gör küh-i kenârında Haqq’ın

²¹⁴ şol: öyle (Özuygun 1999, s. 368).

²¹⁵ Bu beyit *Divan*’da yer almamaktadır.

²¹⁶ Bu manzumeden önce “İlâhî-yi Hüseyinî/ Tütamadım [...] şermsârım yâ nebî” yazılmıştır.

18b Ko disünler Rûmî'ye İbn-i Fülân oda yanar

47

Der-mağâm-ı 'Aşîrân

(-.- -/-.- -/-.-)

1. Hâzret-i Hâk̄k'ın hâbîbi sevgüli bir dânesi
Sevdüğü çün oldu 'âlem hüsnünün dîvânesi
2. Zât-i pâkindir sebep bu 'âlemin icâdına
Olmasa teşrifîñ olmaz idi cihân kâşânesi
3. Yâ Resûlallâh vişâlin bezmine şâyeste kıl
Tâ gönül olsun şerâb-ı 'aşkıñın mestânesi
4. Genc-i 'aşkıñ mağzeni olmuş **Sezâyî** gâlibâ
Hiç 'imâret istemez bu gönülümün vîrânesi²¹⁷

48

İlâhî-i Der-mağâm-ı Şabâ

(-.- -/-.- -.-)

1. Dervîş olan 'âşık gerek
Yolunda hem şâdık gerek
Bağrı başı²¹⁸ yanık gerek
Cân gözleri açık gerek
2. Alçağdan alçağ yürüye
Toprak içinde çürüye
'Âşk âteşinde eriyen
Altun gibi şızmak gerek
3. Dervîşleriñ alçağı
Buğdây içinde purçağı
Bu **Mısrî** gibi balçığı
Her bir ayak başmak gerek

19a

49

Der-mağâm-ı Segâh

(-.- -/-.- -/-.- -/-.-)

1. Zâhidâ şüret gözetme içerü gel câna bak

²¹⁷ Bu beyitten sonra, iki beyit yazılmış lakin üstü karalanmıştır.

²¹⁸ Cönkte "başı" kelimesinin altında "anıñ" yazılmıştır. *Divan*'da beyitler hâlinedir; cönkteki şekli esas alınmıştır (Tatçı, 2017, s. 461).

²¹⁹ "De ki: O, Allah'tır" (İhlas, 112/1).

²²⁰ Pâdişâhlar kâpusında: Kapısında pâdişâhlar (Tatçı, 2017, s. 456). *Divan*'da 6. beyittir.

²²¹ *Divan*'da 7. beyittir.

²²² bî-çâresi: bahrişi (Tatçı, 2012, s. 112). *Divan*'da beyitler hâlinedir; cönkteki şekli esas alınmıştır.

²²³ 'Aşk oldu seyrân baña: Zerrelere 'ummân bana (Tatçı, 2012, s. 112).

Vechiñ üzre gör ne yazmuş defter-i Raḥmân'a bak

2. Muşḥaf-ı hüsnünde yazmış *Ḳul hüvellâl*²¹⁹ âyeti
Gel inanmazsañ gir oḡu mekteb-i 'irfâna bak
3. Hep mülâzim kulluğunda bu cihânın şâhları
Pâdişâhlar kâpusında²²⁰ ḡul olan sulṭâna bak
4. 'Âlem anıñ hüsnünün şerḥinde olmuş bir kitâb
Metniñ isterseñ **Niyâzî** şüret-i insâna bak²²¹

50

Der-mağâm-ı Şabâ

(7'li Hece Vezni)

1. Benim ol 'aşk bî-çâresi²²²
Deñizler ḡayrân baña
Deryâ benim katremdir
'Aşk oldu seyrân baña²²³
2. Yoğ iken²²⁴ bu bâr-gâh
Var idensin²²⁵ pâdişâh
Âh bu 'aşk elinden âh
Derd oldu dermân baña
- 19b
3. Dosta giderken²²⁶ yolun
Mülke irişdi elim²²⁷
'Aşğdan²²⁸ söyler bu dilim
Ne ḡul ne sulṭân baña
4. Çünki toğdı²²⁹ Muşṭafâ
Gönül ṭolı²³⁰ pür-şafâ
Ol Hâk̄k'a kıldı vefâ
Andandır iḡsân baña
5. Şerî'at ehl-i irâḡ
İremez bu menzile bak
Cânıñ 'aşk odına yak
Söyler Süleymân baña²³¹

²²⁴ Yoğ iken: yogdı (Tatçı, 2012, s. 112). Bu kıta, *Divan*'da 4. beyittir.

²²⁵ Var idensin: varıdı ol (Tatçı, 2012, s. 112).

²²⁶ Dosta giderken: Çün dosta gider (Tatçı, 2012, s. 112).

²²⁷ Mülke irişdi elim: mülk-i ezelder ilüm (Tatçı, 2012, s. 112).

²²⁸ 'Aşğdan: Hak'dan (Tatçı, 2012, s. 112).

²²⁹ Çünki toğdı: Yaradıldı (Tatçı, 2012, s. 112).

²³⁰ Gönül ṭolı pür: yüzi nür gönli (Tatçı, 2012, s. 112). Bu kıta, *Divan*'da 7. beyittir.

²³¹ Bu kıta, *Divan*'da yer almamaktadır.

6. Kaf Tağı zerrem degil
Ay güneş baña kul degil
Hak'dır aşlım²³² şek degil
Mürşiddür Qur'an baña

7. Yünus bu halk içre hü²³³
Eksiklidir Hak bilür²³⁴
Dīvāne olmuş²³⁵ çağırur
Dervişlik bühtān baña

20a

51

İlāhī

(- -/- -/- -/- -/-)

1. Mülk-i beḳādan gelmişem fāni cihāni n'eylerem
Ben dost cemālīn görmüşem hür-i cināni
n'eylerem
2. Vaḥdet meyiniñ cür' asın ma' şük elinden
içmişem
Ben dost ḳoḳusun almışam misk-i Tatar'ı
n'eylerem
3. İbrāhīm'em Cebra'ile ihtiyācım ḳalmadı
Muḫammed'im dosta gider ben tercümāni
n'eylerem
4. 'İsā gibi dünyā ḳoyup gökleri seyrān eylerem
Mūsā gibi didār olup²³⁶ ben *lenterān*²³⁷
n'eylerem
5. Eyyüb'leyn şol dilberin²³⁸ cevrin taḫammül
eyledim²³⁹
Bencileyin²⁴⁰ Hak yoluna çıḳmayan cāni
n'eylerem

²³² Hak'dır aşlım: Aşlım Hak'dır (Tatçı, 2012, s. 112). Bu kıta, *Divan*'da 2. beyittir.

²³³ Yünus bu halk içre hü: Yunus emre bu yolda (Tatçı, 2012, s. 112).

²³⁴ Eksiklidir Hak bilür: Eksükligin bildürür (Tatçı, 2012, s. 112).

²³⁵ Dīvāne olmuş: Mest oluban (Tatçı, 2012, s. 112).

²³⁶ Mūsā gibi didār olup: Mūsā-ya didār olmuşam (Tatçı, 2012, s. 730). *Divan*'da 5. beyittir.

²³⁷ "Sen beni göremezsin" (Araf, 7/143).

²³⁸ şol dilberin: ma' şukānın (Tatçı, 2012, s. 730).

²³⁹ eyledim: çekmeğe (Tatçı, 2012, s. 730).

²⁴⁰ Bencileyin: Cercis'leyn (Tatçı, 2012, s. 730). *Divan*'da 6. beyittir.

²⁴¹ *Divan*'da 8. beyittir.

²⁴² Çün: Bir (Aydın, 2013, s. 145).

²⁴³ "hü" derleyen tarafından eklenmiştir.

²⁴⁴ cān gözün: cān kulagin (Aydın, 2013, s. 145).

6. 'Aşık Yünus ma' şukuña vuşlat olunca mest olur
Ben şışeyi çaldım taşa nāmūs u 'ārı n'eylerem²⁴¹

20b

52

İlāhī-i Der-maḳām-ı 'Acem

(- - -/- -/- -/- -/-)

1. Çün²⁴² teferrüc eyleyüp baḳdım cihāniñ yüzine
(hü)²⁴³
Her neye baḳdım ise 'ibret göründi gözüme
'Ākil iseñ cān gözün²⁴⁴ aç tūt kulaḳ²⁴⁵ bu²⁴⁶
söz[üme]
Bir degirmendir bu dünyā un ider bir gün bizi²⁴⁷
2. Alt taşı degirmeniñ yeryüzünü tütmuş ḳarār
Göklere ḳılsan²⁴⁸ nazarı nicedir leyl ü nehār
Niçe yüz biñ evliyāyı ḳıldı topraḳa²⁴⁹ ḳarār
Bir degirmendir bu dünyā un ider bir gün bizi²⁵⁰
3. Āline aldanma şaḳın mekr ile hīle ḳıla²⁵¹
Virdigini girü alur şanma kim bākī ḳala²⁵²
İki taşın arasında daneniñ hāli n'ola²⁵³
Bir degirmendir bu dünyā un ider bir gün bizi
4. Cāhidi²⁵⁴ gec bu fenādan baḳma bunun²⁵⁵ āline
Zehr olur her kim yise şunma sen anuñ balna
'Ākil iseñ ḳıl seyāhat gir Resül'ün yolına
Bir degirmendir bu dünyā un ider bir gün bizi²⁵⁶

21a

53

İlāhī-i Der-maḳām-ı Şabā

(16'lı Hece Vezni)

1. Ben dost ile dost olmuşam kimseler dost olmaz
baña
Münkirler baḳup gülüşür selām daḳı virmez baña

²⁴⁵ tūt kulaḳ: nazar kıl (Aydın, 2013, s. 145).

²⁴⁶ *Divan*'da "bu" kelimesi yer almamaktadır (Aydın, 2013, s. 145).

²⁴⁷ un ider bir gün bizi: ögüdür bir gün seni (Aydın, 2013, s. 145).

²⁴⁸ ḳılsan: ḳılsam (Aydın, 2013, s. 145).

²⁴⁹ ḳıldı topraḳa: topraḳa ḳıldı (Aydın, 2013, s. 145).

²⁵⁰ un ider bir gün bizi: ögüdür bir gün seni (Aydın, 2013, s. 145).

²⁵¹ ḳıla: kılar (Aydın, 2013, s. 145).

²⁵² ḳala: kalur (Aydın, 2013, s. 145).

²⁵³ n'ola: n'olur (Aydın, 2013, s. 145).

²⁵⁴ Cönkte, "Cāhidi" mahlası yerine "Zāhidi" yazılmıştır; doğrusu esas alınmıştır.

²⁵⁵ bunun: dünyā (Aydın, 2013, s. 145).

²⁵⁶ un ider bir gün bizi: ögüdür bir gün seni (Aydın, 2013, s. 145). *Divan*'da 5. benttir.

2. Ben dost ile dost olayım cânımı fedâ²⁵⁷ kılayım
Ölmezden evvel öleyim dünyâ bâkî kalmaz baña
3. Şanurlar²⁵⁸ beni deliyem dost bâğçesi
bülbuliyem²⁵⁹
Mevlânîñ ednâ²⁶⁰ kılayım kimse bahâ şaymaz
baña
4. **Dervîş Yünus** ben nic'idem²⁶¹ fânî cihânî terk
idem
Yana yana dosta gidem perde hicâb olmaz baña

54

İlâhî-i Der-makâm-ı Râst

(-.- -/-.- -/-.- -/-.-)

1. Âfitâb-ı subh-i mâ ev-ğâ Hâbîb-i Kibriyâ
Mâh-i tâb-ı şâm-ı *ev ednâ*²⁶² Hâbîb-i Kibriyâ
2. Cevher-i kül tâb u süz-ı mihrinüñ pervânesi
Şem'-i bezm-i leyletü'l-İsrâ Hâbîb-i Kibriyâ
3. *Ve'd-duha*²⁶³ vaşf-ı güli *Ve'l-leyl*²⁶⁴ şerh-i
sünbülî
Bâğ-ı Yâsîn ravza-i Tâhâ Hâbîb-i Kibriyâ²⁶⁵
4. Umaram²⁶⁶ ma' zür ola evzâ-i güstâhânesi
Bağma noqşân-ı **Nazîm**'e yâ Hâbîb-i Kibriyâ

21b

55

İlâhî-i Der-makâm-ı Zirgüle

(-.- -/-.- -/-.- -/-.-)

1. 'Aşk-ı ma' şükî idelden ihtiyâr
'Aşk ile hoş zindedür şeydâ gönül
Yırde gökde eylemez oldu qarâr
Bir kapuya bendedür şeydâ gönül
2. Ey Hudâvend-i Kerîm ü Müste'ân
Hâ'il olmaz dillere kevn ü mekân
Sensiz eylenmez çulüb-ı 'âşıkân

Sen bilürsün kandedir şeydâ gönül

3. Cânib-i matlûba perr ü bâl açar
Tâ'ir-i kudsî gibi dün gün uçar
Dil-i **Hudâyî** 'arş u kürsiden geçer
Şanmağıl ki bundadır şeydâ gönül²⁶⁷

56

İlâhî-i Der-makâm-ı 'İzzâl

(-.- -/-.- -/-.-)

1. Düşdi cânâ 'âkıbet sevdâ-yı 'aşk
Eyledi şeydâ beni leylâ-yı 'aşk
2. Mest olup ayrılmaya tâ haşre dek
Yâr elinden nüş iden şahbâ-yı 'aşk
3. Gül yanağın soldurur 'âşıkların
Şûret-i tebdîl ider ma'nâ-yı 'aşk
4. Kimse bilmez hâlini 'âşıkların
Gerçi mümkün degil ahfâ-yı 'aşk
5. Gözlerim yaşı ko aqsın **Hakkîyâ**
Böyle olur lü'lü'-i nâle-i 'aşk²⁶⁸

22a

57

İlâhî-i Der-makâm-ı Mâhür

(-.- -/-.- -/-.- -/-.-)

1. Kudümün rahmet ü zevk ü şafâdır yâ Resûlallâh
(hû)²⁶⁹
Zuhûruñ derd-i 'uşşâka devâdır yâ Resûlallâh
(hû)
2. Nebî idin dahı Âdem tururken mâ' vü tîn içre
İmâm-ı Enbiyâ olsañ revâdır yâ Resûlallâh (hû)
3. Kemâl-i zümre-i kümmel seniñ nûruñla
bulmuşdur
Vücûduñ mazhar-ı tamm-ı Hudâdır yâ Resûlallâh
(hû)

²⁵⁷ fedâ: kurbân (Tatcı, 2012, s. 649). *Divan*'da dörtlükler hâlinindedir; cönkteki şekli esas alınmıştır.

²⁵⁸ Şanurlar: Sanmanuz (Tatcı, 2012, s. 649).

²⁵⁹ bâğçesi bülbuliyem: bâğçesinün güliyem (Tatcı, 2012, s. 649).

²⁶⁰ Mevlânîñ ednâ: Tanrı'nun abdâl (Tatcı, 2012, s. 649). *Divan*'da 4. dörtlüktür.

²⁶¹ Dervîş Yünus ben nic'idem: 'Âşık Yünus bir niçe dem (Tatcı, 2012, s. 649). *Divan*'da 5. dörtlüktür.

²⁶² "Daha yakın" (Necm, 53/9)

²⁶³ "Kuşluk vaktine ant olsun." (Duha, 93/1).

²⁶⁴ "Geceye ant olsun." (Duha, 93/2).

²⁶⁵ *Divan*'da 4. beyittir (Çakır, 2018, s. 172).

²⁶⁶ Umaram: İsterim (Çakır, 2018, s. 174) *Divan*'da 25. beyittir.

²⁶⁷ *Divan*'da bulunmaktadır (Tatcı ve Yıldız, 2005, s. 145-147).

²⁶⁸ Kaynaklarda bu ilâhî Bursalı İsmail Hakkî'ya atfedilmektedir. *Divan*'da ise bulunmamaktadır (Yurtsever, 1990).

²⁶⁹ "hû" derleyen tarafından eklenmiştir.

4. Seniñle irdiler zāta daħı envā^c -i lezzāta
İşñ erbāb-ı hācāta ^c aṭadır yā Resūlallāh (hū)

5. **Hüdāyī^{ye}** şefā^c at kıl eger zāhir eger bāṭın
Kaṭuñā intisāb itmiş gedādır yā Resūlallāh
(hū)²⁷⁰

58

İlāhī-i Der-maḳām-ı ^cUşşāk

(. - - - / - - - / - - -)

1. Ṭulū^c itdi dile şems-i ḥaḳīḳat
Şereflendik bu gün elḥāmdülillāh
Muşaffā oldı meclis ḳalḳdı zulmet
Şereflendik bu gün elḥāmdülillāh

2. Gönüller iricek zevḳ u şafāya
Baḳılmaz çekilen cevṛ ü cefāya
İrişdik Ḥaḳ Te^c ālā^c dan ^c atāya
Eyzān

3. İdüp arzu vişāl-i yāre her dem
Aḳıdup bu gözümdeñ āb ile dem
Olup **Seyyid Şeref** yār ile her dem
Eyzān²⁷¹

22b

59

İlāhī

(11'li Hece Vezni)

1. Meded Allāh şundum saña²⁷² elimi
Bizi ol dost²⁷³ Muḥammed^c den ayırma
Senden ḡayrı kime ^c arz idem ben ḥāy²⁷⁴
Bizi server²⁷⁵ Muḥammed^c den ayırma

2. Enbiyā vü evliyā çıkar köşküne
Mest olalar ^c anber ile misk ile²⁷⁶
İmām Ḥüseyn^c in ḳanı ^c aşḳına
Bizi server²⁷⁷ Muḥammed^c den ayırma

3. **Sinān Ümmī** söyler sözi²⁷⁸ gümānsız

²⁷⁰ *Divan*'da bulunmaktadır (Tatçı ve Yıldız, 2005, s. 87-89).

²⁷¹ Şaire ait bir divan bulunmamaktadır. Şiirin geçtiği yer için bk. <https://divanmakam.com/forum/tulu-etdi-dile-şems-i-hakikat-belirsiz-isfahan.35743/> [Erişim Tarihi: 12.07.2022].

²⁷² şundum saña: saña sundum (Bilgin, 2017, s. 146).

²⁷³ ol dost: güzel (Bilgin, 2017, s. 146).

²⁷⁴ Senden ḡayrı kime ^c arz idem ben ḥāy: Gayrı kime ^c arz ideyüm hālimi (Bilgin, 2017, s. 146).

²⁷⁵ server: güzel (Bilgin, 2017, s. 146).

²⁷⁶ ^c anber ile misk ile: ^c anberine müşkine (Bilgin, 2017, s. 147).

N'iderler cesedi içinde cānsız
Ḥūr u ḡilmān gerekmez baña²⁷⁹ ansız
Bizi server²⁸⁰ Muḥammed^c den ayırma

60

İlāhī-i Der-maḳām-ı Segāh

(- - - / - - - / - - -)

1. Bilmeyen cān Yūsuf-ı Ken^c ān[1] bilmez
ḳandedür
Öz vücuduñ Mışrı^c niñ sulṭānı bilmez ḳandedür
2. İçmeyen vuşlat şarābıñ yār elinden her zamān
Beñzer ol māhiye ki ^c ummān bilmez ḳandedür
3. Bilmeyen ^c ilm-i ledunni dört kitābı oḳısa
Zāhiren ^c ālemdür ol Ḳur^c ān[1] bilmez ḳandedür
4. Cān ḳulaḡıyla işit **Muḥyī** Muḥammed nuṭḳıdur
Kendi nefsuñ bilmeyen Raḥmān^c 'ı bilmez
ḳandedür²⁸¹

23a

61

İlāhī-i Der-maḳām-ı Beyātī

(- - - / - - - / - - -)

1. Ez-cān u dil peygāmbere ^c aşḳı iseñ şallü ^c aleyh
Şāhib çıkar rüz-ı cezā şek itmesün²⁸² şallü ^c aleyh
2. Peygamberiñ sünnetini²⁸³ icrā ider iseñ eger
Nā^c 'il olursun lütfuñā ḥiç şübhe yok²⁸⁴ şallü
^c aleyh
3. Ta^c zīm ile tekrīm ile leyl ü nehār hem şevḳ ile
Ey **Faḥriyā** her ḥāl ile ez-cān u dil şallü ^c aleyh

23b

62

İlāhī

(11'li Hece Vezni)

1. Tevḥīd ile olur her derde dermān
Ḥaḳḳ'a tevḥīd ile irmiş irenler

²⁷⁷ server: güzel (Bilgin, 2017, s. 147). *Divan*'da 12. dörtlüktür.

²⁷⁸ Sinān Ümmī söyler sözi: Ümmī Sinān bunu söyler (Bilgin, 2017, s. 147).

²⁷⁹ Ḥūr u ḡilmān gerekmez baña: Ḥürf vü cennet ki gerekmez (Bilgin, 2017, s. 147).

²⁸⁰ server: güzel (Bilgin, 2017, s. 147). *Divan*'da 13. dörtlüktür.

²⁸¹ *Divan*'da yer almaktadır (Yaşar, 2019, s. 687).

²⁸² itmesün: itmegil (Sapmaz, 2009, s. 78).

²⁸³ Peygamberiñ sünnetini: Sünnetini Peygamberiñ (Sapmaz, 2009, s. 78).

²⁸⁴ ḥiç şübhe yok: Peygamberiñ (Sapmaz, 2009, s. 78).

Tevhîd ile olur her müşkil âsân
Eyzân

2. Gönülden pāsını silmek dilerseñ
Bilmediklerini bilmek dilerseñ
Eğer Hâkķ'ı sen de bulmak dilerseñ
Eyzân

3. 'Āleme 'ibret göziyle baķanlar
Çerāğın nūr-ı Mevlā'dan yaķanlar
Yerden gökden geçüp 'arşa çıķanlar
Eyzân

4. Aldanma [key]²⁸⁵ şaķın bu kâ'ināta
Geç ağ u ķaradan baķ nūr-ı zāta
İrmek istersen bākī hayāta
Eyzân

5. Bulmak istersen eğer Hūdā'yı
Ehl-i tevhîde hizmet it **Hūdāyī**
Yola çeken oldur bāy u gedāyı
Hâkķ'a tevhîd ile irmiş irenler

24a

63
İlāhī

(16'lı Hece Vezni)

1. Gelün diyelüm şevķ ile lā ilāhe illallāh
'Aşķ ile şıdķ u zevk ile lā ilāhe illallāh²⁸⁶
2. Cehennemden āzād ider dost yol[un]ja²⁸⁷ irşād
ider
Ĝam-gīn gönülleri²⁸⁸ şād ider lā ilāhe illallāh
3. Cennet anuñla açılır mü'minlere nūr şaçılır
Dost illerine göçülür lā ilāhe illallāh
4. Açılalum güller ile ötelüm bülbüller ile
Diyelüm pāk diller ile lā ilāhe illallāh
5. Qanı bir qalbi uyanıķ qanı bir ciğeri yanıķ
Toğru yol isteyen 'aşıķ lā ilāhe illallāh
6. Dertlilerin dermānidur tesbīhlerin sultānidur
Hâkķ'ın bize ihsānidur lā ilāhe illallāh²⁸⁹

²⁸⁵ *Divan*'da yer alan "key" kelimesi vezni tamamlamaktadır (Tatcı ve Yıldız, 2005, s. 29).

²⁸⁶ *Divan*'da dōrtlük hālinedir; cōnkteki şekli esas alınmıştır.

²⁸⁷ *Divan*'da yer alan "yoluna" kelimesi vezni tamamlamaktadır (Tatcı ve Yıldız, 2005, s. 31).

7. İster iseñ ħayr-ı ezķār tırma hemān tevhîde var
Hūdāyī'ye yol şoran yār lā ilāhe illallāh

24b

64

(- -./- -./- -./- -./- -./- -./- -./- -./- -./-)

1. Açıldı çün bezm-i elest devr eyledi peymānesi
Andan ićenler oldı mest ayılmadı mestānesi
2. Ol bādeden kim nüş ider içdüğü dem ser-ĥoş ider
Deryā gibi ol cüş ider esrik olur dīvānesi
3. Şavm-ı sivāyı kim tıtar 'ıyd-i visāle ol yiter
Bülbül gibi dā'im öter gülşen olur kāşānesi
4. Bayrāma ol 'aşıķ irer kim Hâķ cemālini görer
Dost bezminiñ zevķin sürer pür-nūr olur dil-
ĥānesi
5. Aç gözüñi Hâķ ile baķ oķı **Hūdāyī**'den sebaķ
Kāmil olurmuş ehl-i Hâķ toğmazdan evvel
anesi²⁹⁰

65

İlāhī

(- -./- -./- -./- -./- -./- -./- -./- -./- -./-)

1. Sultān-ı kevneyn toğdüğü
Māh-ı mübārekdür gelen
'Ālem münevver olduğı
Eyzân
2. Dā'im Hâkķ'ı zıkr eylegil
İhsānına şükr eylegil
İn'āmını fikr eylegil
Eyzân
3. Ma'mūr iken mülk-i beden
Qaşd it qazan ĥulķ-ı ĥasen
Ey Hâkķ'ı bulmak isteyen
Eyzân
4. Geldi çün ol Ħayrū'l-enām
Oldı müşerref ĥaş ü 'ām
Hâķ'dan aña biñ biñ selām
Eyzân
5. Envāra ir etvāra ir

²⁸⁸ Gönülleri: Gönüller (Tatcı ve Yıldız, 2005, s. 31).

²⁸⁹ Bu dōrtlüğün 2. ve 3. mısraları *Divan*'da yer değıştirmiştir (Tatcı ve Yıldız, 2005, s. 31-33).

²⁹⁰ *Divan*'da yer almaktadır (Tatcı ve Yıldız, 2005, s. 51-53).

‘İrfāna ir esrāra ir
 aşd it **Hüdāyī** yāre ir
 Māh-ı mübārekdür gelen²⁹¹

25a

66

İlāhī

(16’lı Hece Vezni)

1. Şaın dūnyāya aldanma a gōzūn afletden uyan
 Bunda kimse alır şanma a gōzūn afletden uyan
2. anı Ādem anı Hāvavā anı Muammed
 Muştafa
 Bu fāniden umma vefā a gōzūn [afletden uyan]
3. Taşīre istifār eyle ikrārımı tekrār eyle
 Bir aşılı bāzār eyle a gōzūn [afletden uyan]
4. Bu devlete marūr olma fānī zeve mesrūr olma
 Tā‘at-ı Hā’dan dūr olma eyzān
5. Nefsiñ aradan sūre gōr vadet iline ire gōr
 ‘Alın baına dire gōr eyzān
6. Şol ki oldu Hā’a vāşıl ol oldu insān-ı kāmil
 Ge sevdālardan ey āfil eyzān
7. Māsivādan yuyup eli dergāh-ı Hā’a tūt yūzi
Hūdāyī’den gūş et sözi a gōzūn afletden uyan²⁹²

25b

67

İlāhī

(- -./- -./ - -./ - -.)

1. Luf eyleyüp bir kez nazār eylerse ger sultānımız
 Kūrsi deil ‘arşdan daı ‘ālī ola ‘unvānımız
2. Benlik aradan dūr ola zūlmet gidüp pūr-nūr ola
 Mazūn gōñül mesrūr ola ma‘mūr olur
 vīrānımız
3. Vadet şarābın kim ie fānī ‘alāyıkdan gee
 Ger aşr ola nie nie ayılmaya mestānımız
4. Şevk-ile bōlbōller öte āvāzi āfāı tuta

²⁹¹ *Divan*’da yer almaktadır (Tatcı ve Yıldız, 2005, s. 41-43).

²⁹² *Divan*’da dōrtlükler hālindedir; cōnkteki şekli esas alınmıştır (Tatcı ve Yıldız, 2005, s. 387-389).

²⁹³ Mevlā: Hudā (Tatcı ve Yıldız, 2005, s. 35). *Divan*’da dōrtlükler hālindedir; cōnkteki şekli esas alınmıştır.

Her laza taze gōl bite hi şolmaya bostānımız

5. Ola **Hūdāyī**’ye ‘aā cān sem‘ine ire nidā
 Derdin viren ādir Mevlā²⁹³ bir gōn vire
 dermānımız

68

İlāhī

(- -./- -./ - -./ - -.)

1. Eyler seerde gōlgule dost gōlşeniniñ bōlbōlü
 İster vire cānın gōle dost gōlşeniniñ bōlbōlü
2. Feryād idersin rūr u şeb bu derdiñe n’oldu sebeb
 Gōlden n’eylersin taleb eyzān
3. Biñ cān ile ‘aşık olan yolunda hoş şādık olan
 Dost bezmine lāyık olan eyzān
4. Bōlbōl ki ‘ārif cānıdır dost iliniñ mihmānıdır
 Derd ehliniñ yārānıdır eyzān
5. Dost bāına ılma nazār cānında itdi mi eşer
 Virgil **Hūdāyī**’ye aber dost gōlşeniniñ
 bōlbōlü²⁹⁴

26a

69

İlāhī

(16’lı Hece Vezni)

1. Bir pādīşāha ul ol kim mōlki zā’il olmaz ola
 Bir gōlşene bōlbōl ol kim gōlleri hi²⁹⁵ şolmaz
 ola
2. Kendiñ ‘ummāna şalagōr avvāş oluban alagōr
 Bir dōrlü cevher bulagōr kimse anı bulmaz²⁹⁶ ola
3. Gerçek ‘aşık olsa sālİK gōrinūr küllü şey’ hālİK
 Bir mōlke ola gōr mālİK kimse elden almaz ola
4. oyalım lāf ü gōzāfi gel eyleyelüm inşāfi
 Gōñül ol vat olur şāfi ki aña keder gelmez ola
5. Sırrıñ keşf itme yāda virme aşılıñı bāda
 Bir dost idin kim dūnyāda hi senden ayrılmaz
 ola
6. Gerçek seven cānānımı virir tenini cānımı

²⁹⁴ *Divan*’da yer almaktadır (Tatcı ve Yıldız, 2005, s. 39-41).

²⁹⁵ Gōlleri hi: Hi sararıp (Tatcı ve Yıldız, 2005, s. 97). *Divan*’da dōrtlükler hālindedir; cōnkteki şekli esas alınmıştır.

²⁹⁶ kimse anı bulmaz: kimsede bulunmaz (Tatcı ve Yıldız, 2005, s. 97)

Derd odur ki dermânını Hâk'dan ğayrı bilmez
ola

7. Bülbül olup ötmek gerek güller gibi bitmek
gerek
Bir 'âleme yetmek gerek fenâ eli irmez ola
8. Zâhidlere uçmak gerek 'ârif hâkķı bilmek gerek
Bir çeşmeden içmek gerek içenler ayılmaz ola
9. Bir kapuya mülâzım ol dün gün **Hüdâyî** kâ'im ol
Bir özge 'ilme 'âlim ol melek anı bilmez ola

26b

70
İlâhî

(11'li Hece Vezni)

1. Tevfîk eyle bizi vuşlat yoluna
Efendim meded hey sulţânım meded
Keremiñden irgör vahdet iline
Efendim meded hey sulţânım meded
2. Yardım eyle bize işbu yollarda
Tâ ki qalmayavuz yüce bellerde
Ayrılık güç imiş ğurbet illerde
Efendim meded hey sulţânım meded
3. Zerrece lütfuñla günâhlar gider
Raĥmetiñ deryâsı zenbî maĥv ider
Sen qabûl itmezsen kim kabûl ider
Eyzân
4. Kimiñ qapusına yüzüm urayım
Kimiñ dîvânına el qavşurayım
Efendimi qoyup qande varayım
Eyzân
5. Quluñ günâhından raĥmetiñ çokdur
Toĝrulup gelene qapıñ açıqdır
Keremiñden maĥrûm qalmış yokdur
Eyzân
6. Gücümüz yetdikçe her yaña yeldik
'Âhir dermân senden olduĝun bildik
Yüzümüz sürüyü qapuña geldik
Eyzân
7. Nice bir hicâbdan arınmayalım
İrgör saña yolda sürünmeyelim

Kâmillere bakup yerinmeyelim
Eyzân

8. Qulluq saña lâyıq işi yoĝımış
Yokdan şudûr iden zîrâ yoĝımış
Hüdâyî'ye seniñ fazlıñ çoĝımış
Eyzân²⁹⁷

71

İlâhî

(-.- -/- . - -/-.-)

1. Nûr ile toldu yine kevn ü mekân
Geldi hoş luţf ile şehr-i Ramazân
Zeyn olup açıldı ebvâb-ı cinân
Geldi hoş luţf ile şehr-i Ramazân
2. Zıkr ü tehîl ü tesbîhi güzel
Şevk ü zevk ile²⁹⁸ terâvîhi güzel
Hem²⁹⁹ qandîl ü meşâbihi güzel
Eyzân
3. Anda Qur'an-ı azîm itdi nüzûl
Şehr-i ümmet buyurur aña Resûl
Tâlib-i Hâkķ'a naşib ola vüsûl
Eyzân
4. Şer' -i pâki başa hoş tâc idelim
Sünnet-i Aĥmed'i minhâc idelim
'Âlem-i ma' nâya mi' râc idelim
Eyzân
5. Mâsivâ ĥubun aradan süregör
Zât-ı bî-çüne **Hüdâyî** iregör
Bezm-i vahdetde şafâlar süregör
Geldi hoş luţf ile şehr-i Ramazân

27a

72

(14'lü Hece Vezni)

1. Adımı dostdan yaña atalum şimden gerü
Lâ-mekân illerine gidelüm şimden gerü
2. Qoyup ğayrı sevdâyı isteyelim Mevlâ'yı
Bu yalancı dünyâyı n'idelüm şimden gerü
3. Hâk kelâmıñ ĝuş idüp deryâ gibi cûş idüp
Câm-ı 'aşkı nûş idüp yudalum şimden gerü
4. Her kim ister dîdârı terk itsün cümle vâri
Ĥân-ı vaşl-ı dildârı dadalum şimden gerü

²⁹⁷ *Divan*'da yer almaktadır (Tatçı ve Yıldız, 2005, s. 73-77).

²⁹⁸ Şevk ü zevk ile: Hem namâzı vü (Tatçı ve Yıldız, 2005, s. 79) *Divan*'da 3. dörtlüktür.

²⁹⁹ Hem: Zav'-i (Tatçı ve Yıldız, 2005, s. 79).

5. Ey **Hüdâyi** cânânı iste bulsun cân anı
Geçen ‘ahd ü peymânı güdelüm şimden gerü³⁰⁰

73
İlâhî

(14’lü Hece Vezni)

1. N’eyleyeyin dünyâyı baña Allâh’ım gerek
Gerekmez mâsivâyı baña Allâh’ım gerek
2. Ehl-i dünyâ dünyâda ehl-i ‘uqbâ ‘uqbâda
Her biri bir sevdâda eyzân
3. Dertlü dermânın ister kullar sulţânın ister
‘Âşık cânânın ister eyzân
4. Fânî devlet gerekmez dürlü zînet gerekmez
Hâşısız cennet gerekmez eyzân
5. Mecnûn ister Leylâ’yı Vâmık ister ‘Azrâ’yı
N’idem gayrı sevdâyı eyzân
6. Bülbül güle karşı zâr pervâneyi yakmış nâr
Her kulum bir derdi var eyzân
7. Beyhûde hevâyı ço Hâk’ı bula gör yâ hû
Hüdâyi’niñ sözi bu baña Allâh’ım gerek³⁰¹

27b

74
İlâhî

(14’lü Hece Vezni)

1. Şadr-ı cemü’l-mürselîn sensin yâ Resûlallâh
Raḥmeten li’l-‘âlemîn sensin yâ Resûlallâh³⁰²
2. Nûruñ sirâc-ı vehhâc ‘âlemler saña muhtâc
Şâhib-i tâc ü mi’râc eyzân
3. ‘Âyine-i Raḥmânî nûr-i pâk-i Sübhânî
Sırr-ı *Seb’ü’l-meşânî*³⁰³ sensin yâ Resûlallâh
4. Şâhidiñ leyl-i İsrâ *subḥâne’l-lezî esrâ*³⁰⁴
Câmi’ cümle-i esmâ eyzân

³⁰⁰ *Divan*’da dörtlükler hâlidir; cönkteki şekli esas alınmıştır (Tatcı ve Yıldız, 2005, s. 105).

³⁰¹ *Divan*’da dörtlükler hâlidir; cönkteki şekli esas alınmıştır (Tatcı ve Yıldız, 2005, s. 111-113).

³⁰² *Divan*’da dörtlükler hâlidir; cönkteki şekli esas alınmıştır (Tatcı ve Yıldız, 2005, s. 107-109).

³⁰³ “*Seb’ü’l-meşânî*” hakkında detaylı bilgi için bk. (Ayçiçeği, 2018, s. 490-503).

³⁰⁴ “Allah, (Muhammed’i) yürüttü.” (İsra, 17/1).

5. Ey menba‘-i lutf u cûd yerin³⁰⁵ maḳâm-ı
Maḥmûd
Yaradılmışdan maḳşûd eyzân

6. Cânlar içinde cânân ma‘den-i ‘ilm ü ‘irfan
Ceddîm ü pîrim sulţân eyzân

7. Açar râh-ı tevḥîdi bulan sırr-ı tefrîdi
Hüdâyi’nin ümîdi eyzân

75
İlâhî

(10’lü Hece Vezni)

1. İsteyen yârin ḥâk ider varin
Bulsa dildârın şaḳlar esrârın
2. Baḳmayan cânâ irdi cânâna
Girdi meydâna terk idüp ‘ârın
3. Yâr elin tutdı birlige yetdi
Dost ile itdi gizli bâzârın
4. ‘Ârif ol ey dil ola gör kâmil
Ben diyen gâfil utana³⁰⁶ yarın
5. ‘Âşık ile tolan arayup bulan
Nefsini bilen bildi Ğaffâr’ın

6. Gel **Hüdâyi**’den al haber irken
Hâk’ı isteyen ḳosun inkârın³⁰⁷

28a

76
İlâhî

(.- - - / . - - - / . - - - / . - - -)

1. Hudâyâ cümle ‘âlem saña ‘âşık seni özler
Melek cinn ü benî-âdem saña ‘âşık seni özler
2. Şeḳerde açılan güller öten şürîde bülbüller
Benefşeler[le] sünbüller saña ‘âşık seni özler³⁰⁸
3. Eger mihr eger zerre eger baḳr ü eger ḳatre
Eger Tübâ eger Sidre eyzân³⁰⁹

³⁰⁵ yerin: yerindedir C.

³⁰⁶ Utana: utanır (Tatcı ve Yıldız, 2005, s. 123). *Divan*’da dörtlükler hâlidir; cönkteki şekli esas alınmıştır.

³⁰⁷ *Divan*’da 7. dörtlüktür (Tatcı ve Yıldız, 2005, s. 123).

³⁰⁸ *Divan*’da 3. dörtlüktür (Tatcı ve Yıldız, 2005, s. 127). *Divan*’da dörtlükler hâlidir; cönkteki şekli esas alınmıştır.

³⁰⁹ *Divan*’da 4. dörtlüktür (Tatcı ve Yıldız, 2005, s. 127-129).

4. Eger hürî eger gılmân eger Mâlik eger Rıdvân
Sekiz cennet yedi nîrân eyzân³¹⁰
5. Eger gâ'ib eger hâzır eger bâtın eger zâhir
Eger mü'min eger kâfir eyzân³¹¹
6. Kâmunuñ mañlabı birdir yâ niçün ba'z kâfirdir
‘ Aceb hâlât ‘ aceb sırdır eyzân³¹²
7. **Hüdâyi**'ye irüp hâlât visâliñe³¹³ bulup lezzât
Efendi cümle mevcûdât eyzân

77

İlâhî

(16'lı Hece Vezni)

1. Cümle hiçcâblardan geçür Rabbim meded Mevlâ
meded³¹⁴
Vaşlñ şarâbından içür Rabbim meded Mevlâ
meded
2. ‘ Aşkıñ [ile] taldur bizi çok ağladuğ güldür bizi
Tut elümüz kaldır bizi eyzân
3. Olmayıcak senden kerem yol varamazız bir
kadem
Budur sözümüz dem-be-dem eyzân
4. Keşf olup ef'âl ü şifât kılsun tecellî nûr-i zât
Tâ bulavuz bâkî hayât eyzân
5. Senden eger teyîd ola her hâlimiz tevhîd ola
Göster cemâlin ‘ıyd ola eyzân
6. Bir ‘ aşık irişse saña ol ‘ıyd-ı ekberdir aña
Budur murâd önden şoña eyzân
7. Feth it bize mu‘ammâyı tâ bulavuz müsemmayı
İrişsün zevke **Hüdâyi** eyzân

28b

78

İlâhî

(. - - - / - - - / - - -)

1. Yeter olduñ fenâ bāğında nālân
Yüri bülbül yüri dost illerine

İdüp tāvūs-ı kudsîlerle cevân
Eyzân

2. Gülüñ rengine aldanma geçegör
Bu keşret merg-zârından uçagör
Varup vahdet şarâbından içegör
Eyzân
3. Güli şanma ki derdiñe devâdır
Sivâ hubbu çü beyhüde hevâdır
Ço gayrı maqşad-ı aşşâ Hudâ'dır
Eyzân
4. Görüp pervâneyi andan sebağ al
Göyündür nâr-ı ‘ aşka perr ile bâl
Mecâzı ço haqîkat bahırına tal
Eyzân
5. Göñül virme **Hüdâyi** kâ'inâta
Geçüp fâniden ir bâkî hayâta
Şafâ bul garç olup envâr-ı zâta
Eyzân³¹⁵

79

İlâhî

(. - - - / - - - / - - -)

1. Behey bülbül nedir feryâd var eyle Hağ'dan
istimdâd
Hudâ'yı yâd it olma yâd kul ol kim olasin âzâd³¹⁶
2. Qarîñ-i nefsi emmâre qarîb olur begim mâre
Çeker ol şahibin nâre işi dâ'im olur ifsâd
3. Hîtab-ı *irci*³¹⁷ irse göñül mañlûbunu görse
Sarây-ı vahdete girse olurdu kâdr ile i' yâd
4. ‘ Acebdır hikmet-i Mevlâ kimi ednâ kimi a' lâ
Kimi Mecnûn kimi Leylâ kimi Şîrîn kimi Ferhâd
5. **Hüdâyi** yalvar Allâh'a yüz ur ol ‘ âlî dergâha
Şu kim meyleyemez câha dil ü cânı olur âbâd

29a

80

İlâhî

(- - - / - - - / - - -)

³¹⁰ *Divan*'da 5. dörtlüktür (Tatcı ve Yıldız, 2005, s. 129).

³¹¹ *Divan*'da 6. dörtlüktür (Tatcı ve Yıldız, 2005, s. 129).

³¹² *Divan*'da 7. dörtlüktür (Tatcı ve Yıldız, 2005, s. 129).

³¹³ Visâliñe: Visâliñden (Tatcı ve Yıldız, 2005, s. 129).
Divan'da 13. dörtlüktür.

³¹⁴ *Divan*'da dörtlükler hâlinedir; cönkteki şekli esas alınmıştır (Tatcı ve Yıldız, 2005, s. 131-133).

³¹⁵ *Divan*'da yer almaktadır (Tatcı ve Yıldız, 2005, s. 139-141).

³¹⁶ *Divan*'da dörtlükler hâlinedir; cönkteki şekli esas alınmıştır (Tatcı ve Yıldız, 2005, s. 353-355).

³¹⁷ “(Rabbine) dön” (Fecr, 89/28).

1. Diller ‘aceb hayrân olur esrâr-ı Zikrullâh ile
Yollar begim âsân olur âşâr-ı Zikrullâh ile³¹⁸
2. Nefsiñ hevâsından kesil zıkr eyle Haqq’ı muttaşıl
Şaykallanur mirât-ı dil tekrâr-ı Zikrullâh ile
3. Ger isterseñ kurb-ı Haqq al ehl-i ‘irfândan sebağ
Geldi zühûra her varağ eşcâr-ı Zikrullâh ile
4. Ref’ olsa zûlmânî hicâb dilden giderdi izîrâb
Yap yap gönül kaşırını yap mi‘mar-ı Zikrullâh ile
5. Zıkrî bulup ħabl-i metîñ muhkem tutar ehl-i
yağîñ
Dâ’im ider i‘lâ-yı dîn izhâr-i Zikrullâh ile
6. İsterse ger kalbiñ şafâ zıkr eyle Haqq’ı dâ’imâ
Bîmâr olan bulur şifâ tîmâr-ı Zikrullâh ile
7. Dilden kederler dūr olur maḥzûn olan ma‘rūr
olur
Zulmet **Hüdâyi** nūr olur envâr-ı Zikrullâh ile
5. Mâsivâdan gözün yum
Ne umarsañ Haqq’dan um
Gitsün gönülden hümûm
Eyżân³²⁴
6. Sen seni [ne] şanursiñ
Fânîye tayanursiñ
Uş³²⁵ bir gün uyanursiñ
Eyżân
7. Emri yerine yetür
İr kendin işiñ³²⁶ bitür
Şıdğ ile imân getir
Eyżân
8. Uyan[ı]gör ħafletden
Geç bu fânî lezzetden
İç kevşer-i vaḥdetden
Eyżân
9. **Hüdâyi**’yi güş eyle
Şevke gelüp cüş eyle
Bu kevşerden nüş eyle
Eyżân

81
İlâhî

(7’li Hece Vezni)

1. Buyruğun tüt Raḥmân’iñ
Tevḥîde gel tevḥîde
Tâzelensün imânîñ
Tevḥîde gel tevḥîde
2. Zâhirde kalan kişi
Güç eyleme âsân işi
Gider ħayrı teşvîşi
Eyżân³¹⁹
3. Yaban yerlerine³²⁰ bakma
Cânîñ od[lar]a yağma
Her gördüğüne ağma
Eyżân³²¹
4. Şirki başdan şavarsañ
Haqq’ı bilmek isterseñ³²²
Yaradanı severseñ
Eyżân³²³

³¹⁸ *Divan*’da dörtlükler hâlidir; cönkteki şekli esas alınmıştır (Tatcı ve Yıldız, 2005, s. 369-371).

³¹⁹ *Divan*’da 4. dörtlüktür (Tatcı ve Yıldız, 2005, s. 227).

³²⁰ yerlerine: yerlere (Tatcı ve Yıldız, 2005, s. 227).

³²¹ *Divan*’da 2. dörtlüktür (Tatcı ve Yıldız, 2005, s. 227).

³²² Haqq’ı bilmek isterseñ: Hak bilmeğe iversen (Tatcı ve Yıldız, 2005, s. 227).

29b

82

İlâhî

(8’li Hece Vezni)

1. Şağın dünyâya aldanma
Aç gözün ħafletden uyan
Bunda kimse qalır şanma
Eyżân
2. Qanı Âdem qanı Ḥavvâ
Qanı Muḥammed Muştafâ
Bu fânîden umma vefâ
Eyżân
3. Tağşîr-i istiğfâr eyle
İkrârını tekrâr eyle
Bir aşşılı bâzâr eyle
Eyżân
4. Bu devlete mağrūr olma

³²³ *Divan*’da 5. dörtlüktür (Tatcı ve Yıldız, 2005, s. 227).

³²⁴ *Divan*’da 3. dörtlüktür (Tatcı ve Yıldız, 2005, s. 227).

³²⁵ Uş: Hoş (Tatcı ve Yıldız, 2005, s. 229).

³²⁶ İr kendin işiñ: İhmâli ko iş bitir (Tatcı ve Yıldız, 2005, s. 229).

Fānī zevke mesrūr olma
Tā'at-ı Hāḡ' dan dūr olma
Eyzān

5. Nefsiñ aradan süregör
Vaḡdet iline iregör
'Aqlın başına diregör
Eyzān

6. Şol ki oldu Hāḡḡ'a vāşıl
Ol oldu insān-ı kāmīl
Geç sevdālardan ey ḡāfil
Eyzān

7. Māsivādan yumup gözi
Dergāh-ı Hāḡḡ'a tūt yüzi
Hüdāyī' den ḡuş et sözi
Aç gözün ḡafletten uyan³²⁷

83

İlāhī

(7'li Hece Vezni)

1. Ḳullaruñ oda yaḡma
Kerem eyle yā Mevlā
Eksiklerine baḡma
Kerem eyle yā Mevlā

2. Birer eksükli ḡuldur
İḡsānıñ ile töldur
Seniñ raḡmetiñ boldur
Eyzān

3. Tūtalım ḡul le'imdür
Efendisi kerīmdür
Adıñ Raḡmān u Raḡīm'dür
Eyzān

4. Yoluña tevfiḡ eyle
Fazlıñ refiḡ eyle
Raḡmete ḡarīk eyle
Eyzān

5. Hālimize a'lemsün
'Afv idersin ekremsün
Anamızdan erḡamsun
Eyzān

6. Çünki insān eyledün
Bunca iḡsān eyledün
Ehl-i imān eyledün
Eyzān

7. İḡsānıñ tetmīm it
Yollarıñ ta'lim it
Ḡufrānıñ ta'mīm it
Eyzān

8. Derdlü 'aşıḡlar için
Yolda şadıḡlar için
Baḡrı yanıḡlar için
Eyzān

9. Ḳutb-ı evliyā için
Şadr-ı aşfiyā için
Faḡr-i evliyā için
Eyzān

10. Dā'im şebātıñ için
Bunca şıfātıñ için
Şol güzel zātıñ için
Eyzān

11. **Hüdāyī'** ye iḡsān it
Raḡmet-ile ḡufrān it
Her işini āsān it
Eyzān³²⁸

30a

84

İlāhī

(-.-/-.-/-.-/-.-)

1. Biz ki tevḡīd-i Hūdā'nıñ 'ālim-i ma'nāsıyuz
Hemm ü şevḡiyle cihānıñ merd-i bī-pervāsıyuz

2. 'Ālem-i iḡlāḡa düşdüñ zevḡ-i esmā ile hep
Nokḡā-i sırr-ı³²⁹ vüçüdüñ kenz-i lā-yefnāsıyuz

3. Ḳurret-i 'ayn-ı şafādır sālīkāna rāh-i 'aşḡ
Anıñ için ol ḡarīḡiñ ḡālib-i bālāsıyuz

4. *Semme vechullāha*³³⁰ nazırdır ḡürūh-ı evliyā
Sırr-ı ḡaybu'l-ḡayb[a] mā'il 'aşıḡ-ı şeydāsıyuz

5. Biz ene'l-Hāḡ sırrını zāhirde izḡār itmeyüz
Nūr-ı vaḡdet Kāf'ını gördük anıñ anḡāsıyuz

³²⁷ *Divan*'da yer almaktadır (Tatçı ve Yıldız, 2005, s. 387-389).

³²⁸ *Divan*'da yer almaktadır (Tatçı ve Yıldız, 2005, s. 239-241).

³²⁹ sırr-ı: sırrıñ C.

³³⁰ "Allah'ın yüzü oradadır." (Bakara 2/115).

6. Nür-ı zıkrullâh ile açıldı hep ezhâr-ı 'aşk
Kenz-i maḥfî' bāğçesiniñ bir gül-i zîbâsiyuz
7. [...] 'aşk bulan 'aşık semâ eyler hemân
Biz anıñ şıdık ile her dem nây-ı Mevlâ'sıyuz³³¹
8. **Şeyh Muhammed** görmüş ol ekşer-i nuḫı
şüphesiz
Ol sebebdendür ʔarîkiñ ʔâlib-i kimyâsiyuz³³²

30b

85

İlâhî

(. - - - / - - - / - - - / - - -)

1. Ey Allâh'im seni sevmek ne güzeldür ne güzeldür
Yolunda cân u baş virmek ne güzeldür ne güzeldür³³³
2. Şol ism-i zâtiñ sevmek vişâliñ gülünü dermek
Cemâl-i pâkiñi görmek ne güzeldür ne güzeldür
3. Vişâliñ derdine düşmek yanup 'aşk odına pişmek
Şoñunda saña irişmek ne güzeldür ne güzeldür³³⁴
4. **Niyâzi** yârini bulmak yanında eglenüp kalmak
Varup bir ile bir olmak ne güzeldür ne güzeldür³³⁵

86

İlâhî-i Der-maḫâm-ı Evc

(10'lu Hece Vezni)

1. Ey şanem n'olduñ cânâ kaşdıñ var
Bağrımı deldiñ kana kaşdıñ var
2. Başım öñünde çevgân eliñde
Çelmeden ğayrı yâ ne kaşdıñ var
3. Beni gör n'oldum şararup şoldum
Vaşl umarken hicrâna kaşdıñ var
4. Bu vücudumı odlara yaqdıñ
Ben de bildim büryâna kaşdıñ var
5. Tiğ-i ğamzeñile ʔoğradıñ bağrım

Cism ü cânım ʔurbâna kaşdıñ var

6. Oñmadık başım ğavgâya şaldıñ
Pâdişahım seyrâna kaşdıñ var
7. Bu **Niyâzi**'yi ağlatduğundan
Añlanur kim ihsâna kaşdıñ var³³⁶

31a

87

İlâhî

(- - - / - - - / - - - / - - -)

1. Ben şanurdum 'âlem içre baña hiç yâr kalmadı
Ben beni terk eyledüm gördüm ki ağyâr kalmadı
2. Cümle eşyâda gördüm hâr var gülzâr yok
Hep gülistân oldu 'âlem şimdi hiç hâr kalmadı
3. Gice gündüz zâr u efgân eyleyüp iñlerdi dil
Bilmezem n'oldu kesildi âh ile zâr kalmadı
4. Gitdi keşret geldi vahdet oldu halvet dost ile
Hep Hâk oldu cümle 'âlem şehri ü bâzâr kalmadı
5. Dîn diyânet 'âdet ü şöhret kamu vardı yile
Ey **Niyâzi** n'oldu sende ʔayd-ı dînâr³³⁷ kalmadı

88

İlâhî-i Der-maḫâm-ı 'Irâk

(- - - / - - - / - - - / - - -)

1. ʔâlib-i Hâk'ın devâsız dert-durur ser-mâyesi
Anıñ-çün âh u zâr olur hemin hem-sâyesi
2. 'Âşıkıñ ma' şük yolundan³³⁸ derdi artdukça
müdâm
Artar anıñ dem-be-dem akrân içinde pâyesi
3. ʔâ' atıñ ihlâşa irmez 'ilm ile a' mâl ile
'İzzeti ʔo zilleti ʔut oldur anıñ mâyesi
4. 'Arz-ı vâsi' ister iseñ kâmilin gir ʔabzına
'Arş u kürsiden ğeñişdür bir veliñin âyesi
5. Kim ki *mâzâğa 'l-başar*³³⁹ sultânınıñ ʔıflı ola
Mışriyâ şol feyz-i ağdes nûrı oldu dâyesi

31b

89

³³¹ Vezne uymamaktadır.³³² Kaynaklarda bu ilâhiye rastlanılmamıştır.³³³ *Divan*'da dördlükler hâlidir; cönkteki şekli esas alınmıştır (Tatçı, 2017, s. 436).³³⁴ *Divan*'da 4. dördlüktür (Tatçı, 2017, s. 436).³³⁵ *Divan*'da 5. dördlüktür (Tatçı, 2017, s. 436).³³⁶ *Divan*'da yer almaktadır (Tatçı, 2017, s. 422-423).³³⁷ dînâr: dindâr (Tatçı, 2017, s. 551).³³⁸ yolundan: yolunda (Tatçı, 2017, s. 552).³³⁹ "Göz (gördüğünden) şaşmadı" (Necm, 53/17).

(-.- -/-. -/-.)

1. İbn-i vaktem ben Ebu'l-vaqt olmazam
‘ Abd-i mahzam ben taşarruf bilmezem
2. Meryem içre ben toğurdum bir gulām
Hem bikir hem bir gülüm ki şolmazam³⁴⁰
3. Ben toğurdum atasuz ‘ İśāyı hem
İttişālim var aña ayrılmazam³⁴¹
4. Şanma kim Mehdī benim Mehdī Odur
Adı Yahyā’dır anıñ yañılmamaz³⁴²
5. Sırr ile baña içümden söylenür
Mıṣrıyā ben toğmazam ben ölmezem³⁴³
2. ‘ Aşkıñla toluşam zühdimi yañılmışam
Mest-i müdām olmuşam çağırırım dost dost
3. Mescid ü meyḥānede ḥānede virānede
Ka‘ be’de puṭḥānede çağırırım dost dost
4. Dünyā ğamından geçüp yoqluğa kanat açup
‘ Aşkla dā’im uçup çağırırım dost dost³⁴⁷
5. Hep görinen dost yüzi andan ayırmam gözi
Gitmez dilimden sözi çağırırım dost dost³⁴⁸
6. Deryā olunca bu nefes pārelenince kaşes
Tā kesilince ses çağırırım dost dost³⁴⁹

90

İlāhī-i Der-maḳām-ı Evc

(.-- -/-. -/-. -/-.)

1. ‘ İlim baḥr-i vücūd aşdāf anıñ dürdānesiyim ben
Ma‘ arif kenz-i dil vaşşāfınıñ virānesiyim ben
2. Benim ‘ ilmim ḳatında müctehid[ler] ‘ āciz oldılar
Velī ‘ ilm-i İlāhī’ niñ deli divānesiyim ben
3. Birer hāle ciḥānıñ ḥalkı bir bir rāzī olmuşlar
Benim bir hāle meylim yoḳ Ḥaḳḳ’ ıñ bilmem
nesiyim ben
4. Egerçi şüretā āḥirde geldim ‘ ālem-i mülke
Ne māzīyem ne müstaḳbel her anıñ ānesiyim
ben³⁴⁴
5. Ne **Mıṣrı**’ yem ne Mehdī’ yem ne ‘ İśā’ yam ne
insānam
Bu yanan dā’imā şem‘ in [velī] pervānesiyem
ben³⁴⁵
7. Ne yirdeyim ne gökde ne ölüyem³⁵⁰ ne zinde
Her yerde her zamānda çağırırım dost dost³⁵¹
8. Geldim o dost elinden ḳoḳa ḳoḳa gülünden
Niyāzī’ niñ dilinden çağırırım dost dost³⁵²

32b

92

İlāhī

(-.- -/-. -/-. -/-.)

1. Cān bu ilden göçmeden cānānı bulmazsa ne güç
Yārini terk itmeden yārānı bulmazsa ne güç
2. Ādemiñ gönli içinde baḥr-i ‘ ummān gizlidir
Dā’imā şusuz gezüp ‘ ummānı bulmazsa ne
güç³⁵³
3. Herkesiñ derdine dermānı yine derdindedir
Derdiniñ içindeki dermānı bulmazsa ne güç³⁵⁴
4. Şol faḳīr olup gezenlerde ḥazāne toḳtoḳlu
Sa‘ y idüp ol kenz-i pāyānı bulmazsa ne güç
5. **Faḳru faḥrī** devletine irişen sulṭān olur
Faḳr-i tāmme irişüp sulṭān bulmazsa ne güç
6. Bunda gelmekden murād çün kim Ḥaḳḳ’ ıñ
‘ irfānıdır

32a

91

İlāhī

(14’lü Hece Vezni)

1. Bakup cemāl-i yāre çağırırım dost dost³⁴⁶
Dil oldu pāre pāre çağırırım dost dost

³⁴⁰ *Divan*’da 3. beyittir (Tatçı, 2017, s. 492).³⁴¹ *Divan*’da 4. beyittir (Tatçı, 2017, s. 492).³⁴² *Divan*’da 5. beyittir (Tatçı, 2017, s. 492).³⁴³ *Divan*’da 7. beyittir (Tatçı, 2017, s. 492).³⁴⁴ *Divan*’da 5. beyittir (Tatçı, 2017, s. 509).³⁴⁵ *Divan*’da 7. beyittir (Tatçı, 2017, s. 510).³⁴⁶ *Divan*’da dörtlükler hālindedir; cönkteki şekli esas alınmıştır (Tatçı, 2017, s. 388).³⁴⁷ *Divan*’da 6. dörtlüktür (Tatçı, 2017, s. 388).³⁴⁸ *Divan*’da 10. dörtlüktür (Tatçı, 2017, s. 389).³⁴⁹ *Divan*’da 11. dörtlüktür (Tatçı, 2017, s. 389).³⁵⁰ ölüyem: mürdeyem (Tatçı, 2017, s. 389).³⁵¹ *Divan*’da 13. dörtlüktür (Tatçı, 2017, s. 389).³⁵² *Divan*’da 14. dörtlüktür (Tatçı, 2017, s. 389).³⁵³ *Divan*’da 3. beyittir (Tatçı, 2017, s. 393).³⁵⁴ *Divan*’da 6. beyittir (Tatçı, 2017, s. 393).

Ey **Niyāzī** kişi ol ‘irfānı bulmazsa ne güç³⁵⁵

93

İlāhī

(-.- -/-. - -/-. - -/-. -)

1. Her neye baksa gözün bil sırr-ı Sübhān andadur
Her ne işide³⁵⁶ kulağın maḳarr³⁵⁷-ı Ḳur’ān andadur
2. Her şey’e maḳlūḳ gözüyle baksañ ol maḳlūḳ olur
Ḥaḳ gözüyle bak ki bî-şekk nūr-i Yezdān andadur
3. Keşret-i emvāca bakma cümle bir deryā-durur
Her ne mevci kim görürsün baḫr-i ‘ummān andadur
4. ‘İbret ile şeş cihetden görinen eşyāya bak
Cümle bir āyinedür kim vech-i Raḫmān andadur³⁵⁸
5. Görinen şanma **Niyāzī**’niñ hemān sen mülkünü
Gönlü bir virānedür genc-i pinhān andadur³⁵⁹

33a

94

İlāhī

(- -./-. - -./-. - -)

1. Bir kimse ‘aceb yoḳ mı ki bu sīnemi yārem
Şerḫ ide aña ḫālimi sīnemdeki yārem
2. Ol vech ile ki cān u dili pūr-ṭaleb olsa
Dise ne zamān aḡıra Yā Rab bu dil-i ḳaram
3. Çün nefsi[ni] bilse kişi Allāh’ı bilürmiş
Bu ma’nā[ya] yoḳ bende ‘ilācım n’ola çārem
4. Terk eylese hem ‘ār ile nāmūsī[ni] ol er
Ol vaḳt o yürek yaresine merhem şarsam
5. Dertsüzler[e] diken görünür gerçi **Niyāzī**
Pervāneye od bülbüle dā’im gül-[i]zāram³⁶⁰

95

İlāhī

(.- - -/-. - -/-. - -/-. -)

1. Bugün Ya‘ḳūb-ı ḳalbe Yūsuf-ı cāndan ḫaber geldi
Ḳamīş-i pūr-nesīm ile o cān[ān]dan ḫaber geldi
2. Açıl ey gözlerim envār-ı vech-i zü’l-celālīden
Dilā bedr ol kim ulu³⁶¹ dıraḫşāndan ḫaber geldi
3. Bu **Mıṣrı**’niñ vücūdı Mıṣrı’niñ oldı şehinşāhı
Ezelden tā ebed ḫükm-i Süleymān’dan ḫaber geldi³⁶²

33b

96

İlāhī-i Der-maḳām-ı Rāst

(16’lı Hece Vezni)

1. ‘Ālemler nūra ḡarḳ oldı Muḫammed ṭoḡduḡı gice
Mü’min münāfıḳ ḡarḳ³⁶³ oldı Muḫammed ṭoḡduḡı gice
2. ‘Arşın nūrı yire indi şuyun rengi nūra döndi
Hep şusuzlar şuya ḳandı Muḫammed ṭoḡduḡı gice
3. Ana raḫminden³⁶⁴ düşdi küffārların³⁶⁵ ‘aḳlı şaşdı
Biñ kilise yire geçdi Muḫammed ṭoḡduḡı gice
4. **Yūnus** eydür ey³⁶⁶ ḳardeşler gözden aḳan³⁶⁷ ḳanlı yaşlar
Secde itdi ṭaḡlar ṭaşlar Muḫammed ṭoḡduḡı gice³⁶⁸

97

İlāhī

(- -./-. - -/-. - -/-. -)

1. Ben bende buldum çün Ḥaḳḳ’ı şekk ü gümān
nemdür benüm
Ben dost yüzün görmez isem bu gözlerüm
nemdür benüm
2. Ol dost baña ümmī dimiş hem adımı Ümmī³⁶⁹
ḳomış

³⁵⁵ *Divan*’da 7. beyittir (Tatçı, 2017, s. 393).

³⁵⁶ işide: işitse (Tatçı, 2017, s. 411).

³⁵⁷ maḳarr: maḡz (Tatçı, 2017, s. 411).

³⁵⁸ *Divan*’da 5. beyittir (Tatçı, 2017, s. 411).

³⁵⁹ *Divan*’da 9. beyittir (Tatçı, 2017, s. 412).

³⁶⁰ *Divan*’da bulunmaktadır (Tatçı, 2017, s. 471).

³⁶¹ ulu: ol mihr-i (Tatçı, 2017, s. 543).

³⁶² *Divan*’da 6. beyittir (Tatçı, 2017, s. 543).

³⁶³ ḡarḳ: fark (Tatçı, 2012, s. 811). *Divan*’da dörtlükler hālindedir; cönkteki şekli esas alınmıştır.

³⁶⁴ Ana raḫminden: ananın rahmine (Tatçı, 2012, s. 811).

³⁶⁵ küffārların: kâfırların (Tatçı, 2012, s. 811).

³⁶⁶ ey: hey (Tatçı, 2012, s. 811).

³⁶⁷ gözden aḳan: akar gözden (Tatçı, 2012, s. 811).

³⁶⁸ *Divan*’da 7. dörtlüktür (Tatçı, 2012, s. 811). Bu dörtlükten sonra cönkte “nice biñ” yazısı bulunmaktadır.

³⁶⁹ Ümmī: Yūnus (Tatçı, 2012, s. 286).

Dilüm şeker gövdem kâmiş bu sözlerüm³⁷⁰
nemdür benüm

3. Ümmî benem **Yûnus** benem toköz atam dördür
anam
‘Işk odına düşüp yanam sük u bâzâr nemdür
benüm³⁷¹

34a

98

İlâhî-i Der-makâm-ı ‘Uşşâk

(16’lı Hece Vezni)

- Her kaçan anarsam seni qarârüm qalmaz
Allâh’ım
Senden ğayrı³⁷² gözüm yaşı³⁷³ kimseler silmez
Allâh’ım
- Açulur bâğ u bostânın okunur dilde destânın
Seniñ baqduğın gül-sitânın³⁷⁴ gülleri şolmaz
Allâh’ım
- ‘Aşkıñ baħrine talmayan cânını fedâ³⁷⁵ kılmayan
Seniñ cemâliñ görmeyen meydâna gelmez
Allâh’ım
- Sensin dillerde okınan hem gönüllerde şaķınan
Senin ‘aşkıma doķınan ebedî gülmez Allâh’ım³⁷⁶
- ‘**Āşık Yûnus** seni ister luţf eyle cemâliñ³⁷⁷ göster
Cemâliñ gören ‘aşıklar ebedî ölmez Allâh’ım

34b

99

İlâhî

(..- /..- /..-)

- Düşeli bu ‘aşkıñ³⁷⁸ cânım eline
Beni düşürdi³⁷⁹ bu ħalkuñ diline

³⁷⁰ sözlerüm: söyleyen (Tatçı, 2012, s. 286).

³⁷¹ *Divan*’da 6. beyittir (Tatçı, 2012, s. 286).

³⁷² ğayrı: ayruk (Tatçı, 2012, s. 729). *Divan*’da dörtlükler hâlinindedir; cönkteki şekli esas alınmıştır.

³⁷³ yaşı: yaşım (Tatçı, 2012, s. 729).

³⁷⁴ *Divan*’da 4. dörtlüğün ilk üç mısrası şu şekildedir:

Okunur dilde destânun

Açıldı bâğ u bostânun

Sen bakduğın gülistânun (Tatçı, 2012, s. 729).

³⁷⁵ fedâ: kurbân (Tatçı, 2012, s. 729). *Divan*’da 5. dörtlüktür.

³⁷⁶ *Divan*’da 2. dörtlük şu şekildedir:

Sensin ismi bâkî olan

Sensin dillerde okınan

Senün ‘ışkuna tutulan

Kendini bilmez Allah’um (Tatçı, 2012, s. 729).

³⁷⁷ cemâliñ: cemâl (Tatçı, 2012, s. 729).

- Akıtdun çeşmden kanlı yaşları
İllâ yaşum diñilmez siline³⁸⁰

- Hoş yaraşur ‘aşıklara göz³⁸¹ yaşı
Hem kim ‘aşuğdur gözlerinden³⁸² biline

- İsm ü resmi **Eşrefoğlı Rûmî**’nüñ
Kül olup şavrudı ‘aşkıñ yeline³⁸³

100

İlâhî-i Der-makâm-ı Evc

(- - /- /- /- /- /-)

- Dil-ĥânesi mir’ât-ı Ĥaķ sırr-ı Cemâlullâh’ı gör
Maķşüd olan keşf ise baķ keşf-i Cemâlullâh’ı gör
- Ādemdedir kenz-i ezel ğayra baķup itme zelel
Dil zevķine virme ĥalel nûr-ı Cemâlullâh’ı gör
- Efgâ[n] idüp kevn ü mekân vaĥdet terâyında
hemân
Bulsun beķâ sırrında cân sırr-ı Cemâlullâh’ı gör
- Cümle bilür sensin ‘ayân ancaķ cemâlindür nihân
Oldı **Naşuĥî** ğarķ-ı ân baħr-i Cemâlullâh’ı gör³⁸⁴

35a

101

İlâhî-i Der-makâm-ı Evc

(14’lü Hece Vezni)

- Tehî şanman³⁸⁵ siz beni dost yüzün görüp geldüm
Bâķî devlet-i rüzgâr³⁸⁶ dost ilen³⁸⁷ sürüp geldüm
- Ādem oldum bilmedim nefsuñ boynıñ urmadım
Yañılup buğday yidüm cennetden çıkup
geldüm³⁸⁸

³⁷⁸ bu ‘aşkıñ: ‘aşkıñ bu (Güneş, 2006, s. 362).

³⁷⁹ düşürdi: bıraktı (Güneş, 2006, s. 362).

³⁸⁰ *Divan*’da bu beyit şu şekildedir:

Gözlerümden yaşıla kan akıdur

İllâ yaşum dilemezem siline (Güneş, 2006, s. 362).

³⁸¹ ‘aşıklara göz: ‘aşık gözi (Güneş, 2006, s. 362).

³⁸² Hem kim ‘aşuğdur gözlerinden: Kim ki ‘aşık gözinden (Güneş, 2006, s. 362). *Divan*’da 4. beyittir.

³⁸³ *Divan*’da 7. beyittir (Güneş, 2006, s. 362).

³⁸⁴ bk. (Tatçı, 2004, s. 181).

³⁸⁵ şanman: görmen (Tatçı, 2012, s. 314).

³⁸⁶ devlet-i rüzgâr: devrân-rüzigâr (Tatçı, 2012, s. 314).

³⁸⁷ dost ilen: dostla (Tatçı, 2012, s. 314).

³⁸⁸ *Divan*’da 6. beyit şu şekildedir:

Ādem olup turmadın nefsuñ boynın burmadın

Yañıldum buğday yidüm Uçmak’dan sürüp geldüm

(Tatçı, 2012, s. 314).

İlâhî

(11'li Hece Vezni)

3. Nûh oldum tufân için çok çalışdum³⁸⁹ dîn için
Dinüme dönmeyeni şuya ğark idüp geldüm
4. Mûsâ oldum Tûr oldum biñ bir kelimât kıldum
'Aşâyı yire urdum 'ecderhâ olup geldüm³⁹⁰
5. Eyyüb oldum bir zamân du' a kıldım bî-gümân
Şıgındum Sübhân'uma kırtları döküp geldüm³⁹¹
6. 'İsâ oldum kudretten bahâne [bir] ' avretten
Hidâyet³⁹² oldu Hâk'dan ölüyi dirildüp³⁹³ geldüm
7. Muḥammed'i bir gice Hâk oğudu Mi' rāca
Ser-te-ser uçdan uca gökleri seyrân idüp³⁹⁴
geldüm
8. Yalınız Sübhân idi peygamber cân idi³⁹⁵
Yünus da³⁹⁶ pinhân idi şüret değişüp³⁹⁷ geldüm

35b

102

İlâhî-i Der-maḳâm-ı 'Acem

(-.- -/-. -/-. -/-.)

1. Dertliyüm dermâna geldüm derdi olan iniler
Yanmışam ' aşķıñ odına oda yanan iniler
2. Ağla gözüm inleme özüm³⁹⁸ ' aklı olan gülmesün
Kimisi âh idüp³⁹⁹ ağlar kimi pinhân iniler
3. Vâh baña 'ömrüm⁴⁰⁰ geçürdüm yok yere kıldum
günâh
Hâk katında suçlı oldum suçı⁴⁰¹ olan iniler
4. Ey **Niyâzi** ne yatursın aç gözini uykudan
Şol kıyâmet günlerinde çok günâhkâr⁴⁰² iniler

103

İlâhî

(11'li Hece Vezni)

1. Sürüp dergâhına rûy-ı siyâhım
Umaram 'afv ola cürm ü günâhım
Benim Hâlıkım Rabbim İlâhım
Hudâvendim efendim pâdişâhım
2. Ger sen eylemezsen derde dermân
Ne etsün n'eylesün bî-çäre insân
Biline senden olur her luḫ u ihsân
Hudâvendim efendim pâdişâhım
3. **Ġafürî**'nin idüp derdine tîmâr
[Cemâliñ] nûrına ile sezâ-vâr
Keremler eyleyüp luḫfuñla her bâr
Hudâvendim efendim pâdişâhım⁴⁰³

36a

104

İlâhî

(-.- -/-. -/-. -/-.)

1. Derd-mendem mücrimem dermâna geldim yâ
Resûl
Sâ'ilem muhtâcinam ihsâna geldim yâ Resûl
2. Ka'be-i vaşlîñ yolunda sa'y idüp düşdüm ğarîb
Ġayrı nem var cânımı kırbâna geldim yâ Resûl
3. Varlığımsıñ bırağdım kenz-i rahmet bulmağa
Ben mücrim sen şefa'atkâna geldim yâ Resûl
4. İntisâb-ı [zât-ı pâkin] 'afv-ı cürme çün sebep
Ġayr kıonup [âsîtan-ı] rahmet-i rahmâna geldim
yâ Resûl
5. İtme **Maḫvî** bendeni red ey şefa'at menba'ı

³⁸⁹ çalışdım: dürişdim (Tatçı, 2012, s. 314). *Divan*'da 7. beyittir.

³⁹⁰ *Divan*'da 11. beyit şu şekildedir:
Mûsâ'yla Tûr'a çıkdım bin bir kelime kıldım
Bu halâyık bilsünler anda bulunup geldüm (Tatçı, 2012, s. 315).

³⁹¹ *Divan*'da 9. beyit şu şekildedir:
Eyyüb oldum tenüme cefâ kıldım cânuma
Çağurdum Sübhân'uma kırtlar toyurup geldüm (Tatçı, 2012, s. 315).

³⁹² Hidâyet: İnâyet (Tatçı, 2012, s. 315).

³⁹³ Ölüyi dirildüp: Ölü dirgürüp (Tatçı, 2012, s. 315).
Divan'da 12. beyittir.

³⁹⁴ Gökleri seyrân idüp: Bile yüz sürüp (Tatçı, 2012, s. 315).
Divan'da 14. beyittir.

³⁹⁵ Peygamber cân idi: Peygamberler cânıdı (Tatçı, 2012, s. 315).

³⁹⁶ da: hod (Tatçı, 2012, s. 315).

³⁹⁷ değişüp: değşürüp (Tatçı, 2012, s. 315). *Divan*'da 15. beyittir.

³⁹⁸ inleme özüm: inle gönlüm (Tatçı, 2017, s. 442).

³⁹⁹ idüp: idüben (Tatçı, 2017, s. 442). *Divan*'da 3. beyittir.

⁴⁰⁰ 'ömrüm: ömür (Tatçı, 2017, s. 442).

⁴⁰¹ suçı: suçlu (Tatçı, 2017, s. 442). *Divan*'da 2. beyittir.

⁴⁰² çok günâhkâr: cüml'alemyân (Tatçı, 2017, s. 442).
Divan'da 5. beyittir.

⁴⁰³ Bu manzumenin yer aldığı kaynak için bk. (Sağman, 2001, s. 546).

Sen gibi ihsanı çok sultāna geldim yâ Resûl⁴⁰⁴
36b

105
İlâhî

(16'lı Hece Vezni)

1. Bulmaz bu derdiñ çâresin bî-çâre gönülüm
n'eylesün⁴⁰⁵
Ulaştı mı 'aşkıñ cânıma âvâre gönülüm
n'eylesün⁴⁰⁶
2. Cânâna vâsıl olmadı cânımda⁴⁰⁷ tâkât kalmadı
Andan tesellî bulmadı dîvâne gönülüm
n'eylesün⁴⁰⁸
3. Encüm gibi dâ'im döner gâhî çıkar gâhî iner
Durmaz gice gündüz yanar pervâne gönülüm
n'eylesün⁴⁰⁹
4. Terk itdi cümle pîşesin artırdı gam endîşesin
Şındırdı **Nürî** şîşesin şad pâre gönülüm
n'eylesin⁴¹⁰

36b

106
İlâhî

(-.- -/-.- -/-.-)

1. Ravzana çün yüz süren⁴¹¹ bulur amân
El-amân ey fâhr-i 'âlem el-amân
Her gelen dil-ħaste bulur taze cân
El-amân ey fâhr-i 'âlem el-amân
2. Anda kim medfün olur taze⁴¹² teniñ
Cennet-i a'lâ'ya beñzer [medfeniñ]
Derviş 'Abdullâh⁴¹³ garibiñdir seniñ
El-amân ey fâhr-i 'âlem el-amân

37a

⁴⁰⁴ *Divan*'da yer almamaktadır. Şiirin geçtiği yer için bk. (Uzun, 2021, s. 354-355). Bu mısradan sonra cönkte, "12758" yazılmıştır.

⁴⁰⁵ n'eylesün: neyleyim (Coşkun, 2001, s. 124). *Divan*'da dörtlükler hâlinindedir; cönkteki şekli esas alınmıştır.

⁴⁰⁶ Ulaştı mı 'aşkıñ cânıma âvâre gönülüm n'eylesün: İşletdi aşkın yâresin/ Pür yâre gönülüm neyleyim (Coşkun, 2001, s. 124).

⁴⁰⁷ cânımda: cânında (Coşkun, 2001, s. 124).

⁴⁰⁸ dîvâne gönülüm n'eylesün: bir pâre gönülüm neyleyim (Coşkun, 2001, s. 124).

⁴⁰⁹ dîvâne gönülüm n'eylesün: bir nâra gönülüm neyleyim (Coşkun, 2001, s. 124). *Divan*'da 4. dörtlüktür.

⁴¹⁰ n'eylesün: neyleyim (Coşkun, 2001, s. 124). *Divan*'da 5. dörtlüktür.

⁴¹¹ süren: sürenler C.

⁴¹² taze: nâzik (Yetkin, 2016, 135).

107

(14'lü Hece Vezni)

1. İlhâm ile dün gice seyr itdüm Muḥammed'i
Âyine-i kalemde⁴¹⁴ seyr itdüm Muḥammed'i
2. İmâmesi başında yeşil hülle egninde
Dört yâr ile⁴¹⁵ yanında seyr itdüm Muḥammed'i
3. Pervâneym şem'ine şeyhüm 'azîzim bile
Cümle 'aşıklar ile seyr itdüm Muḥammed'i
4. Çer'a⁴¹⁶ şundı Muḥammed mest itdi beni 'ayân⁴¹⁷
Ḥaḳ'dan oldı⁴¹⁸ 'inâyet seyr itdüm Muḥammed'i
5. **Yûnus** murâda irdi zevç u şafâlar⁴¹⁹ sürdi
'Aşık ma'sûkıñ buldı seyr itdüm Muḥammed'i

37b

[...]⁴²⁰

38a

108

(8'li Hece Vezni)

1. Yâ Rab 'aşkıñ vir baña
Hû diyeyim döne döne⁴²¹
'Aşık olayım ben saña
Hû diyeyim döne döne
2. Derde düşdüm Eyyüb gibi
Çâha düşdüm Yûsuf gibi
Ağlayayım Ya'kûb gibi
Hû diyeyim döne döne⁴²²
3. Ḳoma hîç benliğim bende
Varlığım yok eyle sende

⁴¹³ 'Abdullah: 'Abdâl'la C.

⁴¹⁴ kalemde: kalbümde (Tatçı, 2012, s. 845). *Divan*'da dörtlükler hâlinindedir; cönkteki şekli esas alınmıştır.

⁴¹⁵ yâr ile: yârı da (Tatçı, 2012, s. 845).

⁴¹⁶ Çer'a: Cur'a (Tatçı, 2012, s. 845).

⁴¹⁷ 'ayân: gâyet (Tatçı, 2012, s. 845).

⁴¹⁸ oldı: indi (Tatçı, 2012, s. 845). *Divan*'da 6. dörtlüktür.

⁴¹⁹ u şafâlar: ile safâ (Tatçı, 2012, s. 845). *Divan*'da 7. dörtlüktür.

⁴²⁰ Bu sayfa boştur.

⁴²¹ Bu mısradan sonra "Eyzân" yazılmıştır. *Divan*'da beyit hâlinindedir; cönkteki şekli esas alınmıştır (Özdemir, 1996, s. 247).

⁴²² Bu mısradan sonra "Eyzân" yazılmıştır. *Divan*'da 3. dörtlüktür. *Divan*'da birinci ve ikinci mısraların yeri değişmiştir (Özdemir, 1996, s. 247).

Seni görüp⁴²³ her mekânda
Hü diyeyim döne döne⁴²⁴

4. **Seyyid Nizâ[m]oğlu** kıldur
Diler ağlatdılar güldür⁴²⁵
'Aşkınıla gönlümü⁴²⁶ doldur
Hü diyeyim döne döne⁴²⁷

38b-39a

109

İlâhî

(16'lı Hece Vezni)

1. Ey ma'būdum señ var iken yâ ben kime
yalvar[ayım]
İsmiñ ğanı Settâr iken yâ ben kime yalvarayım
2. 'Azrâ' il kaçd ider câna cân boyanır Kızıl kıana
Cân virirken yana yana yâ ben kime yalvarayım
3. Od 'alevi parlayınca başda beyni kaynayınca
Sen de kulum dimeyince yâ ben kime yalvarayım
4. Altımızda turâb yatar üstümüzde çimen biter
Yılan çiyân mekân tutar yâ ben kime yalvarayım
5. Sensin murâd viren kıla ben de yalvarayım saña
Sen de dimez iseñ baña yâ ben kime yalvarayım

39a

6. **Yünus** kuluñ sözi [...] Mevlâ'nın ihsâmı çokdur
Senden ğayrı rabbim yoğdur yâ ben kime
yalvarayım⁴²⁸

110

(.- - -/.- - -/.- - -/.- - -)

1. Seniñ hüsnüñ tecellîsi ider 'aşıkları nâlân
Yağup cân u dili 'aşkıñ bu 'aqlım eyledi nâlân⁴²⁹
2. Gülün levhınıñ nakşı⁴³⁰ olmuş vişâlin va'desi âh
âh
Anıñçün 'andelîb oldı kamu hâlinde ser-gerdân
3. 'Arüs-i lâ-mekân zâtıñ fedâ olsun saña cânım

⁴²³ görüp: gören (Özdemir, 1996, s. 247). *Divan*'da 2. dördlüktür.

⁴²⁴ Bu mısradan sonra "Eyzân" yazılmıştır.

⁴²⁵ Diler ağlatdılar güldür: Dirgür gerek öldür (Özdemir, 1996, s. 248).

⁴²⁶ gönlümü: göynümü (Özdemir, 1996, s. 248).

⁴²⁷ Bu mısradan sonra "Eyzân" yazılmıştır.

⁴²⁸ *Divan*'da bulunmamaktadır (Tatcı, 2012).

⁴²⁹ nâlân: tâlân (Tatcı 2004, s. 207).

⁴³⁰ Gülün levhınıñ nakşı: Gönül levhinde nakş (Tatcı 2004, s. 207).

Şefâ'at kııl a sultânım nigâhındır baña dermân

4. **Naşühî [hâk ile]** yeksân idüp cânın saña kırbân
Terahhüm kııl ana her ân be-Hâk-ı Süre-i
Furkân

39b

[...] ⁴³¹

40a

[...] ⁴³²

40b ⁴³³

111

İlâhî-i Şa'bân Efendi

(11'li Hece Vezni)

1. Şa'bân Efendi'dir cümleñiñ mâhı
Yoluna girenler döker günâhı
Sever iseñ güzel Allâh'ı⁴³⁴
Bizleri isteyenler dîne⁴³⁵ girsün
Yümñ 'arzûlayanlar yolıma girsün⁴³⁶

41a

112

(.- - -/.- - -/.- - -)

1. Nice bir derdiñ odına yanayım
Merhamet kııl merhamet ey pâdişâh
Câm-ı luţfuñ şun biricik kıanayım
Merhamet kııl merhamet ey pâdişâh
2. Bu vücūdum gülşeninden hârî al
Kahrıñ altından zebünam bârî al
Nice bir yanayım dilimden nârî al
Merhamet kııl merhamet ey pâdişâh
3. Sağ u şolum sedd olupdur nideyim
Ben de bilmem âh kıande gideyim
Bir dem olsun bârî râhat ideyim
Merhamet kııl merhamet ey pâdişâh
4. Nazm-ı kıurân-ı 'azîmiñ hürmeti
Ma'nî-i hulq-ı kerîmiñ hürmeti
Dür ü nâyâb yetîmiñ hürmeti
Merhamet kııl merhamet ey pâdişâh

⁴³¹ Bu sayfa boştur.

⁴³² Başka bir kişi tarafından eklendiğini düşündüğümüz farklı bir mürekkep ve yazı çeşidiyle yazılan yazılar, mürekkebin dağılması neticesinde okunamamaktadır.

⁴³³ Cönk, bu sayfada mavi mürekkeple ve farklı yazı çeşidiyle tersten yazılmıştır.

⁴³⁴ Vezne uymamaktadır.

⁴³⁵ dîne: dînime C.

⁴³⁶ Kaynaklarda bu mısralara rastlanılmamıştır.

5. Kanlu yaşım yerlere oldı revân
Bitdi renginden şakâ'ık ergüvân
Dir bu Hakkî kıl idüp âh u figân
Merhamet kıl merhamet ey pâdişâh⁴³⁷

41b

Şâhib-i mülk
'Alî Rızâ Efendi
Mü'ezzin
1245⁴³⁸

⁴³⁷ Kaynaklarda bu manzumeye rastlanılmamıştır.

⁴³⁸ 1245:1829-1830.

Yer Numarası		06 Mil Yz Cönk 193						
Sıra Nu.	Yp. Nu.	Mahlas	Matla' Beyti / Bendi	Makta' Beyti / Bendi	Nazım Şekli ⁴³⁹	Nazım Türü	Vezin	Açıklamalar
1	1a	Niyāzī	-	Ey Niyāzī hem vücūdın terk iderse ol durur Cümle yüzler içre ol bir yüzi seyrān eyleyen	kıta/2	ilâhî	-. - /-. - /-. .- /-. -	-
2	1a	Hilmî	Ḥaḳḳ'ın cemālin gözleyen hū dimesün yā ne disün Zevḳ-i visālin özleyen hū dimesün yā ne disün	Her kim ol ' aşık āşinā içitsün hoş şavt ü nevā İnşāf idelim Hilmîyā hū dimesün yā ne disün	gazel/6	ilâhî	16'lı hece vezni	İlâhî-i Māhūr
3	1b	Yūnus	' Aceb bu benüm cânım āzād ola mı yā Rab Yoḥsa yedi tāmuda yanup ḳala mı yā Rab	Yūnus ḳabre vardıḳda Münker-Nekīr geldükde Rabbiñ kimdür didükde dilüm döne mi yā Rab	gazel/5	ilâhî	14'lü hece vezni	İlâhî-i Māhūr
4	1b- 2a	Şemsi	Cümle ' alem āşinā ben arada bigāneyim Her işim aḡyār ile gör kim ' aceb dīvāneyim	Mey-fürüş oldum şaladır ehl-i ' aşḳa Şemsiyā Bendedir ḥamr-i ezel gelsün gelen meyhāneyim	gazel/5	ilâhî	-. - /-. - /-. .- /-. -	İlâhî-i Muḥayyer
5	2a- 2b	Eşrefoḡlı Rūmî	Rāzıyım derdine yārin ben şikāyet itmezem Kendi ḫālim söylerem ḡayra ḫikāyet itmezem	Söyle Eşrefoḡlı Rūmî derdini ' aşık-lara Dime kim ben gizlerim ' aşḳı melāmet itmezem	gazel/6	ilâhî	-. - /-. - /-. .- /-. -	İlâhî-i Hümāyūn
6	2b- 3a	Keşfi	Çün ziyāretgāh olundu ravza-i pāk-i Resūl Cümle arzdan eḡḡal oldu ravza-i pāk-i Resūl	Ey gönül ḫākine yüz sür Keşfiyā ma' zūr eyle Cennet-i Firdevs ḳılındı ravza-i pāk-i Resūl	gazel/6	ilâhî	-. - /-. - /-. .- /-. -	İlâhî-i Penç- gāh
7	3a- 3b	Vālî	Ey Ḥudādan luḡf u iḥsān isteyen Mevlūd-i pāk-i Resūlullāh'a gel Cennet içre hūr u ḡilmān isteyen Mevlūd-i pāk-i Resūlullāh'a gel	Meclis-i mevlūde ey Vālî müdām Ol Resūl'e vir şalāt ile selām Cennet-i a' lāda istersen maḳām Mevlūd-i pāk-i Resūlullāh'a gel	murabba/4	ilâhî	-. - /-. - /-. .-	İlâhî-i Nikrīz
8	3b	Niyāzī	Dermān arardım derdime derdim bana dermān imiş Bürhān arardım aşıma aşılm bana bürhān imiş	İşit Niyāzī'nin sözün bir nesne örtmez Ḥaḳ yüzün Ḥaḳ'dan ' ayān bir nesne yok göz-süzlere pinhā[n imiş]	gazel/5	ilâhî	-. - /-. - /-. .- /-. -	İlâhî-i Māhūr
9	3b	Cemālî	Cānımız cānāna virüp vaşl-ı cānān olmuşuz Derdimiz dermān idüp her derde dermān olmuşuz	Gevher-i esrār-ı Ḥaḳḳ'ı isteyen gelsün bize Ey Cemālî biz anıla toptolu kan olmuşuz	gazel/3	ilâhî	-. - /-. - /-. .- /-. -	İlâhî-i Nevā
10	4a	Yūnus	Ġaflet-ile baña bir ḫāl yükledi Bir yeşil ' ālemlî sultān görüdü Gözümüñ gördüğün söylerim size Bir yeşil ' ālemlî sultān görüdü	Derviş Yūnus saña şıḡ ile ḡapar ḡapmayañlar toḡrı yolundan şapar Ey Allāh'ım bizi anlarla ḳopar Bir yeşil ' ālemlî sultān görüdü	koşma/5	ilâhî	11'li hece vezni	İlâhî-i Şabā
11	4b	Sezāyî	Şarāb-ı cām-ı vaşluñdan içenler Ayılmaz tā ebet mestāne geldi Seniñ ' aşḳuñ hevāsına düşenler Bilişmez ' aḡl ile dīvāne geldi	Olanlar ' izz-i zātın āşināsı Bekā bulur ḫaḳıḳatda fenāsı Sezāyî vāşl olur ' aşḳıñ cüdāsı İrişdi ḳatreler ' ummāna geldi	murabba/3	ilâhî	(. - - /-. - - - /-. -)	İlâhî-i Çar- gāh

⁴³⁹ Derleyicinin cönkteki yazım şekli esas alınmıştır.

12	4b	-	Sâkî şun bâde-i şubûh olsun İçeriz tevbe-i naşûh olsun Bir dem olsun vişâl-i yâre degiş ‘Ömrün isterse ‘ömr-i Nûh olsun	-	krta/1	ilâhî	10’lu hece vezni	İlâhî
13	5b	Hakkî	Nice bir nâr-ı gâmiñdan yanayın El-amân ey fahr-i ‘âlem el-amân Şem’-i ‘aşkıñda yanar pervâneyn El-amân ey fahr-i ‘âlem el-amân	-	murabba/4	ilâhî	-. - / - - / - / - .-	-
14	6a	Yûnus	Şehîdlerin ser-çeşmesi Hâsan ile Hüseyn’dür Enbiyânın bağı başı Hâsan ile Hüseyn’dür	Dervîş Yûnus dünyâ fânî senden evvel gelen kâmi İki cihânın sultânı Hâsan ile Hüseyn’dür	gazel/7	ilâhî	14’lü hece vezni	İlâhî-i Der- mağâm-ı Bayâtî
15	6b	Naşî	Mağşad-ı ‘âşıkların menzil-i cânân olur İsmiñi yâd eyleyen vâlih u hayrân olur	Naşî-yi ‘âşık saña ‘aşk haberin vir baña Menkıbe-yi evliyâ reşk-i gülistân olur	gazel/8	ilâhî	16’lı hece vezni	İlâhî-i Der- mağâm-ı Şabâ
16	7a	Yûnus	Rûm’da ‘Acem’de ‘âşık olduğum Yemen illerinde Veysel Karânî Allâh’ın habîbi dostum didiği Yemen illerinde Veysel Karânî	Yûnus bunda idi kendisi anda Arzum kaldı benim yine ol yirde Yerini şorar iseñ karanlık köyde Yemen illerinde Veysel Karânî	koşma/4	ilâhî	11’li hece vezni	İlâhî-i Der- mağâm-ı Rast
17	7b	Sinân Ümmî	Seyrimde bir şehre vardım Gördüm sarâyı güldür gül Bağçesiniñ içindeki Serv ü çınarı güldür gül	Sinân Ümmî gel vaşf eyle Gül ile bülbül derdini Yine bu ‘âşık bülbülün Âh u figâmı güldür gül	koşma/5	ilâhî	8’li hece vezni	İlâhî-i Der Mağam-ı ‘Uşşâk
18	8a	Eşrefoğlu	-	Hâk katında uludur iki cihân töludur Eşrefoğlu kuldur Sultân ‘Abdü’l-kâdir’ün	koşma/6	ilâhî	7’li hece vezni	İlâhî
19	8b	Seyyid Nizâmoğlu	Mevlâm vir ‘aşkıñı baña hayrânın olayım seniñ Bülbül gibi didârîña nâlanın olayım seniñ	Seyyid Nizâmoğlu hoca ayırma kendiden yüce Eger gündüz eger gece mihmânın olayım seniñ	gazel/5	ilâhî	- - - / - - - / - - - / - - -	İlâhî
20	9a	Üftâde	İlahi yârî kıt baña ki senden gayrı yârim yok Ne yüz ilen varam saña günâhdan gayrı kârim yok	Benim ‘âşî yüzi kara garîb Üftâde bî-çâre Tutuşmuşam ki bir nâra yanınca bir yanarım yok	gazel/5	ilâhî	. - - / - - - / - - / - - -	İlâhî-i Der- mağâm-ı Evc
21	9a	Yûnus	Ey dervîşler ey kardaşlar ne ‘aceb derdüm var benim Mecnün olmuş der görenler ne ‘aceb derdüm var benim	Dervîş Yûnus coşdum yine ‘aşk bahırına düşdüm yine Yârdan ayru düşdüm yine ne ‘aceb derdim var [benüm]	gazel/4	ilâhî	16’lı hece vezni	İlâhî-i Der- mağâm-ı ‘Uşşâk

22	9b	Niyâzî	Ey tarîkat erleri ey haqîkat pirleri Bir nişan virün baña ol bir nişan kıandedür	Niyâzî'ye cân olan sırrında sultân olan Dîn ü hem imân olan ol bî-mekân kıandedür	gazel/5	ilâhî	14'lü hece vezni	İlâhî-i Der- mağâm-ı Evc
23	10a	Niyâzî	Gel ey miskîn vü bî-çâre igende gezme âvâre Dilersen derdiñe çare eyzân	Şeherde uykudan uyan Niyâzî durma derde yan Ola kim irişe dermân eyzân	gazel/4	ilâhî	.- - - / . - - - / . - - - / . - - -	-
24	10a	‘Abdulhay	Vücûduñ ‘âleme lutf-ı Hüdâ’ dur yâ Resûlallâh Zuhûruñ ‘âşıka nûr-ı Hüdâ’ dur yâ Resûlallâh	Şefâ’at eyle ‘Abdulhay fakîre zâhir ü bâtın Sende ihsâmına kıalmış gedâdur yâ Resûlallâh	gazel/5	ilâhî	.- - - / . - - - / . - - - / . - - -	İlâhî
25	10b	Hâfiz	Gönül pervâne-i bezm-i vişâlin yâ Resûlallâh Lisânım bülbül-i bağ-ı cemâliñ yâ Resûlallâh	Çapuña intisâb idüp şefâ’at ilticâ eyler Fakîriñ Hâfiz’ı şerminden hâlak yâ Resûlallâh	gazel/5	ilâhî	.- - - / . - - - / . - - - / . - - -	İlâhî
26	10b- 11a	Rüşenî	Çün toğup tutdı cihân yüzini hüşnüñ güneşi Kim ola sevmeye bu vech ile sen mâh-veşi	Ve’ <i>d-duha</i> virdüñe Ve’ <i>l-leyl</i> oğuram sünbülüñe Rüşenî virdi budur <i>külle gâdâtin ve ‘aşî</i>	gazel/4	ilâhî	.. - - / .. - - / .. - - / .. - -	-
27	11a	Yûnus	Ayurma beni senden yaradan Düşüp ölürem ben bu yaradan	‘Âşık Yûnus’uñ budur maqsudı Alam yârımı çıķam aradan	gazel/5	ilâhî	10’lu hece vezni	İlâhî-i Der- mağâm-ı Mâhûr
28	11b	Mısrî	Âşinâ-yı ‘aşk olandan âh u zâr eksik değıl Keşte-i bahre dem-â-dem rûz-gâr eksik değıl	Şem‘-i ‘aşka Mısrîyâ yandır özün yok ol müdâm ‘Âşıkın her yokluğa üstünde var eksik değıl	gazel/4	ilâhî	.- - - / . - - - / - - - - / . - - -	İlâhî-i Şehnâz
29	11b	Sezâyi	Pîr önünde okuyan bî-ħarf-i ‘aşkıñ nâmesin Bî-zebân lâl eyledi cümle cihân ‘allâmesin	Bu Sezâyi yâr idüp şevk ile bây-ı himmeti Âşiyân-ı kıudse kıondurdı gönül ‘imâmesin	gazel/3	ilâhî	.- - - / . - - - / - - - - / . - - -	İlâhî
30	12a	Yûnus	Arayı arayı bulsam izüni İzüniñ tozına sürsem yüzümi Haķ naşîb eylese görsem yüzüni Yâ Muhammed cânım arzûlar seni	Yûnus medħeyledi seni dillerde Dillerde dillerde hem gönüllerde Arayı arayı kırbet ellerde Yâ Muhammed cânım arzûlar seni	koşma/4	ilâhî	11’li hece vezni	İlâhî
31	12b	Yûnus	Dolab n’içün inilersün Derdim vardır inilersün [Ben Mevlâ’ya ‘aşık oldum Derdüm vardır inilerem]	Dervîş Yûnus eydür âhı Göz yaşı döker günâhı Haķķ’a ‘aşıkam billâhî Anıñ içün inlerim	koşma/6	ilâhî	8’li hece vezni	İlâhî-i Der- mağâm-ı Râst
32	13a	Eşref	Bu gönülüm şehrinî seyrân iderken Didi sırrum baña seyrân içinde	Aç gözünü Eşref Haķķ’ı zıkr eyle <i>Fezķurünî</i> didi Kıurân içinde	kıta/6	ilâhî	11’li hece vezni	İlâhî-i Der- mağâm-ı ‘Uşşâķ
33	13b	Sinânî	Gelmişem vaħdet elinden ‘aşk ile cihâna ben İçmişem câm-ı ezelden olmuşam mestâne ben	Ey Sinânî ‘aşk mağâmı pes rızâ-yı Haķ-durur Pâdişâhıñ hizmetinde durmuşam dîvâne ben	gazel/6	ilâhî	.- - - / . - - - / - - - - / . - - -	İlâhî-i Der- mağâm-ı Şabâ
34	14a	Yûnus	Ezelden ‘aşkıñla ben yâne geldim Cemâliñ şem‘ine pervâne geldim	Bu dünyâ fânîdür ey Yûnus Emre’m Ben de bu fenâ-yı mihmâna geldim	gazel/6	ilâhî	.- - - / . - - - / . - -	İlâhî-i Der- mağâm-ı Şabâ

35	14b	-	Şem‘-i rûhuna cismimi pervâne düşürdüm Evrâk-ı dil-i âteş-i suzâna düşürdüm Bir kaçre iken kendimi ‘ummâna düşürdüm Semâ şafâ câna şafâ rûha gıdadır	-	koşma/5	ilâhî	14’lü hece vezni	İlâhî-i Der- mağâm-1 Evc
36	15a	Nürî	‘Aşkîñla cihân beste Lutf eyle ‘inâyet kııl Derdiñle bu cân haste Lutf eyle ‘inâyet kııl	Bî-çârelerin yâd it Virânelerin âbâd it Nürî kuluñ irşâd it Lutf eyle ‘inâyet kııl	koşma/7	ilâhî	7’li hece vezni	İlâhî-i Der- mağâm-1 Râst
37	15b	Eşrefoğlı Rûmî	Ey gönül var kim bu dertden sen haber-dâr olmadun Anuñ içündür bu yolda sen ciger-dâr olmadun	Eşrefoğlı Rûmî’ye yoldaş oluben gönül Geçüben ‘âşî ziyândan dosta gider olmadun	gazel/5	ilâhî	.- - / - . - / - . - / - . -	İlâhî-i Der makâm-1 ‘Uşşâk
38	15b	Yûnus	Allâh diyelim dâ’im Mevlâm görelim n’eyler Yolda duralım kâ’im Mevlâm görelim n’eyler	N’itdi bu Yûnus n’itdi Bir toğrı yola gitdi Pirler etegin tıtdı Mevlâm görelim n’eyler	koşma/4	ilâhî	7’li hece vezni	İlâhî-i Der- mağâm-1 ‘Uşşâk
39	16a	Nağşî	Derünuñ mağzen-i râz-ı Hüdâ’dur yâ Resûlallâh Kelâmun ‘aşîka hâlet-fezâdur yâ Resûlallâh	Cenâbuñdan şefâ‘at-hâh olupdur Nağşî-i ‘aşîk Kemâl-i merhâmet kııl kim gedâdur yâ Resûlallâh	gazel/6	ilâhî	. - - / - . - - - / . - - / . - - -	İlâhî-i Der- mağâm-1 Bayâtî
40	16a	Rüşenî	Ey risâlet bostânında hîrâmân serv-kad yâ Resûlallâh Vey nübüvvet ravzasında yâsemen-bü lâle-had yâ Resûlallâh	Rüşenî bi-çâre zulmetde kalurdu yâ Velîyallâh [...] agzuñla olmasa iki daluñ olmasa meded yâ Resûlallâh	gazel/3	ilâhî	.- - / - . - / - . - / - . -	İlâhî
41	16b	Kenzi	Düşelden dertine yoçdur kararım yâ Resûlallâh Değişdüm ‘aşkıña dâr u diyârım yâ Resûlallâh	Saña meftûn olan ‘uşşâk ile hemrâh olup Kenzi Fedâ olsun yolunda cümle varım yâ Resûlallâh	gazel/5	ilâhî	. - - / - . - - - / . - - / . - - -	İlâhî
42	16b	Niyâzî	Ol cihân fahriniñ sırrına kırbân olayım Hutbe-i levlâkeniñ şanıña kırbân olayım Kâbe kavseyni ev cdnâsına kırbân olayım Ben anıñ ‘ilmine irfânıña kırbân olayım	Cümle enbiyâ vü mürselîn kim geldiler Ümmeti olmaqlığı Hağ’dan temenni kııldılar Evliyâ Niyâzî kııl u kırbân oldılar Ben anıñ ayağımıñ tozına kırbân olayım	murabba/4	ilâhî	.- - / - . - / - . - / - . -	İlâhî-i Der- mağâm-1 ‘Uşşâk
43	17a	Seyyid Nesîmî	Durma yanalım âteş-i ‘aşka Şu’le virelim âteş-i ‘aşka	Seyyid Nesîmî terk ider ismi Şaldı bu cismi âteş-i ‘aşka	gazel/10	ilâhî	10’lu hece vezni	İlâhî-i Der- mağâm-1 ‘Uşşâk ve Hüseynî
44	17b	Yûnus	Bilmem n’ideyim ‘aşkıñ elinden Kande gideyim ‘aşkıñ elinden	Yûnus’uñ sözi kıan ağlar gözi Eglenmiş özi ‘aşkıñ elinden	gazel/6	ilâhî	10’lu hece vezni	İlâhî-i Der- mağâm-1 Bayâtî

45	18a	Sezāyī	Gülşeniyem nisbetim gül-zârdur Bülbülem kârim hemîşe zârdur	Mürğ-i dilde tâli' oldı vech-i yâr Dil-i Sezāyī muṭla' olan vardur	gazel/3	ilâhî	-. - / - - / - / - .-	İlâhî
46	18a	Eşrefoğlu	N'ideyüm şabr idebilsem dil ü cân oda yanar Velî âh eylerisem kevn ü mekân oda yanar	Eşrefoğlu yana gör küh-i kenârında Hâkḳ'ın Ço disünler Rûmî'ye İbn-i Fülân oda yanar	gazel/4	ilâhî	.. - - / .. - - / .. - - / .. - -	Der- maḳâm-1 Şabâ
47	18b	Sezāyī	Hâzret-i Hâkḳ'ın ḥabîbi sevgüli bir dânesi Sevdüğü çün oldu 'âlem hüsnünüñ dîvânesi	Genc-i 'aşkıñ maḥzeni olmuş Sezāyī gâlibâ Hîç 'imâret istemez bu gönümün virânesi	gazel/4	ilâhî	-. - / - - / - / - .-	Der- maḳâm-1 'Aşîrân
48	18b	Mısrî	Dervîş olan 'âşık gerek Yolunda hem şâdık gerek Bağrı başı yanık gerek Cân gözleri açık gerek	Dervîşleriñ alçağı Buğdây içinde purçağı Bu Mısrî gibi balçığı Her bir ayak başmak gerek	murabba/3	ilâhî	- - - / - - -	İlâhî-i Der- maḳâm-1 Şabâ
49	19a	Niyâzî	Zâhidâ şüret gözetme içerü gel cânâ bak Vechiñ üzre gör ne yazmuş defter-i Raḥmân'a bak	'Âlem anıñ hüsnünüñ şerḥinde olmuş bir kitâb Metniñ istersen Niyâzî şüret-i insâna bak	gazel/4	ilâhî	-. - / - - / - / - .- - / - -	Der- maḳâm-1 Segâh
50	19a- 19b	Yûnus	Benim ol 'aşk bî-çâresi Deñizler ḥayrân baña Deryâ benim ḳatremdir 'Aşk oldı seyrân baña	Yûnus bu ḥalk içre hû Eksiklidir Hâk bilür Dîvâne olmuş çağırur Dervîşlik bühtân baña	koşma/7	ilâhî	7'li hece vezni	Der- maḳâm-1 Şabâ
51	20a	Yûnus	Mülk-i beḳâdan gelmişem fânî cihânı n'eylerem Ben dost cemâliñ görmüşem ḥür-i cinânı n'eylerem	'Âşık Yûnus ma'şûkuña vuşlat olunca mest olur Ben şîşeyi çaldım ṭaşa nâmûs u 'ârî n'eylerem	gazel/6	ilâhî	- - - / - - - / - / - .- / - -	İlâhî
52	20b	Câhidî	Çün teferrüc eyleyüp baḳdım cihânıñ yüzine Her neye baḳdım ise 'ibret göründi gözüme 'Âkil iseñ cân gözün aç ṭut kulaḳ bu söz[üme] Bir degirmendir bu dünyâ un ider bir gün bizi	Câhidî gec bu fenâdan baḳma bunuñ âline Zehr olur her kim yise şunma sen anuñ balına 'Âkil iseñ ḳıl seyâhat gir Resül'ün yolına Bir degirmendir bu dünyâ un ider bir gün bizi	murabba/4	ilâhî	-. - / - - / - / - .- - / - -	İlâhî-i Der- maḳâm-1 'Acem
53	21a	Yûnus	Ben dost ile dost olmuşam kimseler dost olmaz baña Münkirler baḳup gülüşür selâm daḳı virmez baña	Dervîş Yûnus ben nic'idem fânî cihânı terk idem Yana yana dosta gidem perde hicâb olmaz baña	gazel/4	ilâhî	16'lı hece vezni	İlâhî-i Der- maḳâm-1 Şabâ
54	21a	Naẓîm	Âfitâb-ı subḥ-i mâ ev-ḥâ Ḥabîb-i Kibriyâ Mâh-i tâb-ı şâm-ı ev ednâ Ḥabîb-i Kibriyâ	Umaram ma'zûr ola evzâ-i güstâhânesi Baḳma noḳşân-ı Naẓîm'e yâ Ḥabîb-i Kibriyâ	gazel/4	ilâhî	-. - / - - / - / - .- - / - -	İlâhî-i Der- maḳâm-1 Râst
55	21b	Hüdâyî	'Aşk-ı ma'şûḳı idelden ihtiyâr 'Aşk ile ḥoş zindedür şeydâ gönül Yirde gökde eylemez oldı ḳarâr Bir ḳapuya bendedür şeydâ gönül	Cânib-i maṭlûba perr ü bâl açar Ṭâ'ir-i ḳudsî gibi dün gün uçar Dil-i Hüdâyî 'arş u kürsiden geçer Şanmaḡıl ki bundadır şeydâ gönül	murabba/3	ilâhî	-. - / - - / - / - .- - / - -	İlâhî-i Der- maḳâm-1 Zîrgüle

56	21b	Haqqî	Düşdi cāna ‘ākıbet sevdā-yı ‘aşk Eyledi şeydā beni leylā-yı ‘aşk	Gözlerim yaşı ko aqsın Haqqî’ya Böyle olur lü’lü’-yi nāle-yi ‘aşk	gazel/5	ilâhî	-. -/-. -/-. .-	İlâhî-i Der- mağām-1 ‘İzzâl
57	22a	Hüdâyî	Ḳudümün rahmet ü zevk ü şafâdır yâ Resûlallâh Zuhûruñ derd-i ‘uşşâka devâdır yâ Resûlallâh	Hüdâyî’ye şefâ‘at kıl eger zâhir eger bâtın Ḳapuña intisâb itmiş gedâdır yâ Resûlallâh	gazel/5	ilâhî	.- -/-. - - - /-. -/-. - - -	İlâhî-i Der- mağām-1 Mâhûr
58	22a	Seyyid Şeref	Tulû‘ itdi dile şems-i haqqîkat Şereflendik bu gün elhâmdülillâh Muşaffâ oldu meclis kalkdı zulmet Şereflendik bu gün elhâmdülillâh	İdüp arzu vişâl-i yâre her dem Akıdup bu gözümden âb ile dem Olup Seyyid Şeref yâr ile her dem Eyżân	murabba/3	ilâhî	.- -/-. - - - /-. -	İlâhî-i Der- mağām-1 ‘Uşşâk
59	22b	Sinân Ümmî	Meded Allâh şundum saña elimi Bizi ol dost Muḫammed’den ayırma Senden ğayı kime ‘arz idem ben hây Bizi server Muḫammed’den ayırma	Sinân Ümmî söyler sözi gümânsız N’iderler cesedi içinde cânsız Ḥûr u ğılmân gerekmez baña ansız Bizi server Muḫammed’den ayırma	koşma/3	ilâhî	11’li hece vezni	İlâhî
60	22b	Muhyî	Bilmeyen cān Yûsuf-ı Ken‘ân[ı] bilmez kâdedür Öz vücûduñ Mışrî’niñ sulţânı bilmez kâdedür	Cān kulağıyla işit Muhyî Muḫammed nuṭkıdur Kendi nefsün bilmeyen Raḫmân’ı bilmez kâdedür	gazel/4	ilâhî	-. -/-. -/-. .- -/-. -	İlâhî-i Der- mağām-1 Segâh
61	23a	Fahri	Ez cān u dil peygābere ‘āşık iseñ şallü ‘aleyh Şāhib çıkar rûz-ı cezâ şek itmesün şallü ‘aleyh	Ta‘zîm ile tekrîm ile leyl ü nehâr hem şevk ile Ey Fahriyâ her hâl ile ez cān u dil şallü ‘aleyh	gazel/3	ilâhî	-. -/-. -/-. .-/-. -.-	İlâhî-i Der- mağām-1 Beyâtî
62	23b	Hüdâyî	Tevhîd ile olur her derde dermân Haqq’a tevḫîd ile irmiş irenler Tevḫîd ile olur her müşkil âsân Eyżân	Bulmak istersen eger Ḥudâ’yı Ehl-i tevḫîde hizmet it Hüdâyî Yola çeken oldur bây u gedâyı Haqq’a tevḫîd ile irmiş irenler	koşma/5	ilâhî	11’li hece vezni	İlâhî
63	24a	Hüdâyî	Gelün diyelüm şevk ile lâ ilâhe illallâh ‘Aşk ile şıdık u zevk ile lâ ilâhe illallâh	İster iseñ hayır-ı ezkâr tırma hemân tevḫîde var Hüdâyî’ye yol soran yâr lâ ilâhe illallâh	koşma/7	ilâhî	16’lı hece vezni	İlâhî
64	24b	Hüdâyî	Açıldı çün bezm-i elest devr eyledi peymānesi Andan içenler oldu mest ayılmadı mestānesi	Aç gözünüñ Haq ile bak oқи Hüdâyî’den sebağ Kâmil olurmuş ehl-i Haq toğmazdan evvel anesi	gazel/5	ilâhî	-. -/-. -/-. .-/-. -.-	-
65	24b	Hüdâyî	Sulţân-ı kevneyn toğduğı Mâh-ı mübârekdür gelen ‘Ālem münevver olduğı Eyżân	Envâra ir eṭvâra ir ‘İrfâna ir esrâra ir Ḳaşd it Hüdâyî yâre ir Mâh-ı mübârekdür gelen	murabba/5	ilâhî	-. -/-. -.-	İlâhî
66	25a	Hüdâyî	Şaḫın dünyâya aldanma aç gözünüñ ğafletden uyan Bunda kimse kalır şanma aç gözünüñ ğafletden uyan	Mâsivâdan yuyup eli dergâh-ı Haqq’a tut yüzi Hüdâyî’den ğuş et sözi aç gözünüñ ğafletden uyan	gazel /7	ilâhî	16’lı hece vezni	İlâhî

67	25b	Hüdāyī	Luṭf eyleyüp bir kez naẓar eylerse ger sulṭānımız Kürsī deġil ‘arşdan daġı ‘ālī ola ‘unvānımız	Ola Hüdāyī’ye ‘aṭā cān sem‘ine ire nidā Derdin viren Qādir Mevlā bir gün vire dermānımız	gazel /5	ilāhī	--/- --/- -/- --	İlāhī
68	25b	Hüdāyī	Eyler şeḥerde ġulgüle dost ġülşeniniñ bülbülü İster vire cānın ġüle dost ġülşeniniñ bülbülü	Dost bāġına kıлмақ naẓar cānında itdi mi eşer Vir-gil Hüdāyī’ye ḥaber dost ġülşeniniñ bülbülü	gazel /5	ilāhī	--/- --/- -/- --	İlāhī
69	26a	Hüdāyī	Bir pādīşāha ḳul ol kim mülki zā’ıl olmaz ola Bir ġülşene bülbül ol kim ġülleri hiç şolmaz ola	Bir ḳapuya mülāzım ol dün gün Hüdāyī kâ’im ol Bir özge ‘ilme ‘ālim ol melek anı bilmez ola	gazel/9	ilāhī	16’lı hece vezni	İlāhī
70	26b	Hüdāyī	Tevfīk eyle bizi vuşlat yoluna Efendim meded hey sulṭānım meded Keremiñden ir gör vaḥdet iline Efendim meded hey sulṭānım meded	Ḳulluḳ saña lāyık işi yoġımış Yoḳdan şudur iden zīrā yoġımış Hüdāyī’ye seniñ fazlñ çoġımış Eyżān	koşma/8	ilāhī	11’li hece vezni	İlāhī
71	26b	Hüdāyī	Nūr ile ṭoldu yine kevn ü mekān Geldi hoş luṭf ile şeḥr-i Ramazān Zeyn olup açıldı ebvāb-ı cinān Geldi hoş luṭf ile şeḥr-i Ramazān	Māsivā ḥubbin aradan süregör Zāt-ı bī-çüne Hüdāyī iregör Bezm-i vaḥdetde şafālar süregör Geldi hoş luṭf ile şeḥr-i Ramazān	murabba/5	ilāhī	--/- --/- .-	İlāhī
72	27a	Hüdāyī	Adımı dostdan yaña atalum şimden gerü Lā-mekān illerine ġidelüm şimden gerü	Ey Hüdāyī cānāmı iste bulsun cān anı Geçen ‘ahd ü peymāmı ġudelüm şimden gerü	gazel/5	ilāhī	14’lü hece vezni	-
73	277 a	Hüdāyī	N’eyleyeyin dünyāyı baña Allāh’ım gerek Gerekmez māsivāyı baña Allāh’ım gerek	Beyhüde hevāyı ḳo Ḥaḳḳ’ı bula gör yā hū Hüdāyī’niñ sözi bu baña Allāh’ım gerek	gazel/7	ilāhī	14’lü hece vezni	İlāhī
74	27b	Hüdāyī	Şadr-ı cemü’l-mürselīn sensin yā Resūlallāh Raḥmeten li’l-‘ālemīn sensin yā Resūlallāh	Açar rāh-ı tevḥīdi bulan sır-ı tefrīdi Hüdāyī’nin ümīdi eyżān	gazel/7	ilāhī	14’lü hece vezni	İlāhī
75	27b	Hüdāyī	İsteyen yārin ḥāk ider varıñ Bulsa dildārıñ şaḳlar esrārıñ	Gel Hüdāyī’den al ḥaber irken Ḥaḳḳ’ı isteyen ḳosun inkārın	gazel/6	ilāhī	10’lu hece vezni	İlāhī
76	28a	Hüdāyī	Hüdāyā cümle ‘ālem saña ‘āşık seni özler Melek cinn ü benī-Ādem saña ‘āşık seni özler	Hüdāyī’ye irüp ḥālāt visālīne bulup lezzāt Efendī cümle mevcūdāt eyżān	gazel/7	ilāhī	.- - -/- - - - ./ - - -/- - - -	İlāhī
77	28a	Hüdāyī	Cümle ḥicāblardan geçür rabbim meded Mevlā meded Vaşlñ şarābından içür rabbim meded Mevlā meded	Feth it bize mu‘ammāyı tā bulavuz müsemməyı İrişsün zevḳe Hüdāyī eyżān	gazel/7	ilāhī	16’lı hece vezni	İlāhī
78	28b	Hüdāyī	Yeter olduñ fenā bāġında nālān Yüri bülbül yüri dost illerine İdüp ṭāvūs-ı kudsilerle cevālān Eyżān	Gönül virme Hüdāyī kâ’ināta Geçüp fāniden ir bāḳı ḥayāta Şafā bul ġarḳ olup envār-ı zāta Eyżān	murabba/5	ilāhī	.- - -/- - - - ./ - -	İlāhī
79	28b	Hüdāyī	Behey bülbül nedir feryād var eyle Ḥaḳ’dan istimdād Ḥudā’yı yād it olma yād ḳul ol kim olasın āzād	Hüdāyī yalvar Allāh’a yüz ur ol ‘ālī dergāha Şu kim meyleylemez cāha dil ü cānı olur ābād	gazel/5	ilāhī	.- - -/- - - - ./ - - -/- - - -	İlāhī
80	29a	Hüdāyī	Diller ‘aceb ḥayrān olur esrār-ı Zıkrullāh ile Yollar begim āsān olur āşār-ı Zıkrullāh ile	Dilden kederler dūr olur maḥzūn olan ma’rūr olur Zulmet Hüdāyī nūr olur envār-ı Zıkrullāh ile	gazel/7	ilāhī	--/- --/- -/- --	İlāhī

81	29a	Hüdāyī	Buyruğun tüt Raḥmān'ın Tevḥīde gel tevḥīde Tāzelensün İmān'ın Tevḥīde gel tevḥīde	Hüdāyī'yi gūş eyle Şevke gelüp cūş eyle Bu kevşerden nūş eyle Eyżān	koşma/9	ilâhî	7'li hece vezni	İlâhî
82	29b	Hüdāyī	Şaḥın dünyāya aldanma Aç gözün ğafletten uyan Bunda kimse kalır şanma Eyżān	Māsivādan yumup gözi Dergāh-ı Ḥaḫḫ'a tüt yüzi Hüdāyī'den gūş et sözi Aç gözün ğafletten uyan	koşma/7	ilâhî	8'li hece vezni	İlâhî
83	29b	Hüdāyī	Ḳullaruñ oda yaḫma Kerem eyle yā Mevlā Eksiklerine baḫma Kerem eyle yā Mevlā	Hüdāyī'ye iḥsān it Raḫmet-ile ğufrān it Her işini āsān it Eyżān	koşma/11	ilâhî	7'li hece vezni	İlâhî
84	30a	Şeyh Muhammed	Biz ki tevḥīd-i Ḥudā'nın 'ālim-i ma'nāsıyuz Hemm ü şevḫiyle cihān'ın merd-i bī-pervāsıyuz	Şeyḫ Muḫammed görmüş ol ekşer-i nuṭḫı şüphesiz Ol sebebendir tariḫiñ tālib-i kimyāsıyuz	gazel/8	ilâhî	-.--/-.--/-.-- /-.-	İlâhî
85	30b	Niyāzī	Ey Allāh'im seni sevmek ne güzeldür ne güzeldür Yolunda cān u baş virmek ne güzeldür ne güzeldür	Niyāzī yārini bulmaḫ yanında eglenüp ḫalmaḫ Varup bir ile bir olmaḫ ne güzeldür ne güzeldür	gazel/4	ilâhî	.-.- /.-.-.- /.-.- /.-.-.-	İlâhî
86	30b	Niyāzī	Ey şanem n'olduñ cāna kaşdıñ var Bağrımı deldiñ ḫana kaşdıñ var	Bu Niyāzī'yi ağlatduğundan Anlanur kim iḥsāna kaşdıñ var	gazel/7	ilâhî	10'lu hece vezni	İlâhî-i Der- maḫām-ı Evc
87	31a	Niyāzī	Ben şanurdum 'ālem içre baña hiç yār ḫalmadı Ben beni terk eyledüm gördüm ki ağyār ḫalmadı	Dīn diyānet 'ādet ü şöhret ḫamu vardı yile Ey Niyāzī n'oldu sende ḫayd-ı dīnār ḫalmadı	gazel/5	ilâhî	.-.- /.-.- /-/ .- /-.-	İlâhî
88	31a	Mışrî	Tālib-i Ḥaḫḫ'ın devāsız dert-durur ser-māyesi Anıñ-çün āh u zār olur hemin hem-sāyesi	Kim ki māzāga'l-başar sultān'ın tıflı ola Mışrīyā şol feyz-i aḫdes nūri oldu dāyesi	gazel/5	ilâhî	.-.- /.-.- /-/ .- /-.-	İlâhî-i Der- maḫām-ı 'Irāḫ
89	31b	Mışrî	İbn-i vaḫtem ben Ebu'l-vaḫt olmazam 'Abd-i mahzam ben taşarruf bilmezem	Sırr ile baña içümden söylenür Mışrīyā ben toğmazam ben ölmezem	gazel/5	ilâhî	.-.- /.-.- /-/ .-	İlâhî
90	31b	Mışrî	'İlim baḫr-i vücūd aşdāf anıñ dürdānesiyim ben Ma'arif kenz-i dil vaşşāfıñ virānesiyim ben	Ne Mışrī'yem ne Mehdī'yem ne 'İsā'yam ne insānam Bu yanan dā'imā şem'ın [velī] pervānesiyim ben	gazel/5	ilâhî	.-.- /.-.-.- /.-.- /.-.-.-	İlâhî-i Der- maḫām-ı Evc
91	32a	Niyāzī	Bakup cemāl-i yāre çağırırım dost dost Dil oldı pāre pāre çağırırım dost dost	Geldim o dost elinden ḫoḫa ḫoḫa gülden Niyāzī'niñ dilinden çağırırım dost dost	gazel/8	ilâhî	14'lü hece vezni	İlâhî

92	32b	Niyāzī	Cān bu ilden göçmeden cānānı bulmazsa ne güç Yārini terk itmedin yārānı bulmazsa ne güç	Bunda gelmekden murād çün kim Hāḫḫ'ın 'irfānıdır Ey Niyāzī kişi ol 'irfānı bulmazsa ne güç	gazel/6	ilāhī	-. -/-. -/-. .- -/-. -	İlāhī
93	32b	Niyāzī	Her neye baksa gözün bil sırr-ı Sübhān andadır Her ne işide kulağın maḳarr-ı Qur'an andadır	Görinen şanma Niyāzī'niñ hemān sen mülküni Gönlü bir virānedür genc-i pinhān andadır	gazel/5	ilāhī	-. -/-. -/-. .- -/-. -	İlāhī
94	33a	Niyāzī	Bir kimse 'aceb yok mı ki bu sinemi yārem Şerḫ ide aña ḫālimi sinemdeki yārem	Dertsüzler[e] diken görünür gerçi Niyāzī Pervāneye od bülbüle dā'im gül-[i]zāram	gazel/5	ilāhī	-. -/-. -/-. ./- -	İlāhī
95	33a	Mısrī	Bugün Ya'kūb-ı ḳalbe Yūsuf-ı cāndan ḫaber geldi Ḳamīş-i pür-nesim ile o cān[ān]dan ḫaber geldi	Bu Mısrī'niñ vücūdı Mısrī'niñ oldı şehinşāhı Ezelden tā ebed ḫükm-i Süleymān'dan ḫaber geldi	gazel/3	ilāhī	-. -/-. - - - ./- -/-. - - -	İlāhī
96	33b	Yūnus	'Alemler nūra ḡarḳ oldı Muḫammed toḡduḡı gice Mü'min münāfiḳ ḡarḳ oldı Muḫammed toḡduḡı gice	Yūnus eydür ey kardeşler gözden aḳan ḳanlı yaşlar Secde itdi ḡaḡlar ḡaşlar Muḫammed toḡduḡı gice	gazel/4	ilāhī	16'lı hece vezni	İlāhī-i Der- maḳām-ı Rāst
97	33b	Yūnus	Ben bende buldum çün Hāḫḫ'ı şekk ü gümān nemdür benüm Ben dost yüzün görmez isem bu gözlerüm nemdür benüm	Ümmī benem Yūnus benem toḡuz atam dördür anam 'İşk odına düşüp yanam sūḳ u bāzār nemdür benüm	gazel/3	ilāhī	-. -/-. -/-. .- -/-. -	İlāhī
98	34a	Yūnus	Her ḳaçan anarsam seni ḳarārüm ḳalmaz Allāh'ım Senden ḡayrı gözüm yaşı kimseler silmez Allāh'ım	'Aşık Yūnus seni ister luḫf eyle cemālīñ göster Cemālīñ gören 'aşıklar ebedi ölmez Allāh'ım	gazel/5	ilāhī	16'lı hece vezni	İlāhī-i Der- maḳām-ı 'Uşşāk
99	34b	Eşrefoḡlı Rūmī	Düşeli bu 'aşkıñ cānum eline Beni düşürdi bu ḫalḳuñ diline	İsm ü resmi Eşrefoḡlı Rūmī'nün Kül olup şavruıldı 'aşkıñ yeline	gazel/4	ilāhī	.. -/.. - - ./- -/.. -	İlāhī
100	34b	Naşūhī	Dilḫānesi mir'āt-ı Hāḫ sırr-ı Cemālullāh'ı gör Maḳşūd olan keşf ise baḳ keşf-i Cemālullāh'ı gör	Cümle bilür sensin 'ayān ancaḳ cemālindir nihān Oldı Naşūhī ḡarḳ-ı ān baḫr-i Cemālullāh'ı gör	gazel/4	ilāhī	-. -/-. -/-. .- -/-. -	İlāhī-i Der- maḳām-ı Evc
101	35a	Yūnus	Tehī şanman siz bizi dost yüzün görüp geldüm Bāḳī devlet-i rüzḡār dost ilen sürüp geldüm	Yalınız Sübhān idi peyḡamber cān idi Yūnus da pinhān idi şüret deḡişüp geldüm	koşma/8	ilāhī	14'lü hece vezni	İlāhī-i Der- maḳām-ı Evc
102	35b	Niyāzī	Dertliyüm dermāna geldüm derdi olan iniler Yanmışam 'aşkıñ odına oda yanan iniler	Ey Niyāzī ne yaḫırsın aç gözini uyḳudan Şol ḳıyāmet günlerinde çok günāhkār iniler	gazel/4	ilāhī	-. -/-. -/-. .- -/-. -	İlāhī-i Der- maḳām-ı 'Acem
103	35b	Ġafūrī	Sürüp dergāhına rüy-ı siyāhım Umaram 'afv ola cürm ü günāhım Benim ḫālīḳım rabbim İlāhım Ḫudāvendim efendim pādīşāhım	Ġafūrī'nin idüp derdine tīmār [Cemālīñ] nūrına ile sezāvār Keremler eyleyüp luḫfuñla her bār Ḫudāvendim efendim pādīşāhım	koşma/3	ilāhī	11'li hece vezni	İlāhī
104	36a	Maḫvī	Derd-mendem mücrimem dermāna geldim yā Resül Sā'ilem muḫtācinam iḫsāna geldim yā Resül	İtme Maḫvī bendeni red ey şefā'at menba'ı Sen gibi iḫsānı çok sulḫāna geldim yā Resül	gazel/5	ilāhī	-. -/-. -/-. .- -/-. -	İlāhī

105	36b	Nürî	Bulmaz bu derdiñ çâresin bî-çâre gönüm n'eylesün Ulaşdı mı 'aşkıñ cânıma âvâre gönüm n'eylesün	Terk itdi cümle pişesin artırdı gam endişesin Şındırdı Nürî şişesin şad pâre gönüm n'eylesün	gazel/4	ilâhî	16'lı hece vezni	İlâhî
106	36b	Derviş 'Abdullâh	Ravzana çün yüz süren bulur amân El-amân ey fahr-i 'âlem el-amân Her gelen dil-ğaste bulur taze cân El-amân ey fahr-i 'âlem el-amân	Anda kim medfün olur taze teniñ Cennet-i a'lâ'ya beñzer [medfeniñ] Derviş 'Abdullâh ğaribiñdir seniñ El-amân ey fahr-i 'âlem el-amân	murabba/2	ilâhî	.- - /.- - /- .-	İlâhî
107	37a	Yûnus	İlhâm ile dün gece seyr itdüm Muḥammed'i Âyine-i kalemde seyr itdüm Muḥammed'i	Yûnus murâda irdi zevk u şafâlar sürdi 'Âşık ma'sûkıñ buldı seyr itdüm Muḥammed'i	gazel/5	ilâhî	14'lü hece vezni	İlâhî
108	38a	Seyyid Nizâmoğlu	Yâ Rab 'aşkıñ vir baña Hû diyeyim döne döne 'Âşık olayım ben saña Hû diyeyim döne döne	Seyyid Nizâ[m]oğlu kıldur Diler ağlatdılar güldür 'Âşıkla gönümi doldur Hû diyeyim döne döne	koşma/4	ilâhî	8'li hece vezni	İlâhî
109	38b- 39a	Yûnus	Ey ma'bûdum señ var iken yâ ben kime yalvar[ayım] İsmiñ ğani Settâr iken yâ ben kime yalvarayım	Yûnus kuluñ sözi [...] Mevlâ'nıñ ihsânı çoğdur Senden ğayrı rabbim yoğdur yâ ben kime yalvarayım	gazel/6	ilâhî	16'lı hece vezni	İlâhî
110	39a	Naşûhî	Seniñ hüsniñ tecellisi ider 'âşıkları nâlân Yakup cân u dili 'aşkıñ bu 'aqlım eyledi nâlân	Naşûhî [hâk ile] yeksân idüp cânıñ saña kırbân Terahḥum kıl ana her ân be-Ḥaqq-ı Süre-i Furḳân	gazel/4	ilâhî	.- - /.- - - /.- - /.- - -	-
111	40b	-	Şa'bân Efendi'dir cümleñiñ mâhı Yoluna girenler döker günâhı Sever iseñ güzel Allâh'ı Bizleri isteyenler dîne girsün Yümn 'arzûlayanlar yolıma girsün	-	bent/1	ilâhî	11'li hece vezni	İlâhî-i Şa'bân Efendi
112	41a	Ḥaqqî	Nice bir derdiñ odına yanayım Merḥamet kıl merḥamet ey pâdişâh Câm-ı luḫfuñ şun biricik kınanayım Merḥamet kıl merḥamet ey pâdişâh	Ḳanlu yaşım yerlere oldı revân Bitdi renginden şakâ'ık ergüvân Dir bu Ḥaqqî kıl idüp âh u fiğân Merḥamet kıl merḥamet ey pâdişâh	murabba/5	ilâhî	.- - /.- - /- .-	-

Sonuç

Başta Türk edebiyatı olmak üzere tarih, din, sosyoloji, tıp ve musiki gibi pek çok disipline kaynaklık eden cönkler, muhtevalarında birer hazine barındırırlar. Mürettibin arzu ve isteğine göre şekillenen ve tertip edilen cönkler, edebiyat tarihimizdeki boşlukları doldurması bakımından önemlidirler. Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz Cönk 193 numarada kayıtlı olan cönkte dinî edebiyatımızın başlıca ürünlerinden olan ilâhîler toplanmıştır. Cönkte hem aruz hem de hece vezninin farklı kalıplarıyla yazılan 112 şiir bulunmaktadır. Kaynaklarda ismine rastlanmayan şairlerin ve divanlarda yer almayan şiirlerin/beyitlerin/kıtaların ortaya çıkarılması edebiyat tarihi için bir kazanım sağlamaktadır. Bu şiirlerin pek çoğunun bestelendiği makamın belirtilmiş olması da dinî musikimiz açısından önemlidir. Çalışmamızda, cöngün muhtevalarının MESTAP'a göre düzenlenmesiyle cönkler ve mecmualar üzerinde çalışma yapanlar başta olmak üzere pek çok araştırmacının bilgilere ulaşması kolaylaştırılmıştır. Çalışma neticesinde Yunus Emre'ye ait iki; Keşfi, Abdulhay, Seyyid Nesîmî, Şeyh Muhammed, Mahvî ve Hakkî mahlaslı şairlere ait birer manzume literatüre kazandırılmıştır.

Kaynakça

- Ateş, E. (2015). Güfte-Beste Açısından Niyaz Âyini (İlâhisi). *EÜ Devlet Türk Musikisi Konservatuvarı Dergisi*, (7), 35-41.
- Ayan, H. (2002). *Nesîmî, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aydın, A. (2013). *Câhidî Dîvânı*. Ankara: Sonçağ Yayınları.
- Ayhan, E. (2000). *Nakşî Dîvânı*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Bilgin, A. (2017). *Ümmî Sinan Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Coşkun, A. O. (2001). *Abdülahad Nuri Divanı*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Çakır, M. S. (2018). *Yahyâ Nazîm Divanı (İnceleme-Tenkitli Metin)*. Doktora Tezi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Meali* (Yeni). <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/fatiha-suresi-1/ayet-1/diyanet-isleri-baskanligi-meali-1> [Erişim Tarihi: 12.07.2022].
- Gölpınarlı, A. (1992). *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Güneş, M. (2006). *İznikli Eşrefoğlu Rumi'nin Hayatı-Eserleri ve Divanı*. İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı.
- Gürbüz, M. (2012). Şiir Mecmûaları Üzerine Bir Tasnif Denemesi. *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII, Mecmua: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*, (haz. Hatice Aynur - vd). İstanbul: Turkuaz Yayınları, 97-113.
- <http://www.notaarsivleri.com/turk-halk-muzigi/722.html> [Erişim Tarihi: 28.02.2022].
- <https://dijitalkutuphane.mkutup.gov.tr/tr/manuscripts/catalog/details/200704?SearchType=1> [Erişim Tarihi: 29.06.2022].
- <https://divanmakam.com/forum/tulu-etdi-dile-sems-i-hakikat-belirsiz-istifahan.35743/>, [Erişim Tarihi: 20.05.2022].
- İlhan, D. (2020). *Üftâde Divanı (İnceleme-Metin)*. Yüksek Lisans Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi.

- Kantık, H. (2019). *Taksim Atatürk Kitaplığı K.700 Numaradaki Şiir Mecmû'ası (49b-104b Varakları Arası Transkripsiyonlu Metin ve İnceleme)*. Yüksek Lisans Tezi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi.
- Karaman, N. N. (1988). *Cemali ve Divanının Tenkidli Metni*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Kaya, T. (2019). *İsmail Hakkî Bursevî'nin Fevâid Mecmû'ası Üzerine Bir İnceleme (Transkripsiyonlu Metin)*. Yüksek Lisans Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi.
- Kayalık Şahin, D. (2015). Cönk Terimi ve Cönkler Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi. *Turkish Studies*, 10(12), 709-726.
- Kılıç, A. (2012). Mecmûa Tasnifine Dâir. *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII, Mecmua: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*, (haz. Hatice Aynur - vd). İstanbul: Turkuaz Yayınları, 75-96.
- Koncu, H. (2020). Vali Nefeszade Seyyid Abdurrahman. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/vali-nefeszade-seyyid-abdurrahman> [Erişim Tarihi: 12.07.2022]
- Köksal, M. F. (2012). Şiir Mecmûalarının Önemi ve Mecmûaların Sistematik Tasnifi Projesi (MESTAP). *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII, Mecmua: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*, (haz. Hatice Aynur - vd). İstanbul: Turkuaz Yayınları, 409-431.
- Köksal, M. F. (2017). Dinî-Tasavvufî Türk Musikîsi Araştırmalarında İhmal Edilen Bir Yazma Türü: İlâhî Mecmuaları ve Mühim Bir İlâhî Mecmuası. *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Mûsikî Sempozyumu*, (ed. Ş. Özdemir & A. Gün). Ankara: Kibatek Yayınları, 331-336.
- Kurnaz, C. ve Aydemir, Y. (2013). Mecmualara Sorulması Gereken Sorular. *Turkish Studies*, 8(1), 51-64.
- Kuzay Demir, G. (2013). *Kosova Türk Halk Şiiri (İnceleme-Metin)*. Doktora Tezi. İzmir: Ege Üniversitesi.
- Kuzay Demir, G. (2020). Ümmî Sinan İbrahim. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/ummi-sinan-ibrahim>, [Erişim Tarihi: 28.02.2022]
- Küçükçalık, B. (2016). *Hasan Kenzî Divanı: Metin İnceleme ve Bestelenmiş Şiirlerinde Vezin-Usul İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.
- Özdemir, C. (1996). *Seyyid Nizamoğlu Divanı*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Özuygun, A. R. (1999). *Hasan Sezâyî'nin Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Divanı'nın Tenkitli Metni ve İncelenmesi*. Doktora Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Sağman, Ş. (2001). *Müstakîmzâde'nin 'Mecmûa-i İlâhiyyât' Adlı Güfte Mecmuası*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Sapmaz, E. (2009). *Fahrî-i Sünbülî ve Dîvançesi (İnceleme ve Çeviriyazılı Tenkitli Metin)*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Tatçı, M. ve Yıldız, M. (2005). *Aziz Mahmûd Hüdâyî Dîvân-ı İlâhîyyât*. İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı.
- Tatçı, M. (2004). *Üsküdarlı Muhammed Nasuhi ve Divanı*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Tatçı, M. (2012). *Yûnus Emre Dîvân-ı İlâhîyyât*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Tatçı, M. (2017). *Niyâzî-i Mısrî Halvetî Dîvân-ı İlâhîyyât*. İstanbul: H Yayınları.

- Tavukçu, O. K. (t.y). *Dede Ömer Rûşenî Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Dîvânının Tenkidli Metni*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10601,dede-omer-rusenipdf.pdf?0&_tag1=996F7C32D7C6FAEAEA37BAD6DEF222CAA2A64231&refer=B9B1E710449689127931CC7C50517A1F088049A93C64C349C5BDB657933A2E0 [Erişim Tarihi: 12.07.2022]
- Toparlı, R. (2015). *Şemseddin Sivasî Divanı*. Sivas: Sivas Belediyesi Yayınları.
- Uzun, M. (2003). Mecmûa. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 28, 265-268). Ankara: TDV Yayınları.
- Uzun, N. E. (2021). *Millî Kütüphane 06 Mil Yz A 3692 Numaralı Mecmû 'a-i Eş'âr (İnceleme-Metin)*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Vırmiça, R. (2008). *Prizren'de Kültür, Sanat ve Âşıklık Geleneği*. Prizren: Kosova Türk Araştırmacılar Derneği Yayınları.
- Yaşar, Ö. (2019). *Muhyî-i Gülşenî [ö. 1604] Dîvânı (İnceleme-Metin)*. Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Yetkin, Y. (2016). *Bolulu Şeyh Himmet ve Dîvânçesi (Çeviriyazı-Şerh-Sözlük)*. Yüksek Lisans Tezi. Yozgat: Bozok Üniversitesi.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 395-404.
Geliş Tarihi-Received: 19.07.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 10.08.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1145579

Şeyh Gâlib'in III. Selîm'e Yazdığı Yayımlanmayan Bir Kasidesi

An Unpublished Qasidah by Sheikh Ghalib to III. Selim

Müslüm YILMAZ*

Öz

18. yüzyılın en kudretli şairlerinin başında gelen Şeyh Gâlib, Es'ad-Gâlib mahlasını kullanarak yazdığı şiirlerle çok genç yaşlarında dîvânını tertip etmiş ve edebiyatımızda önemli bir yere sahip olmuştur. Dîvân'ını tamamladıktan sonra da şiirler yazmaya devam eden Şeyh Gâlib, özellikle Sultan III. Selîm ile kurduğu yakın münasebetler vesilesi ile padişah ve hanedan üyelerine yeni yıl tebrikleri, medhiyeler ve onların yaptırıldığı tarihi eserler için manzumeler yazmıştır. Bu şiirlerin büyük bir kısmı dîvânında yer alsa da mecmua ve arşiv belgelerinde kalmış olan ve henüz gün yüzüne çıkmamış şiirlerinin de olduğu görülmektedir. Gerek matbu gerek Dîvân'ın tenkitli yapılan neşirlerinde şiir sayılarının farklılıklar arz etmesi Şeyh Gâlib'in Dîvân'ını tertip ettikten sonra da manzumeler yazdığının göstergesidir.

Dönemin şair padişahu III. Selîm ile yakın ilişkilerde bulunan Gâlib, büyük bir teveccüh gördüğü padişaha Dîvân'ındakilerin haricinde de bir kaside sunmuştur. Şu ana kadar üzerine herhangi bir çalışma yapılmayan kaside, padişah ile Şeyh Gâlib'in yakın ilişkisini göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Bu makalede Şeyh Gâlib'in şiirleri üzerine yapılan çalışmalardan kısaca bahsedildikten sonra III. Selîm ile olan ilişkisine değinilecektir. Bu bilgilerden sonra Topkapı Sarayı Arşivi'nde bulunan Şeyh Gâlib'in III. Selîm yazdığı yayımlanmamış bir kasidesinin metni verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Şeyh Gâlib, III. Selîm, şiir, kaside.

Abstract

Being one of the most potent poets of the 18th century, Sheikh Gâlib composed his divan at a very young age with the poems he wrote using the pen name Es'ad-Gâlib and made himself an important place in our literature. Sheikh Gâlib, who continued writing poems even after completing his divan, thanks to the close relationship he built with Sultan Selim the III, wrote new year greetings, eulogies and also poems for historical artifacts they had built for the Sultan and members of the dynasty. Gâlib, who was in close relations with the poet sultan of the period, Selîm the 3rd, presented an ode to the sultan, whom he received great favor, apart from those in his divan. Although most of the poems are in his divan, it is seen that there are some unpublished poems that have remained unearthed in the journal and archive documents. The difference in the number of poems in both printed and critical publications of the divan is an indication that Sheikh Gâlib continued to write poems even after completing his divan.

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/Türkiye, e-posta: muslum.yilmaz@istanbul.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4060-7945.

Sheikh Gâlib, who was in a close relationship with the poet sultan of the era Selîm III, presented a qasidah to the Sultan apart from those in his divan. The Qasidah, which has not been received any studies onto it until now, is plays a highly important as it shows the close relationship between Sultan and Sheikh Gâlib.

In this article, after briefly mentioning the studies on Sheikh Gâlib's poems his relation with Selîm III will be refer to. After those information an unpublished text of a qasidah written by Sheikh Galib to Selîm III, that is in the Topkapı Palace Archive, will be given.

Key Words: Sheikh Ghalib, III. Selim, poem, qasidah.

Giriş

Klasik Türk Edebiyatının en önde gelen şairlerinden olan Şeyh Gâlib (öl. 1799), yaşadığı dönemde Neşâtî (öl. 1674) ve Nâilî (öl. 1666) tarafından benimsenip örnekleri verilen Sebki Hindî ekolünde Şevket-i Buhârî'yi (öl. 1700) örnek alarak, Nedîm (öl. 1730) ile de yaygınlaşan mahallileşme akımı doğrultusunda manzumeler kaleme almıştır. Şiirlerinde yer yer sade fakat genellikle ağıdalı bir dil kullanarak az sözle çok şeyi tasavvufi derinlikte anlatmaya çalışmıştır (Yüksel, 1980, s. 65-80). Klasik şiirimizdeki neredeyse bütün nazım şekillerini kullanmakla beraber kendinden önceki dîvânlarda yer alan ve döneminde pek kullanılmayan "bahr-ı tavîl"leri kullanarak manzumeler yazan Gâlib, kendinden önceki şairlerden etkilense de (Yüksel, 1980, s. 53-57, 118-128) şiirlerinde yenilik arayışında olmuştur.

Şeyh Gâlib'in yaşadığı dönemde padişahlık yapan III. Selîm (salt.1789-1807), yenilik arayışında olan bir sultandır. Osmanlı Devleti'nde III. Selîm dönemi modern devlet inşasında ilk defa planlı ve köklü inkılâpların temelini atıldığı bir dönem olarak kaydedilmektedir. III. Selîm'e göre bu atılımlara ayak direten kurumların başında Avrupa devletlerinin modernleşen ordularının karşısında değişimlere direnen¹ Yeniçeri Ocağı geliyordu (Sunar, 2010, s. 497-527). Yeniliklerin temelini atıldığı bu dönemde III. Selîm, devletin köhneleşen kurumlarını kötü gidişatın sebebi olarak görüyordu.

III. Selîm tahta çıktığı dönemde yapmak istediği ıslahatlar için manevi bir gücü arkasına almayı amaçladığı ve bu sebeple de Mevlevîliğe yöneldiği görülmektedir. (Benlioğlu, 2008, 1-20) Nitekim III. Selîm'in dönemin Mevlevî şeyhleri ile yakın ilişki içerisinde olması ve Konya'daki pir âsitânesi olan Hz. Mevlânâ'nın türbesinin tadilatını yaptırması, Mevlevilerde de padişaha karşı bir muhabbet oluşmasını sağlamıştı. Mevlânâ'nın kabrine örtülmek üzere hazırlattığı pûşîdenin üzerine işlenmesi için Şeyh Gâlib'ten manzume istemesi,² siyasal açıdan yapacağı ıslahat hareketinde Gâlib Dede ile birlikte İstanbul'daki Mevlevîlerin de kendisine yönelmesini sağlamıştır. Genç yaşında *Hüsn ü Aşk* gibi bir şaheser vücuda getirmiş ve döneminde oldukça itibar görmekte olan Şeyh Gâlib, *Dîvân'*ında da yer alan bir manzume ile bu isteğe karşılık vermiştir. Bu yakınlaşmanın tezahürü olarak Gâlib Dede'nin padişahı Galata Mevlevîhânesi'nin

¹ Yeniçeri Ocağı'na kayıtlı maaş alan 400 bin kişi içinde 60 bininin faal durumda olduğu ve bunlardan 25 bininin savaşa iştirak ettiği, iştirak edenlerin de en ibtidai askerin bilmesi gereken bilgilerden yoksun olduğu ve modern orduya da karşı çıktıkları kaydedilmektedir (Karal, 1988, s. 9).

² Bu olayın tanıklarından olan Esrâr Dede (öl. 1797) bu konu hakkında şu bilgileri vermektedir: "Lâkin hazret-i pâdişâh-ı gerdûn-penâh Es-Sultân Selîm Hân Süleymân-câh hâllede'llahü mülkehu hazretleri biñ iki yüz üç senesi taht-ı 'âlî-bahta cülûs idüp öteden beru meşreb-i şâhân-ı 'Oşmâniyye olan hübb-i hanedan-ı Mevlânâ küddise sırruhu'l-isnâ ol şehin-şâh-muhibb-i maħabbet-i destgâhuñ dil-i idrâkinden ser-zede olup evvelâ türbe-i kürsi-rütbe-i Hüdâvendigârûñ şandûka-i 'arş-resâsına mişâl-i aţlâs-ı gerdûn hazrâ bir pûşîde-i zer-düz-ı gevher-endüd ve bir perde-i müzer-keş-i buķalemün-ı 'Anķa-maķşûd yapıdurup pûşîdenün kitâbe-i cânib-i re'sine taħrîr olunmağa bir beyt muķtezâ vü şâyân olmağa Hazret-i Dede Efendümden ol beytün inşâdı niyâz olunmuşdı ki ol zamân henüz Südlicede münzevî idiler ve bi'l-bedâhe bu beyti inşâ ve hużür-ı şehryârîye 'arz olunduķda hâme-i gevher-nigâr-ı zer-târta taħrîr olındı. Beyt:

Müceddid oldığı Sultân Selîmün dîn ü dünyâya

Nümâyândur bu nev-pûşîdesinden ķabr-i Monlâya" (Esrâr Dede, 2000, s. 383-384).

bakımının yapılmasını talep etmesi üzerine, padişah bu talebi derhâl yerine getirmiştir. Mevlevîhâneyi tamir ettirmekle kalmayan Sultan, içilecek tatlı suyu dâhil olmak üzere tekkedeki hayatın devam etmesi için yeni vakıflar tesis ettirmiştir. Ayrıca tekkeye yaptığı “çat kapı” ziyaretler ve bütün dervişlere ihsanlarda bulunması (Arikan, 1993, s. 94), bir anlamda Şeyh Gâlib’i taltif ettiğini gösteriyordu. Gâlib de bu ihsanlara yazdığı manzumeler ile karşılık veriyordu.

III. Selîm ile arasındaki ilişkinin Hüseyin Baykara (öl. 1506) ve Molla Câmî (öl. 1492) arasındaki muhabbetten daha ileri olduğunu dile getiren Gâlib, kendisinin padişah tarafından himaye edildiğini de şiirlerinde söylüyordu (İsen, 1995, s. 42-43).

III. Selîm, ıslahatlarına başlamadan önce toplumun nabzını ölçmek için bazı faaliyetlerde bulunmuştu. Bu yönde sivil, asker ve ulemadan ileri gelenlere hitaben bir hatt-ı hümayun yayınlayarak, devletin kötü gidişatının nedenlerini ve buna çözüm olarak neler yapılması gerektiği hakkında görüşlerini bildirmelerini istedi. Böyle bir yol haritası çizmekle yapacağı ıslahatların topluma bir an önce yayılmasını (Karal, 1988, s. 22-23) ve “sağlam bir temele dayanmasını hedeflemişti.” (Ünal, 2003, s. 277; Şen, 2003).

III. Selîm’in siyasal bunalımları aşmak için batıya dönük ıslahatlar için yeni binalar yaptırması ve bu mekânların kitabelerini de Şeyh Gâlib’in telif etmesi iki önemli ismin arasında büyük bir yakınlaşmanın tezahürüdür. Nitekim Şeyh Gâlib’in yazdığı bir manzumede “Müceddid olduğu Sultân Selîm’in dîn u dünyâyâ” diye anarak III. Selîm’i övmesi, yapılacak ıslahatlarla da destek verdiğinin bir işareti olarak gösterilebilir.

Hanedan üyelerinin yaptırmış olduğu eserlere de tarihler yazan Gâlib, bir gün seccadesinin altında kılık kıyafetine itina gösterdiği bahanesi ile bir mektup bulsa da tehdidin asıl padişahın yaptığı yeniliklere verdiği destekten dolayı olduğu daha güçlü bir ihtimal olarak görülmektedir (Ayvazoğlu, 1999, s. 77).

Şair ve deha derecesinde bir musikişinas olan padişah ile aynı vasıflara haiz Şeyh Gâlib’i yenilik düşüncesi bir araya getirmiştir. Bu yakınlık zamanla şeyh-mürîd-muhib ilişkisinden ziyade bir dostluğa dönüşmüştür. Padişah ile bu yakın dostluğu dedikodulara neden olduğu gibi padişahın kardeşi hanım sultan ile gönül ilişkileri içerisinde olduğu dahi konuşulmuştur (Okay, 1995, s. 78).

Şeyh Gâlib’in Şiirleri Üzerine Çalışmalar

Şeyh Gâlib Dîvânı ilk olarak 1252/1836 yılında Mısır Bulak Matbaası’nda Yesârîzâde hattı ile basılmıştır. Baskısına ne kadar özen gösterilmiş olsa da dîvâna dâhil edilmeyen birçok şiir olmuştur. *Dîvân*’ın Türkiye’deki 22 nüshasını inceleyen Sedit Yüksel,³ Bulak baskısında yer almayan şiirleri ilk defa neşretmiştir. (Yüksel, 1980, s. 134-173).

Şeyh Gâlib Dîvânı’nın tenkitli ilk neşri 1993 yılında Naci Okçu tarafından iki cilt hâlinde yapılmıştır (Okçu, 1993). Bu eser, daha sonra transkripsiyon harfleri olmadan tekrardan yayınlanmıştır (Okçu, 2001). Eserin ilk baskısına ek olarak 1207/1792 yılında Hattat Ahmed Yusrî b. Muhammed Nazîf’e yazılan ve tezhipte süslenmiş *Dîvân*’ın tıpkıbasımı yer almaktadır (Okçu, 2001, s. 638-959).

Şeyh Gâlib Dîvânı’nın ikinci neşri 1994 yılında Muhsin Kalkışım tarafından yapılmıştır. Bu çalışma araştırmacının doktora tezinden (Kalkışım, 1992) hareketle popüler bir yayın olarak hazırlanmıştır (Kalkışım, 1994).⁴

³ Bu nüshalar içinde DTCF Kütüphanesi’nde (38432) bulunan yazma, Esrar Dede tarafından yazılmış ve Şeyh Gâlib tarafından kontrol edilmesi açısından da oldukça önemlidir (Yüksel, 1980, s. 37-47).

⁴ Yapılan bu iki neşirde nazım şekillerinin farklı tasnif edilmesiyle ilgili bkz. (Kurnaz, 1995, s. 179-183).

Bu iki yayından haricinde Abdülkadir Gürer de *Şeyh Gâlib Dîvânı* üzerine bir doktora tezi hazırlamıştır. Henüz yayınlanmayan bu çalışmada Gürer, *Şeyh Gâlib Dîvânı*'nın 4'ü yurt dışında, 40'ı Türkiye kütüphanelerinde olmak üzere toplam 44 nüshasını tespit etmiştir. Tespit edilen bu nüshaların 37'sini tasnif etmiş ve bu tasnif neticesinde 6 nüshadan hareketle tenkitli metnini oluşturmuştur. (Gürer, 1993) Bu yapılan çalışmalar içinde Gürer'in çalışmasının "birkaç eksiklik düzeltildiği zaman tespit edilen nüshaların çokluğu, sağlam bir seçerenin çıkarılmış olması, şiir sayısının fazlalığı gibi açılardan daha güvenilir bir metin olarak görünmekte" olduğu söylemek mümkündür. (Çel[t]ik, 1996, s. 289)

Gâlib'in şiirlerini ihtiva eden yukarıdaki çalışmalar⁵ dışında şairin sadece tarih manzumelerini konu alan bir de yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. 1989 yılında Muhsin Macit tarafından hazırlanan bu çalışmanın ilk bölümünde Gâlib'e ait 100 tarih manzumesinin metni verilmiş, ikinci bölümünde ise bu tarihler şekil, muhteva ve tarih düşürme sanatı bakımından incelenmiştir. (Macit, 1989)

Şeyh Gâlib'in Dîvânı'nda geçmeyen şiirler hakkındaki diğer bir çalışma Erdoğan Taştan tarafından yapılmıştır. Bu çalışmada önce yapılan çalışmalar hakkında ayrıntılı bilgi verilmiş ve akabinde Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi Bölümü 776 numarada kayıtlı olan bir şiir mecmuası içinde bulunan Gâlib'e ait olan ve daha önce yayınlanmamış manzumelerin 1 gazel, 2 rubai, 1 kıta, 13 tarih manzumesi, 18 tarih mısraı, 22 müfredi yayınlanmıştır (Taştan, 2012, s. 2825-2855).

"Arşiv Belgeleri Işığında Şeyh Gâlib ve Şiirleri Hakkında Yeni Bilgiler" başlıklı çevrimiçi sunduğu bildirisinde Mücahit Kaçar, Şeyh Gâlib'in hayatı hakkında arşiv belgelerinden yola çıkarak yeni bilgilere ulaşmış ve divanında yayınlanmayan 3 şiirin de metnini ilim âlemine sunmuştur (Kaçar, 2022).

Kasidenin Nüsha Bilgileri ve İçeriği

Şeyh Gâlib'in bu çalışmaya konu olan kasidesi Topkapı Sarayı TSMA.E.843/119-361/2/26 numaralarında kayıtlıdır. Bu kaside talik yazı ile yazılmış ve şiirin etrafı da tezhiple süslenmiştir. Kaside, aruzun "Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün" kalıbı ile yazılmış olup toplam 46 beyittir.

Kasidenin 1-15. beyitleri Nesîb, 16-17. beyitleri Girizgâh, 18-28. beyitleri Medhiye, 29-34. beyitleri Tegazzül, 35-42. beyitler Fahriye, 43-46. beyitleri ise Dua bölümüdür.

Şeyh Galib kasidede III. Selîm'i cihân mülkünün şahı ve devrânın kutbu olarak tavsif eder. Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olan padişahu, dünyadaki huzur ve asayişin kaynağı olarak görür.

Dâver-i mülk-i cihân şâh-ı Selîm-i zî-şân
Hâdim-i dergehini şevket ü ' unvân gördüm

Çuḡb-ı devrân ki anuñ zât-ı hümâyûnını ben
Mâye-i emn u emân sâye-i Yezdân gördüm (b. 16-17)

Onun devrinde ilim ve marifet kumaşının değersiz olamayacağı ve bu nevi ilim erbabının çok olduğunu söyler.

Görmedim ' aşr-ı şehenşehde bir âdem ki diye
Kâle-i ma' rifet u dânişi erzân gördüm (b. 25)

⁵ Bu makale şu anda basım aşamasındadır. Şeyh Gâlib üzerine yapılan çalışmalar için bkz. (Koncu, vd. 2016).

Şairler, şiirlerinde -genel olarak- kendilerinin değerlerinin bilinmediğinden yakınırken Gâlib, bu düşüncenin aksine kendisinin Sultan III. Selim'den çok fazla lütuf ve ihsan gördüğünü dile getirir.

Devletünde n'ola fahr eyler isem çok mı baña
Az kerem görmedüm elâf-ı firâvân gördüm (b. 36)

Bundan dolayı bir ihsan sahibi padişaha aciz bir kul olarak hizmet ve teşekkür etmek gerektiğini belirtir.

Böyle bir ni' met-i 'uzmânuñ edâ-yı şükürin
Hizmet-i lâzime-i 'abd-i şenâ-ğ'ân gördüm (b. 39)

Pirlerin, eslâfın üslubu üzere düşmanlarına galip gelmesi için padişaha dua ederek kasidesini tamamlarken, kendisinin bu duasına ve fikrine ihvanının da âmin dediğini kasidesinde şu şekilde ifade eder.

Var du'â itmede ol devlet-i şâhenşâha
Böyle bir hizmete ey dil seni şâyân gördüm

Zîb-i evreng-i hilâfet ola tâ rûz-ı kıyâm
Bu du'âda kalemüm peyrev-i pîrân gördüm

Dilerüm Gâlib ola düşmene ol şâh müdâm
Anda zîrâ eşer-i nuşret-i Raḥmân gördüm

Ola hüddâm-ı kirâmı daḥi luḥf-ile be-kâm
Didi âmîn bu mes'elede ihvân gördüm (b. 43-46)

Yukarıda belirttiğimiz gibi III. Selim'in Hz. Mevlânâ'nın türbesinin tadilatını yaptırmayı, Mevlânâ'nın kabrine örtülmek üzere hazırlattığı pûşidenin üzerine işlenmesi için Şeyh Gâlib'den manzume istemesi ile birlikte Galata Mevlevihânesi'nin bakımını yaptırdıktan sonra dergâha ve dervişlere ihsanda bulunması padişahın yönetimine Gâlib Dede ile birlikte İstanbul'daki bazı Mevlevîlerin de destek verdiğinin göstergesi olarak yorumlamak mümkündür.

Metin

Fe' ilâtün Fe' ilâtün Fe' ilâtün Fe' ilün

(Fâ' ilâtün)

(Fa' lün)

1. Necm-i iḳbâlümü şad şükr dirâşşân gördüm
Şem' -i bahtum yed-i himmetle fûrûzân gördüm
2. Eski zaḥm-ı dil-i mecrûḥa ḳonıldı merhem
Yeñiden cân bulup ol ḥasteyi şâdân gördüm
3. Beyt-i mâ' mûr-ı neşâti ḳatı pek âbâdân
Deyr-i fersûde-revâḳ-ı gamı vîrân gördüm
4. Dâye-i şevḳ alup âḡûşına biñ şîve ile
Yine tıfl-ı dil-i şûrîdeyi ḥândân gördüm
5. Sâḳî-i mihr uzadup dest-i 'amûd-ı şubḫı

- Seherî tab' a şunar sâgar-ı rahşân gördüm
6. Mâh-ı nev ile felek döndi gümüş halkalıya
Hum-ı gerdûnda mey-i şevki hurûşân gördüm
 7. Öyle deryâ-keş-i şahbâ-yı sürûr oldum ki
Mevc-i keyfiyyet-i ser-şârını rakşân gördüm
 8. Derd u gam dest-i behem-dâde olup 'âzim-râh
Kandesin kûy-ı 'adem diyü şitâbân gördüm
 9. Kandı sultân-ı ferah şevket ile şahn-ı dile
Toldı ecnâd-ı meserretle o meydân gördüm
 10. Faşş-ı pîrûze gibi hayme-i sebz-ile anuñ
Sâha-i kalbümi mânend-i nigîndân gördüm
 11. Çâre-sâz oldu bu dil-ğasteye bir himmet kim
Anı tedbîrde hem-şan'at-ı Loqmân gördüm
 12. Öyle himmet kim odur nahl-i riyâz-ı devlet
Bihterîn mîve-i her şâhını ihsân gördüm
 13. Himmet-i 'âliyye kim kûh-mişâl üstinden
Deşt-i pehnâver-i ümmîdi nümâyân gördüm
 14. Böyle vaşf eyledigüm himmet-i vâlâyı ben
Eşer-i 'âtıfet-i dâver-i devrân gördüm
 15. Nice dâver ki rikâbında çü peyk-i İskender
Yürise fâs-be-ser-i zâtına çesbân gördüm
 16. Dâver-i mülk-i cihân şâh-ı Selîm-i zî-şân
Hâdim-i dergehini şevket ü 'unvân gördüm
 17. Kuşb-ı devrân ki anuñ zât-ı hümayûnını ben
Mâye-i emn ü emân sâye-i Yezdân gördüm
 18. Meh ü hûrşîdi cebîn sây-ı der-i saltanatı
Derghinde feleki bende-i fermân gördüm
 19. Hüsni tedbîrine ol Hüsrev-i heft iklimüñ
Dîde-i seb' a-ı seyyâreyi hayrân gördüm
 20. Nice beñzer kefi zerpâşına kim hissetden
Pençe-i mihr-i ziyâ-güsteri lerzân gördüm
 21. Zulmet-i şâm-ı fücûrı n'ola maḥv eyler ise

- Ol kadar şu^ç le-i şemşîrini tâbân gördüm
22. Cünbiş-i hâme-i luţf-âverin itdükce hayâl
Şahn-ı endişede bir serv-i hırâmân gördüm
23. Re'yi şîrâze-keş-i nazm-ı umûr olmağla
Mülki cem^ç iyyeti çok nüşha-ı dîvân gördüm
24. Zihn-i veķķâdını yâd itmiş-idüm meclisde
Hacetinden eridi şem^ç -i şebistân gördüm
25. Görmedim ^ç aşr-ı şehenşehde bir âdem ki diye
Kâle-i ma^ç rifet u dânişi erzân gördüm
26. Heybetin itmekle h^çâba varırken hülyâ
Gice ben vâkı^ç ada Zâli hirâsân gördüm
27. Rağş-ı hâmem idemez sâha-ı evşâfını tay
Kaldı ol ^ç arşada ben hayli suhendân gördüm
28. Çekilüp gülşen-i medhûñ yine bir kûşesine
Murğ-ı dilkeş nağam-ı kilki ğazel-h^çân gördüm
29. Mâîler giymiş amân bir meh-i tâbân gördüm
Gökde hürşîdi anuñ şevķine gerdân gördüm
30. Nağş iderken o büti aldırup ^ç aqlın üstâd
Şafha-ı hâke düşüp şûret-i bî-cân gördüm
31. Açmak ister şaded-i derd-i dilin ol şûha
Yine ^ç aşıkda bugün çâk-i giribân gördüm
32. Görmedük mûy-ı miyâmı gibi yâruñ dirler
Hele ben diķķat idüp eyledüm im^ç ân gördüm
33. Oğuma cânuma degdi begüm evşâf-ı müjeñ
K'anı haşm-ı hedef-i sine-i ^ç üryân gördüm
34. Tîr-i ihyâña bu itnâb-ı suhendenden nâşi
Kalem-i şafhayı ben dest u giribân gördüm
35. Mihr-i evc-i keremâ dâver-i ihsân-kârâ
Seni ey rûh-ı cihân ekrem-i şâhân gördüm
36. Devletüñde n'ola fahr eyler isem çok mı baña
Az kerem görmedüm elţâf-ı firâvân gördüm
37. Gökce tağ ile ser-efrâz olup eyyâmuñda

- Ben kuluñ ' izzet u rif' at-i şeref ü şân gördüm
38. Kef-i ümmîde girüp kâf ile hem-ser ol kûh
Şevkden kendimi ' Anka gibi perrân gördüm
39. Böyle bir ni' met-i ' uzmânuñ edâ-yı şükrin
Hizmet-i lâzime-i ' abd-i şenâ-h'ân gördüm
40. Nakd-i şükri zer-i sencîde gibi vezn itdüm
Tab' -ı meyyâlümi çün keffe-i mîzân gördüm
41. Zîmn-ı ifâ-yı teşekkürde suñur-ı nazmum
Bâd-ı ihsân ile pür-mevc bir ' ummân gördüm
42. Gerçi çokdur yolu ser-çeşme-i şükrüñ ammâ
Semt-i da' vâtı yine cümleden âsân gördüm
43. Var du' â itmede ol devlet-i şâhenşâha
Böyle bir hizmete ey dil seni şâyân gördüm
44. Zîb-i evreng-i hilâfet ola tâ rûz-ı kıyâm
Bu du' âda kalemüm peyrev-i pîrân gördüm
45. Dilerüm Gâlib ola düşmene ol şâh müdâm
Anda zirâ eşer-i nuşret-i Raḥmân gördüm
46. Ola hüddâm-ı kirâmı daḥi luṭf-ile be-kâm
Didi âmîn bu mes' elede iḥvân gördüm

Sonuç

18. yüzyılın en kudretli şairlerinin başında gelen Şeyh Gâlib, çok genç yaşlarında dîvânını tertip etmiş ve dîvânını tertipten sonra da şiir yazmaya devam etmiştir. Bu şiirlerin bazılarının dîvâna dâhil edilmediği görülmektedir. Bu manzumelerin şiir mecmularında ve saraya sunulmuş belgeler içinde dağınık şekilde kaldığı dikkat çekmektedir. Gerek matbu gerek dîvânın tenkitli yapılan neşirlerinde şiir sayılarının farklılıklar arz etmesi bunun göstergesidir. Söz konusu bu farklılıklar saraya sunulmuş başka eserler içinde de bu nevi şiirlerin yer alabileceğini göstermektedir. Bu şiirlerin tespit edilerek yayımlanmasının ile edebiyat tarihimize bir katkı sağlayacağı muhakkaktır.

Şairlerimizin dîvânları neşredilirken sadece dîvânın nüshalarını tespite çalışmak yerine bu tür -dîvân dışında kalmış- şiirlerini de mümkün merteye tespit etmek oldukça önemlidir. Şairlerin dîvân haricinde kalan bu şiirlerinin de tespit edilerek dîvânlarına ilhak edilmesi onların hatıralarına hürmet göstermek yanında şairlik yönlerinin daha net bir biçimde ortaya çıkması ve daha doğru değerlendirmeler yapılması açısından da oldukça önemlidir. Bu ilhak ameliyesinin dîvânların orijinal(e yakın) hâline halel getireceği düşüncesi bizce doğru olmamakla birlikte bu şiirler dîvânların sonuna alınmak suretiyle bu endişe giderilebilir, kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Ayvazoğlu, B. (1999). *Kuşunun Son Şarkısı*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Arıkan, V. S. (1993). *III. Selim'in Sırkâtibi Ahmed Efendi Tarafından Tutulan Rûznâme*. Ankara: TTK Yayınları.
- Benlioğlu, S. (2008). Sarayda Düzenlenen Tarikat Âyinleri Işığında III. Selim'in Tekke Müziğiyle İlişkisi. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37, 1-20.
- Çel[t]ik, H. (1996). Yöntemi Açısından Üç Şeyh Galip Dîvânı. *Bilig*, 96, 284-289.
- Esrâr Dede (2000). *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye* (Haz. İlhan Genç). Ankara: AKM Yayınları.
- Gürer, A. (1993). *Şeyh Gâlib Dîvânı (İnceleme-Metin)*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- İsen, M. (1995). Osmanlılarda Devlet-Sanat İlişkisi ve Bu İlişkinin III. Selim'le Şeyh Gâlib'deki Görüntüsü, *Şeyh Gâlib Kitabı*. İstanbul: İBB Yayınları, 39-50.
- Kaçar, M. (2022). Arşiv Belgeleri Işığında Şeyh Gâlib ve Şiirleri Hakkında Yeni Bilgiler, *Klasikten Moderne Türk Edebiyatında Mevlevilik ve Şeyh Gâlib*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları (Basım aşamasında).
- Kalkışım, M. (1994). *Şeyh Gâlib Dîvânı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kalkışım, M. (1992). *Şeyh Gâlib Dîvânı*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Karal, Enver Z. (1988). *Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları Nizâm-ı Cedid*. Ankara: TTK Yayınları.
- Koncu, H. vd. (2016). *Eser-i Aşk: Şeyh Gâlib Hakkında Makaleler ve Bibliyografya*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kurnaz, C. (1995). Şeyh Gâlib Dîvânı'ndaki Nazım Şekilleri ile İlgili Problemler, *Şeyh Gâlib Kitabı*. İstanbul: İBB Yayınları, 179-183.
- Macit, M. (1989). *Şeyh Gâlib'in Tarih Manzumeleri (İnceleme-Metin)*. Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Okay, O. (1995). Gâlib Dede'nin Dramı, *Şeyh Gâlib Kitabı*. İstanbul: İBB Yayınları, 77-83.
- Okçu, N. (2011). *Şeyh Gâlib Dîvânı, Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri, Şiirlerinin Umumi Tahlili*. Ankara: TDV Yayınları.
- Okçu, N. (1993). *Şeyh Gâlib: Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri, Şiirlerinin Umumi Tahlili ve Dîvânın Tenkitli Metni*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Sunar, Mehmet M. (2010). Ocak-ı Âmire'den Ocak-ı Mülga'ya Doğru Nizâm-ı Cedid Reformları Karşısında Yeniçeriler, *Nizâm-ı Kadim'den Nizâm-ı Cedid'e III. Selim ve Dönemi*. İstanbul: İsam Yayınları, 497-527.
- Şen, A. (2003). *Osmanlıda Dönüm Noktası (III. Selim Hayatı ve Islahatları)*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Taştan, E. (2012). Şeyh Gâlib ve Yayımlanmamış Şiirleri. *Turkish Studies*, 7/4, 2825-2855.
- Ünal, U. (2003). İdari ve Sosyal Alanlarda Nizam-ı Cedid Çabaları. *O.T.A.M*, 14, 273-289
- Yüksel, S. (1980). *Şeyh Gâlib Eserlerinin Dil ve Sanat Değeri*. İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara: TTK Basımevi.



TSMA.E.843/119-361/2/26



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 405-415.
Geliş Tarihi-Received: 01.05.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 12.06.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1112101

Sehâbî'nin Dîvân'ında Yer Almayan Şiirleri

Sehâbî's Poems Not Included in His Diwan

Nilay KINAY CİVELEK*

Öz

Şairlerin muhtelif zamanlarda yazdıkları şiirler bazen divanlarını hazırladıktan sonra da ortaya çıkabilmektedir. Bunlar, divana dâhil olmayan şiirler olarak farklı kaynaklarda bulunabilirler. Bu şiirlerin, çoğunlukla mecmualarda bulunmakla birlikte, mecmua dışında müstakil eserlerde de yer aldığı görülür. XVI. yüzyılda yaşamış olan Sehâbî, hacimli bir esere sahip divan şairidir. Bu çalışmada Devlet Arşivleri Başkanlığından temin edilen belgelerde Sehâbî mahlasıyla yazılmış şiirlere yer verilmiştir. Toplamda on şiir tespit edilmiş, bunların altı tanesinin *Sehâbî Dîvânı*'nda bulunan şiirler ile aynı olduğu görülmüştür. Geri kalan dört şiirden iki tanesi *Dîvân*'da bulunmayan gazellerden oluşmaktadır. Diğer ikisi ise *Dîvân*'da olan fakat hem beyit hem de kelime bazında farklı olan şiirlerdir.

Sehâbî dinî-tasavvufî yönü olan bir şairdir. Hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmayan Sehâbî'nin medrese tahsili gördüğü şiirlerinden anlaşılmaktadır. *Sehâbî Dîvânı*'nda akıcı bir dil kullanmıştır. Şiirlerinde mana ve hayal güzelliği ön plandadır. *Dîvân*'da bulunmayan şiirlerinin konu olduğu bu çalışmada Sehâbî'nin hayatı, edebî kişiliği hakkında konulara yer verildikten sonra tespit edilen şiirlerin transkripsiyonlu metinleri verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk edebiyatı, Sehâbî, gazel, bilinmeyen şiirler.

Abstract

The poems written by poets at various times can sometimes emerge after they prepare their Diwans. These can be found as poems not included in the Diwan. These poems, which are generally encountered in journals, are also seen in independent places other than journals. Sehâbî, who produced his works during the 16th century, is among the poets with voluminous Diwans. This study includes the poems written under the pseudonym 'Sehâbî' on the basis of the documents obtained from the Directorate of State Archives. A total of ten poems were identified, six of which were found to be the same as the poems in Sehâbî's Diwan. Two of the remaining four poems consist of ghazals not included in the Diwan. Two of them are poems included in the Diwan but are different in terms of both couplets and words.

Sehâbî is a religious Sufi poet. There is not so much information about Sehâbî's life. It is understood from his poems that he studied in a madrasah. He used a fluent language in his Diwan. The meaning and the beauty of imagination are prominent in his poems. In this study, which discusses Sehâbî's poems not included in his Diwan, information will be given about his life and literary personality, and then the transcribed texts of his identified poems will be provided.

* Dr. Öğr. Üyesi, Hakkâri Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü, Hakkâri/Türkiye, e-posta: nilaykinay@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6326-3586

Keyword: Classical Turkish literature, Sehabi, ghazal, unknown poems.

Giriş

Klasik Türk edebiyatı, XVI. yüzyılda oldukça üretken bir dönem yaşamış bir gelenektir. Önceki dönemlere göre şairler eğitimlerini yükseltmiş, ilgi alanlarını oluşturmuş ve şiir yazma konusunda bilinçlenmişlerdir. Özellikle Fars kültüründen etkilenerek oluşturulan bu gelenek içinde şairler İran coğrafyasını takip etmiş kendi oluşumlarını geliştirmişlerdir. Bu yüzyılda Osmanlı imparatorluğu padişahlarının kültür, sanat faaliyetlerine önem verdiği görülür. Padişahlar, şehzadeler, sultanlar sanatçıları sarayın çevresinde toplamışlardır. Devletin en üstündeki makam ile halk içindeki birçok grup bu yüzyıldaki edebî olgunlaşmanın birikim ve inkişafında rol almışlardır. Hem himaye gören hem de hayatını rahat sürdüren sanatçılar da eserlerine yoğunlaşmışlardır. Bu durum da daha kaliteli eserlerin ortaya çıkmasına katkı sağlamıştır. XVI. yüzyılda neredeyse her alanda yaşanan olumlu değişim ve ihtişam sanat alanında –özellikle edebiyatta- yaşanmıştır. Bu dönemin tezkirelerinde, biyografi çalışmalarında bu üretken yansımalar görülmektedir.

Şairlerin üretkenliğini gösteren eserler divan adı altında toplanırdı. Divan tanımı için, bir şairin şiirlerini belli bir düzen içinde yazıp bir araya getirdiği tek bir eser, tanımı yapılabilir. Şairler bir divanı oluşturmak için çok fazla zaman harcarlardı. Nihayetinde şiirlerinin bir araya geldiği bir eser tertip edilmiş olurdu. Mürettep hâle getirilmiş bir divana, şairlerin sonradan yazdıkları şiirlerin de eklendiği olmuştur. “Birçok şair divanlarını, yeni yazdıklarını da ilâve etmek suretiyle hayatlarında birkaç defa tertiplemişlerdir. Bundan dolayı bu yeni tertiplerle yapılmış sonraki istinsahlarında divan eskisinden muhtevaca daha zengin hâle gelir.” (Akün, 1994, s. 397). Tertip edilmiş bir divan müstensih tarafından gözden kaçırılan şiirlerin eklenmemesi ile de oluşturulmuş olabilir. Bu durumda farklı yerlerde şaire ait şiirlere rastlamak mümkündür. Sehâbî'nin de *Divân'ı* çalışıldıktan sonra Devlet Arşivleri Başkanlığı içindeki belgelerden tespit edilen şiirlere denk gelinmiştir. Bu tarz çalışmalar Türk kültür ve edebiyatı açısından önem göstermektedir. “Divan sahibi olmayan şairlerin şiirlerini mecmualardan yararlanarak bir araya getiren araştırmacıların sayısı hiç de az değildir. Bu şairlerin yayımlanan şiirleri, şiir mecmualarından yararlanılarak ortaya konmuştur. Ayrıca araştırmacılar mecmualardan yararlanarak, divan sahibi olan ya da bazı eserleri bilinen şairlerin bilinmeyen ya da divanlarında olmayan şiirlerini de edebiyat tarihine kazandırmışlardır.” (Gökalp, 2013, s. 375).

Mecmualar ile birlikte üniversite ve yazma eserlerin kütüphaneleri ile arşiv belgeleri de şairlerin müstakil şiirlerinin bulunduğu kaynaklardır. Arşivler milletlerin tarihî dönemleri içinde yazılı belgelerini barındıran yerlerdir. Bu yüzden arşivler bir çeşit millî bilgileri depolama özelliklerine sahiptirler. “Türk arşivleri sahip olduğu belgelerin sayısı ve niteliği bakımından dünyanın en zengin arşivlerinin başında gelmektedir. Arşiv vesikaları sadece Türkiye'nin değil, geçmişte Osmanlı Devleti sınırları içinde sayıları kırkı bulan birçok ülkenin tarihini ve dünya tarihinde saklı kalmış pek çok konuyu gün ışığına çıkaracak mahiyette önem arz etmektedir.” (Baş, 2019, s. 40).

Tarafımızca araştırılan şiirler Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi'nde (DABOA), TSMA.E fon kodlu, 372/6, 445/14, 372/15 ve 372/12, gömlek ve sıra numaralı kayıtlardan oluşmaktadır.

Sehâbî'nin Hayatı ve Edebî Kişiliği

Acem Sehâbî olarak bilinen Sehâbî, Hemedânî bir Acem Türkü'dür. Kaynaklarda kendisi gibi şair olan kardeşi Bîdârî'nin de hayatından bahsedilmektedir (Kaplan, 2020).

Onun için Acem asıllı olduğu söylenmiştir. Kendisi gibi Acem'den gelen şairlerin Anadolu Türkçesini kullanmada yetersiz olmalarına rağmen Bîdârî, bu Türkçeye hâkim olmayı başarmış, çok güzel ve akıcı şiirler söylemiştir (Solmaz, 2005, s. 237). XVI. yüzyıl önemli şairleri arasında anılan Sehâbî'nin asıl adı *Dîvân'*ın önsözünde belirttiği gibi Hüsameddin b. Hüseyin'dir. Dönemin tezkire yazarları şairden iyi bir şekilde bahsetmektedirler. Âşık Çelebi Sehâbî için: "...şuârâ-yı 'asr u diyârun 'ârif-i heme-bîn ü vâkıf-ı hemedânıdur... ulular lisânındaki "nezele'l-esmâ mine's-semâ" dinmişdür, Sehâbî lakabı ana gökden inmişdür. Bihâr-ı tab'-ı zahârifden harâret-i mihr-i sipihr-i İlâhiyye ile semâ-i te'yîd-i Rabbâniyye su'ûd iden buhâr-ı sehâb sifâl olur, dürr ü gevher-i nâyab ile mâlâmâl olur. Ba'de dest-i ebr minvâlınden ka'r-ı deryâ-yı devât-ı şâire düşüp sadef-i zurûf-ı cürûfda tertîb bulup gavvâs-ı hâme elinden sâhil-i sûy-ı nâmede cilve-nümâ olup dest-i hakkâk-ı tab'-ı çâlâl miskab-ı şî'r ile ol dür-i mensûri lülü-i manzum gibi rişte-i tahrîre çeküp gûşvâr-ı hûr-ı 'ıyn olmağa lâyık bir 'ıkkdur ve kılâde-i la'l olur. Ayâ hâmesi ne ebr-i deryâ-bârdur ki her noktası nükte-i dâru'n-nedîd olur. Ve muzâf-ı tab'ı nice sehârdur ki tertîb itdüğü nazm yanında lülü-i meknûn kalâid-i 'ıkbân gibi bir terkîb-i ta'fir olur." (Âşık Çelebi, s. 401) cümlelerini kullanmıştır.

Sehâbî dönemin padişahı olan Kanunî ile yakın bir muhabbet içerisindeydi. Bu durum *Dîvân'*ın geneline yansımıştır. Şair hem *Dîvân'*ı hem de ikinci eseri olan *Tedbîr-i İksîr'*i padişahın arzusu üzerine kaleme almıştır. *Dîvân'*ı için bu durumu, bizzat *Dîvân'*ın dibace kısmında belirtmiştir. Dibaceden de şairin Sultan Süleyman'a yakınlığının derecesi fark edilmektedir. Ayrıca divan incelendiği zaman Sultan Süleyman'dan başka kimse için bir kasidenin olmaması bu durumu güçlendirmektedir.

Şairin *Dîvân'*ı incelendiğinde dil ve üslup konusunda akıcılık göze çarpmaktadır. Bu akıcılığın yanında kelimelerdeki ve hayallerdeki estetik güzellik de Sehâbî'nin şiirlerinde bulunmaktadır. "Şairin önce insandaki şiir ve güzelliğe karşı duyulan ilgi ve ondan alınan haz konusuna değinmek istediği görülmektedir." (Bayak, 1998, s. 19). Şairin beyitleri okunurken bir tutukluluk hâli söz konusu olmamaktadır. Berrak bir şekilde yazılan şiirlerinde güzel tasvirler yer almaktadır. *Dîvân'*da imla konusunda XVI. yüzyıl eserlerinde çok fazla rastlanmayan değişiklikler söz konusudur. "Aynı kelimenin farklı şekillerde imlâ edilmesi, vokallerin çok zaman hareke ile tespiti gibi özellikler -harekeli olmadığı hâlde- *Sehâbî Dîvânı'*nda mevcuttur." (Okuyucu, 1995, s. 179).

Şairin *Dîvân'*ında bulunmayan şiirlerinin kelime ve harf sayısı tekrarı ile *Dîvân'*da bulunan şiirlere bakıldığında edebî sanat boyutunda tekrarlar ile şiirlerini güzelleştirdiği görülmektedir. Şiirlerinde çevre, doğa, tabiat güzellikleri, özellikle İran mitolojisi unsurları, İslâmî değerler ile peygamber ve evliya menkıbeleri konularının işlendiği görülmektedir. Şairin kelimeleri, söz sanatlarını yerinde kullandığı görülür. Bu onun şiir yazmadaki becerisi, gayreti ve başarısını gösteren delillerdendir. Şiirlerinde aruz kalıplarını da olabildiğince kusursuz kullanmaya çalışmıştır. Divan edebiyatı geleneği içinde çok sık kullanılan kalıpları tercih etmesine rağmen az bilinen kalıplarla oluşturduğu şiirler de bulunmaktadır.

Eserleri

Rind bir şair olan Sehâbî'nin *Dîvân'*ından başka *Tedbîr-i İksîr* isimli bir eseri daha bulunmaktadır. "Sehâbî'nin bilinen ikinci eseri İmam Gazâlî'nin *İhyâu Ulûmiddîn* isimli Arapça eserinin bir nevi kısaltılmış şekli olan *Kimyâ-i Saâdet* isimli eserinin Farsçadan Türkçeye çevirisidir." (Bayak, 1998, s. 31). "*Kimyâ-yı Saâdet* gibi bir eserin çeviri için pâdişâh tarafından ona havâlesi herhalde Sehâbî'nin mezheb ve tarikat cihetinden makul inançlara sahip olduğuna delâlet eder." (Okuyucu, 1995, s. 175). Bu cümleden de anlaşılacağına göre Sehâbî'nin dil konusunda mahir bir kişi olduğu görülmektedir. *Kimyâ-yı Saadet* adlı eserin tercümesinin bu şaire verilmesi, onun bu konudaki ilmî bilgisine güvenildiğini gösterir.

Sehâbî'nin *Dîvân*'ında bulunmayan gazelleri şu şekildedir:

1. Gazel¹

fe' ilâtün fe' ilâtün fe' ilâtün fe' ilün

1. beyit

Dil diler faqr u fenâ gūşesi miskîni ola
Hâk-i ğam seng-i belâ bister ü bālîni ola

2. beyit

Terk-i cān itse n'ola bir kişi Ferhād gibi
Ki anuñ sencileyin dilber-i şîrîni ola

3. beyit

Vire mi hâk-i rehūn zerresini dünyāya
Her kimūn iki gözüm çeşm-i cihān-bîni ola

4. beyit

Var mı dil mürġina imkân-ı halās andan kim
Elde zülfūn gibi anuñ iki şāhîni ola

5. beyit

İtme zinhār Sehâbî taleb-i resm-i vefā
eylemedük
Bir güzelden ki cefā şivesi āyîni ola (G. 22)

2. Gazel²

fe' ilâtün fe' ilâtün fe' ilâtün fe' ilün

1. beyit

Şaydı öz bendelerinden bugün ol şāh beni
Şanuram 'āleme şāh eyledi Allāh beni

2. beyit

1. beyit

Dil diler faqr u fenâ gūşesi miskîni ola
Hâk-i ğam seng-i belâ bister ü bālîni ola

2. beyit

İstemez 'ākîl olan resm-i vefāyı her giz
Bir güzelden ki cefā şivesi āyîni ola

3. beyit

Terk-i cān itse n'ola şol kişi Ferhād gibi
Ki anuñ sencileyin dilber-i şîrîni ola

4. beyit

Viremez izin tozunūn zerresini dünyāya
Her kimūn iki gözüm çeşm-i cihān-bîni ola

5. beyit

Çor mı bir murġ-ı dili diyende şayd
Elde zülfūn tek anuñ kim iki şāhîni ola

6. beyit

Ġamdan āzād olurdu dil eger dildāruñ
Beste-yi bend-i ham-ı turra-yı müşġîni ola

7. beyit

Çabrūn üstünde Sehâbî bite sünbül öliceğ
Ger başında heves-i kākül-i müşġîni ola

1. beyit

Şaydı öz bendelerinden bugün ol māh beni
Şanuram 'āleme şāh eyledi Allāh beni

2. beyit

¹ Çalışmadaki 1. ve 2. gazel, *Sehâbî Dîvânı*'nda bulunan fakat nüans farkları içeren gazellerdir. *Dîvân*'daki 22. gazelde yer alan mahlas beyti arşiv belgesinde bulunan gazeldeki beyit ile farklılık göstermektedir.

² Divandaki 384. gazelde yer alan mahlas beyti, arşiv belgesinde bulunan gazeldeki beyit ile farklılık göstermektedir.

İhtifâ genci idi zerre-veş ârâm-gehüm
Eyledi gün gibi ‘ âlemde ‘ ıyân âh beni

3. beyit

İçmeden şerbet-i cân-bağş-ı visâlûñ cânâ
Çorqaram hecr helâk eyleye nâ-gâh beni

4. beyit

Ža‘ fdan varımazın kûyına yârûñ ey eşk
Sen revân ol kerem it al bile hem-râh beni

5. beyit

Perde-i ğaybda her râz ki mestûr olsa
Dâmen-i yâr Şehâbî ider âgâh beni

‘ Adem-âbâdda bir zerre idüm nâ-peydâ
Eyledi gün gibi ‘ âlemde ‘ ıyân beni

3. beyit

İçmedin şerbet-i cân-bağş-ı vişâlûñ cânâ
Çorqarım hicr-i helâkuñ eyleye nâgâh beni

4. beyit

Ža‘ fdan varımazam kûyuna ey seyl-i sirişk
Pes revân ol kerem it al bile hem-râh beni

5. beyit

Ey Şehâbî keremi pîr-i muğândan umaram
Sırr-ı ‘ irfândan ide vâkıf u âgâh beni

Dîvân’da Bulunmayan Gazel (1)

mef‘ ulü mefâ‘ ilü mefâ‘ ilü fe‘ ulün

1. Başdan qadem idüp qapuña ‘ âzim idi dil
Araya gelüp seyl-i sirişk olmasa hâ’ il
2. Vuşlatda saña ‘ arz u tazallüm qatı düşvâr
Fırqatde baña şabr u taħammül qatı müşkil
3. Güftâr ile ben mürdesini dirgüre dirdüm
Derdâ ki Mesîhâ nefesüm olmadı qâ’ il
4. Ey pîr-i ğamîde-qad ile pîr-i muğâna
Dal ol baña ed-dallü ‘ ale’ l-ħayru kefâ’ il
5. Bulmağa ziyâ şâm-ı ğamım yaqdı **Şehâbî**
Eflâkde encüm gice yüz yirde meşâ’ il

Divanda Bulunmayan Gazel (2)

fâ‘ ilâtün fâ‘ ilâtün fâ‘ ilâtün fâ‘ ilün

1. Cânı la‘ lüñden yaratdı Ğâlîk-ı cân âferîn
Ğâlîk-ı cân âferîne şad hezârân âferîn
2. Ravza-yı cennetde Rıdvân görse anı ğüsnuñi
Cân ile dilden saña eylerdi her ân âferîn
3. Gül yüzlü vaşf itdi bülbüller zebân-ı ğâlile
Ağız açup ğoncalar didi hezârân âferîn

4. Ey mülk-i manzar seni her gâh vaşf itsem baña
Sidreden Rûhu'l-emîn eyler firāvân âferîn
5. Görse ey 'İsî-nefes Hârût ğamzeñ sihrini
Her dem iderdi aña Musî-i 'İmrân âferîn
6. Gevher-i nazmum **Sehâbî** sem'-i şâha iricek
Umarın kim eyleye şâh-ı sühândân âferîn
7. Saltanat âyinine irmez hâlel ger eylese
Kavline bir mür-ı miskiniñ Süleymân âferîn

Kayıt altına alınan gazeller incelendiğinde Sehâbî'nin şiirlerinin edebî yönüyle, dil ve üslup açısından *Dîvân*'daki şiirleriyle aynılık gösterdiği görülmektedir. Kullanılan mazmun ve terkipler, konu ve redif benzerlikleri, rindâne eda ile söyleyiş benzerliği bu şiirlerin Sehâbî'ye ait olduğu kanısını güçlendirmektedir. Ayrıca şiirlerde mahlas kullanılmış olması bu kanıya destek olmaktadır.

Sonuç

XVI. yüzyıl Osmanlı'nın birçok alanda olduğu gibi edebî alanda da zirvede olduğu bir dönemdir. "Her taşın altından şair çıkabildiği" bu yüzyılda şair Sehâbî de yetişmiştir. Hacimli bir divan oluşturacak kadar çok şiiri olan Sehâbî'nin, *Dîvân*'ında olmayan bazı şiirleri tespit edilmiştir. Bu şiirlere edebiyat tarihi açısından önemli yer teşkil eden arşiv kaynaklarında bulunmuştur. Bu kaynakta Sehâbî'nin iki tane divanında yer almayan gazeli ve iki tane de beyit ve kelime farklılıkları içeren gazeli bulunmaktadır.

Geleneksel kalıplar içinde yazdığı gazelleri divanında bulunan diğer şiirleri ile hem dil hem üslup açısından benzerlik göstermektedir. Rind bir söyleyiş tarzı ile yazdıklarında kimseye muhtaçlığının olmadığı görülmektedir. Telmih sanatı ile Peygamber kıssalarını yazmıştır. Edebî sanatlardan telmih ile birlikte teşbihi de çok kullanmıştır. Hz. İsa, Hz. Musa, Hz. Süleyman divanda bulunmayan gazellerde de kullanılan mazmunlar olarak karşımıza çıkmıştır.

Arşiv ve kütüphane kayıtları ile mecmualar incelendikçe şairlere ait divan/divançelerinde yer almayan, bilinmeyen şiirlere denk gelinecektir. Bu şiirlerin tespiti de özellikle ilgili şairlerin divanlarının tamamlanması açısından yardımcı olmaktadır.

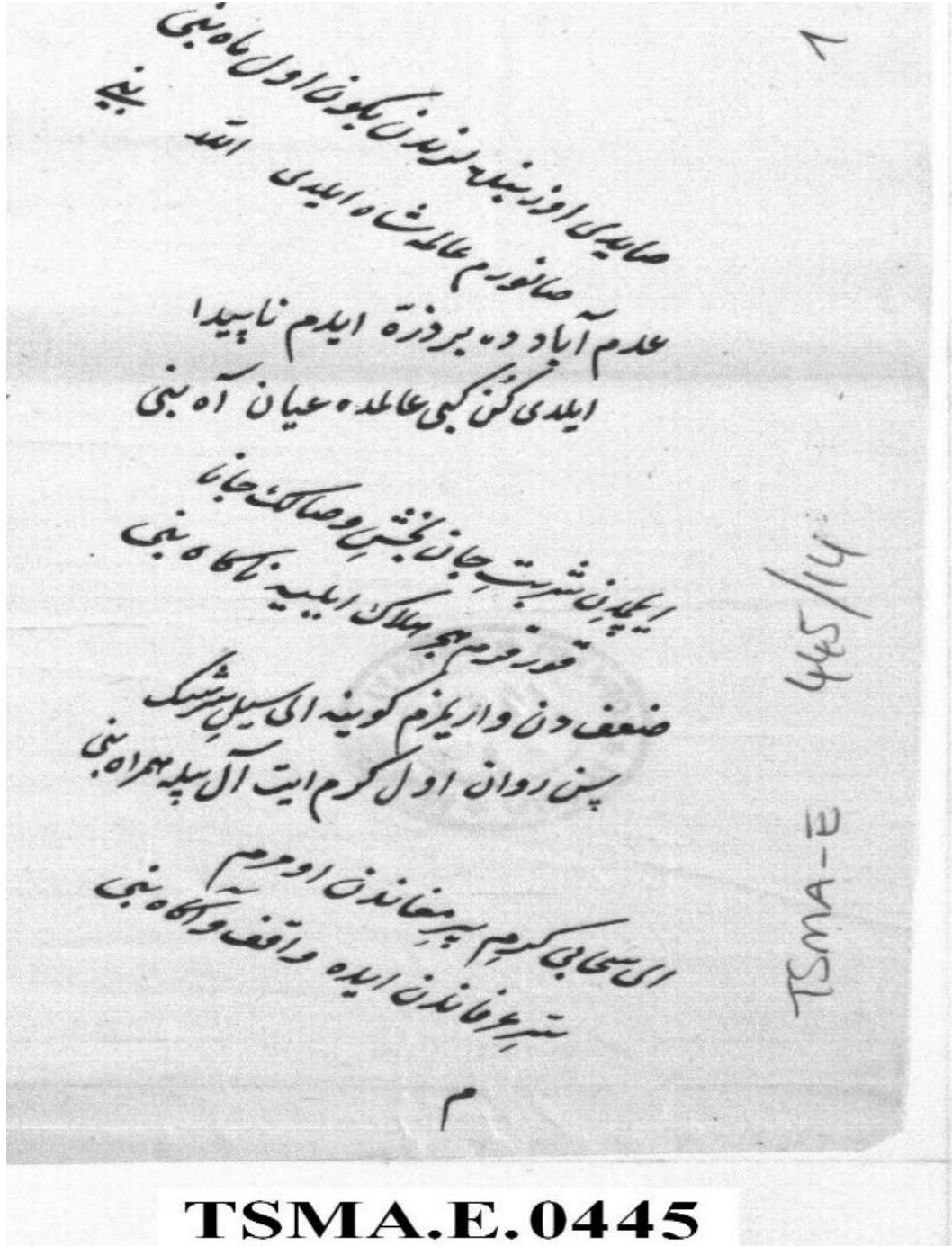
Kaynakça

- Akün, Ö. F. (1994). Divan Edebiyatı. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 9, s. 389-427). İstanbul: TDV Yayınları.
- Âşık Çelebi, *Meşâirü'ş-şuara*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri 772, vr. 401.
- Baş, İ. (2019). Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Arşivlerin Oluşumu ve Türk Arşivlerinde Araştırma Hizmetleri. *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, 64, 39-68.
- Bayak, C. (1998). *Sehâbî Dîvânı ve Konu İndeksi*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.

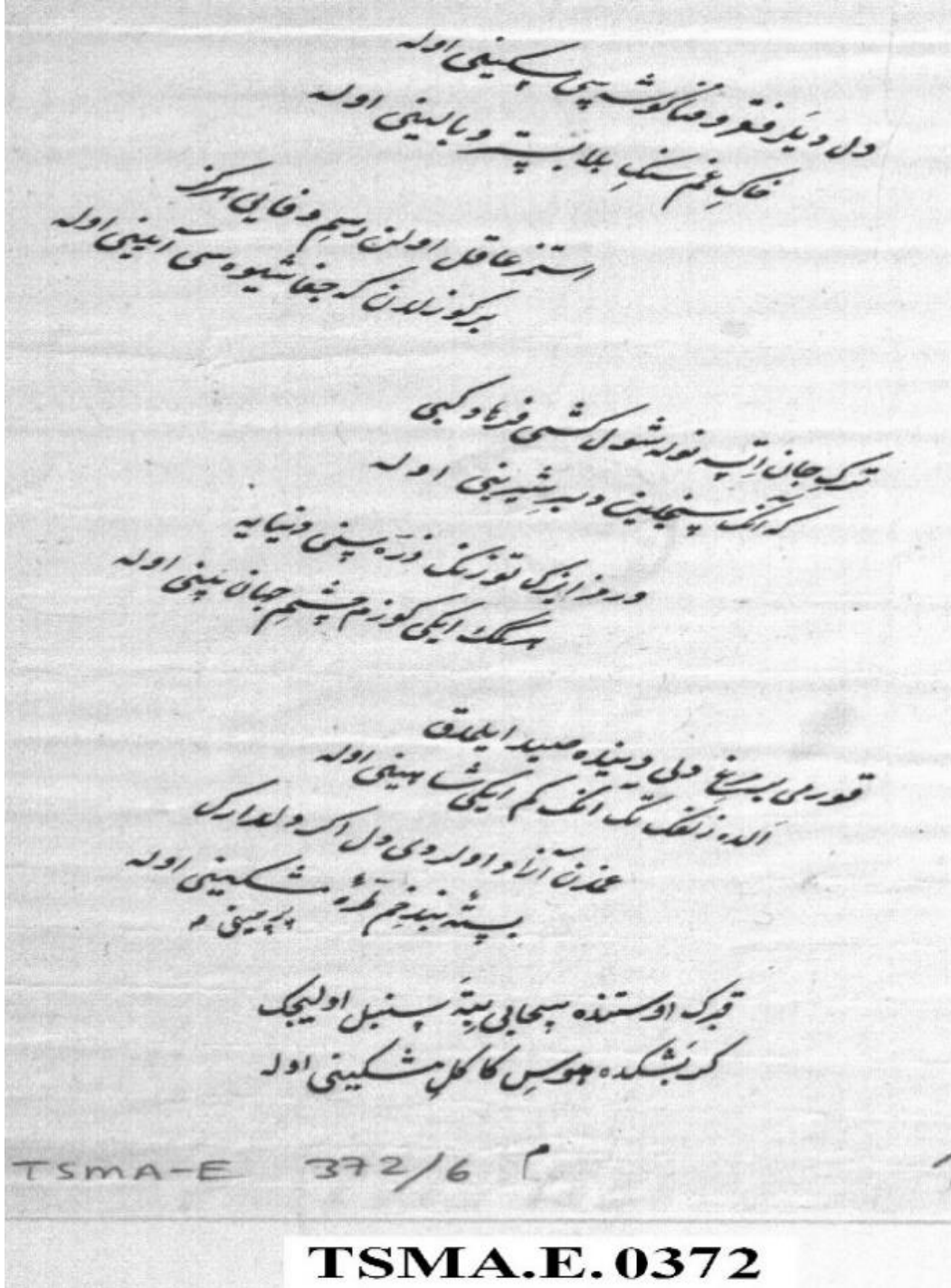
- Gökalp, H. (2013). Seyyid Vehbî'nin Divanında Yer Almayan Bir Kasidesi. *Turkish Studies-International Periodical For the languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8(1), 299-314.
- Kaplan, Y. (2020). Bîdârî, Sarraf Bîdârî Efendi. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/bidari-sarraf-bidari-efendi>, [Erişim tarihi: 03.06.2022].
- Okuyucu, C. (1995). Sehabi ve Divanı. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6, 163-198.
- Solmaz, S. (2005). *Ahdî, Gülşen-i Şu'arâ (İnceleme-Metin)*. Ankara: AKM Yayınları.

Ekler

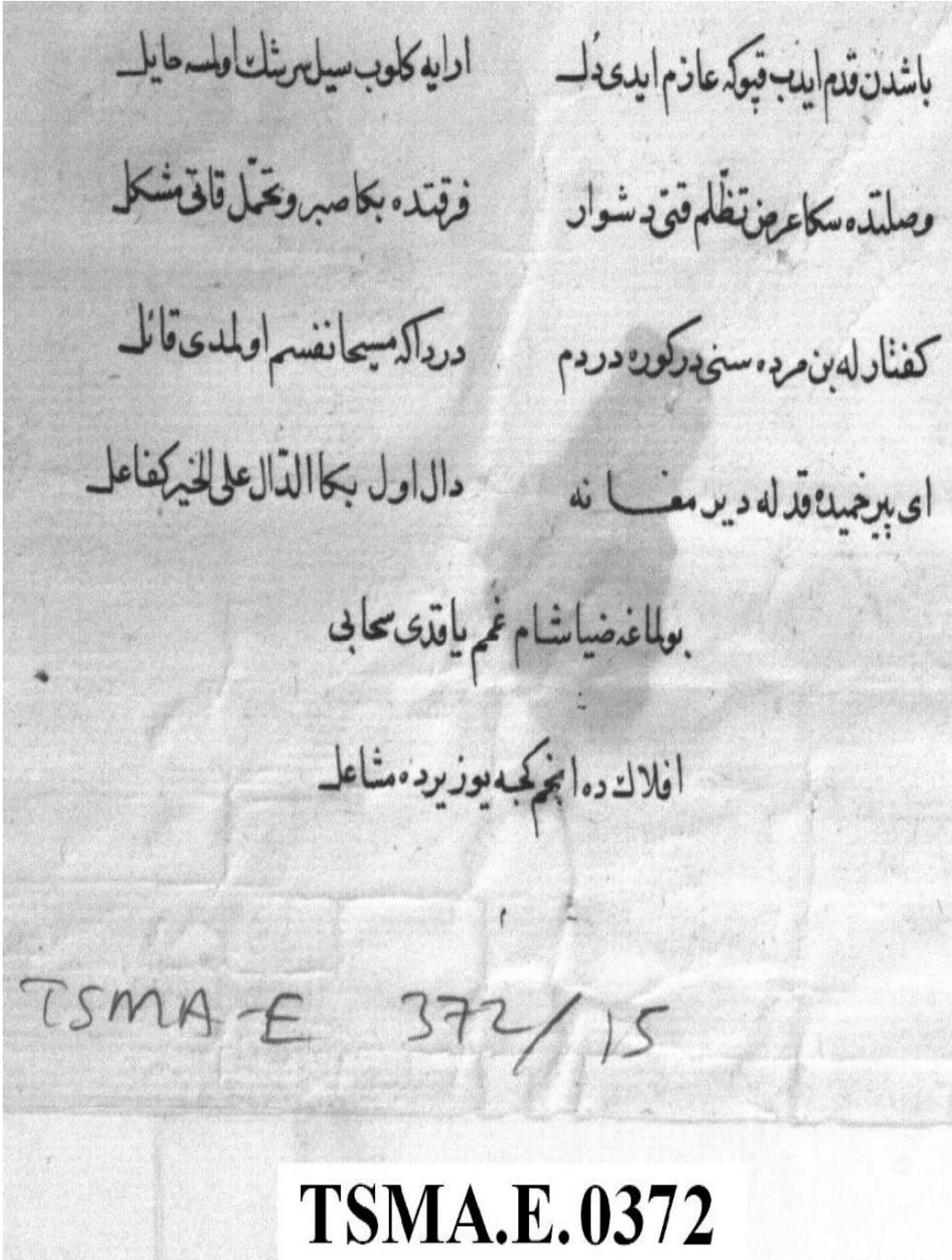
Gazel 384



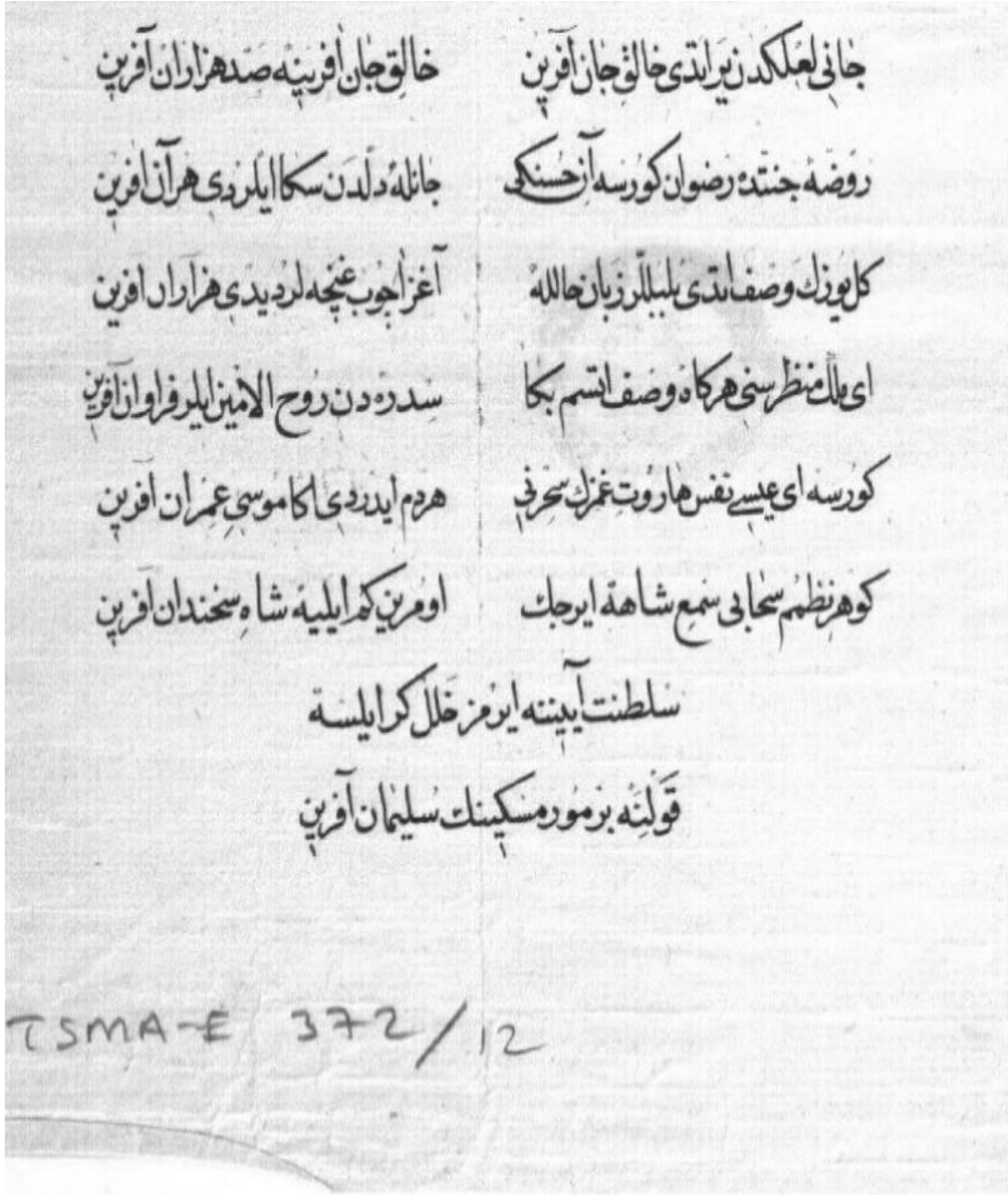
Gazel 22



Divanda Bulunmayan Gazel (1)



Divanda Bulunmayan Gazel (2)



TSMA.E.0372



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 416-442.
Geliş Tarihi-Received: 15.07.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 07.08.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1144007

Hacı Pîrî Efendi'nin İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî Adlı Eserindeki Arapça İbarelerin Değerlendirilmesi

Evaluation of Arabic Phrases in Hacı Pîrî Efendi's Work Titled İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî

Nurgül SUCU KÖROĞLU*
Mete TAN**

Öz

İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî; Hacı Pîrî Efendi tarafından 16. yüzyılda kaleme alınan, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin 1. cildinden bazı bölümlerin seçilip şerh edilmesiyle oluşturulmuş mensur bir eserdir. 172 yapraktan oluşan bu eser beş parça hâlinde farklı kişiler tarafından yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır. Fakat bu çalışmalar Türkçe ana metin üzerine kurulu olduğu için, eserde yer alan Arapça ve Farsça unsurlar sistematik bir şekilde ele alınamamıştır. Bu noktadaki ihtiyaca binaen 2022 yılında eserdeki Farsça unsurları detaylı bir şekilde inceleyen bir makale yayımlanmıştır. Bu makalede ise; konuyla ilgili tamamlayıcı bir çalışma olması niyetiyle, *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî*'de yer alan Arapça ibareler sistematik bir şekilde incelenmiş; 39'u hikmetli sözler, 16'sı metne göre söyleyeni belli olan sözler, 14'ü beyit, 10'u anlamca öncesi ve sonrasına bağlı ibare, 4'ü hadis yahut hadis olup olmadığı şüpheli bulunan sözler, 3'ü şiir, 1'i mısra, 1'i kıt'a olmak üzere, eserde tespit edilen toplam 88 Arapça ibare bilgisayar ortamında yeniden yazılmış, Latin harflerine aktarılmış, tercüme yapılmış ve ulaşılabildiğimiz kadarıyla kaynakları gösterilerek ibarelerin kaynakları ile aralarındaki farklılıklar belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hacı Pîrî Efendi, *Mesnevî*, şerh, Arapça, ibare, hikmetli söz.

Abstract

İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî; it is a prose work that was written by Hacı Pîrî Efendi in the 16th century and was created by selecting and annotating parts of the first volume of Mevlânâ's *Mesnevî*. This work, consisting of 172 leaves, was studied as a master's thesis by different people in five parts. However, since these studies are based on the main text in Turkish, the Arabic and Persian elements in the work could not be systematically examined. Based on the need at this point, an article was published in 2022 examining the Persian elements in the work in detail. In this article; with the intention of being a complementary study on the subject, the Arabic phrases in *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî* were systematically examined; 39 wise words, 16 words that are clear who said it according to the text, 14 couplets, 10 phrases related to the meaning before and after, 4 phrases that are doubtful whether they are hadith or not hadith, 3 poems, 1 verse, 1 kıt'a a total of 88 Arabic phrases were rewritten in computer environment. These have been

* Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Konya/Türkiye, e-posta: nurgulsucu@selcuk.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0852-3274.

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü, Konya/Türkiye, e-posta: metetan42@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7667-5659.

translated into Latin letters, their translations have been made, and the sources of the phrases and the differences between them have been tried to be determined by showing their sources as far as we can reach.

Keywords: Hacı Pîrî Efendi, *Mesnevî*, commentary, Arabic, phrase, wise word.

Giriş

İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî'nin müellifi Hacı Pîrî Efendi, 16. yüzyılda yaşamış ve çeşitli devlet kademelerinde vazife almış ilim ehli bir zâttır. Doğum ve ölüm tarihleri tam olarak belli değildir. Tek eseri olan *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî*'nin yazımına Kanuni Sultan Süleyman döneminde başladığı ve Sultan II. Selim döneminde bu eseri tamamladığına dair, kendi ifadesi ile verdiği bilgilere dayanarak, onun kesin olarak 16. yüzyılda yaşadığını ve *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî*'yi de ortalama 1566-1574 yılları arasında kaleme aldığını söylemek mümkündür.¹ Çalışmaya kaynaklık eden mevcut nüsha ise, 990/1582 senesinde istinsah edilmiştir. Bu çalışmaya, daha önce yapılan ilgili tezlere (Uzunlu, 2017), (Yıldız Er, 2018), (Sevindik, 2019), (Ceylan, 2020), (Ayar, 2021) ve makaleye (Sucu Köroğlu ve Tan, 2022) de kaynaklık eden *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî* nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, Mülhak, numara 26' da kayıtlı olup 172 varaktan oluşmakta ve nüshanın her bir sayfasında 17 satır bulunmaktadır. Bu şerh; Hacı Pîrî Efendi'nin çok iyi bir tasavvuf kültürüne sahip olmasının yanında, el-sine-i selâseye de hâkim olduğunu göstermektedir.

Aslen *Mesnevî*'nin 1. cildinden seçme beyitlerin şerhi mahiyetindeki bu eserde, müellifin yer yer *Mesnevî*'nin farklı ciltlerinden de ilgili konuya uygun beyitleri örnek olarak aldığı görülmektedir. Konu açıklamalarında ayetler, hadisler ve hikmetli sözlere de yer veren Hacı Pîrî Efendi, bazı yerlerde ilgili ayetlerin bir nevi tefsirini yapmaktadır. Burada; eserde yer alan Arapça ibareler, şekil ve muhteva özelliklerine göre, şayet varsa müellifin adlandırmasına da öncelikle riayet edilerek gruplandırılmaya çalışılmıştır. Sayısı en çok olan gruptan aza doğru bir sıralama yapılmıştır. Buna göre, *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî* de yer alan Arapça ibareler; hikmetli sözler (39), metne göre söyleyeni belli olan sözler (16), beyitler (14), anlamca öncesi ve sonrasına bağlı ibareler (10), hadis yahut hadis olup olmadığı şüpheli bulunan sözler (4), şiirler (3), mısra (1) ve kıt'a (1) olmak üzere sekiz ana başlık altında toplanmıştır. Gruplar içerisindeki madde sıralamalarında ise, ilgili sözlerin eserdeki yerleri esas alınmıştır.

Çalışmanın ilk kategorisini hikmetli sözler oluşturmaktadır. Bir hayat tecrübesini belirten ve genellikle öğüt verme amacıyla söylenen söz şeklinde tanımlayabileceğimiz "hikmetli söz"ler kategorisinde; peygamberler, filozoflar, şairler gibi zeki, ileri görüşlü, feraset ve basiret sahibi, üstün vasıflara haiz insanların sözleri yer almaktadır. Her ne kadar hikmetli sözler ile atasözleri arasında bazı farklılıklar bulunsa da (Ürün, 1998, s. V), bu iki gruba dâhil edilecek sözleri net bir şekilde birbirinden ayırmak mümkün olamayacağından, hem kelâm-ı kibâr denen ve söyleyeni çoğu zaman belli olan büyüklerin sözleri hem de söyleyeni belli olmayan atasözleri bu gruba dâhil edilmiştir.

İkinci kategoriye, söyleyeninin kim olduğu Hacı Pîrî Efendi tarafından ifade edilen sözler oluşturmaktadır. Bu grupta yer alan 16 sözün metne göre söyleyenleri; Hz. Ali² (3),

¹ Hacı Pîrî Efendi'nin hayatı, edebî kişiliği ve *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî*'nin genel özellikleri hakkında detaylı bilgi için bk. (Sucu Köroğlu ve Tan, 2022).

² İlk müslümanlardan, Hz. Peygamber (S.A.V.)'in damadı ve Hulefâ-yı Râşidîn'in dördüncüsüdür (ö. 40/661). Tam adı Ebü'l-Hasen Ali b. Ebî Tâlib el-Kureşî el-Hâşimîdir (Fırlıklı, 1989, 2/371-374).

Aristo³ (2), Bâyezid-i Bistâmî⁴ (1), Cüneyd-i Bağdâdî⁵ (1), Ebû Süleymân ed-Dârânî⁶ (1), Ebû Tâlib-i Mekki⁷ (1), Ruveym b. Ahmed⁸ (1), Lokman A.S.⁹ (1), Necmeddîn-i Kübrâ¹⁰ (1), Şeyh Şiblî¹¹ (1), Yûsuf-ı Hemedânî¹² (1), Yahya b. Muâz¹³ (1) ve Zünnûn el-Mısırî¹⁴ (1)'dir. Görüleceği üzere, bu gruptaki sözlerin hemen hepsi tanınmış mutasavvıflara atfedilmektedir. Bunlardan farklı olarak eski Yunan filozoflarından Aristo'ya atfedilen iki söz daha karşımıza çıkmaktadır ki, bunları da, Abbasiler'in iktidara gelmesiyle Bağdat'ta başlayıp iki yüz yıldan daha uzun bir süre devam eden Yunancadan Arapçaya çeviri faaliyetlerinin bir ürünü olarak değerlendirmek gerekir. Felsefe ve bilim tarihi konularındaki bu çeviri hareketi, zamanında ve ileriye dönük olarak çok ciddi değişikliklere ve başarılarla öncülük etmiştir (Gutas, 2003, s. 16).

Çalışmanın üçüncü kategorisini *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî* de yer alan Arapça beyitler oluşturmaktadır. Bu adlandırma Hacı Pîrî Efendi'nin bizzat kendisi tarafından yapılmıştır. Bu başlık altındaki maddelerden 4 tanesi 2'şerli beyitlerdir, 10 tanesi ise tek beyitten oluşmaktadır. Kanaatimizce, bu durum mana bütünlüğüne göre belirlenmiştir. *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî*'nin tamamındaki Arapça şiirlere (kıt'a, mısra ve şiir başlığı altında toplananlar da dâhil olmak üzere); klasik Arap edebiyatının meşhur şairlerinden Muhammed b. Sa'îd Bûsîrî (ö. 695/1296 [?]), Ebû Nüvâs (ö. 198/813), Mütenebbî (ö. 354/965), Lebîd b. Rebî'a (ö. 40-41/660-661), Buhtürî (ö. 284/897) ile 12. yüzyıl Arap edebiyatı şairlerinden el-Gışârî ve modern Arap edebiyatı şairlerinden Ebû'l-Feyz Muhammed b. Abdilkebîr el-Kettânî (ö. 1909) ile Sâlih Tâhâ (1860-1907)'nin şiirleri arasında rastlanmaktadır.¹⁵ Bulunan bazı şiir alıntılarının kaynaklarının tarihleri Hacı Pîrî Efendi'nin döneminden çok sonraya tekabül etmektedir. Zannımızca bu kaynaklar da daha eski dönemlerdeki şairlerden/eserlerden alıntı yapmışlardır. Bu çalışmada, yöntem olarak en eski kaynağı gösterme yoluna gidilse de, bazen yakın dönemde de olsa, ulaşılabilen tek kaynak gösterilmiştir. Zaten bu tür şiirler, dünyanın faniliği ve çeşitli güzel huylara dair genel geçerliliği olan ve çok sık rastlanan ifadelerden oluşmaktadır.

Dördüncü kategoride, anlamca öncesi ve sonrasına bağlı ibareler yer almaktadır. Bu tür ibareler çoğunlukla konuşma dilinden alınmış izlenimi veren basit tabirler olduğundan

³ İslâm felsefesi üzerinde önemli etkileri bulunan ilkçağ Yunan filozofudur, M.Ö. 385 – M.Ö. 322 yılları arasında yaşamıştır (Kumeyr, 1992, s. 94-108).

⁴ İlk büyük mutasavvıflardan biri olup (ö. 234/848?), tam adı Ebû Yezîd Tayfûr b. İsa b. Sürüşân'dır (Uludağ, 1992, s. 238-241).

⁵ İlk devir sûfliğinin en güçlü temsilcilerinden biri olup (ö. 297/909), tam adı Ebû'l-Kâsım Cüneyd b. Muhammed el-Hazzâz el-Kavârîrî'dir (Ateş, 1993, s. 119-121).

⁶ İlk zâhitlerden biri olup (ö. 215/830), tam adı Ebû Süleymân Abdurrahmân b. Ahmed b. Atıyye ed-Dârânî'dir (Kara, 1993, 8/485).

⁷ Kütü'l-Kulûb adlı eseriyle tanınan bir mutasavvıf (ö. 386/996) olup, tam adı Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Mekki el-Acemî'dir (Saklan, 1994, s. 239-240).

⁸ İlk sûfilerden (ö. 303/915-16) olup, tam adı Ebû Muhammed Ruveym b. Ahmed el-Bağdâdî'dir (Çift, 2008, s. 273-274).

⁹ *Kur'an-ı Kerim*'de kendisine hikmet verildiği bildirilen, peygamberliği tartışmalı bir din büyüğüdür (Harman, 2003, s. 205-206).

¹⁰ Kübreviyye tarikatının kurucusu olup (ö. 618/1221), tam adı Ebû'l-Cennâb Necmüddîn-i Kübrâ Ahmed b. Ömer el-Hîveki el-Hârîzmî'dir (Algar, 2006, s. 500-506).

¹¹ İlk sûfilerden biri olup (ö. 334/946), tam adı Ebû Bekr Dûleif b. Cahder (Ca'fer b. Yûnus) eş-Şiblî'dir (Gürer, 2010, s. 125-126).

¹² Horasanlı bir sûfi müellif (ö. 535/1140) olup, tam adı Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Eyyûb el-Hemedânî'dir (Tosun, 2013, s. 12-13).

¹³ Seyr ü sülûk makamlarından bahseden ilk sûfilerden biri olup (ö. 258/872), tam adı Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Muâz b. Ca'fer er-Râzî'dir (Çift, 2013, s. 257-258).

¹⁴ İlk dönem sûfilerinden biri olup (ö. 245/859 ?), tam adı Zünnûn Ebû'l-Feyz Sevbân b. İbrâhîm el-Mısırî el-İhmîmî'dir (Tosun, 2013, s. 575-576).

¹⁵ İlgili şairler hakkında detaylı bilgi için bk. (Ürün, 2015a; Ürün, 2015b).

kaynaklarda tespit edilememiştir. Bu tür kullanımlar, *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî*'ye sohbet ve samimiyet havası katmasının yanında, eseri bilgi ve anlayış seviyesi çok yüksek olmayan insanların da anlayabileceği bir düzeyde tutmuştur. Bu ibareler başı ve sonundan bağımsız olarak anlaşılacakları için ihtiyaç duyulan yerlerde ibarenin okunuşu ve manası verildikten sonra metin içerisinde geçtiği yerler de gösterilmiştir.

Çalışmanın beşinci kategorisini hadis yahut hadis olup olmadığı şüpheli bulunan ibareler oluşturmaktadır. *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî* üzerine yapılan beş farklı yüksek lisans tezinde de, Türkçe metin odaklı çalışıldığı için, metin içerisinde ayıklanması kolay olan ve başlıkla tanımlanmış bulunan ayet ve hadisler belirlenip tezlerin inceleme bölümlerinde toplu hâlde değerlendirilmiş fakat başlıksız ve ayrıştırılması zaman alan ibareler detaylı incelenemediği için bazı hadis metinleri tanımlanamamıştır. Bu makalede, bu noktada ortaya çıkan eksikliği tamamlamak niyetiyle fakat tekrara düşmeden, ayetleri ve tezlerde tanımlanan hadisleri kapsam dışı bırakarak kalan ibareler değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu minval üzere yapılan incelemeler neticesinde, metinde, başlık konulmadığı için tanımlanamayan fakat *Kütüb-i Sitte*'de yer alan¹⁶ bir sahih hadis tespit edilmiş ve ilgili kategorinin ilk sırasına yerleştirilmiştir. Diğer üç maddede yer alan ibareler ise sahih hadisler grubuna girmeyip ihtilaflı bulunan ve çoğunlukla tasavvuf ehlinin hadis olarak kabul etmesine karşın hadis âlimlerinin sıhhatini kabul etmedikleri ibarelerdir.

Çalışmanın altıncı kategorisinde 3 Arapça şiir, yedinci kategorisinde 1 Arapça mısra, sekizinci ve son kategorisinde ise 1 Arapça kıt'a yer almaktadır. Bu adlandırmalar da yine Hacı Pîrî Efendi tarafından yapılmıştır.

Metnin kuruluşunda takip edilen yöntem hakkında şunları söyleyebiliriz: İlgili başlıklar altında metinde geçtikleri yerlere göre sıralanan Arapça ibareler; tarafımızdan, *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî* metninin tamamı dikkatli bir şekilde incelenerek tespit edilmiş, daha kolay okunabilmesi ve bazı metin tamirleriyle birlikte bilgisayar ortamında yeniden yazılmış, yanlarında iki ayrı parantez içinde varak numaraları ve *Mesnevî*'deki beyit numaraları gösterilmiştir. *Mesnevî*'deki beyit numaralarının gösteriminde Veled Çelebi İzbudak'ın tercümesi esas alınmıştır (İzbudak, 1966). Hemen altında ibarelerin Latin harfleriyle okunuşu yer almaktadır. Burada transkripsiyon işaretleri kullanılmamış sadece uzun ünlüler ile ayn (‘) ve hemze (‘) işaretleri gösterilmiştir. Daha sonra ibarelerin tercüme yapılmış, tercümelerde kelime kelime bir anlam vermekten ziyade bütüncül mana gözetilmiş, gerekli yerlerde parantez içinde ilave açıklamalar yapılmıştır. Arapça alıntılarının bazıları, ilgili kaynak eserlerle mukayese edildiğinde aralarında farklılıklar görülmektedir. Bu farklılıklar; bazen harf, bazen kelime, bazen söz dizimi, bazen de kaynak metin ile arasında eksiklik/fazlalık olarak karşımıza çıkmaktadır. Makalede bu farklılıklar, belli bir düzen çerçevesinde dipnotlarla gösterilmeye çalışılmıştır. Bu çalışma esnasında ibarelerin manaları ön planda tutulmuştur. Manaya uygun olduğu müddetçe metinde Hacı Pîrî Efendi'nin alıntısına müdahale edilmemiştir. Manada bir eksiklik ya da uyumsuzluk tespit edildiğinde ise, metne, asıl kaynak eserdeki ibarenin yazılışı dâhil edilmiştir. Her iki durumda da aradaki farklılıklar, ilgili kelime/kelime gruplarının başına koyulan dipnotlarla gösterilmeye çalışılmıştır. Metnin manası gereği yapılan ilaveler köşeli parantez içinde gösterilmiştir. Ulaşabildiğimiz Arapça orijinal kaynakların bir kısmı internet ortamında yer almaktadır. Bu kaynakların başlıkları, metin türleri, linkleri ve erişim tarihleri de kaynak gösterme usulüne göre yanlarında ve kaynakçada belirtmeye çalışılmıştır. Faydalanılan internet kaynakları; metin içinde "(Kaynak Sitenin Baş Harfi, Erişim Tarihi)." şeklinde kısaltılarak gösterilmiş, ilgili maddelerin en altında da kaynaklara dair kısa açıklamalar yapılmıştır. Söz konusu Arapça ibarelere çok sayıda eserde rastlanması durumunda, çeşitlilik açısından birden fazla kaynak gösterilmiştir. Farklı

¹⁶ Sahih hadislerle ilgili detaylı bilgi için bk. (Çakan, 2021).

kategorilerdeki bazı ibareler *Mesnevî*'de yer alan bir başlığın açıklaması olduğundan, bunlara beyit numarası verilmemiştir. İlgili ibarelerin hangi başlıkların açıklaması olduğu hemen altlarında belirtilmiş ve yanlarına “(başlık)” notu ilave edilmiştir. Kaynaklardaki Arapça özel isimlerin imlasında, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin yazımı esas alınmıştır.

I. Hikmetli Sözcükler (Kelâm-ı Kibârlar ve Atasözleri)

1. جذبة من جذبات الرحمن توازي عمل النقلين (7b) (İzbudak, I/4)

Cezbetün min cezebâti'r-Rahmâni tüvâzî 'amele's-sekaleyn.

Rahman'ın cezbelerinden bir cezbe, insanların ve cinlerin (pek çok) ameline denktir

(Aclûnî, 1421, C. 1, s. 379; Uysal, 2001, s. 391; Sühreverdî, 2007, s. 158; Yılmaz, 2013, s. 80).

2. استغنوا بالأسباب الحاملة لهم من تنزه اسرارهم في ميادين الكشوف¹⁷ (12a) (İzbudak, I/11-14)

İstağnû bi'l-esbâbi'l-hâmileti lehüm min tenezzühi esrârahüm fî meyâdîni'l-küşûfî.

Keşif meydanlarında onların sırlarını tenzih etmek yerine onları (buna) hamleden sebeplerle yetinin (Uludağ, 1992, s. 221).

Bu ibare metinde; “*Ve dahi buyururlar ki erbâb-ı müşâhedât استغنوا بالأسباب الحاملة لهم من تنزه اسرارهم في ميادين الكشوف* ya'nî semâ'-ı zikirde hâsıl olan ta'abdan çok fâyide müşâhede olunur...” cümlesinin içinde yer almaktadır.

3. شفاء القلوب لقاء المحبوب (22a) (İzbudak, I/43-45)

Şifâ'ü'l-kulûbi likâ'ü'l-mahbûbi.

Kalplerin şifası, sevgiliye kavuşmaktır.¹⁹

4. لن يلج في ملكوت السموات من لم يولد مرتين²⁰ (39b) (İzbudak, I/521-522)

Len yelice fî melekûti's semâvâti men lem yûled merrateyni.

Yeniden doğmayan, göklerin melekûtuna ikinci kez girmeyecektir (Uysal, 2001, s. 261; Sühreverdî, 2007, s. 105).

5. الاتصال بالحق بقدر الانفصال من الخلق (45b) (İzbudak, I/649)

el-İttisâlü bi'l-Hakkı bi-kadri'l-infisâli mine'l-halkı.

¹⁷ Muhammed b. İbrahim el-Kelâbâzi : عنها بالأسباب

¹⁸ Hacı Pîrî Efendi: استغنوا

¹⁹ “*Meolânâ Celâleddîn-i Rûmî, Likâ'ü'l-halîl şifâ'ü'l-'alîl ifadesini, dostların birbirleri üzerindeki tesirini dile getirirken nakletmiştir. Birincil ve ikincil hadis kaynaklarında tespit edilemeyen ifade; Şifâ'ü'l-'alîl likâ'ü'l-halîl şeklinde, lafzi değişiklik olmaksızın, terkiplerin yer değiştirilmesi suretiyle de aktarılmıştır. Metin taramalarında, Likâ'ü'l-halîl şifâ'ü'l-'alîl şeklindeki ifadeye benzer aktarılan şu rivayetler de tespit edilmiştir: Likâ'ü'l-halîl şifâ'ü'l-galîl, Şifâ'ü'l-'alîl likâ'ü'l-Celîl, Şifâ'ü'l-kulûb likâ'ü'l-mahbûb, Şifâ'ü'l-kulûb fî likâ'ü'l-meclûb” (Ak, 2021, s. 304).*

²⁰ Hacı Pîrî Efendi, bu beyitle yakın anlamı olarak “*İnsanoğlu yaratılış rahminden iki kez doğar. Bu ikincisi, bu dünyadaki annelerimizden doğuşumuzdur*” (39b) şeklinde Farsça bir beyte yer vermiştir. (bk. Sucu Köroğlu, N. ve Tan, M. (2022) Hacı Pîrî Efendi'nin İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî Adlı Eserindeki Farsça Manzumelerin Değerlendirilmesi. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (7), 166-208).

Cenâb-ı Hakk'a yakınlaşmak, insanlardan (yaratılmışlardan yahut kendi benliğinden) uzaklaşmak nispetindedir (Muhammed Pârsâ, 2011, s. 37).

6. كل شيء يرجع الى اصله (56b) (İzbudak, I/873-874)

Küllü şey'in yerci'u ilâ aslihi.

Her şey aslına rücu eder²¹ (İsmâil Hakkı Bursevî, t.y., 10/500; Yılmaz, 2013, s. 394).

7. بقدر الكد تكتسب المعالي ومن طلب العلى سهر الليالي (61a) (İzbudak, I/944)

Bi-kadri'l-keddi tektesibü'l-me'âlîye ve men talebe'l-'ulâ sehira'l-leyâliye.

Çalıştığın kadar şeref kazanırsın (yücelirsin). Her kim yücelmek isterse, geceleri uyumaz (ibadet eder) (Zeynüddîn el-Münâvî, 1356, C. 4, s. 505).

8. الفرصة تمرّ مرّ السحاب (61a) (İzbudak, I/943)

el-Fursatü temurru merra's-sehâb.

Fırsat, bulutun geçtiği gibi geçer gider²² (İsmâil Hakkı Bursevî, t.y., 7/319).

9. لا راد لقضائه ولا معقب لحكمه و هو احكم الحاكمين (62a) (İzbudak, I/969-970)

Lâ-râdde li-kazâ'ihî ve lâ-mu'akkibe li-hukmihi ve hüve ahkemü'l-hâkimîn.

Cenâb-ı Hakk'ın hükmünü geri çevirecek yahut arkaya bırakacak hiçbir kuvvet yoktur; O (C.C.), hükmedenlerin en güzel hüküm vericisidir²³ (İbn Ebü'l-İzz el-Hanefî, 1418, s. 107).

10. كل شيء من الظريف ظريف (62b) (Başlık)

Küllü şey'in mine'z-zarîfi zarîfün.

Zarif olandan gelen her şey zariftir.

Bu ibare metinde, "Yine Aslanın Çalışmayı Tevekküle Tercih Etmesi ve Çalışmanın Faydalarını Bildirmesi" başlığı altında yer almaktadır.

11. حقايق الاشيا ثابتة اذ في نفيها اثباتها (63b) (İzbudak, I/986-991)

Hakâyıku'l eşyâ sâbitetün iz fî nefjihâ isbâtühâ.

Eşyanın hakikati sabittir; onun yokluğu, varlığının ispatıdır²⁴ (Ebü'l-Hasan el-Kârî el-Herevî, 1995, s. 15).

²¹ İlgili ibarede; "... sonunda bize geleceksiniz." (Enbiyâ, 21/35), "... ve sonunda dönüp huzurumuza geleceksiniz." (Ankebût, 29/57), "... 'Biz şüphesiz (her şeyimizle) Allah'a aidiz ve şüphesiz O'na döneceğiz' derler." (2/156), "... ve hepimiz sonunda O'na döndürüleceksiniz" (Yâsîn, 36/83) ayetlerine telmih vardır.

²² Bu ibaredeki "temurru merra's-sehâb" ibaresi, "...Hâlbuki onlar bulutların geçişi gibi hareket ederler..." (Neml, 27/88) ayetinden lafzen iktibas edilmiştir.

²³ Bu ibarede, "...Ve Allah (dilediği gibi) hükmeder, O'nun hükmünü geri çevirecek kimse yoktur ..." (Ra'd, 13/41) ayetine telmih vardır (K, 03.07.2022).

²⁴ "Eşyanın hakikati sabittir." sözü kelimelerin düşünce sistemlerinin temelini oluşturan ilkelerden birisidir. Detaylı bilgi için bk. (Aygün, 2016, s. 827).

12. رجال عمل لكل (72b) (İzbudak, I/1128-1135)

Li-küllü 'amelin ricâlün.

Her işin bir adamı (ehli) vardır (Nizâmü'l-Mülk Hasan b. Ali b. İshâk et-Tûsî, 1407, s. 213).

13. خذوا العلم من افواه الرجال (74a) (İzbudak, I/1141-1149)

Huzû'l-'ilme min efvâhi'r-ricâli.

İlmi, ilim ehlinin ağzından alınız (Yılmaz, 2013, s. 228).

14. كل اناء يترشح بما فيه (78a). (İzbudak, I/1265-1266)

Küllü inâ'in yetereşşehu bimâ fihî.

Her kabın içinde ne varsa, dışına o sızar (İmâm-ı Rabbânî, 2014, s. 84).

15. ففي كل شيء له آية تدلّ على أنه واحد (78b) (İzbudak, I/ 1267) (A, 15.06.2022).

Fe-fi külli şey'in lehu âyetün tedüllü 'alâ ennehü vâhidün.

Muhakkak ki her şeyde, O'nun (Cenâb-ı Hakk'ın) birliğine delalet eden bir işaret vardır (Bağdemir, 1997, s. 7).

Lebîd b. Rebîa'ya (ö. 40-41/660-661) ait bir şiirden alıntıdır.

16. دنيا زندان و ما فيها زندانيان (79a) (İzbudak, I/1293, 1295)

Dünyâ zindânün ve mâ-fihâ zindâniyân.

Dünya bir zindandır, içindekiler de zindana hapsedilmiş mahkûmlardır.²⁵

17. رحمة الله امرأ اهدى غيوبنا²⁶ إلينا (80b) (İzbudak, I/1329-1330)

Rahime'llâhu imrâ'en ehdâ 'uyûbenâ ileynâ.

Bize hatalarımızı gösteren kişiye Allah rahmet etsin (Yılmaz, 2005, s. 77).

Hiz. Ömer'e ait bir sözdür.

18. لا يحمل عطايهم إلا مطاياهم (86b) (İzbudak, I/1399-1400)

Lâ-yahmilü 'atâyâhüm illâ matâyâhüm.

(Sultanların) hediyelerini ancak (yine) onların binekleri taşır (Tosun, 2011, s. 54).

19. من اعتزل عن الخلق نجا (87a) (İzbudak, I/1410, 1412)

Men i'tezele 'ani'l-halki necâ.

²⁵ Bu ibarede; *Mesnevî'nin* birinci defterinde yer alan "Bu dünya zindandır, biz de zindandakiler. Zindanı kaz da kurtar kendini." (I/983) beytine ve "Dünya müminin zindanı ve kâfirin cennetidir" (Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, 2013, s. 194) hadisine telmih vardır.

²⁶ Yılmaz: الي

İnsanlardan uzlet eden (uzak duran) kurtulur.

20. السّفَر قطعَة من السّفَر. (88b) (İzbudak, I/1446) (Başlık)

Es-seferu kî'tatün mine's-sakar.

Yolculuk, cehennemden bir parçadır²⁷ (Yılmaz, 2013, s. 603).

Bu ibare metinde, "Rum Kayseri Elçisinin Emîrû'l-mü'minîn Ömer'den Su'âli" başlığının altında yer almaktadır.

21. الا فاسقني خمرأ و قل أنّها خمر. (93a) (İzbudak, I/1512) (Başlık) (A, 15.06.2022)

Elâ fe'skınî hamran ve kul innehâ hamrun.

(Ey sâkî) bana şarap ikram et ve "bu şaraptır" diye beni ikaz et...

Bu ibare metinde, "Elçinin Ömer'den - Allah ondan razı olsun - , Ruhların Bu Balçığa Mübtelâ Olmalarının Sebebini Sorması" başlığının hemen altında yer almaktadır. Ebû Nüvâs'a (ö. 198/813) ait bir şiirden alınmıştır.

22. الشهرة آفة. (95b) (İzbudak, I/1544-1546)

e's-Şöhretü âfetün.

Şöhret afettir (Şehâbeddîn Mahmûd el-Âlûsî, 1415, s. 167; Sa'îd Havvâ, 1424, s. 2487).

23. كلّ شيء من المليح مليح. (97b) (İzbudak, I/1572-1573)

Küllü şey'in mine'l-melîhi melîhun.

Güzel olanın her şeyi güzeldir (İsmâil Rusûhî Ankaravî, 1835, 2/72).

24. لا يحبّ غير الله. (113a) (İzbudak, I/1760-1761)

Lâ yuhibbu gayru'llâhi.

Allah'tan gayrısını sevmez, dost edinmez.

Bu ibare metinde; "Bînâ olanlar dâyimâ لا يحبّ غير الله mu'ammâsını feth idicidür ve sem'î vüi basarî didüğü esrâra vâkıf olmag-ıla kendülere vüücûd virmezler." cümlesinde yer almaktadır.

25. كمال العشق نسيان العاشق نفسه. (114b) (İzbudak, I/1777-1781)

Kemâlû'l-'aşkı nisyânû'l-'âşıkî nefsehu.

Aşkın kemali, âşğın kendini unutmasıdır (Görmek, 2019, s. 11).

26. الغريق يتشبث بكلّ حشيش. (116a) (I, 1815-1816)

el-Garîku yeteşebbesü bi-küllî haşîşin.

²⁷ Bu söz aynı zamanda, "es-Seferu kî'tatün mine'l-'azâbi" şeklinde, şüpheli hadis kategorisinde ele alınabilecek bir ibaredir (İsmâil Hakkı Bursevî, t.y., 3/429).

(Denizde) boğulan kişi, yosunlara tutunur²⁸ (Şehâbeddîn el-Hafâcî, t.y., 4/38).

27. مثل العقل كرىشة فى فلاة يقلبها الرّيح ظهرا و بطننا (116b) (İzbudak, I/1819-1821)

Meseliü'l-'akli ke-rîşetin fî felâtin yükallibühe'r-riyâhu zahran ve batnen.

Akıl, çölde bulunan ve rüzgârın altını üstüne getirdiği ot gibidir (İbn Ebû Âsım, t.y., 1/102; Ebü'l-Fazl el-İrâkî, 2005, s. 925).

28. الاشياء تعرف باضدادها (119b) (İzbudak, I/1857)

el-Eşyâ'ü tu'rafü bi-ezdâdihâ.

Eşya, zıddı ile bilinir (Ebû Abdullâh el-Halîmî, 1979, 31/98).

Bu ibare metinde; “*Lâ-cerem* *اشياء تعرف باضدادها* üzere zıddı ile ma'lûm idiniüp nihâyetinde fâ'idesi olanı ihtiyâr itmek gerek.” cümlesinde geçmektedir.

29. كلّ مرّ دواء (119b) (İzbudak, I/1857)

Küllü mürrin devâ.

Her acı, devadır/şifadır (Necmüddin Kübra, t.y., s. 37).

30. إنّ لكلّ شئ صقالة و صقالة القلوب ذكر الله (130a) (Başlık)

İnne li-küllü şey'in sakâleten ve sakâlete'l-kulûbi zikrullâh.

Muhakkak ki, her şeyin bir cilası vardır ve kalplerin cilası da Allah'ı zikretmektir (Yılmaz, 2013, s. 297).

Bu ibare metinde, “*Hakîm Senâî'nin 'Cân Elinde Cihân Göklerine İş Buyuran Gökler Var. Cân Yolunda Nice İnişler, Nice Yokuşlar, Nice Yüksek Dağlar ve Denizler Var' Beyitlerinin Tefsîri*” başlıklı bölümün altında yer almaktadır.³⁰

31. لو لا الحمقاء خربت الدنيا (132b) (İzbudak, I/2066-2070)

Lev le'l-humekâ'ü harabeti'd-dünyâ.

Şayet ahmaklar olmasaydı, dünya harap olurdu (Muhammed Nâsırüddin el-Bânî, t.y., 1/226).

Bu ibare metinde, “*Fi'l-vâki' bu dünyâ-yı harâb-âbâdun sûtûn u 'imâdi gafletdür. لو لا الحمقاء خربت الدنيا* *mûcibince usluluk harâblığına sebebdür hûş-ı âhiret ki sermâ-i devlet-i ebedî vü netîce-i sa'âdet-i sermedîdür.*” cümlesinde yer almaktadır.

32. القناعة سكن النفس عند عدم المألوفات (144b) (İzbudak, I/2321-2322)

el-Kanâ'atü sükûnu'n-nefsi 'inde 'ademi'l me'lufât.

²⁸ Bu ibare, *Mesnevî*'deki “*Suya batmış adam can çekişir de her ota elini uzatır.*” (Karaismailoğlu, 2017, I/1817) beytiyle aynı manayı vermektedir.

²⁹ İbn Ebû Âsım: *مَثَلُ الْقَلْبِ كَمَثَلِ رِيْشَةٍ بِأَرْضٍ فَلَاةٌ تُقَلِّبُهَا الرِّيحُ ظَهْرًا لِبَطْنٍ*

³⁰ Bu ibarede, “*Biliniz ki, kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur...*” (Ra'd, 13/28) ayetine telmih vardır.

Kanaat, alışılan şeylerin yokluğu zamanlarında nefsin sükûnet içinde olmasıdır (Abdülkerim el-Kuşeyrî, t.y., 1/294). (Arapçada مألوف aşına olunan şeyler anlamında geçmektedir.)

33. قرار القلب حيث تصادم الافاق (144b) (İzbudak, I/2321-2322)

Karâru'l-kalbi haysü tesâdümü'l-âfâkı.

Kalbin kararı (huzuru), ufukların çarpışması anında ortaya çıkar.

34. الفناعة هو الاكتفاء بالموجود و زوال طمّ عن المفقود (145a) (İzbudak, I/2321-2322)

el-Kanâ'atü hüve'l-iktifâ bi'l-mevcûdi ve zevâl-i tamma' 'ani'l-mefkûdi.

Kanaat, mevcut olanla yetinmek ve yokluk zamanlarında tama' (açgözlülük) göstermemektir.

35. الرّفيق ثمّ الطريق الدليل ثمّ السبيل (157b)³¹ (İzbudak, I/2936-2944)

e'r-Refîk sümme't-tarîk e'd-delîl sümme's-sebîl.

Önce arkadaş, sonra yol; önce kılavuz, sonra yolculuk... (Sühreverdî, 2007, s. 168).

36. طريق الحق كم من عقبات (157b) (İzbudak, I/2935-2945)

Tarîku'l-Hakkı kem min 'akabâtin.

Hakk yolu, sarp geçitlerden bir geçittir.³²

37. لي مع الله (159a) (İzbudak, I/2969-2977)

Lî-ma'a'llâh

Benim Allah (C.C.) ile öyle anlarım olur ki... (Aclûnî, 1421, C. 2, s. 202; Yılmaz, 1992, s. 115; Yılmaz, 2013, s. 469).

38. من جاهد مني لاحملنهم اسرارًا (160b) (İzbudak, I/3446)

Men câhede minnî le-ahmilennehüm esrâran.

Bizim yolumuzda cihat edenlere (gayret gösterenlere), muhakkak birtakım sırlar yüklerim (veririm).³³

39. الكرامات حبيص الرجال (164b) (İzbudak, I/3516)

³¹ Bu ifade bazı kaynaklarda farklı şekillerde geçmektedir:

الجار قبل الدار و الرفيق قبل الطريق و الزاد قبل الرحيل (Yılmaz, 2013, s. 76)

الرّفيق قبل الطريق (Aclûnî, 2001, s. 493)

³² Bu ibarede, "...fakat o, *sarp yokuşa* atılmadı. *Sarp yokuşun* ne olduğunu sen nereden bileceksin..." (Beled, 90/11-12) mealindeki ayete telmih vardır.

³³ Bu ibarede; "*Bizim uğrumuzda cihad edenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza iletteceğiz...*" (Ankebût, 29/69) mealindeki ayete telmih vardır.

el-Kerâmâtü hayzu'r-ricâli.

Keramet, erenlerin hayzıdır (Şehâbeddîn Mahmûd el-Âlûsî, 1415, 6/167).

II. Metne Göre Söyleyeni Belli Olan İbareler

1. سبحان الله حقاً انّ المولى بيقى. (8a) (İzbudak, I/5-8)

Sübhâna'llâhi hakkan enne'l-Mevlâ yebkî. (Ali bin Ebî Talib)

Allah (C.C.)'ü, ulûhiyyet makamına yakışmayan bütün sıfatlardan tenzih ederim. Muhakkak ki Mevlâ bâkîdir.

2. سكرتُ كثرة ما شربت من كأس محبته. (13b) (İzbudak, I/15-18)

Sekirtü min kesretin mâ şeribtü min ke's-i mahabbetihi. (Yahya b. Muâz)

Onun muhabbetinin kâsesinden çok içtiğimden (dolayı) sarhoş oldum (Abdü'l-Kerîm el-Kuşeyrî, t.y., 2/491).

3. تلك خيالات تربي بها اطفال الطريقة. (23a) (İzbudak, I/51-54)

Tilke hayâlâtün türebbî bihâ atfâlü't-tarîk. (Yûsuf-ı Hemedânî)

Bunlar (ilahi) yolun çocuklarını (tarikat mensuplarını, dervişleri) yetiştiren hayallerdir (İmâm-ı Rabbânî, 2014, s. 254).

4. اللهم احشُرني اعمى فانك اجلّ و اعظم عندي من أنّ تراك عيني. (47a) (İzbudak, I/684-685)

Allâhümme ühşurnî a'mâ fe-inneke ecellü ve a'zamu 'indî min en-terâke 'aynî. (Şeyh Şiblî)

Allah'ım, beni a'mâ olarak haşret. Muhakkak ki sen, benim nazarımda, şu gözümle bana gösterdiklerinden çok yüce ve büyüksün (Ben bu gözlerle seni görmeye güç yetiremem).³⁴

5. ملكت البلاد بالفرمان فاملك القلوب بالاحسان. (66b) (İzbudak, I/1043)

Melekte'l-bilâde bi'l-fermâni fe'mliki'l-kulûbe bi'l-ihsâni. (Aristo)

Ülkeleri hükmünle fethettiğin gibi, iyiliğinle de gönülleri fethet.

6. لا نقش سرك بوزيرك فان لكل وزير وزير. (66b) (İzbudak, I/1043)

Lâ-tüfşi sırrake bi-vezîrike fe-inne li-küllü vezîrin vezîrün. (Aristo)

Sırını vezirine dahi açma, zira her vezirin bir veziri vardır.

7. من نظر في عيب نفسه اشتغل عن عيب غيره. (80b) (İzbudak, I/1329, 1330)

Men nezara fi 'aybi nefsihi işteğale 'an 'aybi gayrihi. (Hz. Ali)

³⁴ Bu ibarede, "O da şöyle der: 'Rabbim! Dünyada gören bir kimse olduğum hâlde, niçin beni kör olarak haşrettin?'" (Tâhâ, 20/125) ayetine telmih vardır.

Kişinin kendi kusuruyla meşgul olması, onu, başkalarının kusuruyla uğraşmaktan alıkoyar (Yılmaz, 2005, s. 313).

8. الرّضاء سرور القلوب بمرّ القضاء (96b) (İzbudak, I/1569)

e'r-Rızâ'ü sürûru'l-kalbi bi-mürri'l-kazâ. (Zünnûn el-Mısrî)

Rıza, kazânın acılığı karşısında kalbin huzur bulmasıdır (Muhammed b. İbrahim el-Kelâbâzî, t.y., s. 102).

9. الرّضاء استقبال الاحكام بالفرح (97a) (İzbudak, I/1569)

e'r-Rızâ'ü istikbâlü'l-ahkâmi bi'l-ferah. (Ruveyym b. Ahmed)

Rıza, kaderin hükümlerini huzurla (memnuniyetle) karşılamaktır (Muhammed b. İbrahim el-Kelâbâzî, t.y., s. 102).

10. بم يصل العبد الى الله تعالى فقال بالخرس و الصّم و العمى. (100b) (İzbudak, I/1622)

Bi-me yesilü'l-'abdü ila'llâhi te'âla fe-kâle bi'l-harasi ve's-summi ve'l-'umyi. (Bâyezid-i Bistâmî)

Kul Allah Te'âlâ'ya nasıl ulaşır? (diye sordular). Dedi ki; kör, sağır ve dilsiz (olarak).³⁵

11. لا يتجلى في صورة مرتين (108a) (İzbudak, I/1731-1733)

ولا يتجلى في صورة الاثنتين

Lâ-yetecellâ fi sûratin merrateyni

Ve-lâ-yetecellâ fi sûrati'l-isneyn (Ebû Tâlib-i Mekki)

(O); bir sûrette tekrar görünmez ve iki kere ortaya çıkmaz.

Hacı Pîrî Efendi bu ibarenin hemen akabinde şu izahı yapar: "...*Ya'nî hergiz bir sûretde iki kerre yüz göstermez ve iki âyînede bir sûret ile peydâ olmaz...*"

12. إنّ الله تعالى عباداً ليس يشغلهم عن الله تعالى خوف النَّار و لا رجاء الجنّة فكيف يشغلهم الدّنيا عن الله عزّ و جل (115a) (İzbudak, I/ 1802, 1803)

İnne li'llâhi te'âlâ 'ibâden leyse yüşgühüm 'ani'llâhi te'âlâ haofü'n-nâri ve lâ recâ'ü'l-cenneti fe-keyfe yüşgühümü'd-dünyâ 'ani'llâhi 'azze ve celle. (Ebû Süleymân ed-Dârânî)

Muhakkak Cenâb-ı Hakk'ın öyle kulları vardır ki; ne cehennem korkusu, ne cennet arzusu, ne de (ne kadar şiddetli olursa olsun) dünya meşgaleleri, onları Cenâb-ı Hakk'dan alıkoyamaz³⁶ (Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, t.y., 4/310).

13. لون الماء لون إنائه (117a) (İzbudak/1819-1821)

Levnü'l-mâ'i levne inâ'ihu. (Cüneyd-i Bağdâdî)

³⁵ Haramlardan sakınıp uzuvlarını yerli yerinde kullanmak, manasına.

³⁶ Bu ibarede; "... hiçbir ticaretin ve hiçbir alışverişin kendilerini Allah'ı anmaktan, namazı kılmaktan, zekâtı vermekten alıkoymadığı birtakım adamlar, buralarda sabah akşam O'nu tesbih ederler..." (Nûr, 24/37) mealindeki ayete telmih vardır.

Suyun rengi, içinde bulunduğu kabın rengidir (Necmüddin Kübra, t.y., s. 62; Uysal, 2001, s. 304).

14. يا بني لا تحقرن أحدًا لخلق ثيابه فإن ربك وربّه واحدٌ عسى أن يكون هو أحبّ الي الله منك. (146a) (Başlık)

Yâ büneyye! Lâ-tahkiranne ehaden li-halkı siyâbihi fe-inne Rabbeke ve Rabbehu vâhidün 'asâ en-yekûne hüve ehabbü ila'llâhi minke. (Lokman A.S.)

Ey oğul! Hiç kimseyi elbisesinden dolayı tahkir eyleme. Çünkü senin Rabbin de onun Rabbi de birdir (aynıdır). Belki o, Rabbinin katında senden daha sevimlidir.

Bu söz eserde; "Bedevînin, Karısına: 'Fukarâya Hakaretle Bakma, Cenâb-ı Hakk'ın İşine Hüsnüzan ile Bak, Zaruretleri Yüzünden Fakirlere Ta'n Eyleme' Diye Nasihat Etmesi" manasına Farsça bir başlığın hemen altında yer almaktadır.

15. الله تحت قباب العزّ طائفةً (153a) (İzbudak, I/2499-2503) (P, 16.06.2022).

اخفاهم من رداء الفقر إجلالاً
هم السّلاطين من اطمار مسكنة
استعبدوا من ملوك الارض اقبالاً

*Li'llâhi tahte kıbâbi'l-'izzi tâyifetün
Ahfâhüm min ridâ'i'l-fakri iclâlen
Hüm e's-selâtinü min atmâri meskenetin
İsta'bedû min mülûki'l-arzı ikbâlen (Necmeddîn-i Kübrâ)*

Cenâb-ı Hakk'ın izzet kubbeleri altında fakirlik ridasıyla (ve) celâliyle sakladığı (nice) kulları vardır ki, onlar miskinlik elbisesi giymiş sultanlardır. (Bunlar), yeryüzünün (zahirî) sultanlarından bazılarını ikballeriyle (ikballerine rağmen) köleleştirirler.

el-Gışârî'ye (12. yy. Arap edebiyatı şairlerinden) ait bir şiirden alıntıdır.

16. لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً (164a) (İzbudak, I/3517)

Lev küşife'l-gıtâ'ü mâ-ezdedtü yakînen. (Hz. Ali)

Şayet (gayb) perde(si) açılırdı, kesin bilimde (yakînimde) bir artış olmazdı.

Bu söz bazı kaynaklarda Hz. Ebû Bekir'e atfedilirken (Fahredden er-Râzî, 1420, 31/81), bazı kaynaklarda Hz. Ali'ye atfedilmektedir (İbrahim b. Ömer el-Bikâ'î, t.y., 2/136).

III. Beyitler

Metin içerisinde, Hacı Pîrî Efendi'nin adlandırmasına göre 14 Arapça beyit yer almaktadır:

1. ظهرت شمسها فعنبت فيها (20a) (İzbudak, I/32)

فاذا اشرفت فذاك شوقي

*Zaherat şemsühâ fe-'anibet fihâ
Fe-izâ eşrakat fe-zâke şevkî*

Onun güneşi göründü ve (tüm parlaklığıyla) onun içinde belirginleşti (onun içine yerleşti, onunla bütünleşti). Ben, onun doğuşunu arzu etmekteyim.

Hacı Pîrî Efendi bu beyte; "...Vaktâ ki âyîne-i âfitâb-ı âlem-tâba mukâbil ola âfitâbun satavât-ı levâmî'i ana havâle olup âyînenün şu'â'ı eşî'a-ı âfitâba gammâz olur hakikatde zuhûr eyleyen âfitâbdur âyîne degüldür..." ibaresinden hemen sonra yer verir. Beytin akabinde ise, "...Bu sûretde 'âşik kuvvet-i 'akl ile esrârı ketm itmege kâdir olmaz." cümlesi yer alır.

2. فكيف تنكر حبًا بعد ما شهدت (43a) (İzbudak, I/136) (A. 24.06.2022).
به عليك عدول الدمع والسقم

Fe-keyfe tünkiru hubben ba'de mâ-şehidet

Bihi 'aleyke 'udûlü'd-dem'i ve's-sekam

(Ey gönül); gözyaşı ve hastalık gibi, adaletli (yalan söylemeyen) iki şahit senin aleyhine şahadet etmekte iken, sen bu aşkı nasıl inkâr edersin?

Muhammed b. Sa'îd Bûsîrî'ye (ö. 695/1296) ait bir şiiirden alıntıdır.

3. فالبحر بحر على ما كان في قدم (46b) (İzbudak, I/673-1674)
أن الحوادث امواج و انهار
لا يحجبك اشكال تشاهدها
عمّن تشكّل فيها فهي استار

Fe'l-bahru bahrun 'alâ mâ-kâne fî kademin

İnne'l-havâdise emvâcün ve enhârun

Lâ-yahcebenneke eşkâlün tüşâhidühâ

'Ammen teşkilu fihâ fe-hiye estârun

Muhakkak ki, deniz ezelden beri denizdir ve hadiseler (o denizden husule gelen) dalgalar ve (o denize dökülen) nehirlerdir. Gördüğün (basit) şekiller, seni o denizde ortaya çıkan (hakiki) örtüleri görmekten (fark etmekten) alıkoymasın.

4. كُنّا حروفاً عاليات لم تقل (47b) (İzbudak, I/687-689)
متعلّقات في ذرّي اعلى القل
انا انت فيه و نحن انت و انت هو
و الكلّ من هو فأسأل عمّن وصل

Künnâ hurûfen 'âliyâtin lem-tükal

Müte'allikâtin fî zürri a'le'l-kulel

Ene ente fihî ve nahnü ente ve ente Hüve

Ve'l-küllü min Hüve fe's'el 'ammen vesal

Biz; yüceler yücesi Cenâb-ı Hakk'a ilişmiş vaziyette bulunan, söylenmemiş, yüce harfler (sözler) idik. Orada (bulduğumuz yerde); ben, sen idim; biz, sen idik; sen, O idin. Her şey O'ndadır, (bu sırrı), (hakikate) ulaşımdan sor (öğren)!..

5. الا فقتلوا النفس الخبيثة بادروا (53a) (İzbudak, I/778-782)
و لا تتركوها حية و هي تموت

Elâ fa'ktülû'n nefse'l-habîsete bâdirû

Ve-lâ tetrukûhâ hayyeten ve hiye temût

Dikkat edin; bu habis nefsi öldürmeye (tüm gücünüzle) gayret edin, ve onu, kendisi öleceği zamana kadar diri bırakmayın.³⁷

6. حياة القلب علمٌ فاغتتمه (65b) (İzbudak, I/1021-1025)
و موت القلب جهلٌ فاجتنبه
و خير الرّاد للتقوى فرّده

³⁷ Beyitte, "Ölmeden önce ölünüz" (Aclûnî, 2/346; Yılmaz, 2013, s. 550) hadisine telmihte bulunulmuştur.

كفر وعظاً بك ذا فاتعظه

Hayâtü'l-kalbi 'ilmün fa'gtenimhü
Ve mevtü'l-kalbi cehlün fe'ctenibhü
Ve hayru'z-zâdi li't-takvâ fe-zidhü
[Men] kefera va'zan bike zâ fe'tte'izhü

Kalbin diriliği ilimledir, onu ganimet say; kalbin ölümü cahillikledir, ondan da sakın. Azıkların en hayırlısı takvadır³⁸, onu çoğalt, bunu reddedenin durumu senin için bir vaazdır (nasihattir), ondan alman gereken hisseyi al (İsmâil Rusûhî Ankaravî, 1835, 6/132).

7. و لم أر 39 مثال الرجال 40 تفاوتاً 41 (65b) (İzbudak, I/1030-1032) (A, 16.06.2022).
41 ا لدي المجد حتى عد الف بواحد

Ve lem-era misâle'r-ricâli tefâvüten
Lede'l-mecdî hattâ 'adde elfin bi-vâhidin

Mana erlerinin misali, şerefte, (diğer insanlara nazaran) binde bir mesabesindedir. (Şeref ve itibarda mana erlerinden daha üstününü görmedim.)

Hacı Pîrî Efendi bu beyte; "Benî-âdem dahu eger-çi sûretde birdür ammâ ma'nâ yüzinden mâbeynlerinde tefâvüt-i küllî vardır." cümlesinden hemen sonra yer verir. Beytin akabinde de; "Velâkin zâhir gözüyle bakan kişi, yakîn ehlinin derecelerini görmeye güç yetiremez." manasına Farsça bir şiire yer verir.

Buhtürî'ye (ö. 284/897) atfedilen bir şiirden alıntıdır.

8. عليك المشورة في المعضلات (66a) (İzbudak, I/1043)
فعقلان خير من الواحد
ولو لا التعاون لم يستقم
امور المعيشة للفارد

'Aleyke'l-meşverete fi'l-mu'ddalât
Fe-'aklâni hayrun mine'l-vâhid
Ve-lev le't-te'âvünü lem-ye'takim
Umûra'l-ma'îşete li'l-fârid

Güçlüklerde istişare et. Zira iki akıl bir akıldan iyidir. Yardımlaşma olmasaydı, tek başına kalmış kişinin işleri doğru dürüst yürümezdi (Bülbül, 2009, s. 270).

9. القول كاللبن المحلوب ليس له ردّ 9
و كيف يردّ الحالب اللبن

el-Kavlü ke'l-lebeni'l-mahlûbi leyse lehu reddün
Ve keyfe yeruddü'l-hâlibu'l-lebenâ

Söz, sağılmış süt gibidir. Nasıl ki; sağılan süt (hayvanın memesine) geri dönmezse, ağızdan çıkan söz de (iyi ya da kötü) asla geri dönmez.

Bu beytin, "el-Kavlü ke'l-lebeni-Süt, söz gibidir" kısmı, aynı zamanda, hadis olduğu şüpheli bulunan metinler arasında da yer alabilir (Aclûnî, 1421, 2/162).

³⁸ Bu beyitte, "...Azıkların en hayırlısı takvadır..." (Bakara, 2/197) ayetinden nakıs iktibas yapılmıştır.

³⁹ Buhtürî: أمثال

⁴⁰ Buhtürî: تفاوتت

⁴¹ Buhtürî: إلى الفضل

10. ارید وصاله و یرید هجری (96b)⁴² (İzbudak, I/1569) (P, 23.06.2022).

و اترك ما ارید لما یرید

Ūrîdü visâlehu ve yürîdü hicrî

Ve'truk mâ-ürîdü limâ yürîd

Ben ona kavuşmak istiyorum, o benim ayrılığımı istiyor.

(Ey nefsim); onun isteği doğrultusunda, benim isteğimden vazgeç (Ebu'l-Bekâ ed-Demîrî, 1424, 2/268).

Sâlih Tâhâ'ya (ö. 1860/1907) atfedilen bir dörtlükten alıntıdır. Hacı Pîrî Efendi bu dörtlüğün ilk ve son mısralarını almıştır.

11. و توكلت الي⁴³ المحبوب امرى كله⁴⁴

فان شاء احياني و ان شاء اتلفا (102b) (İzbudak, I/1669-1672)

Ve tevekkeltü ile'l-mahbûbi emrî küllehu

Fe in şâ'e ahyânî ve in şâ'e etlefâ

Ben bütün işlerimde o (hakiki) sevgiliye tevekkül ettim. O dilerse beni yaşatır, dilerse zayı eder (öldürür) (Şehâbeddîn Mahmûd el-Âlûsî, 1415, 15/119).

12. جمالك في كلّ الحقائق ساير (109b) (İzbudak, I/1757, 1758)

و ليس له إلا جلالك ساتر

Cemâlûke fi külli'l-hakâyıki sâyirun

Ve leyse lehu illâ celâlûke sâtirun

Senin cemâlin (güzelliğin) bütün hakikatlerde seyretmekte ve görülmektedir. Onu, senin celâlinden başka örtecek hiçbir şey yoktur.

13. و غير تقى بأمر الناس بالتقى (142b) (İzbudak, I/2264)

طبيب يداوي الناس و هو مريض

Ve gayri takî ye'müru'n-nâse bi't-tükâ

Tabîbü'n yüdâvi'n-nâse ve hüve marîzun

(Ne acayıptır ki); kendisi takva sahibi olmayan kişi, insanlara takvayı emreder. (Ve yine ne acayıptır ki); doktor, kendisi hastayken, insanları tedavi etmeye kalkar (İbn Kesîr Ebü'l-Fidâ, 1999, 1/250).

14. إذا كان الغراب دليل قوم

سيهديهم إلى دار البوار (143a) (İzbudak, I/2272-2274)

İzâ kâne'l-ğurâbü delîle kavmin

Seyehdîhim ile dâri'l-bevâr.

Bir kavme karga kılavuzluk ederse, onları çöplüğe götürür (Ürün, 1992, s. 8).

IV. Anlamca Öncesi ve Sonrasına Bağlı İbareler:

1. لو كان بيني وبينك بحر من النار

⁴² Hacı Pîrî Efendi bu alıntıyı "' Arabî" olarak adlandırmış, metin aynı zamanda beyit özelliklerini taşıdığı için bu kategoriye dâhil edilmiştir.

⁴³ Şehâbeddîn Mahmûd el-Âlûsî: المعشوق

⁴⁴ Şehâbeddîn Mahmûd el-Âlûsî: و كلت

(54a) (İzbudak, I/786-800) لأنفيت نفسي فيها شوقاً الي لقائك

*Lev kâne beynî ve beyneke bahrun mine'n-nâr
Le-enfeytü nefsi fihâ şevkân ilâ likâ'ik*

Şayet seninle benim aramda ateşten bir deniz olsaydı, muhakkak, sana kavuşma arzusuyla kendimi o denizde yok ederdim.⁴⁵

2. العمل (64a) (İzbudak, I/947) و نعوذ بالله من ذلك العمل

Ve ne'üzü bi'llahi min zâlike'l 'amel.

Ve şöyle (kötü) bir işten Allah'a sığınırım.

Hacı Pîrî Efendi metinde bu ibareye; “Du'â-i mezkûrede olan derk-i şekâvet oldur ki Allâh te'âlâ bir kulına a'mâl-i sâliha müyesser ide lâkin fazl u 'inâyeti mu'în olmaya şekâvet-i asliyye ile girü şekâvete yitüştüre و نعوذ بالله من ذلك العمل” cümlesi içinde yer vermiştir.

3. رحمة الله امرأ عرف قدره و لم تجاوز طوره (64b) (İzbudak, I/998, 999)

Rahime'llûhü imrâ'en 'arefe kadrahu ve lem-tecâvez tavrahu.

Haddini bilen ve sınırını aşmayan kimseye Allah rahmetiyle muamele etsin.

4. الظلم وضع الشيء في غير موضعه (74b) (İzbudak, I/1162-1165)⁴⁶ (A, 16.06.2022)

e'z-Zulmü vaza'a's-şey'ü fi gayri mevzî'ihî.

Zulüm, bir şeyi kendisine ait olan yerin dışına koymaktır.

5. والله درّ من قال (81b) (İzbudak, I/1344-1345)

...ve li'llâhi derrun men kâle...

(Bu şi'ri) kim söylediye, Allah için güzel söylemiş.

Hacı Pîrî Efendi bu ibareyi; “Ashâb-ı 'ilm ü ma'rifet bilürler ki ızhâr-ı bahâr ve şükûfe-i lâlezârun tebessümü bâd-ı sabânun safâsına şükr-güzârlık ve tarâvet-i etrâf-ı çemen ve nezâret-i lâle vü semen i'tidâl-i hevânun huzûruna senâ-perdâzlıkdur.” cümlesi ile Farsça bir şiir metninin arasında kullanmıştır. (Şi'r) والله درّ من قال

İlgili şiirin tercümesi şöyledir: “Şükürü eda etmek için lisana muhtaç değilim, mutluluğun alenen görünmesi gibi şükürüm de meydandadır. Şükretmede, rüzgâr çiçeğe lisan değildir, zira onun (çiçeğin) şükürü, dudağın tebessümü gibi naziktir. Lale, konuşmaksızın sabah rüzgârının şükürünü eda eder, onun şükürü bahar nezaketindedir ve kırmızı renklidir. Sabâ rüzgârı, çiçeği (gülü) için benim dudağımdan bir pay aldı, onun şükürü, ruhu besleyen nefis kokulardır” (Sucu Köroğlu; Tan, 2022, s. 188).

6. لم و لا يجوز/ و ان كان كذا فيكون كذا (82a) (İzbudak, I/1351-1352)

Lem ve lâ-yecûz.

⁴⁵ Bu beyitte, Hz. İbrahim'in ateşle imtihanına (Enbiyâ, 21/68-71) ve “Ashâb-ı Uhdûd” kıssasına (Burûc, 85/4) telmih vardır.

⁴⁶ Hacı Pîrî Efendi, burada “zulüm” kavramını tanımlamıştır (W, 16, 06, 2022).

Caiz değildir ve caiz olmayacaktır.

Ve in-kâne kezâ fe-yekûn kezâ.

Şayet öyle olsaydı, böyle olurdu.

Hacı Pîrî Efendi bu ibarelere; “Zîrâ ki bu tâ’ife *و لا يجوز* bendinde giriftâr *كان كذا فيكون كذا* و ان كان كذا فيكون كذا *çâhında dil-figârlardur.*” cümlesinde ard arda yer vermiştir.

7. لا يشغله شأن عن شأن (90b) (İzbudak, I/1487)

Lâ-yüşgîluhu şe’nun ‘an şe’nin.

Hiçbir iş, Cenâb-ı Hakk’ı başka bir işten alıkoyamaz.⁴⁷

8. لا يحب الله غير الله (98a) (İzbudak, I/1574)

Lâ-yuhîbbu’llâhu gayra’llâh.

Allah (C.C.) kendinden gayrıyı (kendinden bir eser taşımayan) sevmez.

Bu ibareye Hacı Pîrî Efendi; “İttihâd-ı küllî eyleyen ‘âşık vücûdunu fânî eyleyüp *لا يحب الله غير الله* hükmî ile sîfât-ı beşerîyyetden hâlî olup dôstdan gayrı kendüde eser komaz.” cümlesinde yer vermiştir.

9. مرة بعد اخرى الى غير النهاية (98b) (Başlık)

Merraten ba’de uhrâ ilâ gayri’n-nihâye.

Sonsuza kadar, defalarca...

Bu ibare metinde, “İlâhî Akıl Kuşlarının Kanatlarının Evsâfi” başlığı altında, aşağıdaki cümlede yer almaktadır.

“Bu bir cevherdür ki ma’ârif-i zarûriyye-i külliyyedendir ve dördüncü rûh-ı fikrî ki envâ’-ı te’lifât-ıla ‘ulûm-ı ‘akliyye-i mahziyyeyi kendü ma’lûmâtı kuvvetiyle ahz idüp istiftâh-ı ebvâb-ı ma’ârif-i şerîfe ve istifâde-i netîce-i nihâye-ı *الى غير النهاية* - ‘ye kâdir olur ve beşinci rûh kudsî-i nebevî ki enbiyâyâ ve ba’z-ı evliyâyâ mahsûsdur.”

10. الناس مجزؤون بأعمالهم (103b) (İzbudak, I/1684-1685)

e’n-Nâsü mecziyyûne bi-a’mâlihîm.

İnsanlar amellerine göre cezalandırılır⁴⁸ (Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, 1964, 14/338).

V. Hadis/Hadis Olup Olmadığı Şüpheli Bulunan İbareler

1. ان اهل الدَّرَجَاتِ العلى يراهم من تحتهم كما ترون النجم الطالع في افق من افق السماء (160b)

(İzbudak, I/3439-3442) (H, 16.06.2022)

İnne ehle’d-deracâti’l-’ulâ yerâhüm min tahtihîm kemâ teravne’n-necme’t-tâli’a fi ufkin min âfâki’s-semâ’i.

⁴⁷ Bu ibarede, “... O, her gün yeni bir iştedir...” (Rahmân, 55/29) mealindeki ayete telmih vardır.

⁴⁸ Bu ibarede, “Artık kim zerre ağırlığınca bir hayır işlerse, onun mükâfatını görecektir. Kim de zerre ağırlığınca bir kötülük işlerse, onun cezasını görecektir.” (Zilzâl, 99/7-8) mealindeki ayetlere telmih vardır.

Yüce mertebe sahipleri; semanın ufuklarından bir ufukta, parlak yıldızların görüldüğü gibi görürler (bakışları o derece keskindir) (Ebû İshâk es-Sa'lebî, 2015, s. 458; e'r-Rabbât ve diğ., 2009, 4/296). (Ebû İshâk es-Sa'lebî, 2015, 2/458).

Kütüb-i Sitte'de yer alan (Sünen-i Tirmizî, Hadis No: 3658) ve hadis olduğu kesin olarak belli olan bu sözün niteliği hakkında metinde herhangi bir ibare yoktur.

2. كنت كنزاً مخفياً فأحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف (3a) (Eserin giriş bölümünde geçmektedir, bir beytin şerhi mahiyetinde değildir.)

Küntü kenzen mahfiyyen fe-ahbebtü en u'rafe fe-halaktü'l halka li-u'rafe.

Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeyi istedim ve beni bilmeleri için halkı yarattım. (Nizâmeddîn en-Nisâbûrî, 1416, s. 269; İbrâhim b. Ömer el-Bikâ'î, t.y. s. 41; Bağdemir, 1997, s. 7; Uysal, 2001, s. 268; Ünverdi, 2009, s. 20; Yılmaz, 2013, s. 396).

3. تخلقوا باخلاق الله (7b) (İzbudak, I/4)

Tehallekû bi-ahlâkı'llâhi.

Allah'ın ahlakıyla ahlaklanınız (Necmüddin Kübra, t.y., s. 35; Uysal, 2001, s. 304; Sühreverdî, 2007, s. 656; Yılmaz, 2013, s. 640).

4. تجافى عن دار الغرور (119b) (İzbudak, I/1866-1868)

Tecâfâ 'an dâri'l gurûri...

Gurur yurdundan (dünyadan, aldanma yurdundan) uzaklaştı...⁴⁹ (Muhammed b. Cerîr et-Taberî, 2000, 12/101).

Hacı Pîrî Efendi bu ibareye; "...pes lâzım oldu ki تجافى عن دار الغرور kelâmını takdîm idüp mâ-şâ'e'llâhü ve mâ-lem-yeşe' lem-kâne müşâhedesi ile murâda vâsil olalar..." cümlesi içerisinde yer verir.

VI. Şiirler

1. الا إنما الدنيا كمنزل ركب (144a) (İzbudak, I/2296-2299) (P, 16.05.2022).

أراح عشياً وهو في الصبح راحل

Elâ inneme'd-dünyâ ke-menzili râkibin

Erâha 'aşiyyen ve hüve fi's-subhi râhilün

Dikkat edin, muhakkak ki dünya (binekle seyahat eden) bir yolcunun konak yeri gibidir ki; (o yolcu) akşamları istirahatete çekilir, sabahları yola çıkar.

Ebü'l-Feyz Muhammed b. Abdilkebîr el-Kettânî'ye (ö. 1909) atfedilen bir şiirden alıntıdır.

2. و سوف ترى إذا انجلى الغبار (160b) (İzbudak, I/3446)

ا فرس تحتك ام حمار

⁴⁹ Alıntı, hadis olup olmadığı şüpheli bulunan bir metinden nâkis iktibas olup, ilgili metnin tamamı şöyledir: "'Allah'ın, göğsünü İslâm'a açtığı, böylece Rabbinden bir nur üzere bulunan kimse, kalbi imana kapalı kimse gibi midir? Allah'ın zikrine karşı kalpleri katı olanların vay hâline! İşte onlar açık bir sapıklık içindedirler.'" (Zümer, 39/22) ayeti ile ilgili olarak Nebi (S.A.V.)'e: 'Ya Resulallah, göğsünü açmak nasıl olur?' diye sordular. Resulullah (S.A.V.); 'Ona nur bırakılır, göğüs de açılır, genişler' buyurdu. Bunun anlaşılır bir emaresi var mıdır, diye sorduklarında ise Allah Resulü (S.A.V.) şöyle cevap verir: 'Ebediyet yurduna dönüş, gurur yurdundan uzaklaşma, ölümlerle karşılaşmadan önce ölüm için hazırlık yapmaktır'" (Muhammed b. Cerîr et-Taberî, 2000, 12/101).

*Ve sevfe terâ ize'n-cele'l-gubâru
Efresün tahteke em humâr*

Bindiğinin at mı yoksa eşek mi olduğu, toz kalktığında (ortalık durulduğunda) görülecektir (ortaya çıkacaktır) (Abdülmelik bin Muhammed Se'âlebî, 1981, s. 345).

3. فرضع الندى في موضع السيف بالعلی (171b) (İzbudak, I/3716-3717) (A, 16.06.2022).
مضّر كوضع السيف في موضع الندى

*Fe-vaz'u'n-nedâ fi mevzi'i's-seyfi bi'l-'ulâ
Muzırrun ke-vaz'i's-seyfi fi mevzi'i'n-nedâ*

Savaş vaktinde barışı yüceltmek, barış vaktinde savaşmak kadar tehlikelidir. (Her şey yerli yerince kullanılmalı ve her nesneye vaktinde/zamanında layık olduğu kıymet verilmelidir. Kişiye layık olduğu/hakettiği şekilde davranılmalıdır).

Klasik Arap edebiyatının meşhur şairlerinden Mütenebbi'ye (ö. 354/965) atfedilen bir şiirden alıntıdır.

VII. Mısra

1. حاشا حاشاي كه من اثبات اثنين (47a) (İzbudak, I/684-685)

Hâşâ hâşây ki min isbâsti'sneyn.

İkiliğin ortaya çıkması mümkün değildir (ikisi bir olmuştur, bütünleşmiştir)... (Kolsuz, 2019, s. 108).

Hacı Pîrî Efendi bu mısraa; "Mecnûn-ı âşüfte-hâl nâm-ı Leylâyı kendü adı yanında yazılmış gördükde kendü adını mahv eyledi hemân Leylâ ismini yerinde koyup feryâd u figân eyledi kim..." ibaresinden sonra yer verir.

VIII. Kıt'a

1. شغلتم بالمقال و قد تركنا (41b) (İzbudak, I/561-563)

لناحال و للناس المقال
و قد كنا ملّيا في المقال
فقلّ مقالنا اذ حلّ حال

*Şegaltüm bi'l-makâli ve kad teraknâ
Lenâ hâlün ve li'n-nâsi'l-makâl
Ve kad künnâ meliyyen fi'l-makâl
Fe-kalle makâlünâ iz halle hâl*

Siz söz ile meşgul oldunuz, biz onu terk ettik. Bizim için hâl esastır, insanlar(ın çoğu) için söz. Muhakkak biz söz ile doluyuz, hâl söz konusu olduğunda ise sözümüz azalır.

Sonuç

Bu çalışmaya da kaynaklık eden *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî* nüshası üzerinde daha önce beş yüksek lisans tezi ve bir makale çalışması yapılmıştır. Bu çalışmalardan her biri eserin daha önce işaret edilen farklı yönleri ve farklı sayfaları üzerine odaklandığından, eserdeki Arapça ibareler kısmı hâlen çalışılmayan eksik bir alan olarak görünmekte idi. Bu araştırma, *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî* ile ilgili daha önce yapılan bu farklı tezleri ve eserdeki Farsça manzumeleri ele alan makaleyi tamamlayıcı bir çalışma olması niyetiyle kaleme alınmıştır.

Konu açıklamalarının çok zengin olduğu eserde, müellif yoğun bir şekilde ayetler, hadisler ve hikmetli sözlere de yer vermekte ve bazı yerlerde ilgili ayetlerin bir nevi tefsirini yapmaktadır. Eser aslen *Mesnevî*'nin 1. cildinin şerhi görünümünde olsa da, Hacı Pîrî Efendi beyitleri şerh ederken *Mesnevî*'nin diğer defterlerinden de alıntılar yaparak *Mesnevî*'yi adeta harmanlamıştır.

İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî'deki Farsça alıntılar sayıca Arapça alıntılardan daha fazladır. Konuyla ilgili daha önce yapılan çalışmanın verilerine göre, eserde toplam 209 Farsça alıntı mevcut iken, eserdeki ayet ve tanımlanmış hadisler dışındaki Arapça ibarelerin sayısı 88'dir. Farsça alıntılar daha çok edebî yönü ağır basan şiir tarzında ifadeler iken, Arapça ibarelerin çoğunlukla ilmî yönü ağır basan hikmetli sözlerden oluştuğunu söyleyebiliriz. Buna binaen; Farsça alıntılarının kaynakları daha çok şairlere dayanmakta iken, Arapça alıntılarının kaynakları ilim ve tasavvuf ehli zevata dayanmaktadır. Nitekim o dönemde Arapçanın ilim dili, Farsçanın edebiyat dili olarak genel kabul görmesinin de bu duruma tesir ettiğini düşünmekteyiz.

Eserde; Hacı Pîrî Efendi'nin bizzat isimlerini zikrettiği, söyleyeni belli 16 Arapça ibarenin haricinde, meşhur müfessirlerin muteber tefsir kitaplarından (e's-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb e't-Tefsîru'l-Kebîr*; İbrahim b. Ömer el-Bikâ'î, *Nazmü'd-Dürrer fi Tenâsibi'l-Âyâtî ve's-Süver*; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*; İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*; el-Kurtubî, *Câmi'u'l-Ahkâmî'l-Kur'ân/Tefsîrü'l-Kurtubî*; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîrü't-Taberî/Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'ân*; Nizâmeddîn en-Nisâbü'rî, *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve Regâ'ibü'l-Furkân*; Şehâbeddîn el-Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî ve Kifâyetü'r-Râzî/Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*; el-Âlûsî, *Rûhu'l-Ma'ânî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Sa'id Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*); muteber hadis kaynaklarından (*Sünen-i Tirmizî*, *el-Câmi' li-'Ulûmi'l-İmâm Ahmed/el-'Akîde*); tanınmış mutasavvıfların muteber tasavvuf kitaplarından (Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*; Gazzâlî, *Mükaşefetü'l-Kulûb*; İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*; el-Kelâbâzî, *e't-Ta'arrufli-Mezheb-i ehl-i't-Tasavvuf*; Necmüddin Kübra, *Usûl-i 'Aşere - Risâle ile'l-Hâ'im - Fevâ'ihu'l-Cemâl: Tasavvufi Hayat*; Muhammed Pârsâ, *Şâh-ı Nakşibend Hazretlerinin Sohbetleri*; Sühreverdi, *'Avârifü'l-Ma'ârif: Gerçek Tasavvuf*) ve meşhur Arap şairlerinin (Bûsîrî, Ebû Nüvâs, Mütenebbî, Lebîd b. Rebî'a, Buhtürî, el-Gışârî, Ebü'l-Feyz Muhammed b. Abdilkebîr el-Kettânî, Sâlih Tâhâ) şiirlerinden yapılan alıntılarla birlikte Nizâmülmülk'ün *Siyasetnâme* adlı eserinden de bir söze rastlamaktayız. Bütün bunlar ve burada sayamadığımız diğer alıntılar, *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî*'nin Arapça ibareler bakımından zenginlik ve çeşitliliğini ortaya koymaktadır. Hacı Pîrî Efendi, bu kaynakların yanında, eserinin içine ustalıkla yerleştirdiği söyleyeni belli Arapça ibarelerle de; Ali bin Ebî Tâlib, Aristo, Bâyezid-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Süleymân ed-Dârânî, Ebû Tâlib-i Mekkî, Ruveym b. Ahmed, Lokman A.S., Necmeddîn-i Kübrâ, Şeyh Şiblî, Yûsuf-ı Hemedânî, Yahya b. Muâz, Zünnûn el-Mısırî gibi pek çok mana erini *Mesnevî*'nin mana çatısı altında birleştirerek İslâm dünyasının ortak kültürünü yansıtmaya çalışmıştır. Böylelikle eserini, adeta güzel kokulu farklı çiçeklerin esintisinin bulunduğu bir ilim ve irfan bahçesine dönüştürmüştür.

İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî'de, ayetler ve tanımlanmış hadisler haricinde, Arapça; 39 hikmetli söz, 16 metne göre söyleyeni belli olan söz, 14 beyit, 10 anlamca öncesi ve sonrasına bağlı ibare, 4 hadis yahut hadis olup olmadığı şüpheli bulunan söz, 3 şiir, 1 mısra, 1 kıt'a yer almaktadır. Bu gruplardan biri olan öncesi ve sonrasına bağımlı ibareler, çoğunlukla konuşma dilinden alınmış izlenimi veren samimi tabirler olduğundan, kaynaklarda tespit edilme oranları düşüktür. Bu tür kullanımlar, *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî*'ye samimi bir sohbet havası katmıştır. Aşağıdaki tabloda; *İntihâb-ı Şerh-i*

Mesnevî'deki Arapça ibarelerin türleri, sayıları ve bu çalışma ekseninde, kaynaklarına ulaşılma durumları gösterilmektedir:

Sıra No	İbarenin Türü	TOPLAM	Kaynaklarına Ulaşılanlar	Kaynaklarına Ulaşılamayanlar
I.	Hikmetli Sözler (Kelâm-ı Kibârlar ve Atasözleri)	39	31	8
II.	Metne Göre Söyleyeni Belli Olan İbareler	16	9	7
III.	Beyitler	14	9	5
IV.	Anlamca Öncesi ve Sonrasına Bağlı İbareler	10	2	8
V.	Hadis/Hadis Olup Olmadığı Şüpheli Bulunan İbareler	4	4	-
VI.	Şiirler	3	3	-
VII.	Mısra	1	1	-
VIII.	Kıt'a	1	-	1
TOPLAM		88	59	29

Kaynakça

- Abdülkerim el-Kuşeyrî (t.y.). *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (C. 2). Kahire: Dâru'l-Ma'ârif.
- Abdülmelik bin Muhammed Se'âlebî (1981). *e't-Temsîl ve'l-Muhâdara*. y.y.: Dâru'l-'Arabîyyeti li'l-Kitâb.
- Aclûnî (1421). *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlû'l-ilbâs 'Amme's-tehera mine'l-ehâdîs 'alâ Elsineti'n-nâs* (C. 2). Şam: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs.
- Ak, M. (2021). Fihî Mâ Fih'te Yer Alan Hikemî Bir Öğreti: Likâ'ü'l-Halîl Şifâ'ü'l-'Alîl. *Ma'rife Dinî Araştırmalar Dergisi*, 21(1), 303-317.
- Altuntaş, H. ; Şahin, M. (2011). *Kur'an-ı Kerim Meâlî*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.
- Algar, H. (2006). Necmeddîn-i Kübrâ. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 32, s. 500-506). İstanbul: TDV Yay.
- Ateş, S. (1993). Cüneyd-i Bağdâdî. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 8, s. 119-121). İstanbul: TDV Yay.
- Ayar, N. (2021). *Hacı Pîrî Efendi'nin İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî'si (111a-172b/İnceleme-Metin)*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi.
- Aygün, F. (2015). "Eşyânın Hakikâti Sabittir" İlkesini Benimseyen Kelâmcıların Sofestaiyye Eleştirisi. *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 13(2), 827-839.
- Bağdemir, A. (1997). *Müzekki'n-Nüfûs (Giriş-Metin-Sözlük)*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Bülbül, T. (2009). *Hümâyün-nâme (İnceleme-Tenkitleli Metin)*. Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Ceylan, B. (2020). *Hâcî Pîrî - İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî (İnceleme- Metin) (51a-110b Sayfalar Arası)*. Yüksek Lisans Tezi. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi.

- Çakan, İ. L. (2021). *Hadis Edebiyatı Çeşitleri-Özellikleri-Faydalanma Usulleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay.
- Çift, S. (2008). Ruveyb b. Ahmed. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 35, s. 273-274). İstanbul: TDV Yay.
- Çift, S. (2013). Yahyâ b. Muâz. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 43, s. 257-258). İstanbul: TDV Yay.
- Ebû Abdullah el-Halîmî (1399/1979). *el-Minhâc fî Şu'abi'l-Îmân* (C. 3). Dâru'l-Fikr.
- Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî (t.y.). *İhyâ'u 'Ulûmi'd-dîn* (C. 4). Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî (2013). *Mükaşefetü'l-Kulûb* (çev. Salih Uçan). İstanbul: Çelik Yay.
- Ebû İshâk es-Sa'lebî (2015). *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân* (C. 33). Cidde: Dâru't-Tefsîr.
- Ebu'l-Bekâ ed-Demîrî (1424). *Hayâtü'l-Hayevân* (C. 2). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye.
- Ebu'l-Fazl el-İrâkî (2005). *el-Muğnî 'an Hamli'l-esfâr fî'l-Esfâr fî Tahrîci mâ fî'l-İhyâ'i mine'l-Ahbâr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- Ebü'l-Hasan el-Kârî el-Herevî (1995). *er-Redd 'ale'l-Kâ'ilîn bi-Vahdeti'l-Vücûd*. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs.
- E'r-Rabbât, H.; Seyyid İzzet 'Îd; Muhammed Ahmed Abdülvehhâb (2009). *el-Câmi' li-'Ulûmi'l-Îmâm Ahmed - el-'Akîde* (C. 22/4, s. 296). Mısır: Dâru'l-Fellâh li'l-Bahsi'l-İlmî ve Tahkîkî't-Türâs.
- Fığlalı, E. R. (1989). Ali. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (C. 2, s. 371-374). İstanbul: TDV Yay.
- Fahredden er-Râzî (1420). *Mefâtîhu'l-Gayb e't-Tefsîru'l-Kebîr* (C. 31, s. 81). Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Türâsi'l-'Arabî.
- Görmek, A. E. (2019). *Mevlâna ve Yunus Emrenin Aşk Felsefelerinin Mukayesesi (Mesnevî ve Yunus Emre Divanı'nda)*. Yüksel Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi.
- Gutas, D. (2003). *Yunanca Düşünce Arapça Kültür - Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu* (çev. Lütfü Şimşek). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Gürer, D. (2010). Şiblî, Ebû Bekir. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (C. 39, s. 125-126). İstanbul: TDV Yay.
- Harman, Ö. F. (2003). Lokman. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (C. 27, s. 205-206). İstanbul: TDV Yay.
- İbn Ebû Âsım (t.y.). *Kitâbü's-Sünne* (C. 2). y.y.: el-Mektebü'l-İslâmî.
- İbrahim b. Ömer el-Bikâ'î (t.y.). *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsibi'l-Âyâti ve's-Süver* (C. 22). Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî.
- İbrâhim b. Ömer el-Bikâ'î, Abbâs Ahmed el-Bâz (t.y.). *Mısra'u't-Tasavvuf*. y.y.: Mekketü'l-Mükerreme.
- İbn Ebü'l-İzz el-Hanefî (1418). *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*. y.y.: Vezâretü's-Şu'ûni'l-İslâmiyye.
- İbn Kesîr Ebü'l-Fidâ (1999). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm* (C. 8). y.y.: Dâru Tayyibeti li'n-Neşr ve't-Tevzîf.
- İmâm-ı Rabbânî, (2014). *Mektûbât* (çev. Hüseyin Hilmi Işık). İstanbul: Hakikat Kitabevi.
- İsmâil Hakkı Bursevî, (t.y.). *Rûhu'l-Beyân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.

- İsmâil Rusûhî Ankaravî (1835). *Fâtihu'l-Ebyât*. Mısır: Bulak.
- İzbudak, V. Ç. (1966). *Mesnevî*. İstanbul: MEB Yay.
- Kara, M. (1993). Dârânî. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (C. 8, s. 485). İstanbul: TDV Yay.
- Karaismailoğlu, A. (2017). *Mesnevî*. Ankara: Akçağ Yay.
- Kolsuz, H. İ. (2019). *Zeynelâbidin b. Yûsuf b. Muhammed el-Gürânî ve 'Avârifü'l-Havâs fî Tefsîri Sûreti'l-İhlâs Adlı Eseri: Tahkîk-İnceleme*. Yüksek Lisans Tezi. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi.
- Kumeyr, Y. (1992). *İslam Felsefesinin Kaynakları*. (çev. Fahrettin Olguner). İstanbul: Dergâh Yay.
- Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (1964). *Câmi'u'l-Ahkâmî'l-Kur'ân - Tefsîrû'l-Kurtubî* (C. 20). Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye.
- Muhammed b. Cerîr et-Taberî (2001). *Tefsîrû't-Taberî - Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'ân* (C. 24). (y.y.): Müessetü'r-Risâle.
- Muhammed b. İbrahim el-Kelâbâzî, (t.y.). *et-Ta'arruf li-Mezheb-i ehl-i't-Tasavvuf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Muhammed Nâsırüddin el-Bânî (t.y.). *Za'îfü't-Tergîb ve't-Terhîb*. (C. 2). Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif.
- Muhammed Pârsâ (2011). *Şah-ı Nakşibend Hazretlerinin Sohbetleri*. (çev. Necdet Tosun). İstanbul: Erkam Yay.
- Necmüddin Kübra (t.y.). *Usûl-i 'Aşere - Risâle ile'l-Hâ'im - Fevâ'ihu'l-Cemâl: Tasavvufî Hayat*. (haz. Mustafa Kara). İstanbul: Dergâh Yay.
- Nizâmeddîn en-Nisâbûrî (1416). *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve Regâ'ibü'l-Furkân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Nizâmü'l-Mülk Hasan b. Ali b. İshâk et-Tûsî (1407). *Siyaset-nâme*. Katar: Dârü's-Sekâfe.
- Sa'îd Havvâ (1424). *el-Esâs fî't-Tefsîr* (C. 11). Kahire: Dâru's-Selâm.
- Saklan, B. (1994). Ebû Tâlib El-Mekkî. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 10, s. 239-240). İstanbul: TDV Yay.
- Sarı, M. (t.y.). *Arapça-Türkçe Lûgat*. İstanbul: İpek Yay.
- Sevindik, B. (2019). *Hacı Pîrî Efendi'nin İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî Tercümesi İnceleme- Metin (53b-110b)*. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi.
- Sucu Köroğlu, N. ; Tan, M. (2022). Hacı Pîrî Efendi'nin İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî Adlı Eserindeki Farsça Manzumelerin Değerlendirilmesi. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (7), 166-208).
- Sühreverdî, Ş. (2007). *'Avârifü'l-Ma'ârif: Gerçek Tasavvuf* (çev. Dilaver Selvi). İstanbul: Semerkand Yay.
- Şehâbeddîn el-Hafâcî (1069). *İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râzî (Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (C. 8). Beyrut: Dâr-ı Sâdir.
- Şehâbeddîn Mahmûd el-Âlûsî (1415). *Rûhu'l-Ma'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî* (C. 16). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Topaloğlu, B.; Karaman, H. (1991). *Arapça-Türkçe Yeni Kâmûs*. İstanbul: Nesil Yay.

- Tosun, N. (2013). Yûsuf el-Hemedânî. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 44, s. 12-13). İstanbul: TDV Yay.
- Tosun, N. (2013). Zünnûn el-Mısırî. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 44, s. 575-576). İstanbul: TDV Yay.
- Uludağ, S. (1992). Bâyezîd-i Bistâmî. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 5, s. 238-241) İstanbul: TDV Yay.
- Uludağ, S. (1992). *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*. İstanbul: Dergâh Yay.
- Uysal, M. (2001). *Tasavvuf Kültüründe Hadis*. Konya: Hüner Yay.
- Uzunlu, C. (2017). *Hacı Pîrî Efendi'nin İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî Tercümesi İnceleme- Metin (1b-53b)*. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi.
- Ünverdi, Ş. (2009). *Hadis İlmi Açısından Aclûnî'nin Keşfü'l-Hafâ Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme*. Yüksek Lisans Tezi. Adana: Çukurova Üniversitesi.
- Ürün, K. (1998). *Arapça Hikmetli Sözler*. Konya: Esra Yay.
- Ürün, K. (2015a). *Klasik Arap Edebiyatı*. Konya: Çizgi Kitabevi Yay.
- Ürün, K. (2015b). *Modern Arap Edebiyatı*. Konya: Çizgi Kitabevi Yay.
- Yıldız Er, E. (2018). *Hacı Pîrî-İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî İnceleme-Metin (1-50 Varak)*. Yüksek Lisans Tezi. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi.
- Yılmaz, M. (1992). *Edebiyatımızda İsimler İslami Kaynaklı Sözler*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Yılmaz, M. (2013). *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler*. İstanbul: Kesit Yay.
- Yılmaz, M. (2005). *Dört Halifeden Vecizeler Sözlüğü*. İstanbul: Şule Yay.
- Zeynüddîn el-Münâvî (1356). *Feyzü'l-Kadîr Şerhü'l-Câmi'i's-Sağîr* (C. 6). Mısır: el Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ.

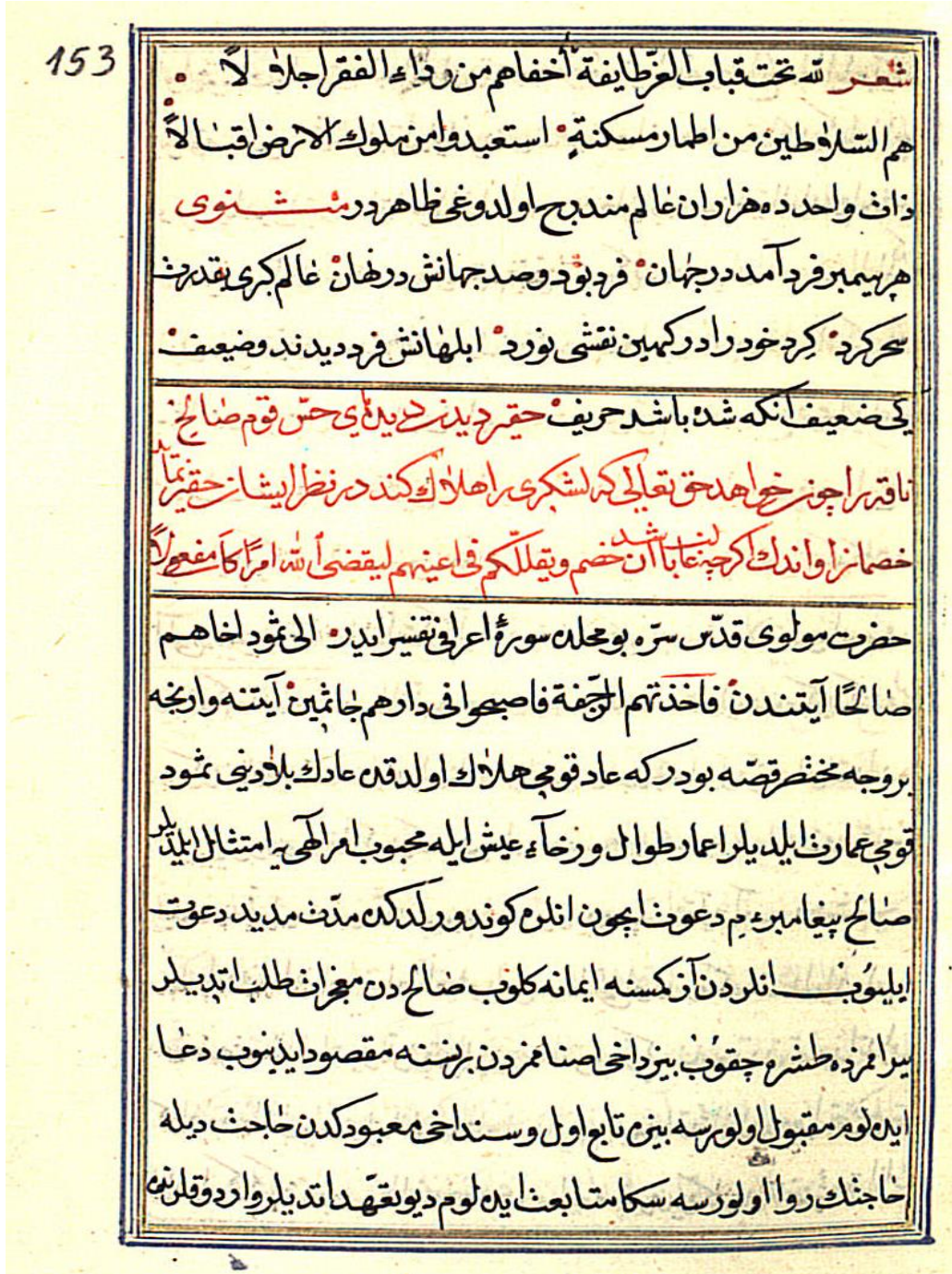
İnternet Kaynakları

- Buhtürî. *Dîvân*. <https://www.aldiwan.net/poem63474.html> [Erişim tarihi: 16.06.2022].
- Muhammed b. Sa'îd Bûsîrî. *Dîvân*. <https://www.aldiwan.net/poem18097.html> [Erişim Tarihi: 24.06.2022].
- Ebü'l-Feyz Muhammed b. Abdilkebir el-Kettânî. *Dîvân*. <https://www.aldiwan.net/poem24463.html> [Erişim Tarihi: 16.05.2022].
- Ebü Nüvâs, *Dîvân*. <https://www.aldiwan.net/poem21954.html> [Erişim Tarihi: 15.06.2022].
- el-Gîşârî, Kasîde. <https://poetsgate.com/poem.php?pm=62918> [Erişim Tarihi: 16.06.2022].
- Hayrat* Neşriyat *Meali*. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=13&ayet=41> [Erişim Tarihi: 03.07.2022].
- Lebîd b. Rebî'a. *Dîvân*. <https://www.aldiwan.net/poem21277.html> [Erişim Tarihi: 15.06.2022].
- Mütenebbî. *Dîvân*. <https://www.aldiwan.net/poem9529.html> [Erişim Tarihi: 16.06.2022].
- Sâlih Tâhâ. *Kasîde*. <https://poetsgate.com/poem.php?pm=152905> [Erişim Tarihi: 23.06.2022].

Sünen-i Tirmîzî. <https://hadithprophet.com/hadith-61869.html> [Erişim Tarihi: 16.06.2022].

“Zulüm” Kavramının Tanımı. <https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B8%D9%84%D9%85> [Erişim tarihi: 16.06.2022].

EK: Eserden Örnek Sayfa



İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî, Sayfa: 153a



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 443-461.
Geliş Tarihi-Received: 25.06.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 20.07.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1135718

Klasik Türk Edebiyatı Metinleri Üzerine “Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlük” Çalışmaları: Hayâlî Bey Divanı Örneği*

Contextual Index and Functional Dictionary Studies on Classical Turkish Literature Texts: The Example of Hayali Bey's Divan

Orhan KILIÇARSLAN**

Öz

Klasik Türk edebiyatında metin neşri çalışmaları devam etmekle birlikte diğer bir çalışma alanı olan metin yorumlama biçimleri daha geniş bir çerçevede ilerlemektedir. Bu yorumlama biçimlerinden biri de Batı’da ilk örnekleri verilmeye başlanan concordance (bağlamlı dizin) çalışmalarıdır. Türkiye’deki ilk örnekleri özel concordance programları vasıtasıyla hazırlanmış olan bu çalışmalar, son on yıllık dönemde daha sistematik ve bütüncül bir biçimde sürdürülmektedir. Günümüz dijital altyapılarının verdiği imkânlar ile metin yorumlamalarında yeni metotlar denenmeye başlanmıştır. Kısa ismi TEBDİZ olan “Tarih ve Edebiyat Metinleri Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlüğü” projesi, bu girişimlerden birisidir.

Bu çalışmada TEBDİZ altyapısı kullanılarak hazırlanan “Hayâlî Bey Divânı’nın İncelenmesi-Bağlamlı Dizini ve İşlevsel Sözlüğü” adlı tez çalışmasının verilerinden yararlanılarak şair ve üslubuna dair bazı kesitler sunulmuştur. Hazırlanan sözlükten hareketle şairin hayatı, şiir ve şair üzerine düşünceleri ve sıklık olarak dikkat çeken kavramlar ilk bölümde; dil ve üsluba dair kullanımlara ilişkin tespit edilen veriler ikinci bölümde tanıklar üzerinden değerlendirilmiştir. Çalışmada Hayâlî Bey ile ilgili olarak kaynaklarda verilen genel geçer bilgiler sayısal verilerle bir zemine oturtulmaya çalışılmış, şairin hem kişiliği hem de şiirine ilişkin tespitler Divan’ın bağlamsal dizini ve yapıların sıklığı üzerinden verilmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Bağlamlı dizin, işlevsel sözlük, Hayâlî Bey Divanı, TEBDİZ.

Abstract

Although text publication studies continue in classical Turkish literature, text interpretation forms, which are another field of study, are progressing in a wider framework. One of these interpretation forms is the concordance studies, the first examples of which are being given in the West. These studies, the first examples of which were prepared through special concordance programs in Turkey, have been carried out in a more systematic and holistic manner in the last ten years. With the opportunities provided by today's digital infrastructures, new methods have been started to be tried in text interpretation. One of these initiatives is the “Concordance and Functional Dictionary of History and Literary Texts” project, whose short name is TEBDIZ.

* Bu çalışma, “Hayâlî Bey Divânı’nın İncelenmesi-Bağlamlı Dizini ve İşlevsel Sözlüğü” adlı yayımlanmamış doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Dr. Öğr. Üyesi, Düzce Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Düzce/Türkiye, e-posta: orhankilicarslan@düzce.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9479-6975.

In this study, some sections about the poet and his style are presented by making use of the data of the thesis study named “The Study of Hayâlî Bey’s Divân-Concordance and Functional Dictionary” prepared using the TEBDİZ infrastructure. Based on the dictionary prepared, the poet’s life, his thoughts on poetry and the poet, and the concepts that attract attention as frequency are in the first part; The data on the usage of language and style were evaluated through the witnesses in the second part. In the study, the generally accepted information about Hayâlî Bey given in the sources was tried to be placed on a ground with numerical data, and the determinations about both the personality of the poet and his poetry were tried to be given through the contextual index of the Divan and the frequency of the structures.

Keywords: Concordance, functional dictionary, Hayâlî Bey’s Divan, TEBDİZ.

Giriş

Klasik Türk edebiyatını kapsayan uzun bir zaman diliminde yazılmış manzum ve mensur metinlerin büyük çoğunluğu neşredilmiştir. Ortaya konulan bu çalışmaların bir kısmında ilgili metnin tahliline de yer verilmiş, bir kısmı ise ayrı bir çalışma olarak ele alınmıştır. İlk metin neşirlerinin hazırlanmasından itibaren bu metinlerin tahliline yönelik çeşitli yöntemlere başvurulmuştur. Günümüz klasik edebiyat araştırmalarında bir taraftan metin neşirleri devam ederken diğer taraftan metinlerin hem klasik tahlil usulü ile yorumlanması yoluna devam edilmekte hem de farklı metotlar yardımıyla yeni bakışlar, yorum kanalları denenmektedir. Bu yeni metotlardan birisi Türkçede “bağlamlı dizin” olarak karşılana concordance çalışmalarıdır. Bağlamlı dizin ile ilgili olarak Berke Vardar şu açıklamaya yer vermiştir; “Sözlükbilgisinde, bağlamıyla birlikte sunulan sözcüklerin oluşturduğu abecesel dizelge. Bağlamlı dizinler, öğelerin işlevlerini belirleme olanağı verdiğiinden araştırmacılara büyük kolaylık sağlayan araçlardır.” (2002, s. 32). Türkiye’de uygulanan bağlamlı dizin çalışmalarında Vardar’ın bu tanımı ekseninde ilk örnekler özel concordance programları ile hazırlanmıştır. Bağlamlı dizinlerin klasik Türk edebiyatındaki ilk örneği Furkan Öztürk tarafından doktora tezi olarak 2007 yılında tamamlanan *Bakî Divanı Sözlüğü [Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlük]* adlı çalışmadır. Bu çalışmayı, Özer Şenödeyici’nin yine doktora tezi olarak 2011 yılında tamamladığı *Nâilî Divanı Sözlüğü [Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlük]* adlı çalışması takip etmiştir.

Günümüz dijital altyapılarının tarih ve edebiyat metinlerinin işlenmesi, yorumlanması amacıyla da kullanılabilir bir formata evrilmesi, tarihi metinlerin daha geniş ölçekli projelerle ele alınması imkânını sağlamıştır. Nitekim kısa ismi TEBDİZ olan “*Tarih ve Edebiyat Metinleri Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlüğü*” projesi bu girişimlerden birisidir. TEBDİZ projesi ile klasik metinlerin büyük kısmının eş zamanlı olarak bağlamlı dizinleri hazırlanmaya başlanmıştır. Bu proje ile bir şair yahut nasirin ele alınan eserinin bağlamlı dizini hazırlanarak o şair/nasirin üslubuna ilişkin genel bir tablo çıkarma durumu bulunurken aynı zamanda Türkçe ve Türk edebiyatının genel durumu, tarihi ilerleyiş ve etkileşimleri, değişim ve dönüşümlerine ilişkin veriler de dijital ortamda bir araya getirilmektedir. Bağlamlı dizin çalışmalarının bir metni oluşturan unsurların içinde bulunduğu yere ve diğer dil unsurları ile oluşturduğu ilgilere göre kazandığı anlamlar, bugün için klasik dönem okumalarında yararlanma imkânımızın olmadığı bir sözlüğün oluşmasına da temel teşkil etmektedir. Günümüzde tek anlamı ile yetinilen pek çok kelime, terkip veya ibarenin karşılaştırmalı tanıklar vasıtasıyla hangi bağlamlarda kullanıldığının tablosu çıkarılabilmektedir. Bağlamlı dizin çalışmalarının hızlanması ile klasik metinlerde fark edilen pek çok unsurun bugün ayrı bir çalışma alanına dönüştüğü gözlenmektedir. Bağlamlı dizin çalışmaları ile bir noktanın daha detaylı ele alınması durumunun da ortaya çıktığı söylenebilir. Klasik metinlerde ortak imlaya sahip pek çok kelime, ibarenin “bağlam” temelinde ele alındığında metindeki biçiminden daha farklı şeklinin tercih edilmesi gerekliliği veya asıl metindeki biçiminin bilinen veya tespit edilen anlamından farklı bir bağlamda kullanıldığının ortaya çıkarılması durumu mümkün olabilmektedir. Bu vasıta

her metinde karşılaşılan kelimelerin genel tarifleri yanında diğer yapılarla olan ilişkileri belirlenebilmektedir. Metin neşrinden metnin anlam boyutuna bir geçişi temsil eden bağlamlı dizin çalışmalarının sadece dil ve edebiyat özelinde veriler sunmakla kalmayıp ilgili eserin müellifi ile ilgili yine tarihi kaynaklardaki kayıtların pekiştirilmesi veya düzeltilmesine de olanak sağladığını söylemek mümkündür.

Türk edebiyatı metinleri özelinde bağlamlı dizin çalışmalarına yukarıda anılan tezler dışındaki bir başka örnek 16. yüzyıl şairlerinden Vardar Yenice'li Hayâlî Bey'in Divan'ıdır. TEBDİZ altyapısı kullanılarak hazırlanan *Hayâlî Bey Dîvânı'nın İncelenmesi-Bağlamlı Dizini ve İşlevsel Sözlüğü* adlı doktora tezinin ilk kısmı, sözlük verilerinden hareketle oluşturulan inceleme kısmıdır. Bu inceleme kısmı, şair hakkında kaynaklarda verilen bilgilerle örtüşen profilini ortaya çıkarmaya yardımcı olmuş, onun üslubunu oluşturan özelliklerin neler olduğunun tespit edilebilmesine imkân sağlamıştır. Bu çalışmada da tezde hazırlanan inceleme kısmında özellikle şairin hayatı, şahsiyeti ve üslubuna dönük unsurlara ilişkin veriler yorumlanmış ve bağlamlı dizin çalışmalarının etki alanına dair bir örnek sunulmaya çalışılmıştır.

1. Hayâlî Bey

Hayâlî Bey, tezkirecilerin büyük bir övgüyle bahsettiği Vardar Yenicesi'nde 15. yüzyılın son çeyreğinde doğmuştur. Lakabı Bekâr Memî'dir. Ömer Bey ve İbrahim adlarında iki oğlu olduğu bilinmektedir (Kurnaz, 1998, s. 6). Türk edebiyatı tarihi içinde hem kendi çağında hem de sonraki asırlarda önemli bir yerde bulunan Hayâlî Bey iyi bir tahsil görmemiştir. Vardar Yenicesi'nde doğan Hayâlî Bey'in doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte şiirleri üzerinden yapılan bazı değerlendirmeler bu konu hakkında ipucu niteliğinde bilgiler içermektedir. Hayâlî Bey'in Divan'ı üzerine bir tahlil çalışması hazırlayan Cemal Kurnaz, *Âşık Çelebi Tezkiresi'*ndeki Hayâlî maddesi üzerine hazırladığı bir makalesinde şairin on dört yaşında şiirleriyle şöhret kazandığını aktararak bu durum üzerinden değerlendirmeler yapmıştır (Kurnaz, 1985, s. 375).

Ey Hayâlî çârdeh-sâle dahi bir tıfl iken

Tab '-ı mevzûnununla oldun nakd-i Selmân-ı zamân (G 391/5)

Âşık Çelebi'nin şair hakkındaki bir değerlendirmesi bu beyitteki manayı destekler niteliktedir. Âşık Çelebi, Hayâlî Bey'in İstanbul'a geldikten sonraki hayatı bahsinde şu ifadelerle yer vermektedir; "...Hayâlî dahi tahsîl-i ma'rifete meşgûl olur. Sehl zamânda şi'r söyleyüp hâl ü hat vasfında üzerine nokta konmayacak gazeller yazup zülf ü gîsû medhinde şâne gibi bârîk fikirlere ve dûr u dırâz sevâdâlara el karup..." (Kılıç, 2018, s. 651).

Hayâlî Bey, II. Bâyezîd zamanında İran'dan Bursa'ya gelerek Yenice'de bir tekke kuran Kalenderî şeyhi Baba Alî Mest-i Acemî'den çok etkilenecek kalenderîliğe intisap etmiştir.¹ Hayâlî'nin bu kalenderî şeyhi ile tanışması kendisi açısından ilk eğitimini alması

¹ Hayâlî Bey'in bu karşılaşmasında kendisine intisap ettiği aktarılan Alî Mest-i Acemî'nin kimliğine ilişkin farklı kaynaklarda bilgiler bulunmaktadır. Âşık Çelebi'nin Hayâlî maddesinde Baba Alî Mest-i Acemî'nin Kalenderî ve Hayderîliğine ilişkin detaylı sayılabilecek açıklamaları, diğer kaynaklarda aktarılan bilgiler ile örtüşmemektedir. Nitekim Sicill-i Osmanî'de Alî Mest ile ilgili olarak "*Ali Mest Sultan I. Bâyezîd (Yıldırım) zamanında (1389-1402) İran'dan Bursa'ya göçmüştür. Orada zaviye yaptı. Vefatında tekekesinde defnedildi. Ermiş sayılanlardandır.*" (Mehmed Süreyya, 1996, s. 270) bilgisi ile Mehmed Fahreddin Bursavî'nin *Gülzâr-ı İrfân* adlı vefeyât-nâmesinde verilen "*Mefhar-ı selâtin-i 'âl-i 'Osmân Sultân Yıldırım Bâyezîd Hân hazretlerinin zamân-ı saltanatlarında Buhârâ'dan süvâr-ı semend-i seyâhat medîne-i Burusa'ya gelüp 'Acem Re'îs Mahallesi'nde vâkı' zâviye-i şerîfesinde kûşe-nişîn-i 'uzlet olmuş ve sahbâ-yı çeşide-i peymâne-i bezm-i elest olmağın beyne'l-ehâlî 'Alî-Mest Sultân denmekle şöhret bulmuşdur.*" (Güzel, 2021, s. 315) bilgileri örtüşmektedir. Son iki kaynaktan verilen bilgiler ele alındığında Hayâlî Bey ile Alî Mest-i Acemî arasında yaklaşık bir asırlık zaman farkı ortaya çıkmaktadır. Hayâlî Bey'in intisap ettiği Baba Alî Mest-i Acemî'nin bir başka isim olması muhtemeldir.

ve bir baba şefkati ile karşılaşması açısından önemlidir. Şair bu karşılaşmayı ve kalenderliğe intisabını şu beyitler ile ifade etmektedir.

*Çehresinde görüben lem ‘a -i nûr-ı Nebevî
Bir yalın yüzlü ışık şevkine oldum ‘alevî* (MKT 25/1)

*Dilden Hayâlî sûret-i idrâki kazıyup
Dîvâne-meşreb oldı kalenderlik eyledi* (G 627/5)

Hayâlî Bey kısa zamanda şiiirleriyle şöhret bulmaya başlamış ve Defterdar İskender Çelebi’nin himayesine girmiştir. İskender Çelebi Hayâlî Bey’in terbiyesine önem vermiş ve şairle yakından ilgilenmiştir. Hayâlî Bey, Defterdar İskender Çelebi’nin takdimiyle Sadrazam İbrahim Paşa’nın muhitine dâhil olmuştur. Sadrazam İbrahim Paşa’ya olan yakınlığı ona sarayın kapılarını ardına kadar açmış, çok geçmeden Kanuni Sultan Süleyman’ın nedimleri arasına girmiştir. Bir şiiir meclisinde çekingen karakterinden dolayı bir süre hiçbir şey yapamadığını şu şekilde ifade etmiştir.

*Bir bezm-i hâsa mahrem olupdur Hayâlî kim
Açılmaz anda gonca-i cennet hicâbdan* (G 431/9)

Şair, hamileri olan İskender Çelebi ve İbrahim Paşa’yı birer yıl ara ile kaybedene kadar saraydaki konumunu korumuştur. Hamilerini kaybeden Hayâlî Bey, kişiliğindeki müstağnilikten olsa gerek bürokrasideki diğer isimlere şiiirler sunmamıştır. 1557’de Edirne’de vefat eden şairin mezarının yerine ilişkin Ali Nihad Tarlan Osman Nuri Peremci’den naklen şu bilgiyi aktarır; “Hayâlî, Edirne’de uzun kaldırım mezarlığına karşı dedelerinden kalan Vize Çelebi mescidinin avlusu önüne kendi yaptırmış olduğu iki lüleli denmekle maruf çeşmenin sol tarafına pencere boyuna gömülmüştür.” (1992, s. 17). Hayâlî Bey’in ölümü üzerine bazı şairler tarafından tarihler düşürülmüştür. Bu tarihlerden birisi Günahî’nin şu mısraıdır.

‘Âlem-i hisden Hayâlî gitdi âh

Hayâlî Bey’in ölümüne dair tarihlerden bir diğeri Arşî’ye aittir. Arşî, Hayâlî Bey’in vefatına şu beyit ile tarih düşürmüştür.

*Didi ‘Arşî işidüp ana târîh
Sözi dilde hayâli gözde kaldı*

2. Hayâlî Bey’in Şiiir ve Şair Üzerine Görüşleri

Hayâlî Bey’in tek eseri olan Divan’ında şiiir ve şairler hakkında pek çok söylem ve tespitler vardır. Bu tespitlerde şair kendi şiiiri üzerine yorumlarda bulunmuş, başka şairlerin şiiirleri üzerine de değerlendirmeler ve karşılaştırmalar yapmıştır. Öncelikli olarak şairin şiiir üzerine düşüncelerini ortaya koymak onun kendi şiiirine sirayet eden unsurların neler olduğunu anlamak açısından önem arz etmektedir. Bir beytinde benzetmenin şiiiri tek başına güzelleştiremeyeceğini, yeterli olamayacağını ve şiiir için başka unsurların da gerekli olduğunu söylemektedir.

*Teşbîh sâde virmez zînet söze Hayâlî
Rengîn edâ gerekdür eş ‘âr-ı dil-güşâda* (G 479/6)

Manayı kuvvetlendirmek için sözü “rengîn edâ” ile ifade etmek gerektiği görüşünde olan şair, bu unsuru sıklıkla şiiirlerinde işlemiştir. “Rengîn edâ” vurgusu yapan şair, şiiirin “mesel-âmîz” ifadelerle de desteklenmesi gerektiği görüşündedir. Şiiirlerinde bu tarzı uygulamanın ötesinde tarzın mucidi olarak da kendisini öne çıkarır. Bu tarzın bir göstergesi Divan’da beş yüzü aşkın deyim, atasözü ve kalıp ifadeye yer verilmiş olmasıdır. Şair, şiiirin nasıl olması gerektiğine ilişkin düşüncelerini şu beyitlerinde açıklamaktadır.

*Ey nazm-ı Hayâlî gibi rengîn söze tâlib
Her ma'nî-i hâsun mesel-âmîz söz olsun* (G 451/6)

*Sözi rengîn edâ itmek Hayâlî ihtirâ'idur
Horasan ehli sanmasun bunu tarz-ı Nevâyîdür* (G 86/5)

Kendi şiiri hakkında değerlendirmelerde bulunan Hayâlî Bey, şiiri ve şairliği hakkında "Husrev-i mülk-i ma'ânî, mülk-i nazm, nazm Ken'ânî, gül-'izâr, Seb'a-i Mu'allaka, 'arûs-ı nazm, murg-ı hoş-elhân, mahabbet 'âleminün dâsitânî, dürr-i kelâm, beyt-i rûh-bahş" gibi sıfatlar ile övgüde bulunmaktadır.

*Her sözüüm Seb'a-i Mu'allakadır
Dergeh-i Şâh Ka'be-i sâni* (K 16/29)

*'Arûs-ı nazma zîver vireli eş'âr-ı rengînün
Dürün bagrı delindi yere geçdi cevherün kâni* (K 22/18)

*Kelâmum ehl-i derdün dâ'imâ vird-i zebânudur
Mahabbet 'âleminün her sözüüm bir dâsitânudur* (G 176/1)

Şiirin bir noktada nihayete erdiği düşüncesi Hayâlî Bey'de karşılığı olmayan bir durumdur. Bu değerlendirmeleri yaptığı beyitlerinde yeni manalar ve orijinal fikirler etrafında koşmak gerekliliğini vurgulamıştır.

*Gösterür nazmı Hayâlî tarzını her şâ'irün
Himmatüm dâmıyla sayd itdüm nice 'ankâları* (G 610/5)

*Demem ki şi'r hemîn Hâfız u Kemâlündür
Ezân okunmadı mı dünyeden gidince Bilâl* (K 10/20)

3. Hayâlî Bey Divanı'nda Öne Çıkan Kavramların Değerlendirmesi

Hayâlî Bey Divanı'nda Klasik Türk şiirinde hemen her divanda örneklerine tesadüf edilebilecek konu ve kavramlar yanında şairin şahsiyeti özelinde ele alınabilecek pek çok kavram da bulunmaktadır. Bu kısımda özellikle şairin mizacının bir yansıması olan unsurlar ve üzerinde yoğunlaşılacak kavramlar ele alınmıştır.

3.1. Gönlü Mamur Eden Temel Unsur Olarak Dert

Hayâlî Bey şiirinde dert kavramı ve türevlerinin kullanımı konusunda bir çeşitlilik görülmektedir. Şairin kişiliği üzerinde melamîlik ve kalenderîlik düşünceleri acı çekmenin, ıstırapla hemhal olmanın ve maruz kalınan teessür duygusu karşısında sükûnetle durabilmenin terbiyesini şaire kazandırmıştır. *Divan'*daki tasavvuf içerikli şiirler dışında maddi hayata dönük söylemlerde de bu yaklaşım hissedilmektedir. Şiirinin mahiyetine dair bir beytinde şair kalamını, dert ehlinin her an tekrar ettiği zikri olarak tasavvur eder.

*Kelâmum ehl-i derdün dâ'imâ vird-i zebânudur
Mahabbet 'âleminün her sözüüm bir dâsitânudur* (G 176/1)

Hayâlî Bey Divanı'nda aşkın hem ilahi hem de beşeri boyuttaki yansımaları yoğun olarak işlenmiştir. Tasavvufî boyuttaki aşk özelinde çoğunlukla kalenderîlik çerçevesinde şekillenen "ikilikten azade olup birliğe varmak" fikri etkilidir.

*Bilmez iki cihân gamını mübtelâ-yi 'aşk
Zîrâ bir isteyen ikiden bî-haber gerek* (G 286/4)

Klasik şiirde akıl ve gönül ikilisi düşünüldüğünde âşığın tercihi gönül tarafınadır. Hayâlî Bey şiirinde de akıldan ziyade gönle yapılan bir hitap söz konusudur. Maruz

kalınan bütün elem ve belanın yegâne tecelligahı olan gönül, âşık için önceliklidir. Bir engel olarak değerlendirilen akıl, aşığın /şairin kendi varlığından tecrit ettiği bir konumdadır.

‘Akla din hengâmeyi başdan gidersün aradan
Derd-i dilber var iken bilmem o kimümdür benüm (G 333/3)

Âşık, derdin bütün etki ve yansımalarını bedeninde ve ruhunda derinlemesine hisseden kişidir. Çekilen dertlerin yansıması, aşığın sararmış yüzünde kendini gösterir. Hayâlî Bey şiirinde dış özellik olarak bu yapı fazlasıyla kullanılmıştır. Bu durumun ifadesinde “sararmış, sararmış çehre, benzi sararmak, berg-i hazân, berg-i hazân-ves, fasl-ı hazân, evrâk-ı hazân, hazân bergi, hazân varakları, zerd, rûy-ı zerd, ruh-ı zerd, ruhsâr-ı zerd, çehre-i zerd, ten-i zerd, cism-i zerd” gibi yapılar kullanılmıştır.

Kanlu yaşumla yazmaga gam mâcerâsını
Ruhsâr-ı zerdüm oldu benüm levh-i zer-nigâr (G 58/3)

Klasik edebiyatta çekilen ıstıraplar neticesinde ortaya çıkan teessür duygusunun ifadesinde pek çok kelime farklı biçimleri ile kullanılmıştır. Özellikle bu duyguların ifadesinde kelime kadrosundaki zenginlik, temel tiplerden olan sevgili üzerinden ifade edilmiştir. Divan’da bu kelime kadrosu içinde “ahzân, âlâm, belâ, ciger, cigerhar, derd, dil-sûhte, dil-teng, dûd, elem, endîşe, endûh, esef, firâk, gâile, gam, gussa, hüzn, kasâvet, keşâkeş, mâtem, melûl, mihnet, müstemend, nâşâd, perîşân, pişmân, rencîş, şikeste-bâl, tahazzün, tahzîn, teellüm, teessüf, tekdîr, telh-kâm, vîrân” gibi olumsuz anlamları olan kelimeler yer almaktadır. Şiirlerde yoğun bir biçimde işlenen dert sahibi olma, derde yol açan durumlar, derdin kaynağı ve dert özelindeki diğer bütün unsurlar ve bu unsurların sıklığı değerlendirildiğinde derdin, kederin farklı özelliklerinin tarif edildiği görülmektedir. Derdin yegâne sahibi olan âşık ve onun dert karşısında kendisini nasıl konumlandığı, nasıl tarif ettiği ve dert ile neyi kastettiği şairin duruşunu göstermesi bakımından önemlidir.

3.2. Utanma Duygusu

Klasik şiirde maddi âlemdeki somut nesnelere karşısında utanma duygusunun çeşitli vesileler ile şairler tarafından dile getirilme biçimi, bir kısım örnekte sevgilinin özellikleri üzerinden ifade edilmiştir. Bu durum, sevgilinin fiziki unsurları ve daha çok yüzü üzerinden çeşitli unsurlar konu edinerek işlenmiştir. Bu ifadelerde tasavvufî göndermelerde bulunulmaktan geri durulmamıştır. Sevgilinin saçının siyahlığını küfrün karanlığı olarak düşünen şair, bu unsur karşısında imanın saf, ak renginden hicap etmektedir.

Duyaldan küfr-i zülfünden eser ‘âr itdüm îmândan
Sana tâ kim gönül virdüm hayâtumdan melâlüm var (G 143/3)

“Utanma, ‘âr etme/eyleme, hicâb” sözleriyle ifade edilen duygular, Hayâlî Bey şiirinde tasavvufî mahiyetteki mısralarda kendisini daha yoğun bir şekilde hissettirmektedir. Bu durum, Hayâlî Bey’in melametî düşüncüyü kabul etmesinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Özellikle tasavvufî nitelikteki şiirlerde “dünyadan el etek çekme, âlemin kavga ve gürültüsünden uzak olma” gibi düşüncelere utanma duygusu da eklenmiştir. Bu duygu, ar ve namusu bir tarafa bırakmak, bu dertlerden kendini halas etmek doğrultusunda işlenmiştir. Aynı zamanda bu durum, aşk iddiasında bulunanlarda olmaması gereken bir haslet olarak sunulmuştur.

Varmasun meyhâneye nûş itmesün câm-ı şarâb
Kûy-ı ‘aşka gelmesün nâmûs ile ‘âr isteyen (G 403/2)

Olalum baş açup harâbâtî

Kimseden itmeyüp hicâb içelüm (G 335/2)

Hayâlî ‘ârdan ‘ârî durur her reh-revân-ı ‘aşk
Dahi sen şîşe-i nâmûsu taşa çalabilmezsin (G 450/5)

Düşünce dünyası itibariyle Melametilik ve Kalenderiliğin derin tesiri etkisinde kalmış olan Hayâlî Bey’in, her ne kadar bu tesiri gençlik devrinde terk ettiği düşüncesi kabul görse de gerek devrindeki eleştiriler içerisinde anılan unsurlar gerekse de kendi şiirinin izdüşümleri bu tesirin onun hayatının her döneminde devam ettiğini göstermektedir. Nitekim utanma duygusunun işlendiği mısralarda kullanılan kelime kadrosu içinde “isteksizlik, uryân, harâbâtî olmak, melâmet, seng-i melâmet, sı(n)mak, uşanmak, taşa çalmak” gibi kelime/yapılar yer alır ve bu kelimelerin çoğu kınanma, ayıplanma arzusu ile ilgilidir.

Ol kim selâmet ister varsun selâmet olsun
Ehl-i melâmet içre nâmûs u ‘âra yer yok (G 248/2)

‘Aşk-ı cânân ile olmaz ‘ahd ü peymânun dürüst
Sınmasa seng-i melâmetlerle ‘ârun şîşesi (G 593/3)

Neng ü ‘ârî büt idinmekden ise bin kerre
Ehl-i ‘irfân arasında uşanup sınımak yeg (MKT 17/1)

Melametî düşüncenin kabulü neticesinde ortaya çıkan diğer bir bakış ise varlığın maddi boyuttaki değerlerinin değersizlik eşiğinde işlenmesidir.

Câme-i zerrîni neyler virmeyen cisme vüçûd
Sâyesinden ‘âr iden hurşîd-i rahşân istemez (G 191/5)

‘Aşk vâdîleri ‘uryânlarına yâr olalı
Geymeye ‘âr iderin câme-i zerkeşlerden (G 455/4)

Kendü lutfından vüçûda geldüğün lâbüd bilür
Katreden deryâ anunçün lâcerem ‘âr eylemez (MKT 2/2)

Sînesinde dâgdur mergûb iden her lâleyi
Eylemez hârûn cefâsından çemende ‘âr gül (K 12/8)

Divan’da varlığın özünden kaynaklanan unsurların utanma duygusuyla ilişkilendirildiği ve bu unsurların temel manalarının dışında kullanılarak eşyanın zahiri hallerinin durumuna dair farklı boyutlarda işlenişine dair örnekler de bulunmaktadır.

3.3. Felek ve Devrandan Şikâyet

Hayâlî Bey şiirinde şikâyet mefhumu farklı zeminler ve mevzular üzerinden yapılmıştır. Bu konuların temelinde felekten/devrandan ve dolayısıyla kaderden, talihten şikâyetler bulunmaktadır. *Divan’da* feleğin konu edinildiği mısra/beyitlerde tercih edilen kelime kadrosu zengin ve çok yönlüdür. Bu kelime ve terkipler arasında “*arûs-ı heft-felek, ‘ayyâr-ı felek, ‘ukde-i çarh, atlas-ı gerdûn, bennâ-yı çarh, bîşe-i eflâk, burc-i eflâk, câm-ı gerdûn, çarh, çarh dolabı, çarh meydânı, çarh otağı, çarh-ı atlas, çarh-ı berîn, çarh-ı bî-emân, çarh-ı bîve, çarh-ı çâr, çarh-ı dîn, çarh-ı felek, çarh-ı gerdân, çarh-ı gerdûn, çarh-ı hâm-kâmet, çarh-ı hûnî, çarh-ı kej-reftâr, çarh-ı lâciverdî, çarh-ı pîre-zen, çarh-ı sitem-pîşe, dâmen-i gerdûn, delv-i sipihr, dergâh-ı gerdûn, dest-i felek, devr-i felek, deyr-i eflâk, deyr-i felek, dolab-ı çarh, dolab-ı felek, eyvân-ı çarh, eyvân-ı gerdûn, eyvân-ı sipihr, fânûs-ı gerdûn, felek, felek dolabı, felek hargehi, felek levhi, gerdûn-ı atlas, gerdûn-ı dîn, hânkâh-ı çarh, hunk-ı felek, hisâr-ı felek, kal’a-i gerdûn, kaplan-ı çarh, kasr-ı*

gerdûn, kâşâne-i gerdûn, kulle-i çarh, meydân-ı sipihr, micmer-i eflâk, mînâ-yı çarh, perde-i gerdûn, pervîn-i felek, pîr-i çarh, pîr-i felek, pûte-i gerdûn, rûy-ı gerdûn, sifâl-i gerdûn, sipihr, sipihr eyvânı, sipihr-i atlas, sipihr-i kebûd, şîr-i çarh, tâk-ı çarh, tâk-ı sipihr, tas-ı felek, tâvûs-ı felek, tekye-i eflâk, tennûr-ı felek, zamâne” gibi yapılar vardır.

Genellikle olumsuz özellikleri ile anılan felek, kaderin tecellisi olarak gerçekleşecek olan durumları ortaya çıkaran bir unsurdur. Kimi zaman kişinin özelinde bulunan durumların neticesine cevap mahiyetinde olan bu durumlar kimi zaman da kaderin kendisinden kaynaklı hallerin vakti geldiğinde tecelli etmesidir.

*Sipihr kara yere cür ‘aveş döker kanun
Habâb-gûne dimâgunda olursa bâd-ı gurûr* (K 1/3)

*Ferzîn gibi kec-revligi ko nat ‘ı felekde
Çarh itse gerekdür seni bir lû ‘b ile şeh-mât* (G 33/4)

*Gird-i bâda be nedür hâl didüm döndi didi
Beni hâk itmiş iken virdi felek bâde yine* (G 518/4)

Klasik şiirde felekten şikâyetin anlatıldığı beyitlerde yoğun olarak işlenen bir konu da feleğin kararsız oluşudur. *Hayâlî Bey Divanı*’nda bu durum kararsız olan felek karşısında kendi durumunu korumak, ona güvenmemek bağlamında ele alınmıştır.

*Encüm-i ezhâr ile gördi şeref buldı çemen
Çarh dâg-ı reşk urup cismine oldı bî-karâr* (K 25/2)

*Hayâlî çarha dayanma bilürsin hod karârı yok
Şu nâdânlar gibi kim günbed-i devvâra yasadnmuş* (G 229/7)

Bazı örneklerde feleğin kararsızlığının yanı sıra onun kişiye verdiği olumsuz durumlara eleştiri mahiyetinde bir hafifseme durumu da söz konusudur. Şair, aynı durumu dünyanın ve âlemin geçici olup ona çok bel bağlanmaması meselesinde de dile getirmiştir.

*Cihân bir sîmya-hâne felek hem sihr-sâz ancak
Meh ile mihr çâpük-dest bir iki hokka-bâz ancak* (G 247/1)

3.4. Madde Karşısındaki Duruş: İstiğnâ ve Alçakgönüllülük

Hayâlî Bey’in kişiliği, dünyaya bakışı ve olaylar karşısındaki tavırlarını birincil kaynaklar olan tezkirelerden takip etmek mümkündür. Kendisi hakkında en teferruatlı ve en doğru bilgiler Âşık Çelebi’nin *Meşairü’ş-Şu’arâ*’sında yer almaktadır. *Meşairü’ş-Şu’arâ*’yı şairin biyografisi özelinde bu konuma taşıyan özellikler Âşık Çelebi’nin biyografi yazımı aşamasında şairin psikolojik özelliklerine eğilmesi, bu özellikleri irdelemesi ve Hayâlî Bey ile yirmi yılı aşkın süren dostluğudur. Âşık Çelebi eserinde şairi “*Yanında dîbâ-yı murassa’la kabâ-yı murakka’ berâber ve öninde tâc-ı serverîye küllâh-ı Tâtârî hem-ser idi.*” (Kılıç, 2018, s. 652) sözleriyle tavsif eder ve uzun uzadıya onun bu özelliklerini anlatır. Şairin bu özellikleri şiirlerinin genelinde de karşılaşılan bir durumdur. Özellikle tasavvufî zemindeki şiirlerinde istiğna duygusu ön plandadır. Bu ifadeler kullanılırken “âlemin âlâyışinden, derdinden, tasasından, kavga ve gürültüsünden berî olmak” düşüncesinin yanında “dünya malının değersizliği ve dünyanın fâniliği”ne göndermelerde bulunulur. Bu örneklerden hareketle Hayâlî Bey’in hayatı boyunca her türlü dünyalıktan uzakta durduğu sonucuna elbette varılamaz. Bu durumun gerçekte böyle olmadığı ve şairin zaman zaman türlü talep ve isteklerde bulunduğu örnekler de Divan’ında mevcuttur. Bu konuda Gelibolulu Âlî’nin *Kühü’l-Ahbâr*’ında Hayâlî Bey’in hatırı sayılır bir varlığa sahip olduğu çeşitli verilerle açıklanmıştır; “*...Hattâ sıhhatini kemâ-yenbağî tahkîk itdüm ki iki birâder otuzar bin filoriye*

mîrâsla behremend oldukdan ma'adâ yüz altmış kilid 'akar u mütemellikâtından bedîd olmuş. Husûsâ yüz otuz bin güzîde hâslarından sâl-be-sâl dörd yük mikdârı vâridât ü emvâl mukarrer iken seneden seneye kırk elli bin akçe ancak harcandığı sübût bulmuş..." (İsen, 1994, s. 213-213).

Hayâlî Bey özelinde bahsedilen bu talepleri açgözlülük ve bulduğu her fırsatı meta'a dönüştürmeye gayret eden bir profilde sabitlemek de yersiz bir değerlendirme olacaktır. Hayâlî Bey, devrinde pek çok şairin arzularını ulaşamadığı bir konumda, saraya yakın bir yerdedir ve bu durum onun taleplerinin ve arzularının şekillenmesinde etkili olmuştur.

*Divan'*da alçakgönüllülük, tok gözlülük bağlamlarında değerlendirilebilecek örneklerde şairin genel tavrı sıklıkla ifade edilmiştir. Bu duygunun işlendiği beyitlerde "istignâ, evc-i istignâ, istignâ serîri, meydân-ı istignâ, bezm-i istignâ, iklim-i istignâ, sultân-ı istignâ-yı 'aşk, mülk-i istignâ, câm-ı istignâ, istignâ yüzü, seng-i istignâ, Kâf-ı istignâ, şâh-ı istignâ-yı 'aşk, fârig, fârig-i dâm-ı cihân, fârig olmak, fârig etmek, fârig u âsûde, fârig-bâl, fârigu'l-bâl, müstagnî, müstagnî-i âlem" gibi kelime ve terkiplere yer verilmiştir.

İstigna özelliğinin işlendiği beyitlerde âlemin, cihanın her türlü kavga ve gürültüsünden, insanların meylettikleri nesnelere değersizliğinden kendini uzak tutma görüşü vurgulanmıştır. Fakirlik ve zenginlik kavramlarının aslında ne olduğu, bu uzaklaşma tavrı ekseninde anlatılmıştır. Bu bakış açısıyla ifade edilen örneklerde masivadan ayrılmanın en yüksek dereceye erişmek manasına geldiği vurgulanmaktadır.

*Tâ ki aldum farkuma terk-i 'alâyıkdan külâh
Ehl-i fakrun mülk-i istignâyâ mâlik şâhiyem (G 358/3)*

Hayâlî Bey'in karakterinde derinlemesine yer alan âlemden azade olma, onun süs ve şamatalarına kayıtsız olma düşüncesi, çoğu zaman zıtlık temelinde verilir. Bu kullanımlar içinde "şâh-gedâ" "hâk-güneş" ve "yeryüzü-gökyüzü" karşıtlıkları, anlamı sabitleştirmek amacıyla sıklıkla başvurulan kelimelerdir. Biri diğerini izale eden bu yapılar şairin madde karşısında durduğu yeri göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

*Yerde gerek Hayâlî yüzün sâyeveş senün
Başun irerse göklere mânend-i âfitâb (G 29/5)*

*Dilersen olmaga gün gibi âsumân-rif'at
Yüzünü sâye-sıfat hâk-i râh ol yere ur (K 1/9)*

*Şâh-bâzem evc-i istignâda pervâz eylerem
Saydgâhundan cihânun fârigü'l-bâlem bu gün (G 447/4)*

İstigna kavramını haktan gelen her türlü zorluk ve sınanmalara boyun eğme ve kayıtsız şartsız kabullenme düşüncesi etrafında değerlendiren şair, bu düşüncesine Hz. İbrahim teslimiyetini misal getirmiştir.

*'Aşk derdine düşen dermân-ı gayrı istemez
Âteş-i sûzâna istignâ ile girdi Halîl (G 312/3)*

4. Hayâlî Bey Dîvânı'nın Dil ve Üslup Özellikleri Üzerine Tespitler

4.1. İkilemeler

Tekrar grubu başlığında toplanan ikilemeler buldukları cümlede kuvvetlendirme, pekiştirme, verilen anlamı zenginleştirme yahut da bahsedilen ismin çokluğu veya azlığını mübalağa yoluyla ifade etmek için kullanılan yapılardır. *Hayâlî Bey Divanı'*nda tekrar grubu içinde yer alan 38 ikileme toplam 105 kez kullanılmıştır. Kullanılan ikilemeler içinde "aglayı aglayı, bin bin, bir bir, bölük bölük, cev cev, çağlayı çağlayı, çâk çâk, çanak

çanak, çeşme çeşme, daglayı daglayı, dâne dâne, delik delik, dilim dilim, döge döge, döne döne, dürlü dürlü, ferd ferd, feryâd feryâd, girih girih, gül gül, güle güle, güm güm, halka halka, hurâmânî hurâmânî, kanlu kanlu, kâse kâse, kat kat, katre katre, konak konak, pâre pâre, sûrâh sûrâh, süre süre, taraf taraf, tâze tâze, vara vara, yalmanı yalmanı, yana yana, yer yer” ikilemeleri bulunmaktadır.

*Divan’*da ikilemelerin redif olarak kullanıldığı şiirlere de tesadüf edilmektedir. İki gazelde redif olarak kullanılan bu yapılar içinde “girih girih ve taraf taraf” ikilemeleri vardır.

Handeyle olalı leb-i cânân girih girih
Reşkinden oldu gonca-i handân girih girih (G 480/1)

Uyup rakîbe seyr kılalı taraf taraf
Eşküm arar o kaddi nihâli taraf taraf (G 243/1)

*Hayâlî Bey Divanı’*nda Türkçe ikilemelerin yanında Farsça ikilemelere de yer verilmiştir. Kullanılan Farsça ikilemeler hem sayıca hem de kelime özelinde daha azdır. Bu açıdan şairin ikilemelerden yararlanma konusunda Türkçe ikilemeleri daha önde tuttuğunu söylemek mümkündür. Şiirlerde atasözü, deyim, kalıp ifade ve halk söyleyişlerine ait kullanımların yoğunluğu Türkçe ikileme tercihlerinin sıklığını da açıklamaktadır.

4.2. Birleşik Fiiller

*Hayâlî Bey Divanı’*nda kalıp ifadeler, deyim ve atasözü gibi yapıların dışında toplam 2846 adet birleşik fiil tespit edilmiştir. *Divan’*da kullanılan bu fiiller içinde sıklıkların ortaya çıkarılması şairin hangi kavram yahut düşünceler etrafında dolaştığının ipuçlarını göstermesi açısından önemlidir. *Divan’*da sıklıkla kullanılan birleşik fiiller arasında “âh etmek, ‘âr etmek, ‘arz etmek, ‘âşik olmak, âşikâr etmek, âşinâ olmak, bende olmak, da‘vâ etmek, dâr etmek, fâriğ olmak, germ olmak, gûş etmek, halâs etmek, kerem etmek, kul olmak, lutf etmek, mest olmak, meyl etmek, müştêrî olmak, nâle etmek, nazar kılmak, nûş etmek, pâk etmek, peydâ etmek, pür olmak, rahm etmek, reşk etmek, revân olmak, sayd etmek, seyr etmek, seyrân eylemek, temâşa eylemek, terk etmek, tırâş etmek, zeyn etmek, zînet etmek” yapıları bulunmaktadır. *Divan’*da sıklıkları tespit edilen bu yapıların şairin şiirinin özelliklerini tespit etmekte önemli bir görevde olduğu görülmektedir. Özellikle “nazar kılmak, seyr etmek, temâşa eylemek” birleşik fiilleri ve bu yapıların farklı söyleyişlerinin bu denli çok kullanılması, şairin âlem karşısındaki duruşunun ve tavrının ne olduğu konusunda temel algısını ortaya koymaktadır.

Cihânı bir nazar seyr itmek için şekl-i nergisde
Görinür hâkden her nâzenînün çeşm-i fettâm (G 636/4)

Hâb-ı gafletde iken oldu göz açup bîdâr
Kudret-i Hakka nazar kıldı ‘uyûn-ı ezhâr (K 2/1)

Nûr-ı Hakkı ‘ayn-ı hakkıyla temâşâ eyledük
Bakmazuz ol nûra gördük dîde-i idrâkimüz (G 214/4)

Kullanılan birleşik fiiller içerisine ikilemelerin dâhil olduğu ve söyleyişlerin bu ikili yapılardan da yararlanılarak oluşturulduğu örnekler de mevcuttur. İkilemelerin kullanıldığı örnekler arasında “bölük bölük etmek, delik delik eylemek, delik delik olmak, girih girih olmak, gül gül olmak, pâre pâre kılmak, pâre pâre eylemek, pâre pâre etmek” gibi yapılar yer almaktadır.

4.3. Tamlamalar

Tamlamalar, klasik edebiyat içerisinde şairler tarafından sıklıkla kullanılan ve başvurulan yapılardır. Bir beyti çeşitli unsurlarıyla bir tenasüp içerisinde kurmaya çalışan şairler tamlamaları önemli bir araç olarak kullanmışlardır. Farklı dil özellikleri eşliğinde kurulan tamlamalar beyitte ahengi oluşturan etkili bir unsur olarak da dikkat çekmektedir. Kalıplaşmış yapılardan yararlanma, kullanılan tamlamaların ses ve ahenge dönük katkısı da bu yapıların diğer özelliklerindedir. *Hayâlî Bey Divanı*'nda tercih edilen tamlamaların sıklığına ilişkin veriler diğer metinler ile uygunluk arz etmektedir. *Divan*'da yapı olarak en çok Farsça tamlamalar bulunmakta, Farsça tamlamaları Türkçe tamlamalar izlemektedir.

Hayâlî Bey Divanı'nda toplam 7982 tamlama tespit edilmiştir. *Divan*'da geçen Arapça tamlamaların tespitinde öncelikle bütün öğeleri ve kuruluş biçimi Arapça gramerine uygun olan tamlamalar ele alınmıştır. Bu özellikleri haiz tamlamalar *Divan* içerisinde oldukça sınırlı bir sayıdadır. Tespit edilen toplam Arapça tamlama sayısı 31'dir. Bu sayının içerisinde tekrar eden tamlamalar genel sayı içinden çıkarıldığında 25 Arapça tamlamanın kullanıldığı görülmektedir. *Divan*'da oldukça sınırlı bir oranda kullanılan Arapça tamlamaların çoğu, kalıplaşmış ve dinî literatürde bir karşılığı olan yapılardır. Türkçe veya Farsça gramer kurallarına göre yapılan tamlamalar içerisinde Arapça tamlamaların bulunması, bu tamlamaların kalıplaşmış olma özelliğinin bir tesiri olarak değerlendirilebilir. Bütün tamlamalar içinde Arapça tamlamaların oranına bakıldığında % 0.39'luk gibi bir oran ile karşılaşılmaktadır ki bu durum diğer birçok divan ile benzerlik göstermektedir.

Tamlamalar içinde en fazla orana sahip bulunan Farsça tamlamalar, bütün tamlama sayısı içinde % 62.36'lık bir orana sahiptir. Bu oran *Divan*'da Farsça tamlama tercihinin ilk sırada olduğunu göstermektedir. Bu durum, gelenek içindeki hazır kalıpların şairler tarafından tercih edilmesinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Hazırlanan sözlükte bağlamın yanında bir sıklık sözlüğünün de ortaya çıkarılmış olması, Farsça tamlamaların ne sıklıkta kullanıldığının tespit edilmesi ve şairin kelime dünyasının anlamlandırabilmesi açısından önemlidir. *Divan*'da en sık kullanılan 113 tamlama incelendiğinde üzerine yoğunlaşılacak konuların tipler, genel kabuller, teşbih ve mecaz unsurları olduğu görülmektedir. Şair ilk sırada klasik edebiyatın tipleri ve bu tiplerle ilgili özellikleri " 'aks-i ruhsâr, 'ârız-ı rengîn, 'arz-ı cemâl, 'âşık-ı dîdâr, 'aşk-ı cânân, 'aşk-ı yâr, âyîne-i ruhsâr, bezm-i hüsn, büt-i 'İsî- nefes, çîn-i zülf, dâne-i hâl, dendân-ı pervîn, derd-i dilber, gonca-i handân, hâk-i pây, hâk-i râh, hâl-i siyâh, hatt-ı miskîn, Ka 'be-i kûy, kûy-ı 'aşk, kûy-ı cânân, kûy-ı dilber, la 'l-i leb, la 'l-i nâb, mâh-ı nev, mâh-ı tâbân, mihr-i cihân-ârâ, mihr-i rahşân, nûr-ı 'ayn, ruh-ı dilber, seng-i hârâ, ser-i zülf, sero-i bâlâ, sero-i hurâmân, tîr-i cefa, turra-i 'anber-feşân, zülf-i dildâr, bahr-ı eşk, bâr-ı gam, berg-i hazân, berg-i kâh, bülbül-i gûyâ, bülbül-i nâlân, cism-i zerd, cûy-ı eşk, çâk-i girîbân, çehre-i zerd, çeşm-i giryân, çeşm-i pür-hûn, dâg-ı gam, dâg-ı hasret, dâg-ı siyâh, derd-i 'aşk, dîde-i giryân, dil-i 'uşşâk, dîd-ı âh, ehl-i derd, ehl-i dil, eşk-i çeşm, eşk-i revân, fasl-ı hazân, gam-ı 'aşk, hûnâbe-i ciger, hûn-ı ciger, hûn-ı dil, katre-i bârân, künc-i mihnet, nakd-i cân, penbe-i dâg, rûy-ı zerd, seyl-i eşk, sîm-i eşk, sîne-i sûzân, şu 'le-i âh" gibi tamlamalar ile vermiştir.

Farsça tamlama kurulumunda zincirleme yapılar ve bu zincirleme yapıların içinde atıf vavı ile ikili bir isim kullanımı yoluyla gerçekleştirilen uzun örnekler de mevcuttur. Bu tamlamalarda genel olarak zincirleme veya uzun yapıların verdiği aksamalar, zorlayıcı kullanımlar yahut ritme mani olan, ahengi ortadan kaldıran unsurlar yoktur. *Hayâlî Bey Divanı*'nda karma yahut zincirleme bir yapıya sahip 503 adet tamlama tespit edilmiştir.

Divan'da sayı olarak ilk sırada olan Farsça tamlamaları Türkçe tamlamalar izlemektedir. *Divan*'da 2993 Türkçe tamlama tespit edilmiştir. Bu yapıların büyük çoğunluğunun bir ögesinin Farsça olduğu dikkat çekmektedir. Tamlayan ve tamlanan kısımlarının Türkçe yapıya uygun örneklerinde ise bazen her iki kelimenin bazen de

özellikle birinci ögenin Arapça, Farsça olduğu göze çarpar. Türkçe tamlamaların bütün tamlamalar içindeki oranı % 37.49’dur.

4.4. Kalıp İfadeler

Çağları aşan bir özelliğe sahip olan atasözleri ve deyimlerin, özellikle halk dilinde kendisini korumasına benzer bir biçimde klasik edebiyatta yer alan kalıp sözler de şairler eliyle şiirlerde kullanılagelmiş ve kalıplaşmıştır. Kalıp sözlerin incelenen divan metinlerinde şaire mahsus kullanımlar olarak tespit edilmesi hem şairin üslubunun anlaşılmasına katkı sağlayacak hem de yeni ve orijinal kullanımların ortaya çıkmasına imkân sağlayacaktır. Hayâlî Bey, farklı söyleyişleriyle dikkat çeken bir şairdir. Şairin çeşitli sebeplerden dolayı üslubuna sirayet etmiş kimi yapıları da sıklıkla kullandığı görülmektedir. Hayâlî Bey, içinde bulunduğu çevrenin aksini şiirinin her noktasında işlemiş, bu çevrenin temel unsurlarını şiirine konu edinmiştir. Kalenderiliğe ait söz veya ıstılahların sıklıkla tekrar etmesi bu duruma bir örnek teşkil etmektedir. *Divan’* da tespit edilen kalıp sözlerin aşına bir tabir olarak kullanılması yanında kullanım sıklığına da dikkat edilmiştir.

*Hayâlî Bey Divanı’*nda ve diğer şairlerin divanlarında sıklıkla kullanılan bir yapı olan “yakasını çâk etmek” ifadesi kimi zaman bu şekliyle kimi zaman ise “yakayı çâk çâk eylemek” biçiminde kullanılmıştır. Bu ifade “yakasını yırtmak, yakasını parça parça etmek” anlamındadır.

*İşitse gül yüzünün vasfı ile eş ‘ârûm
Yakayı lâle gibi gonca çâk çâk eyler* (K 3/16)

*Lebün âşüftesi olalı Hayâlî güzelüm
Kanda bir gonca görürse yakasın çâk eyler* (G 182/5)

“Yakasını parça parça etmek” ifadesine kullanım sıklığı ile benzeyen bir başka ifade “gözüne tûtyâ eylemek”tir. Bu ifade ile “göze sürme niyetine çekmek” manaları saygı bağlamında ele alınmıştır.

*Ne tozlar kim koparursa semend-i tab ‘-ı mevzûnum
Gözine tûtyâ eyler felekde âfitâb anı* (G 664/5)

Ateşler içinde kalmak, yanıp tutuşmak anlamları ile karşılanabilecek olan “odlara yanmak” ifadesi *Divan’*da farklı şiirler içerisinde sıklıkla kullanılan kalıplaşmış yapılar arasındadır. İfadenin bu anlamı yanında “âşık olmak, aşka düşmek” anlamında kullanıldığı örnekler de bulunmaktadır.

*Benedi kanlu gözi hâkister içre ahkere
Yanalı odlara cism-i nâ-tüvânı bülbülün* (G 283/2)

*Ey gönül hâlümü derdünle digergün itdün
Göreyin odlara yan sen beni magbûn itdün* (G 289/1)

*Divan’*da “kulağını burmak” biçiminde kullanılan bir başka kalıp ifade “azarlamak, tedib etmek” anlamındadır. Musiki aletlerinden olan tamburun geçtiği mısralarda bu ifade “bir saz aletinin burgusunu bükerek düzen vermek, akort etmek” anlamlarına gelebilecek bir biçimde de kullanılmıştır. Şekil yönüyle boynunu eğmiş bir vaziyette duran menekşe çiçeğine dair söyleyişlerde bu ifade güzel bir sebep olarak düşünülmüştür.

*Ey Hayâlî hatt-ı dildâra dil uzatmış meger
Bâgda miskîn beneşenün kulağın burdular* (G 56/5)

*Burdılar kulağını meclisde tanbûrun yine
Yüregin nâzın delüben dem-be-dem zâr itdiler* (G 142/4)

Tasavvufî çerçeve içerisinde yazılan ve temelde zahit ve sufi arasındaki çekişmenin işlendiği söyleyişlerde kullanılan “şîşe-i nâmûsu taşa çalabilmek” ifadesi kalıplaşmış ve örnekleri sıklıkla verilmiş ifadelerdendir. Bu ifade, “bir şeyden bir durumdan vazgeçebilmek, namus ve ar şîşesini taşa vurup parçalamak” anlamlarındadır.

*Mahabbet câmun ey zâhid eline alabilmezsın
Meger kim şîşe-i nâmûsı taşa çalabilmezsın* (G 449/1)

*Hayâlî ‘ârdan ‘ârî durur her reh-revân-ı ‘aşk
Dahi sen şîşe-i nâmûsı taşa çalabilmezsın* (G 450/5)

Kuruluşunda zaman zaman eş anlamlı sözcüklere başvuru ve “hizmetli köle olmak” anlamında kullanılan “boynu bağlı kul olmak” ifadesinin “boynu bağlı bende, boynu bağlı esir” biçimleri de vardır. Bu ifadenin kullanımında çoğu kez âşîğın sevgili yahut onun bir unsuru karşısındaki durumu konu edinilmiştir.

*Gerdenine hâleyi tavk eyledi ‘uşşâkoâr
Boynu bağlı bir kul olmuştur meh-i tâbân ana* (G 6/3)

*Boynu bağlı kul olan mülk-i gınâ beglerine
Gam-ı tenden elem-i zâddan âzâd ancak* (G 262/4)

4.5. Konuşma Dili

Klasik şiir geleneğinin ilk örneklerinin verilmeye başlandığı dönemlerden itibaren yukarı doğru bir ivme kaydeden dil, imparatorluğun sahip olduğu güce paralel bir biçimde 16. yüzyılda en üst örneklerini vermiştir. Bununla birlikte şiir dilinde atasözleri, deyimler, halk söyleyişleri, halk adetleri, kalıplaşmış sözler ve argo ifadeler klasik şiirin her döneminde kullanılmıştır. Yukarıda sıralanan ve bir millete ait özellikleri en canlı ve doğru bir biçimde öğrendiğimiz dile dair hususiyetler, şairler tarafından her dönemde işlenegelmiştir.

Konuşma diline ait unsurlar şairin gramer yapıları üzerinde oynaması, şairin kimliği ile ilgili söyleyiş farklılıklarının bulunması, günlük konuşma dilinde sıkça kullanılan sözcük ve eklerin şiir metinlerinde işlenmesi ve dile ait diğer bazı özelliklerin kullanımı ile kendisini göstermektedir. Tezkirelerin kaydettiği şekliyle iyi bir eğitim almadığı anlaşılan Hayâlî Bey, şiirlerinde konuşma diline ait öğelere sıklıkla başvurmuştur. Sadece Hayâlî Bey’in değil diğer Rumelili şairlerin şiirlerinde konuşma diline ait pek çok unsur bu şairleri diğer şairlerden ayıran bir özelliktir: “Rumeli şairlerinin şiirleri incelendiğinde, günlük konuşma dilinin ifadeleri, dikkat çekecek kadar yoğun bir biçimde karşımıza çıkar. Dolayısıyla Rumeli şairleri, söyleyiş bakımından, bu yönleriyle diğer bölgelerin şairlerinden ayrılırlar” (Çeltik, 2013, s. 180). Şairin *Divan’*ında özellikle halk söyleyişlerine ait ifadelerin yoğun bir biçimde bulunması onun, şiirinin tamamını konuşma dilinden uzağa taşımadığını göstermektedir.

Hayâlî Bey, şiirlerinde zaman zaman alışılmış kalıplar dışına çıkarak farklı söyleyişlerde de bulunur. Bu tarz kullanımlar içinde günlük konuşma diline ait söyleyişlerin varlığı dikkat çekmektedir. Şiirlerinde kendisine hitap şeklini çok değiştirmeyen şair, bir mısraında sevgiliye ait özellikleri sıralarken kendisini “babamun oğlu kucacı” şeklinde tanımlarken alışılmış ifadelerden uzak, konuşma diline yakın bir söyleyişe başvurmuştur.

*Şol sero-kadd ü sim-tenün lebleri agzuma
Mûy-ı miyânı babamun oğlu kucagina* (G 474/4)

Şairin özellikle Türkçe redif tercihi ve bu tercihlerde başvurulan söz ya da söz grupları, konuşma dilinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Hayâlî Bey şiirinde bütün bir kelime olarak kullanılan redifler içinde “baş üstüne, bayram ertesi, benzer benzemez, dikmesi, el çekdüm, oy verür, tapşurdum, yasadanmış, yügrüğü” gibi redifler, konuşma diline yaklaşan örnekler arasında zikredilebilir.

Hayâlî Bey şiirinde “a/e, be, hey, behey” gibi edatlar ve bu edatların kullanıldıkları örneklerde konuşma diline yaklaşan bir söyleyiş özelliği dikkat çekmektedir. Şairin “kalenderî olma” ile ilgili tavsiyelerini sunduğu bir örnekte kullandığı edatlar, kalenderlik düşünce dünyasındaki “aldırmazlık” durumunu hissettirmektedir.

*Dîvân-ı ‘aşk-ı yârda divâne yazılıp
Terk eyle nâmını be Hayâlî kalender ol* (G 318/7)

*Tut dilün kendün de epsem ol be gayretsüz deyü
Şem’ ile pervâne miskînün savaşı var imiş* (G 228/4)

*Nice bir gamla hûnîn âb içelüm
Gel e bir kaç kadeh şarâb içelüm* (G 225/1)

Divan’da benzetme edatı olan “gibi”nin kullanıldığı örnekler incelendiğinde bu edatın benzetme işlevi yanında farklı söyleyişler ve konuşma dilinden özelliklere dair bazı kullanımlarının da olduğu görülmektedir.

*İt gibi daladı beni kûyunda rakîbün
Ey dost Hudâdan dilerem kim kuduz olsun* (G 451/5)

*Olupdur teşne-dil nûş itmege mey yerine kanun
Hayâlî ol dahi bilmez gibi Sultân Süleymânı* (G 639/5)

Hayâlî Bey Divanı’nda ifade(ler) dışında konuşma dili çerçevesinde değerlendirilebilecek bazı eklerin de yoğun kullanıldığı görülmektedir. Bu eklerden olan ‘ca/ce’ eki küçültme anlamı dışında başka anlam ilgileri ile de işlenmiştir. Örneklerde bu ekin ifade ettiği küçültme anlamından yararlanılarak ifadenin derecesi arttırılmıştır.

*Şol kadar eyledi pervâz dil-i murg bülend
Gözine dâne-i hardalca gelür ‘âlem-i cev* (G 472/2)

*Perr-i mekesce gelmez idi sana mümkünât
Alsan seri ol sadâyî tanîn-i zübâbdan* (G 431/4)

*Dağlarca ideyin mihneti Ferhâda yine
Vereyin tıfl-ı dili san’ata üstâda yine* (G 518/1)

4.6. Argo İfadeler

Tanımlarından biri “bir toplumda geçerli genel dilden ayrı, ama ondan türemiş olan, yalnızca belli çevrelerce kullanılan, toplumun her kesimince anlaşılmayan, kendine özgü sözcük ve deyim ve deyişlerden oluşan özel dil” (Aktunç, 1998, s. 10) olan argo konuşulan, canlı dil içindeki bir kavramdır. *Hayâlî Bey Divanı’nda argo kullanımlara dair tespit edilen örneklerde çoğu zaman uygunsuz benzetmeler ve tabirler, küçümseyici ifadeler ve son noktada ise sin-kafli sözcüklerle kurulu mısralarla karşılaşmaktadır. Bu kullanımlardan ilk ikisi şairler arasında yaygın kullanılan ifade ve tabirler olarak dikkat çeker. Divan’da*

şairin sadece bir kez kullandığı deyimlerde olan “kan kaşanmak”, “korkudan işemek, kan işe(t)mek” anlamlarındadır. Şiirde bu deyim kullanılması, verilmek istenen anlamın kuvvetlendirilmesi işlevindedir.

*Yâhud beni vilâyet-i Hinde revâne kıl
Tâ kim elümden anda dahi kan kaşana tîg* (K 6/30)

Argonun ötesinde küfür sınıfında değerlendirilebilecek örneklerin *Divan’* da az olması, Hayâlî Bey’in kişiliği üzerinden açıklanabilir. Şairin gerek şiirlerinde gerekse de en yakınlarından olan Âşık Çelebi’nin ifadelerine dayanarak istiğna sahibi, âlemin alayışinden kendisini uzakta tutmaya çalışan bir profile sahip olduğu görülmektedir. Buna mukabil şairin zaman zaman kendisine yöneltilen ağır eleştirileri alttan almadığı, profiline uygun düşmeyen davranışlarda bulunduğu dair kayıtlar da bulunmaktadır. Bu bilgilerden hareketle özellikle küfür sınıfına dâhil edilebilecek ifadelerin neden ve hangi saikle kullanıldığı daha iyi anlaşılmaktadır.

*Hayâlî Bey Divanı’*nda kıtalar içinde iki örnekte sin-kafî sözlere yer verilmiş, bu iki örnekte de isimler ve tarifler yapılmıştır. Bu açıdan küfre muhatap olan bu şahısların şairin sınırlarını fazlasıyla zorladığı açıktır. İlk kıtada isimleri geçen şahıslardan Ali Bâlî, Hayâlî Bey’in “ben zamânümde üç dilber gördüm anlara râbî’ olmaz” dediği güzellerden biridir. Onun Seydi Çelebi ile “fi’l-i şeni” işlemelerinden dolayı Hayâlî Bey’in bu kıtayı yazdığına dair bir kayıt mevcuttur (Kurnaz, 1987, s. 137-138).

*Seydinün çok s...n evvel
‘Alî Bâlî işidicek güldü*

*Az zamân geçmeden anun dahi
Başına Seydî hâlleri geldi* (MKT 15)

*Geydün revacı başuna buldun revâcumı
İncinme şabkalı s...m egri haçını* (MKT 19)

4.7. Deyimler

*Hayâlî Bey Divanı’*nda deyimler, şairin dili kullanma yetkinliğine bağlı olarak sayıca fazla denilebilecek bir ölçüde kullanılmıştır. Kullanılan deyimlerin sayısının çokluğu yanında deyimlerin ana başlık olarak kullanım sıklığı da oldukça geniştir. *Divan’* da şairin 240 farklı deyim 483 defa kullandığı belirlenmiştir.² Bu oranlar neredeyse her iki gazelden birinde deyim kullanımına başvurulduğunu göstermektedir. Bu sayıya atasözleri, kelimeleri, kibarlar ve kalıplaşmış sözler de eklendiğinde *Hayâlî Bey Divanı’*nun deyimler açısından zenginliği daha iyi anlaşılacaktır. Deyimlerin kullanımına ilişkin tespitler, tezkireciler ve araştırmacıların Hayâlî Bey şiirinin devrini aşan özelliklerini anlatırken kullandıkları ifadeleri de daha sağlam bir temele oturtmaktadır. *Hayâlî Bey Divanı’*nda deyimlerin bu denli yoğun kullanılmasındaki temel etken, şairin kendi ifadesiyle has/özel mananın “mesel-âmîz” söz ile verilebilmesidir.

*Ey nazm-ı Hayâlî gibi rengîn söze tâlib
Her ma ‘nî-i hâsun mesel-âmîz söz olsun* (G 451/6)

*Hayâlî Bey Divanı’*nda tespit edilen deyimlerin kullanımında anlamı kuvvetlendirmek amacıyla “tenasüp, iham-ı tenasüp, tevriye ve cinas” gibi sanatlara başvurulmuş, bu ifadeler tek anlamda yorumlanacak bir biçimde işlenmemiştir. “Gözün aydın” deyiminin kullanıldığı bir örnekte birbiri ile mütenasip kelimeler olan “nûr-ı ‘ayn”, “müşerref olmak”, “çeşm-i rûşen” gibi kelime grupları biraradadır.

² Hayâlî Bey Divanı’nda kullanılan atasözleri ve deyimlerle ilgili geniş bilgi için bkz. (Kurnaz, 1987, s. 37-52).

N'ola dirlerse gözün aydın bana ey nûr-ı 'ayn
Çün hayâlünle müşerref oldu çeşm-i rûşenüm (G 343/4)

Divanlarda yer alan deyim, atasözü, kelim-i kibar ve kalıplaşmış ifadelerin tespiti, dilin gelişim seyri hakkında fikirler vermesi ve geçen bu dönem içinde bu yapılarda ne gibi değişiklik ve dönüşümlerin olduğunun görülebilmesi açısından önem arz etmektedir. Örneğin, *Divan'*da “çanına ot tıkamak” biçimindeki deyim günümüzde ses değişiminden dolayı “canına ot tıkamak” biçiminde kullanılmaktadır. Deyimin dönemindeki biçimi ve bugünkü şekli arasında hem biçim hem de anlam açısından farklılıklar bulunmaktadır. Bazı deyimlerde ise kalıplaşmış biçimlerin dışında kelimelerin tercih edildiği görülmektedir. Örneğin *Divan'*da geçen “üstühana tığ ırgürmek”, “bıçak kemiğe dayanmak” deyiminin farklı bir biçimdeki ifadesidir. “Ser tutmak” deyimini ile “kafa tutmak” ya da “şem'ler yakup aramak” deyimini ile “muhtar yakup aramak” deyimlerinde de eş anlamlı kelimelerin yer değiştirdiği görülmektedir. Bu değişimde zamanın tercihleri doğrultusunda kullanılan sözlerin devir değişikçe yerini yeni ya da daha çok tercih edilen kelimelere bırakmasının bir etkisi vardır.

Egerçi kanzil olup dökdi zehrini küffâr
Ve lîk çanına ot tıkdı top-ı ejder-ser (K 3/6)

Bu resme kılmaz idi beyân hâlümü kalem
İrgürmeyeydi fakr eli ger üstühâna tığ (K 6/31)

Ser tutmağ ise ger garazun seng-i mihnete
Var baş yar gönül göreyin seni tek er ol (G 318/3)

Sîne-i pür-dâg ile 'âşık fenâdan aldı zevk
Şâm-ı gamda şem'ler yakup arar eksükligi (G 579/3)

Deyimleri bir bütünlük arz edecek şekilde tenasüp içerisinde kullanan şairin bazı şiirlerinde bu bütünlüğü tezat ile vermeye çalıştığı görülmektedir. Özellikle ayak ve baş sözleri ile kurulan deyimlerde bu özellik dikkat çeker.

Ayaga düş dilerse başa çıkmak
Bununla başa çıkdı câm-ı sahbâ (G 3/3)

Gamunla ayaga düşdüm şarâb-ı nâb gibi
'Aceb mi ger çıka bagrumda baş habâb gibi (G 573/1)

*Divan'*da kullanılan bazı deyimler bugün günlük yaşamda da halen ve sıklıkla kullanılmaya devam etmektedir. Eski adetlerin ve inanışların izdüşümü olan bu yapılar hemen göze çarpmaktadır.

Aş yerer her demde kanına zamâne ehlinün
Dehr zâli fitne etfâline âbisten gibi (G 663/2)

Acı yaş dökükdü çeşmüm üstüne zahmum didi
Sanma ey hem-dem nemek hakkın ferâmûş eyleyem (G 368/2)

*Divan'*da tespit edilen deyimlerin kullanım sıklığına bakıldığında bazı kelimeler ile oluşturulmuş olan deyimlerin daha fazla tercih edildiği görülmektedir. Bu kelimeler arasında “cân, yüz, baş, el, kan” bulunmaktadır. Bu kelimeler kullanım sıklığı açısından şiir dilinde sıklıkla anılan ve insan ile ilgili unsurlara ad olmuş kelimelerdir. Bu kelimelerle oluşturulan deyimlerin sıklığı ilk sırada “kan” kelimesinde 50, ikinci sırada “yüz” kelimesinde 43, üçüncü sırada “el” kelimesinde 40, dördüncü sırada “baş” kelimesinde 33

ve beşinci sırada “can” kelimesinde 17’dir. Özellikle “kan” kelimesi ile kurulan deyimlerdeki yoğunluk şairin şiirlerinin genelinde hissedilen “ateş, alev, od, dağ, şu’le, şem, kandil” gibi ifadelerle paralellik göstermektedir.

4.8. Atasözleri

Klasik metinlerde atasözlerinin kullanımında çeşitli kalıp sözlere başvurulduğu görülmektedir. Bu sözler arasında “*bu mesel meşhûrdur, meşhûr meseldür ki, bu meseldür ki, meseldür ki, bu söz meşhûrdur, eski âdettür*” gibi ifadeler bulunmaktadır. Şairler atasözlerini kullanırken biraz da anlamı pekiştirmek niyeti ile ilk mısırda bu haberci kalıp ifadelere başvurmuştur. Bu sebeple atasözlerinin çoğunlukla ikinci mısırda kullanılması yaygın bir durumdur.

*Âh kim dilber rakîbün dâ’imâ yanındadır
Bu mesel meşhûrdur devlet kazâ yanındadır (G 144/1)*

*Bir cânâ geçer nâvek-i müjgânunu gönder
Meşhûr meseldür bu ki az olsun uz olsun (G 451/2)*

Hayâlî Bey Divanı’nda tespit edilen 36 atasözünün 30’u ikinci mısırda kullanılmıştır. Bu durumun ortaya çıkmasında şairin kuvvetli, geçerli bir delil getirme isteği etkili olmuştur denilebilir. Atasözlerinin kullanımında verilen anlama yakın söz grupları ve ifadelerin de beyit içerisinde tercih edilmesi verilecek olan duygunun bir bütünlük oluşturması bakımından önemlidir. *Divan’da* bu tür kullanımların örneklerine rastlanmaktadır.

*Sero-i kaddündür çınârı eyleyen gülşende pest
Bu mesel meşhûrdur kim dest-ber-bâlâ-yı dest (G 32/1)*

*Gussa çekme mübtelâ-yı ‘aşk oldınsa gönül
Çünkü bîmâr olmanun âhir sonu tîmârdur (G 141/2)*

Hayâlî Bey Divanı’nda tespit edilen 36 atasözünün yapıları incelendiğinde bu atasözlerinin Türkçe’nin genel gramer yapısına uygun olarak söylendiği görülmektedir. *Divan’da* “*şer’ kesdügi parmak acımadı, gün pertevini görmeyicek mîve hâm olur, devlet kazâ yanındadır, dag üstü bâğ olmaz, az olsun uz olsun, alan bir kıldan alır*” gibi atasözleri günümüzdeki biçimleriyle kullanılmıştır. Buna karşılık bazı atasözlerinin kullanımında devrik yapılar göze çarpmaktadır. Bu devrik yapıların oluşmasında şairin vurgu yapma isteğinin yanı sıra vezin zorlamalarının da etkisi vardır.

*Güldürmez âdemi dehr akıtmayınca göz yaş
Oglana süt verilmez aqlamayınca kardaş (G 231/1)*

*Yüri bir hasteye ‘arz eyle Hayâlî sözünü
Sag olanlar ne bilür çekdüğini sayrının (G 292/5)*

*Cefâ taşın ne tan atsa Hayâlî sana alçaklar
Belâgat mîvesin peydâ iden nahl-i hünersin sen (G 420/6)*

Divan’daki atasözleri günümüzdeki biçimleriyle karşılaştırıldığında büyük çoğunluğu ya aynen ya da çok az değişiklikle kullanılmıştır. “*Ağlamayan çocuğa meme vermezler, şeriatın kestügi parmak acımaz, kanı kan ile yumazlar, ayıpsız dost aryan dostsuz kalır, az olsun uz olsun*” vb. atasözleri bu ortaklığa örnektir.

*Şer’ kesdügi parmak acımadı
Gerçi kim akdı lâlegûn kanı (K 16/6)*

Eger kim bûy-ı hulkundan dem urşa nâfe incinme
Bu söz meşhûrdur dirler yumazlar kan ile kanı (K 22/16)

Bî-vefâ yârun Muhibbi cevri ni ma'zûr tut
Yârsuz kalur cihânda 'aybsuz yâr isteyen (M6/V/4)

Şiirlerinde atasözleri ve deyimlere fazlasıyla yer veren ve bu kullanımlarını kendine has tasarrufları ile şekillendiren Hayâlî Bey'in bu ölçüde sözlü kültürün bu yapılarına yönelik iltifatı kendisinin de “mesel-âmîz” söz söyleme kuvvetini arttırmış, bu doğrultuda söylediği bazı ifadeler zaman içinde atasözü gibi kullanılmaya başlanmıştır.

Sonuç

Bu çalışmada bağlamlı dizin çalışmaları içinde 16. yüzyıl şairlerinden Hayâlî Bey'in *Divan'ı* üzerine hazırlanan doktora tezinin inceleme kısmında ele alınan bölümlerden bir kesit sunulmuştur. İlgili tezin inceleme kısmında detaylı bir şekilde verilen şairin portresi, şiir ve şair üzerine değerlendirmeleri, *Divan'ında* öne çıkan kavramların doğrudan şairin kendisi ile ilgili olanları, bu çalışmada tanık beyitler üzerinden yorumlanmıştır. İkinci kısımda, Hayâlî Bey'in *Divan'ının* dil ve üslup özelliklerine dair sayısal verilerin ağırlıkta olduğu kısımlara ilişkin veriler sunulmuş, bu kısımda da şairin kimliğinin şiirine yansıyan boyutları veriler üzerinden değerlendirilmiştir.

Hayâlî Bey'in şiirin nasıl olması konusunda söylediği sözler ile kendi şiirinde bir uygunluğun olduğu *Divan'ında* başvurduğu deyim, atasözü ve kalıp ifadelerin çeşitliliği ve sıklığı ile doğru orantılıdır. Benzer şekilde kelime, terkip, tabir tercihlerinin de onun kaynaklarda geçen şekliyle kimliğine sirayet eden düşünceleri ile uygunluk arz ettiği görülmektedir. Hayâlî Bey şiirinin temel özelliklerinden olan canlılık ve rahat söyleyiş vasıflarının bu çalışma vasıtasıyla somut örnekleri ve sıklığı verilmiştir. Konuşma diline ait söyleyişlere Hayâlî Bey şiirinin temel özelliklerinden olan sadelik özelinde sıklıkla başvurduğu, bu unsurların kimi örneklerde redif ve kafiye gibi şiirin temel taşıyıcı unsurlarında da kullanıldığı görülmektedir.

Bu çalışma ile bağlamlı dizinleri hazırlanan/hazırlanacak olan diğer çalışmaların karşılaştırmalarının yapılabilmesine ve dönemin edebi metinleri üzerinde ortaklık ve farklılıkların tespit edilebilmesine bir katkı sunulması amaçlanmıştır.

Kaynakça

- Aktunç, H. (1998). *Büyük Argo Sözlüğü (Tanıklarıyla)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Çeltik, H. (2013). *Rumeli Şairlerinin Şiir Dünyası*. Ankara: Kurgan Edebiyat.
- Güzel, B. (2021). *Mehmed Fahreddin Bursavî ve Gülzâr-ı İrfân İsimli Biyografik Eseri (İnceleme-Metin-Dizin)*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi.
- İsen, M. (1994). *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Kılıçarslan, O. (2016). *Hayâlî Bey Dîvânı'nın İncelenmesi-Bağlamlı Dizini ve İşlevsel Sözlüğü*. Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Kılıç, F. (2018). *Meşâ'irü's-Şu'arâ*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, e-kitap: <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59036,asik-celebi-mesairus-suarapdf.pdf?0> [Erişim Tarihi: 8.06.2022].
- Kurnaz, C. (1985). Âşık Çelebi'ye Göre Hayâlî Bey. *Türk Kültürü Araştırmaları (Prof. Dr. İbrahim Kafesoğlu'nun Hatırasına Armağan)*, XXIII(1-2), 373-393.

- Kurnaz, C. (1987). *Hayâlî Bey Dîvânı Tahlili*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Kurnaz, C. (1998). Hayâlî Bey. *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 17, s. 5-7). İstanbul: TDV Yayınları.
- Mehmed Süreyya. (1996). *Sicill-i Osmanî* (haz. Nuri Akbayar). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Öztürk, F. (2007). *Bakî Divanı Sözlüğü [Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlük]*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Şenödeyici, Ö. (2011). *Naili Divanı Sözlüğü (Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlük)*. Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Tarlan, A. N. (1992). *Hayâlî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Vardar, B. (2002). *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual Yayınları.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 462-474.
Geliş Tarihi-Received: 18.07.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 26.08.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1144874

Divan Şiirinde Şeyhülislam Ebûishakzâde Mehmed Esad Efendi'nin Devlet Adamlığı Özellikleri: Nef'i Divanı Örneği

The Features of the Statesmanship of Sheikhulislam Ebûishakzâde Mehmed Esad Efendi in the Poetry of the Divan: The Example of Nef'i Divan

Merve MENTEŞE*

Öz

Divan şiirinde insan ve insanla ilgili görünüşler oldukça fazla yer almaktadır. Bu görünüşler şiirlerde tipler ve kişilikler olarak varlığını göstermiştir. Bir Divanlıhumayun üyesi olan ve şeyhülislamlık görevini icra eden Ebûishakzâde Mehmed Esad Efendi de tarihî kişilikler arasında yer almaktadır. Bu çalışmada klasik Türk şiirindeki devlet adamlığı vasıflarının Ebûishakzâde Mehmed Esad Efendi için şiirlerde nasıl kullanıldığı incelenmiştir. Çalışmanın başlangıcında biyografisine değinilen Ebûishakzâde Mehmed Esad Efendi'nin şiirlerde yer alan özelliklerinin biyografisiyle örtüşüp örtüşmediği ortaya konulmuştur. Çalışmada klasik Türk şiirindeki devlet adamlığı vasıfları kişisel özellikler ile devlet ve toplum değerleri şeklinde iki gruba ayrılarak incelenmiştir. Ebûishakzâde Mehmed Esad Efendi'nin en fazla ve en çeşitli özelliklerinin bulunduğu divan olan Nef'i Divanı belirlenmiştir. Her özellik için yapılan kısa açıklamanın ardından örnek beyitler ve beyitlerde özellikleri yansıtan kelime, tamlama, mısra gibi öğeler anlamlarıyla birlikte gösterilmiştir. Çalışmanın sonunda elde edilen verilerin istatistiksel sonuçlarını gösteren tablolar yer almaktadır. Bu çalışmayla klasik Türk şiirinde bir devlet adamı için yer alan devlet adamlığı vasıflarının miktarı ve çeşitliliği ile devlet adamının görev hayatındaki başarısı arasındaki ilişki ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk şiiri, Ebûishakzâde Mehmed Esad Efendi, devlet adamları, şeyhülislam, tipler ve kişilikler.

Abstract

There are quite a lot of human and human-related appearances in Divan poetry. These appearances have shown their presence as types and personalities in the poems. Ebûishakzâde Mehmed Esad Efendi, who is a member of the decency council and performs the duty of sheikh, is also among the historical personalities. In this study, it is examined how the qualities of statesmanship in Classical Turkish poetry are used in poems for Ebûishakzâde Mehmed Esad Efendi. At the beginning of the study, it was revealed whether the characteristics of Ebûishakzâde Mehmed Esad Efendi, whose biography is mentioned, coincide with his biography in the poems. In this study, the qualities of statesmanship in Classical Turkish poetry are examined by dividing them into two groups in the form of personal characteristics and state and society values. The Court of Nef'i, the court in which the most and most diverse features of

* Dr. Arş. Gör., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Zonguldak/Türkiye, e-posta: mervementese@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-7909-3139.

Ebûishakzâde Mehmed Esad Efendi are located, has been determined. After a brief explanation for each feature, elements such as words, full words, verses reflecting the features are shown along with their meanings in sample couplets and couplets. There are tables showing the statistical results of the data obtained at the end of the study. In this study, the relationship between the quantity and variety of decency qualities in Classical Turkish poetry for a statesman and the success of the statesman in the life of duty has been tried to be revealed.

Keywords: Classical Turkish poetry, Ebûishakzâde Mehmed Esad Efendi, statesmen, sheikhulislam, types and personalities.

Giriş

Klasik Türk şiirinde insan, şiirlerde anlatılan olayların ana faktörü olması sebebiyle edebî metinlerin temelini oluşturmaktadır. Klasik Türk şiirinde insan, gerçek hayatta var olan insanın idealleştirilmiş şekli olarak karşımıza çıkmaktadır. Divan şairi hayat görüşünü, hayal dünyasını ve dünya algısını ifade ettiği şiirlerinde insan unsurunu, okuyucuya iletmek istediği mesajlar yoluyla adeta idealize ederek kullanmıştır. Şairin metin içinde insanı kurgulayarak sunduğu bu şekiller *tip* ve *kişilik/şahsiyet* adını almıştır.

Klasik Türk şiirinde *tip*, gerçek hayatta var olan insanların ideal hâle getirilmiş birer sembolü olarak karşımıza çıkmaktadır. Karşılaşılan bu tipler, gerçek hayatta yaşamış kişilerin idealleştirilmiş yönleriyle kurgulanmaktadır. Şiirlerde yer alan tipler yaşayan insanın kendisi olarak değil, belli özelliklerle kurgulanmış semboller olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir tip zamanla toplumun temel değerlerini, geleneğini, kültürünü kurgulanmış birer sembol olarak şiirlerde temsil eder hâle gelmektedir.

Klasik Türk şiirinde tipler iki şekilde gruplandırılmaktadır:

- a) Tahayyülî/Tasavvurî Tipler (Hikâye, Destan, Masal Kahramanları, Karakterler)
- b) Temsili/Sembolik Tipler (Akkuş, 2007, s. 396).

Yukarıda yer alan gruplandırmalardan farklı olarak tipler, olumlu tipler ve olumsuz tipler şeklinde iki karşıt grupta da değerlendirilmektedir. Tipler arasındaki bu karşıtlık toplumdaki genel anlayışa göre şekillenmiştir. Örneğin; rind-zâhid, âşık-rakip vb. birbirine karşıt tiplerdir (Kaplan, 1985, s. 144-158).

Klasik Türk şiirinde kişilik veya şahsiyet, gerçek hayatta var olmuş, belli bir tarihte belli bir coğrafyada yaşamış kişilerdir. Şiirlerde kişilik olarak tanımladığımız bu kişilerin nerede ne zaman dünyaya geldikleri, hayatlarını nerede geçirdikleri, tarihte hangi olaylarla beraber yer edindikleri ve hangi özellikleriyle tanınır oldukları kaynaklarda yer almaktadır. Kişilikler, klasik Türk şiirinde karşımıza gerçek hayattaki görüntü ve yönleriyle çıkmaktadır. Onlar tipler gibi idealleştirilmiş sembol değil, gerçek kişilik/şahsiyetleriyle ve varlıklarıyla şiirlerde yaşamaktadırlar.

Klasik Türk şiirinde kişilikler, dinî, tarihî-efsanevî (destanî-mitolojik), edebî, sanatkar, mutasavvıf ve bilgin kişilikler olarak gruplara ayrılmaktadır (Akkuş, 2007, s. 396).

Bu çalışmada bir Osmanlı devlet adamı olarak inceleyecek olduğumuz şeyhülislamlık görevini yürütmüş olan Ebûishakzâde Mehmed Esad Efendi yukarıda yer alan gruplandırmalardan tarihî kişilikler bahsine dâhil olmaktadır. Klasik Türk şiirinin önemli kimlikleri arasında yer alan tarihî kişilikler, şiirlerde karşımıza kimi zaman tarih içinde herhangi bir özelliğiyle ünlü olmuş bir kişi olarak, kimi zaman tarih sahnesinde gerçekten yaşanmış olaylarla ya da hayal-gerçek karışımı olaylar eşliğinde karşımıza çıkmaktadır. Bu kişilikler çoğunlukla yaşadıkları olaylara telmih yoluyla şiirlerde anılmaktadır.

1. Ebûishakzâde Mehmed Esad Efendi'nin Biyografisi

Klasik Türk müziğinin önemli bestecilerindendir. Babası şeyhülislam Ebu İshak İsmail Efendi'dir. İlk önce babasından, daha sonra çeşitli âlimlerden ders alarak yetişmiştir 1710 yılında müderrisliğe tayin edilmiştir. Mekke ve Medine müfettişliği, fetva eminliği, sonra Selanik kadılığı görevine getirilmiştir. 1725-1732 yılları arasında hazırladığı "Lehçetü'l Lügat" adlı sözlüğü dönemin padişahı I. Mahmud'a sunmuştur. 1734 yılında Mekke kadısı olmuştur. 14 Mart 1737 tarihinde Mekke kadılığından azledilerek Anadolu kazaskerliği payesi ile Ordu kadısı tayin edilmiştir. Belgrad Antlaşması'nın akdi sırasında kendisine Rumeli kazaskerliği payesi verilmiştir. 20 Temmuz 1748 tarihinde şeyhülislam olmuştur. Bu makamdan 12 Ağustos 1749 tarihinde azledilmiştir. 10 Ağustos 1753 tarihinde İstanbul'da ölmüştür. Şeyhülislam Esad Efendi aynı zamanda klasik Türk müziğinin önde gelen bestekârlarından biridir. İlahi, beste, semai ve şarkı formunda birçok eser meydana getirmiştir (Özcan, 1991, s. 85-86).

2. Divan Şiirinde Devlet Adamlığı Özellikleri

Bir hükümdarın sahip olması gereken özellikler *Orhun Abideleri'*nden *Dede Korkut'a* kadar bütün nasihatnamelerde ve eserlerde işlenen başlıca konular arasında olmuştur. Özellikle siyasetnamelerde devlet adamlarında aranan en temel özelliklere yoğun bir şekilde yer verilmiştir. Yusuf Has Hacıp'in *Kutadgu Bilig'*inde, Nizâmülmülk'ün *Siyasetnâme'*sinde, Koçi Bey tarafından kaleme alınan *Koçi Bey Risalesi'*nde, Defterdar Sarı Mehmet Paşa'nın *Nesayihü'l-Vüzera ve'l-Ümera* adlı eserinde devlet adamında bulunması gereken vasıflara yer vermiştir. Yusuf Has Hacıp ve Nizamülmülk eserlerinde tasavvuf ettikleri ideal devlet için ideal bir devlet adamı portresi çizerek bu özelliklere yer vermiştir. Koçi Bey ve Defterdar Mehmet Paşa ise imparatorluğun bozulma döneminde yaşadıkları için, çöküşü durdurmak ve imparatorluğu tekrar altın çağına döndürmek amacıyla yöneticilerde gerekli gördükleri değer ve davranışları vurgulamıştır (Güngör Ergen, 1999, s. 33-34).

Divan şiirinde de padişahattan sonra en fazla Divanühümayun üyeleri için devlet yöneticiliği vasıfları şiirlerde sıklıkla anılmıştır. Divanühümayun üyelerinden şeyhülislamlar için yazılan kasidelerde devlet adamının özelliklerine yer verilmiştir (Ögel, 2016, s. 106-117).

Divan şairi şiirlerinde devlet adamının görevinin mertebesine ve önemine göre o devlet adamına şiirlerde daha fazla yer vermeyi tercih etmiştir. Bir devlet adamının görev derecesi ne kadar yüksekse, devlet adamı ne kadar başarılı bir devlet adamıysa ve şiirin yazıldığı yüzyıl için devlet adamı ne kadar ön plandaysa devlet adamı için yazılan şiirler de divanlarda daha fazla olmuş, çok daha fazla beyitte devlet adamının özelliklerine yer verilmiş, beyitlerde çok daha ağır ve süslü bir üslup kullanılmış ve devlet adamının özelliklerinden çok daha fazla çeşitlilikte bahsedilmiştir. Fakat bir devlet adamının görev derecesi ne kadar düşükse, devlet adamı ne kadar başarısızsa ve şiirin yazıldığı yüzyıl için görevinin ehemmiyeti ne kadar azsa böyle bir devlet adamına şiirlerde o kadar az yer verilmiş, kendisine kaside veya gazel gibi şiirler değil en fazla tarih manzumeleri yazılmış, yazılan şiirlerde devlet adamının özelliklerine ve özelliklerinin çeşitliliğine çok daha az yer verilmiş, kaleme alınan şiirler çok daha sade bir üslupla yazılmıştır. Örneğin; 16.-17. yüzyıllarda bir Divanühümayun üyesi olan kaptanıderyâlık görevindeki devlet adamına bile pek çok kaside yazılırken 18. yüzyıl ortalarından sonra yazılmış divanlarda birkaç tarih manzumesinden başka kaptanıderyâlara yazılmış metinlere rastlanmamaktadır. Çünkü Osmanlı Devleti'nde Divanühümayun 18. yüzyıl ortalarından itibaren eski gücünü ve önemini kaybetmeye başlamış dolayısıyla Divanühümayunda yer alan devlet adamları da Osmanlı halkı için eski itibarını ve önemini yavaş yavaş kaybetmiştir. Padişah, sadrazam veya şeyhülislam gibi önemli görevleri yürüten devlet adamlarına saygı ve ilgi her yüzyılda

devam etmiş, fakat daha alt kadrodaki devlet adamlarına ilgi zaman içinde azalmıştır. Bu durum divan şiirine de yansımıştır. Divan şairleri, şiirlerinde daha çok yaşadığı yüzyıl için önemli olan, başarılarıyla ünlü devlet adamlarına yer vermiştir.

Divan şiirinde devlet adamlığının önemi ve bir devlet adamından sahip olması beklenen özellikler her yüzyılın kendi ihtiyaçlarına göre şekillenmiş ve dönüşüm içinde olmuştur. Divan şairlerinin yaşadıkları yüzyıl, yüzyılda yaşanan sosyal ve siyasal olaylar o yüzyılın zihniyetini ve dolayısıyla divan şairinin devlet yöneticisinde aradığı öncelikli özellikleri etkilemiştir. Bu nedenle klasik Türk şiiri metinlerinde geçen devlet adamlarının özellikleri yüzyıldan yüzyıla değişiklik gösterebilmiştir. Örneğin; bir yüzyılda adalet özelliği şiirlerde sıkça anılırken bir başka yüzyılda cömertlik özelliği ön plana çıkabilmiştir. Bu değişimde yüzyılın zihniyeti ve divan şairinin devlet adamından beklentisi etkili olabildiği gibi şairin bahsettiği devlet adamının hayat hikâyesi de bahsi geçen özelliklerin değişiminde etkili olmuştur. Divan şiiri metinlerine bakılacak olursa klasik Türk şiirinde yöneticilik vasıflarını devlet adamının kişisel özellikleri ile devlet ve toplum değerleri özellikleri olarak iki grupta incelemek daha uygundur.

2.1. Devlet Adamlığı Özelliklerinden Devlet ve Toplum Değerleri

Türk İslam devlet geleneğinde ve Osmanlı devletinde örnek bir devlet adamında aranan temel özellikler yüzyıllardır ortak özellikler olarak devamlılığını sürdürmüştür. Bu özellikler divan edebiyatında yazılmış pek çok şiirde de yine aynı şekilde yer almıştır. Devlet ve toplum değeri olarak nitelendirilebilecek bu özellikler *savaşçılık, cihan hâkimiyeti, devletçilik, asayiş, fetih, yönetim anlayışı, üstünlük ve kahramanlık* olarak divanlarda sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Pek çok devlet adamının anıldığı şiirlerde karşılaşılan bu özelliklerin detaylarına Ebûishakzâde Mehmed Esad Efendi'nin yer aldığı örnekler eşliğinde aşağıda değinilmiştir.

2.2. Devlet Adamlığı Özelliklerinden Kişisel Özelliklere

Divan şiirinde devlet adamlarına sıklıkla kişisel özellikleriyle de şiirlerde yer verilmiştir. Divan şairi, şiirlerinde devlet adamını yalnızca devlet adamlığı yönüyle değil aynı zamanda kişisel özelliklerini de ön plana çıkararak övmüştür. Detaylarına aşağıdaki örneklerde değinecek olduğumuz kişisel özellikleri devlet adamının *görev bilgisi, güzel ahlâkı, adaleti, cömertliği, akıllılığı, biyografisi, hükmünün yürümesi, beraber anıldığı ünlü kişilikler, tedbirliliği, kahurluluğu, basireti, ilim ehli oluşu, dindarlığı, sanatı, zullullah özelliği, reşitliği* şeklinde sıralamak mümkündür. Bu özellikler hemen her devlet adamının sahip olması beklenen kişisel özellikler olarak şiirlerde karşımıza çıkmaktadır.

3. Divan Şiirinde Devlet Adamlığı Özellikleriyle Şeyhülislam Ebûishakzâde Mehmed Esad Efendi

Bu çalışmada Ebûishakzâde Mehmed Esad Efendi'nin devlet adamlığı yönlerinin en fazla ve en çeşitli olarak yer aldığı *Nef'î Divanı*'ndaki 21 beyit tespit edilmiştir. Her bir beyit temsil ettiği devlet adamlığı vasıflarının başlığında ayrıntılı olarak aşağıda incelenmiştir.

Nef'î Divanı'nda yer alan Ebûishakzâde Mehmed Esad Efendi'nin devlet adamlığı özellikleri örnekler beyitler eşliğinde anlatılmıştır. Aşağıda her bir özelliğin kısa açıklamasına, özelliğin yer aldığı örnek beyitlere ve beyitlerde özelliği vurgulayan kelimelere, tamlamalara veya musralara anlamlarıyla birlikte yer verilmiştir.

Divan şiirinde Osmanlı devlet adamları için rastlanan özelliklerden biri devlet adamının hükmünün yürüyor olmasıdır. Bir devlet adamının hükmünün yürümesi o devlet adamının gücünü, dolayısıyla Osmanlı devletinin kudretini kanıtlar niteliktedir. Bilhassa çocuk yaşta padişahlar tarafından Osmanlı devletinin yönetildiği dönemlerde

şairlerde devlet adamından bu özelliğinin beklentisi sıklıkla dile getirilmiştir. Hükmü yürüyen bir devlet adamı, güçlü bir Osmanlı devleti profilini de ifade etmektedir. Bu sebeple bir devlet adamının sözünü halka geçirebiliyor olması, devlet kurallarını yönetimde uygulatabilmesi şahsının ve makamının gücünü kanıtlaması bakımından önem taşımaktadır. Şeyhülislamlık görevi için pek çok konuda verdiği hükümlerinin tanınması, kabul edilmesi ve uygulanması için hükmünün yürümesi özelliği bilhassa ön plandadır.

Divan şiirinde devlet adamlarına görevleriyle alakalı bilgilerle oldukça fazla rastlanmaktadır. Beyitlerde bahsi geçen devlet adamının icra ettiği görevin ipuçlarına, doğrudan görevin adına, devlet adamının göreve yükselişine ya da görevinden azledilişine sıklıkla yer verilmiştir.

Aşağıdaki örnek beyitte *Müftî-i devr-i zamân Es'ad Efendi* (Dönemin müftüsü Esad Efendi) ifadesiyle Esad Efendi'nin görev bilgisine yer verilmiştir. *Felek eder imzâsını pîşânî-i mihre tesvîd* (Felek onun imzasını güneşin altına karalar.) sözüyle ise Esad Efendi'nin hükmünün yürüyor olması özelliği vurgulanmıştır.

*Müftî-i devr-i zamân Es'ad Efendi ki felek
Eder imzâsını pîşânî-i mihre tesvîd* (Nef'î K. 54/42)

Divan şiirinde devlet adamlarında aranan en temel özelliklerden biri devlet adamının güzel ahlaklı olmasıdır. İslam dininin temelini oluşturan güzel ahlak, her devirde önemli bir özellik olarak görülmüş, pek çok tasavvufî ve dinî metinlerde, ahlak kitaplarında sıkça işlenen konuların başında gelmiştir. Divan şiirinde devlet adamlarında aranan güzel ahlak vasfı ise yüzyıllarda yaşanan olaylarla ilişkili olarak artan ya da azalan bir öneme sahip olmuştur. İslam dinindeki ve Türk kültüründeki öneminden ötürü güzel ahlak özelliği devlet adamları için divan şiirinde sıkça dile getirilen kişisel özellikler arasında yer almıştır.

Divan şiirinde devlet yönetiminde şer'î ve örfî kanunların ağırlığı, devletin bu kanunlardan hangisi ile yönetildiğine dair ip uçlar şiirlerde yer almaktadır. Bu durum kurallar ve kanunların hangi kaynağa dayandırılarak konulduğuna ve yönetimde nasıl bir zihniyetin hâkim olduğuna açıklık getirmesi bakımından önem taşımaktadır.

Aşağıdaki örnek beyitte *Mesned-ârâ-yı fazîlet* (Olgunluk makamını süsleyen) ifadesiyle Esad Efendi'nin güzel ahlaklı olmasına yer verilmiştir. Ayrıca *Kilk-i fetvâ-yı şerî'at* (Dini kanunların fetvasının kalemi) denilirken Esad Efendinin şeyhülislamlık görevi ve yönetim anlayışı vurgulanmıştır.

*Mesned-ârâ-yı fazîlet ki sunulmuş eline
Kilk-i fetvâ-yı şerî'at be-tarîki't-te'bîd* (Nef'î K. 54/43)

Bir başka örnek beyitte ise *Nâfizü'l-hükm-i şer'îat* (Dini kanunların hükmünü yürüten) ifadesiyle Esad Efendi'nin hükmünün yürüyor olması özelliğine ve yönetim anlayışına değinilmiştir.

*Nâfizü'l-hükm-i şer'îat ki urur dest-i kazâ
Sûret-i hüccet-i ahkâmına mühr-i te'kîd* (Nef'î K. 54/44)

Aşağıdaki örnek beyitte *beyân-ı kalemi hall eder* (kaleminin bildirmesi halleder) ifadesiyle yine Esad Efendi'nin görev bilgisi vurgulanmıştır.

*Nükte-perdâz-ı ma'ânî ki beyân-ı kalemi
Hall eder müşkil-i râz-ı feleği bî-ta'kîd* (Nef'î K. 54/45)

Divan şiirinde öncü insan figüründen olan devlet adamlarının öncülük sıfatını da hakkıyla yerine getirmesi beklenmekte olup Osmanlı toplumundaki ilim ve bilginin koruyucusu olabilmesi için kendisinin de ilim ve sanatta yeterli olması beklenmektedir.

Dolayısıyla kasidelerde ve gazelerde yöneticilerin ilim ehli vasfına sahip olması sıkça vurgulanan bir özellik olmuştur. İyi bir medrese eğitiminden geçmiş ve dinî, sosyal pek çok konuda hüküm verme yetkisi olan şeyhülislamlar için ilim ehli olması önem arz eden özelliklerden biridir.

Aşağıdaki örnek beyitte *Nâmesi nüsha-i mecmû'a-i esrâr-ı ezel* (Kitabı, sonsuzluk sırlarının mecmuasının nüshasıdır.) ifadesiyle Esad Efendi'nin ilim ehli olması özelliği vurgulanmıştır.

*Dili genc-i güher-i ma'rifet-i Rabbânî
Sözü miftâh-ı der-i mahzen-i sırr-ı tevhîd* (Nef'î K. 54/46)

Devlet adamları için divan şiirinde en çok rastlanan özelliklerden biri cömertlik özelliğidir. Cömertlik özelliği şiirlerde beraberinde devletçilik anlayışını da ihtiva etmektedir. İslam inancında önerilen temel özelliklerden olan cömertlik, divan şairinin devlet büyüklerine yazdığı kasidelerde kullandığı en temel övgü unsurlarındandır. Cömertlik vasfı, Türk devlet geleneğinden Osmanlı devlet kültürüne kadar daima devletin ve devlet adamının gücünü ifade eden bir özelliktir. Bu bakımdan divan şairi devlet adamı için cömertlik özelliğini şiirlerinde sıklıkla vurgulamıştır. Osmanlı Devleti'nde zaman içinde yer edinen devletçilik anlayışı doğrultusunda, devlet adamları halk tarafından koruyuculuk özelliğiyle sığınak olarak görülmüştür. Divan şiirinde cömertlik özelliği ve devletçilik anlayışı beyitlerde birlikte ifade edilmiştir.

Aşağıdaki beyitte *Hâmesi lûle-i ser-çeşme-i feyz-i câvîd* (Hâmesi sonsuz bolluk çeşmesinin borusu) ifadesiyle Esad Efendi'nin cömertlik özelliğine ve devletçilik anlayışına yer verilmekle birlikte görev bilgisine de değinilmiştir. Bunun yanı sıra *hâme ve nâme* kelimelerinin bir arada kullanılması ile de ilim ehli özelliği ifade edilmiştir.

*Nâmesi nüsha-i mecmû'a-i esrâr-ı ezel
Hâmesi lûle-i ser-çeşme-i feyz-i câvîd* (Nef'î K. 54/46)

Divan şiirinde devlet adamlarında aranan temel özelliklerden bir diğeri ise akıllılık özelliğidir. Osmanlı toplumundan devlet adamından görevini icra ederken zeki olması, kıvrak hamlelerde bulunabilmesi, olaylar hakkında öngörülü davranabilmesi gibi özellikler beklenmiştir. Özellikle çocuk yaşta padişahların olduğu dönemlerde kaleme alınan şiirlerde başta akıllılık olmak üzere, basiret sahibi olması ve reşitlik vasıfları devlet adamları ile şiirlerde sıkça anılmıştır. Devletin en önemli kararlarını uygulayan şeyhülislamlık görevi için akıllılık özelliği Osmanlı toplumunun devlet adamından beklediği en temel özelliklerden biridir.

Osmanlı Devleti'nde devlet adamlarının tedbir sahibi olmaları birçok başarının kazanılmasında önem arz etmiş ve başarılı devlet adamlarından sıklıkla beklenen vasıflardan olmuştur. Dolayısıyla klasik Türk şiirinde şeyhülislamların olaylara ihtiyatlı ve tedbirli olarak yaklaşımı, ön görülmesi, devlet yönetimindeki tedbirli tutumları en çok övülen özelliklerden olmuştur.

Aşağıdaki örnek beyitte *Atsa endîşesi ger çarha kemend-i re'yin* (Endişesi aklının kemendini talihe atsa) ifadesiyle Esad Efendi'nin akıllılık özelliğiyle birlikte tedbirlilik vasfına da değinilmiştir.

*Atsa endîşesi ger çarha kemend-i re'yin
Gündüz olur gecede kâhkeşân gibi bedîd* (Nef'î K. 54/49)

Başka bir örnek beyitte ise *Hükmü ger istese tebdîl-i nihâd-ı ezdâd* (Hükmü eğer birbirine zıt yaradılışları değiştirmek istese) ifadesiyle Esad Efendi'nin hükmünün yürüyor olması dile getirilmiştir.

*Hükmü ger istese tebdîl-i nihâd-ı ezdâd
Aks olur reng-i duhân-ı siyeh ü nûr-ı sefid* (Nef'î K. 54/50)

Divan şiirinde devlet adamları için dile getirilen bir diğer özellik ise adalettir. Osmanlı devletinin farklı dildeki ve dindeki pek çok topluluğu bir arada tutabilmesinin en güçlü sırrı adalet kavramı olmuştur. Devletin gücünün altında yatan en temel etken olduğu için, özellikle kasidelerde devlet adamları adil yöneticilik vasıflarıyla sıklıkla anılmışlardır. Özellikle şeyhülislamın görevlerinde adil olmaları verdikleri kararların Osmanlı Devleti için hayati önem taşıması bakımından önem arz etmiştir.

Aşağıdaki örnekte *Adli ger nehy-i fesâd etse umûm üzre olur* (Adaleti eğer bozgunluğu yasaklasa bu herkes için olur.) ifadesiyle Esad Efendi'nin adalet özelliği vurgulanmıştır.

*Adli ger nehy-i fesâd etse umûm üzre olur
Gerden-i fitnede zencîr-i cezâ habl-i verîd* (Nef'î K. 54/51)

Aşağıdaki başka bir örnekte ise *Etse hâsiyyet-i temkîni sirâyet âba* (Tedbirinin tesiri suya sirayet etse) (K54/52) ifadesiyle Esad Efendi'nin tedbirlilik özelliğine yer verilmiştir.

*Etse hâsiyyet-i temkîni sirâyet âba
Mevc olur rehğüzer-i sarsara bir sedd-i sedîd* (Nef'î K. 54/52)

Aşağıdaki bir diğer örnekte *Sâye-i dest-i kereminden* (Cömertlik elinin gölgesinden) ifadesiyle Esad Efendi'nin tekrar cömertlik özelliğine ve bununla beraber devletçilik anlayışına değinilmiştir.

*Alsa ger sâye-i dest-i kereminden behre
Pençe-i mihr-i zer-efşâna döner dest-i ümîd* (Nef'î K. 54/54)

Osmanlı Devleti'nin girdiği tüm zorlu savaş ve durumlarda Osmanlı devlet adamının bu sorunlara karşı sert ve güçlü duruşu büyük önem arz etmiştir. Nitekim Osmanlı halkı tarafından bir devlet adamından beklenen en önemli özellikler arasında düşmana ve zorlu durumlara karşı gücünü kanıtlama yetisi de yer almaktadır. Divan şiirinde şeyhülislam için kahırlılık özelliği çok dile getirilmemesine rağmen aşağıdaki beyit bunun örneği niteliğindedir.

Aşağıdaki beyitte *Kuvvet-i kahr u gazabı* (Kahr ve gazabının gücü) denilerek Esad Efendi'nin kahırlılık özelliği vurgulanmıştır.

*Olsa ger nâmiyede kuvvet-i kahr u gazabı
Çâk ederdi dil-i pûlâdı ser-i hançer-i bîd* (Nef'î K. 54/55)

Osmanlı Devleti'nin başlıca ideallerinden olan cihan hâkimiyeti ideali divan şiirinde sıkça dile getirilen devlet adamlığı özellikleri arasında yer almıştır. Özellikle 16. yüzyılda bu ideal zirveye ulaşmış, devlet sınırlarını doğuda İran'a, batıda Macaristan'a, kuzeyde Kırım'a ve güneyde Arap Yarımadası'na kadar genişletmiştir. 17. Yüzyılda gerilemenin başladığı sürece kadar devletin sınırlarının genişlemesi devam etmiştir. Dönemin gazel ve kasidelerine bakıldığında devlet adamlarının o süreçte cihan hâkimiyeti idealini sürdürme çabası olduğu anlaşılmaktadır. Bazen de durum böyle değilse de divan şairi dönemin devlet adamından cihan hâkimiyeti ideali beklentisini şiirler aracılığıyla ifade etmiştir.

Aşağıdaki örnekte *Necm-i baht-ı kâ'inât* (Kâinat kaderinin yıldızı) denilerek Esad Efendi'nin nezdinde cihan hâkimiyeti ideali ifade edilmiştir. Ayrıca *hâk-i pâyından sa'âdet-iktisâb* (ayağının toprağından mutluluk kazanır.) ifadesiyle Esad Efendi adeta bir mutluluk kaynağı bir sığınak olarak görülmüş ve devletçilik anlayışı vurgulanmıştır.

*Necm-i baht-ı kâ'inât Es'ad Efendi kim eder
Sa'd-i ekber hâk-i pâyından sa'âdet-iktisâb* (Nef'î K. 55/12)

Başka bir örnek beyitte ise *Ol ki şem'-i rûşen-i pür-tâb-ı nûr-ı re'yidir* (Aklının nurunun ışık dolu parlayan mumudur.) ifadesiyle Esad Efendi'nin akıllılık özelliğine değinilmiştir. Bunun yanı sıra *meclis-efrûz-ı savâb* (doğruluk aydınlatan meclis) ifadesiyle de Esad Efendi'nin doğruluktan ayrılmayan güzel ahlakına yer verilmiştir.

Ol ki şem'-i rûşen-i pür-tâb-ı nûr-ı re'yidir
Hânümân-sûz-ı hatâ vü meclis-efrûz-ı savâb (Nef'î K. 55/13)

Aşağıdaki örnekte *Ol ki âb-ı pâk-ı pür-emoâc-ı bahr-ı lütfudur* (O ki cömertlik denizinin dalgalarla dolu temiz suyudur.) ifadesiyle Esad Efendi'nin cömertlik özelliğine ve bununla beraber devletçilik anlayışına değinilmiştir. Ayrıca *Çehre-şûy-ı şefkat* (Şefkatin koca yüzü) denilerek Esad Efendi'nin güzel ahlak sahibi olması vurgulanmıştır.

Ol ki âb-ı pâk-ı pür-emoâc-ı bahr-ı lütfudur
Çehre-şûy-ı şefkat ü keştî nigûn-sâr-ı itâb (Nef'î K. 55/14)

Aşağıda yer alan örnek beyitte *Devr-i lutfu gülsitân-ı âleme fasl-ı bahâr* (Onun cömertlik devri âlemin gül bahçesine bahar mevsimidir.) ifadesiyle Esad Efendi'nin cömertlik özelliğine, devletçilik anlayışına ve cihan hâkimiyeti idealine değinilmiştir. Bunun yanı sıra *Ahd-i adli* (Adalet yemini) ifadesiyle adalet özelliğine yer verilmiştir.

Devr-i lutfu gülsitân-ı âleme fasl-ı bahâr
Ahd-i adli rûzigâr-ı pîre eyyâm-ı şebâb (Nef'î K. 55/15)

Osmanlı toplumunda iç huzurun ve güvenin oluşturulması Osmanlı Devleti için çok büyük bir önem taşımaktadır. Bazı yüzyıllarda sürekli savaşımlardan, istikrarsızlıktan, isyanlardan bıkan devlet ve halkın bir sükûnet ortamı arayışı söz konusu olmuştur. Toplumda asayişin sağlanması önemli bir unsur olarak şiirlerde karşımıza çıkmaktadır.

Aşağıdaki örnek beyitte *Avn-ı insâfıyla mülk-i ma'delet bî-ihtilâl* (İnsafının yardımıyla adalet yurdu artık kargaşasız.) ifadesiyle asayiş özelliğine, Esad Efendi'nin adalet ve güzel ahlak özelliklerine yer verilmiştir. Bunun yanı sıra *Sadme-i kahıryla* (Kahrının darbesiyle) ifadesiyle Esad Efendi'nin kahırlılık özelliği de vurgulanmıştır.

Avn-ı insâfıyla mülk-i ma'delet bî-ihtilâl
Sadme-i kahıryla iklîm-i sitem pür-inkilâb (Nef'î K. 55/16)

Aşağıdaki örnek beyitte ise *Re'yi pîr-i zü-fünûn* (İlimlere sahip reisin akli) ifadesiyle Esad Efendi'nin akıllılık vasfına ve ilim ehli olmasına değinilmiştir.

Re'yi pîr-i zü-fünûn bahtı ciovân-ı pür-şükûh
Olsa etvârı n'ola makbûl-ı tab'-ı şeyh u şâb (Nef'î K. 55/18)

Aşağıda yer alan bir başka örnek beyitte *Verse tab'-ı âteşe ger tâb-ı kahrı takviyet* (Ateşin hararetine kahrının sıcaklığını takviye etse) ifadesiyle Esad Efendi'nin kahırlılık özelliği vurgulanmıştır.

Verse tab'-ı âteşe ger tâb-ı kahrı takviyet
Ka'r-ı deryâda dil-i hârâdan eyler iltihâb (Nef'î K. 55/19)

Aşağıdaki örnekte *Ger mizâc-ı âba verse hıfz u adli terbiyet* (Adaleti ve koruması suyun mizacına terbiye verse) ifadesiyle Esad Efendi'nin adalet ve asayiş özelliklerine değinilmiştir.

Ger mizâc-ı âba verse hıfz u adli terbiyet
Kûre-i âteş-fürûz olurdu bin yıl bir habâb (Nef'î K. 55/20)

Divan şiirinde devlet adamlarının sıkça anıldığı bir diğer özellik ise dindarlıktır. Türk, İslam ve Osmanlı devlet kültüründe devlet adamlarının sahip olduğu en temel özellik dindar olmalarıdır. Osmanlı toplumuna göre devlet adamı savaşçılık, fetih

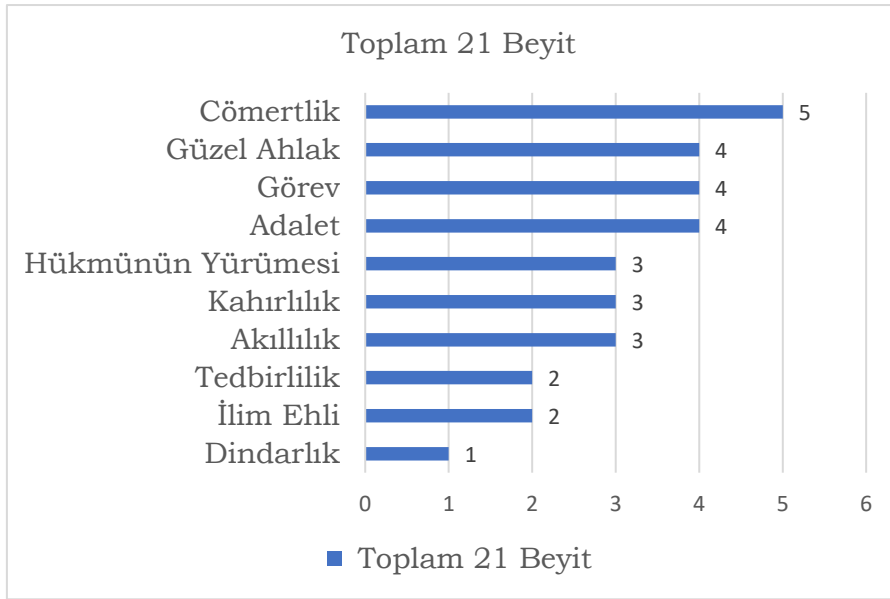
duygusu, cihan hâkimiyeti ideali gibi özelliklerin yanı sıra dinine bağlı örnek bir Müslüman da olmalıdır. Osmanlı devletinde alınan kararların İslam dini açısından doğruluğunun, devlet adamının merhametli, güzel ahlaklı olmasının beklenmesi gibi durumlar Osmanlı toplumunda devlet adamından dindarlık vasfı beklentisini oluşturmuştur. Divan şiirinde de dindarlık devlet adamlarıyla sıkça ilişkilendirilmiş, özellikle sadarete getirilen kişilerde bu özellik aranmıştır.

Aşağıdaki örnek beyitte *te'sîr-i zühd ü tâ'atı âlemde (ibadetinin ve Allah'a itaatinin âlemde tesiri)* ifadesiyle Esad Efendi'nin dindarlık özelliğine ve cihan hâkimiyeti idealine yer verilmiştir. Ayrıca *Etse bir bezm ehline himmet (Sohbet meclisine cömertlik ve iyilikte bulunsa)* ifadesiyle Esad Efendi'nin cömertlik özelliğine ve devletçilik anlayışına değinilmiştir.

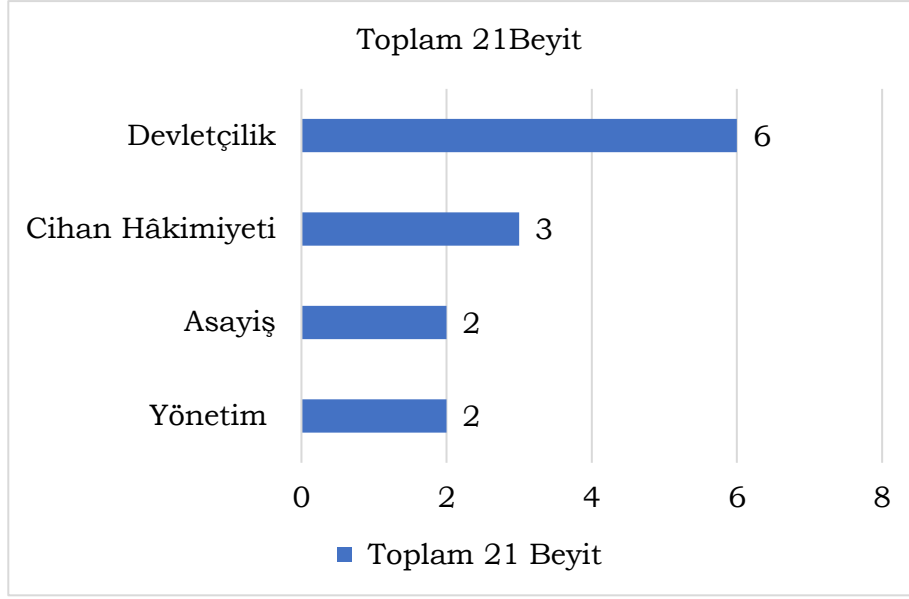
Şöyledir *te'sîr-i zühd ü tâ'atı âlemde kim*
Etse bir bezm ehline himmet olur bî-irtiyâb (Nef'î K. 55/21)

Yapılan inceleme neticesinde Ebûishakzâde Mehmed Esad Efendi'nin şiirlerde çoğunlukla *cömertlik, devletçilik anlayışı, görev bilgisi, adil olması, güzel ahlaklı olması* gibi özelliklerle anıldığı tespit edilmiştir. Şiirlerde biyografisine dair herhangi bir detay bulunmadığı gibi, biyografisiyle çelişen bir bilgiye de rastlanmamıştır.

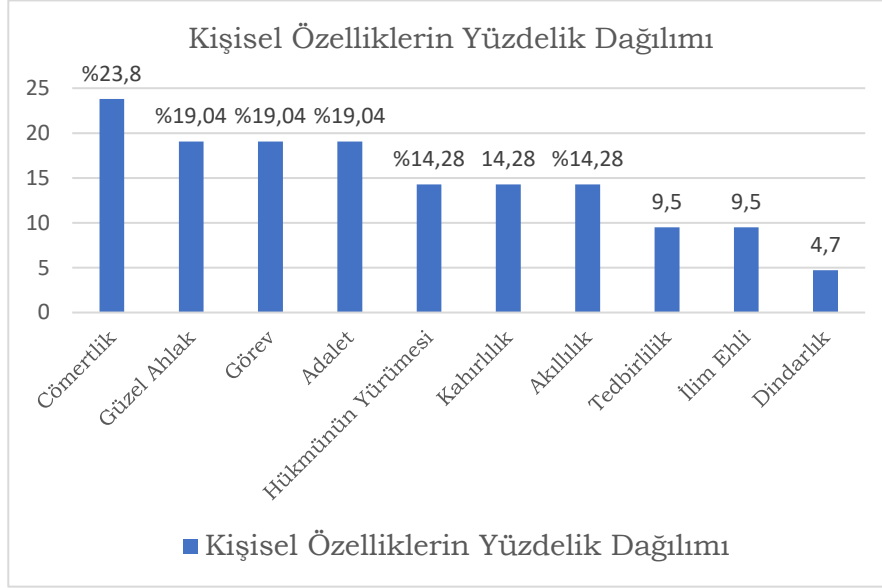
Kişisel Özellikler Tablosu

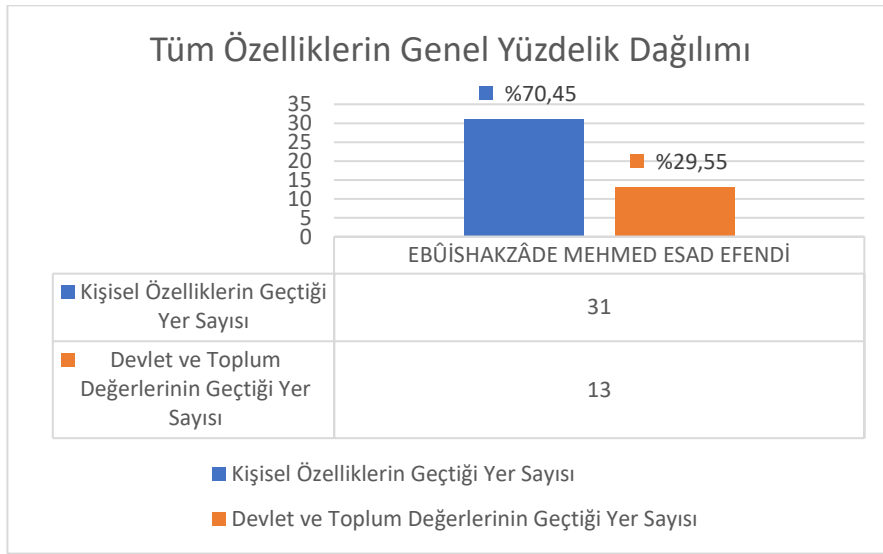
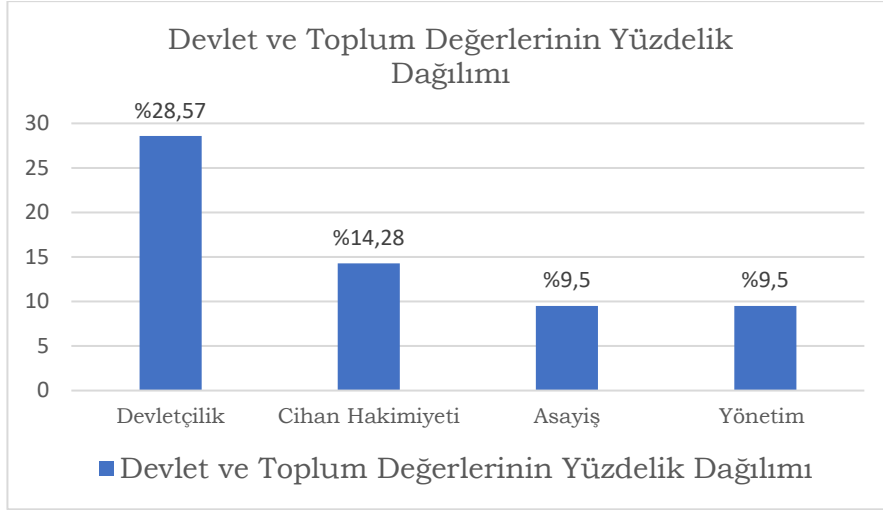


Devlet ve Toplum Değerleri Tablosu



Yüzelik Tabloları





Devlet Adamlarında Aranan Kişisel Özellikler Tablosu

Beyit Sayısı	Görev	Adalet	Cömertlik	Akıllık	Kahrılık	Güzel Ahlak	Tedbirlilik	Hükümünün Yürütmesi	İlim Ehli	Dindarlık
21	4	4	5	3	3	4	2	3	2	1

Devlet ve Toplum Değerleri Tablosu

Beyit Sayısı	Devletçilik	Asayiş	Cihan Hâkimiyeti	Yönetim
21	6	2	3	2

Sonuç

Bu çalışmada yapılan araştırma neticesinde Ebûishakzâde Mehmed Esad Efendi'nin devlet adamlığı yönüyle en çok ve en çeşitli özellikleriyle *Nefî Divanı*'ndaki 21 beyitte yer aldığı tespit edilmiştir. Ulaşılan beyitler klasik Türk şiirinde devlet adamları için yer verilen özellikler ışığında incelenmiştir. Bu özellikler devlet ve toplum değerleri ile kişisel özelliklere göre gruplandırılmıştır. Bir beyitte birden fazla devlet adamı özelliğine rastlandığı da olmuştur. Aynı şekilde yine bir beyitte hem kişisel özelliğe hem de devlet ve toplum değerlerine yer verildiği de tespit edilmiştir. Bu tespitler sonucunda Ebûishakzâde Mehmed Esad Efendi'ye en fazla devletçilik anlayışı ve cömertlik özelliği, en az dindarlık vasfıyla şiirlerde rastlanmıştır.

Belirlenen devlet adamlığı özelliklerinin pek çoğunu klasik Türk şiirinde yansıması, Ebûishakzâde Mehmed Esad Efendi'nin devlet adamlığındaki başarısı ile ilgilidir. Kendisi gibi Divanhümayun üyesi olan pek çok devlet adamı şiirlerde bu derece özellik çeşitliliğiyle birlikte anılmamıştır. Bu durum klasik Türk şiirinde bahsi geçen bir devlet adamının görevindeki başarısıyla şiirlerdeki özelliklerinin çeşitliliğinin miktarı arasında bir bağlantı olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Bu çalışmada bir Divanhümayun üyesi olan sadrazam Ebûishakzâde Mehmed Esad Efendi öncelikle tipler ve kişilikler bahsinde değerlendirilmiş, ardından devlet adamlığındaki başarısının klasik Türk şiirindeki yansımaları olan devlet adamlığı özellikleri gün yüzüne çıkarılmıştır.

Kaynakça

- Akkuş, M. (1993). *Nefî Dîvânı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Akkuş, M. (2000). *Divan Şiirinde İnsan I-Dini Kişilikler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Akkuş, M. (2007). *Klasik Edebiyatta Tipler. Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Akkuş, M. (2010). *Nefî Divanında Tipler ve Kişilikler*. Ankara: Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Aktan, M. F. (2021). *Siyâset-nâme*. Ankara: Sonçağ Yayınları.
- Devellioğlu, F. (2006). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.
- Güngör Ergan, N. (1999). Siyasetnamelerimizde Çizilen Devlet Adamı Portresinin Temel Özellikleri. *Bilig*, (8), 27-45.
- Kaplan, M. (1985). *Tip Tahlilleri: Türk Edebiyatında Tipler*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Menteşe, M. (2020). Sünbülzâde Vehbî Divanı'nda Tipler. *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 8(22), 189-221.
- Menteşe, M. (2021). *Klasik Türk Şiirinde Divanhümayun Tip ve Kişilikleri*. Doktora Tezi. Düzce: Düzce Üniversitesi.
- Menteşe, M. (2022). Klasik Türk Şiirinde 18. Yüzyıl Devlet Adamlarının Güzel Ahlak Vasfı. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 27, 525-541.
- Menteşe, M. (2022). Bir Devlet Adamı Olarak Reisülküttapların Klasik Türk Şiirindeki İzleri. *Külliyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 16, 141-158.

- Menteşe, M. (2022). Klasik Türk Şiirinde Devlet Adamlığı Yönüyle Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa. *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 10(22), 249-274.
- Mumcu, A. (1994). Divan-ı Hümayûn. *DİA* (C. 9, s. 430-432). İstanbul: TDV Yayınları.
- Mumcu, A. (1976). *Divanühümayun*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Ögel, B. (2001). *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Ögel, B. (2016). *Türklerde Devlet Anlayışı*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Özcan, A. (1991). Ebûishakzâde Mehmed Esad Efendi. *DİA* (C. 3, s. 477-478). İstanbul: TDV Yayınları.
- Uğur, A. (2001). *Osmanlı Siyasetnameleri*. İstanbul: MEB Yayınları.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1984). *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 475-508.
Geliş Tarihi-Received: 03.06.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 20.07.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1125925

Hulûsî Efendi ve Vahdetnâme-i Hulûsî

Hulûsî Efendi and Vahdetnâme-i Hulûsî

Abdullah UÇAR*

Öz

Klasik Türk edebiyatında divanlarda, mesnevilerde tevhit türünde manzumeler yer alırken dinî ve tasavvufî muhtevalı manzum ve mensur eserlerden bir kısmına vahdetnâme ismi verilmiştir. Vahdetnâme yazan şairlerden biri de Hulûsî Efendi'dir. Hangi yüzyılda yaşadığı tespit edilemeyen Hulûsî Efendi'nin kaleme aldığı eserin ismi *Vahdetnâme-i Hulûsî*'dir. *Vahdetnâme-i Hulûsî*, Hulûsî mahlasıyla şiirler yazan dîvân/tekke şairinin eseridir. Eser, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Bel_Yz_K0387 numarada kayıtlı olan yazmanın 1b-11a yaprakları arasında yer almaktadır.

Beş farklı nazım şekliyle ve beş farklı nazım türüyle kaleme alınan, 29 manzumeden oluşan *Vahdetnâme-i Hulûsî*'nin telif ve istinsah tarihleri de tespit edilememiştir. Bu çalışmada öncelikle Türk edebiyatındaki manzum vahdetnâmeler ile ilgili genel bilgi verilmiş, sonra klasik kaynaklarda hakkında bilgi bulunmayan *Vahdetnâme-i Hulûsî* adlı eser tanıtılmıştır. Vahdetnâmenin müellifinin Hulûsî Efendi olduğu bilinse de hayatı hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Çalışmanın asıl bölümünde ise *Vahdetnâme-i Hulûsî* şekil, muhteva ve dil açısından incelenecektir. Çalışmanın sonunda *Vahdetnâme-i Hulûsî*'nin tek nüsha üzerinden hazırlanan çeviri yazılı metni verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk şiiri, Vahdetnâme, Hulûsî Efendi.

Abstract

In classical Turkish literature, there are poems in the type of tawhid in divans and masnavis. Some of the verse and prose works with religious and mystical content are called vahdetnâme. One of poets who wrote Vahdetname is Hulusi Efendi. The name of the work written by Hulûsî Efendi, whose century he lived cannot be determined, is *Vahdetnâme-i Hulûsî*. *Vahdetnâme-i Hulûsî* is the work of a divan/lodge poet who wrote poems under the pen name Hulusi. The manuscript is located between pages 1b-11a of the manuscript registered under the number Bel_Yz_K0387 of the Istanbul Metropolitan Municipality Atatürk Library.

Vahdetnâme-i Hulusi was written in 5 different verse forms and 5 different verse types. There are 29 poems in *Vahdetnâme-i Hulûsî* and the copyright date of the work could not be determined. In this article, first of all, general information about vahdetnames in Turkish literature is given. Although it is known that the author of the Vahdetname is Hulusi Efendi, there is no information about his life in the sources. In the main part of the article, *Vahdetnâme-i Hulûsî* has been examined in terms of form, content and language. At the end of the article, the transcribed text of *Vahdetnâme-i Hulusi* was presented.

Keywords: Classical Turkish poetry, Vahdetnâme, Hulûsî Efendi.

Giriş

Vahdet, sözlükte “bir ve tek olmak, tek kalmak” anlamındaki *vahd* kökünden masdar olup “birlik, teklik, bütünlük” anlamında kesretin karşıtıdır (Durusoy, 2012, s. 430). “Birlik, bir ve tek olma; yalnızlık, uzlet, inzivâ, halvet” anlamlarıyla verilen vahdet, tasavvufta “Allah'a yakınlık, vuslat ve kesretin mukabili (Sami, 1317, s. 1488), Allah'ın varlığının bir ve tek olması, Allah'a ulaşım Allah ile bir olma durumu” (Ayverdi, 2005, s. 3286) olarak kullanılmaktadır. “Yazı, yazılmış kâğıt, kitap” anlamına gelen “nâme” kelimesiyle birleştirilerek Türk edebiyatında “vahdet konusunu ele alan eser” anlamında kullanılmıştır (Birgören, 2017, s. 9).

TDV İslâm Ansiklopedisi'ndeki Vahdetnâme maddesi Abdürrahim Karahisârî'nin (ö. 888/1483'ten sonra) tasavvufî-ahlâkî mesnevisi olan *Vahdetnâme* adlı eseri üzerinden ele alınmıştır. Bu ansiklopedi maddesine göre Karahisârî'nin *Vahdetnâme*'sinde “Tevhid, Allah'ın zatı, isimleri ve sıfatları, âlemin ve Âdem'in yaratılışı ile bütün tasavvufî eserlerde görülebilecek şeriat, tarikat, marifet, seyr ü sülûk” (Bilgin, 2012, s. 435-436) gibi konular ele alınmıştır. Türk Edebiyatında Abdürrahim Karahisârî'nin *Vahdetnâme*'sinden başka Allah'ın varlığından, birliğinden, zât ve sıfatlarından bahseden manzum ve mensur eserler de bulunmaktadır.

Uludağ, tevhidin, tasavvufî anlamıyla “Allah'ın zâtını, aklen tasavvur edilen ve zihnen tahayyül edilen her şeyden tecrit etmek” anlamına geldiğini belirterek halkın tevhidinin *bir işitmek*, aydınların tevhidinin *bir bilmek*, seçkinlerin tevhidinin *bir görmek* olduğunu ifade etmiştir (Uludağ, 2012, s. 359).

Tevhitler, İslâm kültür ve medeniyeti geleneğine dayanan Klasik Türk edebiyatında önemli bir yer tutmuş ve şairler tarafından kaleme alınan divanların ve mesnevîlerin başına yerleştirilmiştir.

Manzum olan vahdetnâmeler, Allah'ın varlık ve birliğinden zât, sıfat ve fillerinden bahsetmekle birlikte hacim itibarıyla hem tevhitlerden uzun hem de muhteva olarak farklıdır.

Vahdetnâme ismiyle eser kaleme alan şair veya müelliflerin tasavvufî yönü bulunmaktadır. Dolayısıyla bu eserler, şairin kendi tasavvufî anlayışına uygun olarak Yaradan karşısında âlemi ve insanı bir yere oturtma çabasının ürünüdür. Bir nevî onların tasavvufî ve felsefî düşüncelerini ortaya koymaktadır. Teolojik açıdan, İslâm'ın itikatla ilgili hususlarına değinildiği için Kur'ân-ı Kerîm ve Hadîs-i Şeriflerle ilgili yeteri kadar bilgiye sahip olmayı da gerektirmektedir (Birgören, 2017, s. 10-11).

Hulûsî Efendi ve *Vahdetnâme-i Hulûsî*'ye geçmeden önce manzum vahdetnâmeler hakkında kısa bir bilgi verilecektir.

1. Manzum Vahdetnâmeler

1.1. Abdürrahim Karahisârî'nin (ö. 888/1483'ten sonra) *Vahdetnâme*'si

Karahisârî'nin *Vahdetnâme*'si, bu türün elimizdeki ilk örneği ve en hacimlidir. Pek çok yazma nüshası bulunan ve mesnevi nazım şekliyle kaleme alınan *Vahdetnâme*, tevhit bölümüyle başlamaktadır. İki münâcâtın ardından Hazret-i Peygamber için yazılan iki naat gelmektedir. Sonra Hülefa-i Râşidîn hakkında yirmi altı beyitlik bir bölüm bulunmaktadır.

Karahisârî, Sebeb-i Telif bölümünde bir gece uykusu kaçtığı için âlemi, âlemin karanlık ve aydınlık bölgelerini, yıldızları düşünürken bu eseri yazma fikrinin oluştuğunu bildirmektedir. Rûhun tecellisi, insanların ve cinlerin ibadet için yaratılmaları, Âdem'in yaratılışı, yeryüzünün ve göklerin yaratılması, Âdem'in cennet hayatı, Şeytan'ın

kandırmasıyla cennetten çıkarılması, meleklerin secde etmesi, Şeytan'ın büyülenerek secde etmemesi gibi konular ele alınmaktadır.

İnsan, bütün kâinatın bir hülasasıdır. İnsan ahsen-i takvim üzere yaratılmış, kendisine rûh verilmiştir. Rûh ve beden, dünya hayatındayken insanın makamını yükseltebilecektir. İnsan dünyaya geliş sebebinin bilir, ona göre davranırsa makamını yükseltir. Karahisârî, son bölümde sâliklere tavsiyelerde bulunmuş, eseri 15 Şaban 865 (26 Mayıs 1461) tarihinde bitirdiğini bildirmiştir. Eserin genelinde dinî ve tasavvufî bilgiler ile nasihatlar yer almaktadır (Birgören, 2017, s. 13-14).

1.2. Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi'nin (ö. 1065/1655) *Vahdetnâme'si*

Vahdetnâme, sâliklere vahdet yolunu göstermek amacıyla ve İbrahim Efendi'nin şeyhi Lâmekânî'nin tavsiyesi üzerine kaleme alınmıştır. Hatta hangi konuları ihtiva etmesi gerektiğini de Lâmekânî bildirmiştir. İbrahim Efendi 1262 beyitlik bu eseri yirmili yaşlardayken 1020 (1611/12) yılında tamamlamıştır.

*Vahdetnâme'*de Allah'ın varlığı ve birliği yanında âlemin meydana gelişi de işlenmiştir. Evvel, Âhir, Bâtin ve Zâhir olan Hakk Teâlâ'nın benzeri ve ortağı yoktur. Bütün mevcudatta onun nûru zâhir olmakta ve Hakk'ın zuhûru bu şekilde devam etmektedir. Görünen her şey onun nûruna aynadır. Mesnevî biçiminde kaleme alınan bu eserde Hazret-i Peygamber, Dört Halife ve Sahâbe birer beyit ile övülmüştür. Ardından Sultan I. Ahmed için 26 beyitlik bir methiye yazılmıştır. Sebeb-i Telif bölümünde Lâmekânî'nin kendisine on iki vecihle bir kitap hazırlamasını söylediğini bildirmiştir (Birgören, 2017, s. 15-18).

1.3. İshak Hocası Ahmed Efendi'nin (ö. 1120/1708) *Vahdetnâme'si*

Vahdetnâme, şiirlerinde Ahmedî mahlasını kullanan İshak Hocası Ahmed Efendi'nin mesnevî biçiminde kaleme aldığı 2918 beyitlik eseridir. Ahmed Efendi'nin intisap ettiği Niyazî-i Mısırî'nin de mensur kısa bir *Vahdetnâmesi* bulunmaktadır. *Vahdetnâme* yazma fikrini Mısırî'den aldığı ya da en azından ondan etkilendiği söylenebilir. Ancak muhteva itibarıyla Mısırî'nin mensur olan *Vahdetnâme'si* oldukça farklıdır.

Eserin birinci bölümünde tevhit konusu ele alınmış olup vâcibü'l-vücûd olan, eşi ve benzeri bulunmayan Allah'ın, mevcudatı "kûn" emriyle yarattığı belirtmekte ulvî olan göklerle süflî olan yeryüzünün izdivacından maden, nebat ve hayvanların meydana geldiğine ve bunların da bir sebebe mebnî olduğuna işaret edilmektedir. *Vahdetnâme* tevhit, münâcât ve naattan sonra Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. İbrahim, Hz. İsmail ve Hz. Muhammed'in hayatlarının işlendiği klasik peygamberler tarihi biçiminde kaleme alınmıştır (Birgören, 2017, s. 19-21).

1.4. Aşkî Mustafa Efendi'nin (ö. 1288-1294/1871-1877) *Vahdetnâme'si*

Aşkî, Mevlevî olması hasebiyle Mevlânâ'nın *Mesnevî'si* biçiminde kaleme aldığı *Vahdetnâmesinde* Allah'ın varlık ve birliği ile mürşid ve müridin olması gereken özelliklerinden bahsetmektedir. 1097 beyit olarak kaleme alınan eser, giriş ve dokuz bölümden oluşmaktadır. Bölümlerden her birisine lokma ismi verilmiştir.

*Vahdetnâme'*de tevhit ve münâcâtın ardından Hz. Âdem'in yaratılışı üzerinde durulmaktadır. Aşkî, *Vahdetnâme'*yi Giritli şair Mehmet Şefik Efendi'nin isteği üzerine yazmış ve ona takdim etmiştir. Tevhit inancının ele alındığı eserde Deccal benzeri sahte şeyhlerin ortaya çıkmasının, Hz. Îsâ ve Mehdî'nin zuhûrunun yaklaştığına işaret ettiği belirtilmekte, gerçek bir şeyh olan kendisinin sohbetlerine kulak verilmesi gerektiğini söylemektedir. Aşkî'nin *Vahdetnâme'si* mevcut bilgilere göre bu türün son örneğidir (Birgören, 2017, s. 22-23).

1.5. Edip Harabî'nin (ö. 1916) Vahdetnâme'si

Edip Harabî'nin 28 kıta ve 11'li hece ölçüsüyle yazdığı *Vahdetnâme* de manzum vahdetnâmeler arasında sayılabilir. Diğer manzum vahdetnâmelerden farkı, ölçüsü ve kısa oluşudur. Ancak ele aldığı konular açısından diğerlerine benzerliği dikkat çekicidir.

Harabî, *Vahdetnâme*'sinde Allah'ın varlığı, âlemin ve Âdem'in zuhûru konularını ele almıştır. Ona göre kâinatın meydana gelmesi, "Küntü kenz" mertebesindeki Hakk'ın isim ve sıfatlarının zuhûru biçiminde gerçekleşmiştir. Bu meydana geliş de "kün" emriyle olmuştur. Âlemde doğan ölen, yapılan bozulan her ne varsa Hakk'ın marifetidir. Bütün mevcudat isim ve sıfatların tecellîsi olduğu için her nereye bakılsa Hak görülecektir. Harabî, vahdet anlayışını bu şekilde beyan ettiğini söylemektedir (Birgören, 2017, s. 26).

2. Hulûsî Efendi

Hulûsî Efendi'nin hayatı ve yaşadığı dönemle ilgili tarihî ve edebî kaynaklarda herhangi bir bilgiye tesadüf edilmemiştir.

Hulûsî Efendi, *Vahdetnâme-i Hulûsî*'de yer alan 29 manzumenin tamamında Hulûsî mahlasını kullanmıştır. Manzumeler arasında bir olayın tarihini belirten beyit, mısra veya ibare yer almadığı için yaşadığı döneme dair herhangi bir tarih vermek mümkün görünmemektedir.

Şiirleri tasavvuf konulu olduğu için mutasavvıf bir kişiliği olduğu söylenebilir.

3. Vahdetnâme-i Hulûsî

Vahdetnâme-i Hulûsî, hangi yüzyılda yaşadığı bilinmeyen, Hulûsî mahlasıyla şiirler yazan dîvân/tekke şairinin eseridir. *Vahdetnâme-i Hulûsî*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Bel_Yz_K0387 numarada kayıtlı olan yazmanın 1b-11a yaprakları arasında yer almaktadır. Yazmanın 11b-65a varakları arasında ise Hulûsî Dîvânı yer almakta olup dîvân tarafımızca hazırlanmaktadır.

Tezkirelerde *Vahdetnâme-i Hulûsî* hakkında herhangi bir kayıt tespit edilememiştir. Hulûsî Efendi, *Vahdetnâme* adlı eserine bu ismi verdiğini birinci ve ikinci manzumelerde belirtmektedir. Birinci manzumenin ilk beytinde, ikinci manzumenin birinci ve ikinci beyitlerinde *Vahdetnâme*'nin ismi şöyle zikredilmiştir:

*Allâh adıyla bu Vahdet-nâmem oldı ibtidâ
Kim bu nâmdan kâ'inât bulmuş kamu nûr u ziyâ (1/1)*

*Zât-ı pāk-i kibriyâya eylerüm hamd ü senâ
Kim bu Vahdet-nâmem ismiyle olupdur ibtidâ (2/1)*

*Rûh-ı pāk-i Muştafâya ola her demde şalât
Kim bu Vahdet-nâmem imdâdıyla bulmuşdur nemâ (2/2)*

Tespitlerimize göre *Vahdetnâme-i Hulûsî*'den ilk defa Baş bahsetmiştir. Baş, *Vahdetnâme-i Hulûsî*'nin, 19. asrın mutasavvıf şairlerinden Hüseyin Hulûsî Efendi'nin (ö. 1888) eseri olduğunu; eserin, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı 387 numarada kayıtlı olduğunu belirtmiş ve eser hakkında genel bilgiler vermiştir (Baş, 2015: s. 44). Baş, çalışmasında *Vahdetnâme-i Hulûsî*'de yer alan 13 beyitlik ilk manzumeye de yer vermiştir (Baş, 2015, s. 44-45).

Birgören ise mensur bir vahdetnâme üzerine yaptığı doktora tezinde "manzum vahdetnâmeler" başlığı altında Hulûsî Efendi'nin *Vahdetnâme*'sinden de bahsetmiştir. *Vahdetnâme* hakkında Baş'tan daha geniş bilgi aktaran Birgören, şiirlerin içeriği hakkında

da bilgi vermiştir. Birgören, Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü'nde Hüseyin Hulûsî Efendi'nin eserleri arasında *Vahdetnâme* adlı bir eserin olmadığını belirterek *Vahdetnâme*'nin Hüseyin Hulûsî Efendi'ye (ö. 1888) ait gösterilmesine şüpheyle yaklaşmıştır (Birgören, 2017, s. 23-25). Birgören, bu şüphesinde haklı olabilir çünkü Baş'ın bahsettiği Hüseyin Hulûsî Efendi ve çalışmamıza konu olan *Vahdetnâme*'nin müellifi Hulûsî Efendi kanaatimize göre farklıdır. İsimleri aynı olsa da birinin gerçek adı Hüseyin Hulûsî'dir, diğersinin mahlası Hulûsî olmakla birlikte gerçek adı bilinmemektedir. *Vahdetnâme*'yi, Hüseyin Hulûsî Efendi'ye (ö. 1888) ait göstermek doğru olmayabilir çünkü hem kaynaklara göre Hüseyin Hulûsî Efendi'nin böyle bir eseri bulunmamaktadır hem de *Vahdetnâme*'nin dil hususiyetleri ile Hüseyin Hulûsî Efendi'nin yaşadığı dönemin dil özellikleri birbirinden farklıdır. *Vahdetnâme*'nin Eski Anadolu Türkçesi dönemine veya bu dönemin etkisinin devam ettiği bir döneme ait olabileceği kanaati, eserin dil özellikleriyle ilgili başlıkta izah edilmiştir.

3.1. Vahdetnâme-i Hulûsî'nin Şekil Özellikleri

Vahdetnâme-i Hulûsî diğer vahdetnâmelerden şekil açısından farklıdır. Vahdetnâme türü eserler, mesnevi nazım şekliyle yazılmışken *Vahdetnâme-i Hulûsî*'de farklı nazım şekilleri ve türleri bulunmaktadır.

Manzum ve müstakil olan vahdetnâmeler mesnevi biçiminde yazılmışken Hulûsî'nin *Vahdetnâme*'sini diğer manzum vahdetnâmelerden ayıran taraf, Hulûsî Efendi'nin eserinin farklı nazım biçimlerindeki manzumelerden oluşmasıdır. Bu manzumelerden beyit şeklinde oluşturulanlar toplam 213 beyittir, bent şeklinde oluşturulanlar ise toplam 30 benttir. Eser, 13 beyitlik kaside-i beççe nazım şekliyle kaleme alınan bir tevhitte başlamaktadır.

Tevhit ve Hz. Muhammed'e yazılan naatlardan sonraki manzumeler, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Ehl-i Beyt, Abdulkadir Geylanî, İbn-i Arabî ve Şeyh Muhammed el-Me'mûn hakkındadır. *Vahdetnâme-i Hulûsî*'de toplam 29 manzume olup bu manzumelerin tamamının *Vahdetnâme-i Hulûsî* olarak isimlendirilmesi, vahdetname türünün farklı bir örneğini oluşturmaktadır.

Vahdetnâme-i Hulûsî'de yer alan 29 manzumenin 22'si beyitlerle, 7'si bentlerle kurulmuştur. *Vahdetnâme-i Hulûsî* 13 beyitlik kaside-i beççe nazım şekliyle yazılmış bir tevhit ile başlayıp 9 beyitlik Şeyh Muhammed el-Me'mûn hakkında yazılmış bir kaside ile son bulmaktadır. Manzumelerle ilgili bilgiler şöyledir:

Sıra No	Nazım Şekli	Nazım Türü	Telif Sebebi	Beyit Sayısı	Bent Sayısı
1	Kaside-i Beççe	Tevhit	Allah (c.c.)	13	
2	Kaside-i Beççe	Münacat		7	
3	Kaside-i Beççe	Münacat		7	
4	Mütekerrir Murabba	Naat	Hz. Muhammed		4
5	Kaside-i Beççe	Naat		7	
6	Kaside-i Beççe	Naat		8	
7	Kaside-i Beççe	Naat		7	
8	Kaside-i Beççe	Naat		7	
9	Kaside-i Beççe	Naat		7	
10	Mütekerrir Müseddes	Naat			
11	Mütekerrir Murabba	Methiye	Hz. Ebu Bekir		4
12	Mütekerrir Murabba	Methiye	Hz. Ömer		4
13	Mütekerrir Murabba	Methiye	Hz. Osman		4
14	Mütekerrir Murabba	Methiye	Hz. Ali		4
15	Kaside-i Beççe	Methiye		7	
16	Kaside-i Beççe	Methiye	Hz. Hasan	5	
17	Kaside-i Beççe	Methiye	Hz. Hüseyin	5	
18	Kaside-i Beççe	Methiye		7	
19	Kaside-i Beççe	Methiye		5	
20	Kaside	Mersiye		45	
21	Kaside-i Beççe	Methiye	Ehl-i Beyt	5	
22	Kaside-i Beççe	Methiye		5	
23	Kaside-i Beççe	Methiye		5	

24	Kaside-i Beççe	Naat		5	
25	Kaside-i Beççe	Naat		7	
26	Mesnevi	Naat		33	
27	Mütekerrir Murabba	Naat	Abdulkadir Geylanî		4
28	Kaside-i Beççe	Methiye	İbn Arabî	7	
29	Kaside-i Beççe	Methiye	Muhammed el-Me'mûn	9	

3.2. Vahdetnâme-i Hulûsî'nin Muhteva Özellikleri

Vahdetnâme'nin ilk manzumesi olan tevhitte her şeyin yaratıcısı olan Allah'ın, isim ve sıfatlarının bilinmesi için âlemi yarattığı bildirilmektedir. Münâcât bölümünde günahlarından dolayı Allah'tan af dilenmekte, naatta her şeyin yaratılış sebebi olan Hz. Resulullah övülmektedir. Sonra Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali için methiyeler vardır. Peygamberin damadı olarak bahsedilen Hz. Ali, ilmin kapısıdır. Hakkında ayetler nazil olduğu gibi nice hadisler de söylenmiştir. Hazret-i Hasan'dan da Ehl-i Beyt'ten ve Hz. Peygamberin torunu oluşu sebebiyle bahsedilmektedir. Hz. Hüseyin ise Şehid-i Kerbela olup Ehl-i Beyt'in üçüncüsüdür. Her zaman soyundan bir "kutup" gelecektir. Hz. Peygamberin iki gözünün nurudur, onun sevgisi Kur'ân'da bildirilen ayetle farz olmuştur.

Tâhâ, Yâsîn ve Duhâ sureleri Hz. Peygamber için nazil olmuş ve bütün âlem onun için yaratılmıştır. Âdem yaratılmadan önce peygamber olduğu için, bütün nebiler ve veliler onun vekili sayılır. Ehl-i Beyt hakkında ayetler nazil olmuş, Allah onları temizlemiş, Peygamber de "Kur'ân'la Ehl-i Beytimi size bırakıyorum, onlara uyun" demiştir. Ehl-i Beyti sevmek farzdır. Yezid'in zulmü dolayısıyla Ehl-i Beyt için ağlamak gerekir. Zalimlere de lanet etmek lazımdır. Hulûsî, kendisine Râfîzî bile deseler Ehl-i Beyt'i sevmekten vazgeçmeyeceğini ifade etmiştir.

Vahdetnâme'de Abdülkâdir Geylanî için de bir methiye yer almaktadır. Buna göre Hulûsî'nin, Kâdirî tarikatından olduğu söylenebilir. Muhyiddin İbn Arabî'ye de methiyesi vardır. Şeyh-i Ekber olarak bahsedip "küntü kenz" sırrını onun açıkladığını söylemektedir. Şeyhimiz diye bahsettiği Şeyh Muhammed el-Me'mûn'un methiyede, zamanın kutbu olduğu bildirilmektedir. Hulûsî ona intisap etmiştir. Hulûsî'nin *Vahdetnâme*'sinde Hz. Muhammed ve Ehl-i Beyt sevgisi ön plana çıkmaktadır. Hz. Muhammed için yazılmış 7 manzume bulunurken Ehl-i Beyt için 6 manzume yazılmıştır. Hulûsî, vahdet-i vücûdu benimseyen mutasavvıflar gibi âlemin yaratılışını "sudûr" nazariyesine göre açıklamaktadır: *Küntü kenzü'n sırriçün ibdâ' olunmuşdur cihân* mısrası bu düşüncüyü belirtmektedir.

3.2.1. Allah

Hulûsî'nin *Vahdetnâme*'sindeki ilk manzume bir tevhittir. Bu manzumeden sonra da iki münacat yer almaktadır. Bu manzumelerden ilkinde Allah'ın (c.c.) bütün eksikliklerden münezzehe olduğu, bütün eşyayı kuşattığı, Rahman isminin arşın üzerini kapladığı, var ve tek olduğu ifade edilmiştir. Münacatta ise Hulûsî, Allah'a hamd ve sena ederek Hz. Muhammed'e salat getirdiğini, Ehl-i Beyt ve bütün sahabeler için Allah'a dua ettiğini belirtmiştir. Hulûsî tabiinden başlayarak müfessirler, muhaddisler, müçtehitler, dört imam

ve tüm Müslümanlar için Allah'a dua etmektedir. Diğer münacatta ise Hulûsî, Allah'a yakararak susuz kalmış kalbine su ulaştırmasını istemektedir. Hulûsî ayrıca eşyanın sırrını göstermesi, kendini kendinde bulması, vahdet denizine dalıp dürr-i yektayı bulması, kesret âleminde kurtulması için dua ve niyazda bulunmaktadır.

3.2.2. Hz. Muhammed

*Vahdetnâme'*de pek çok farklı sıfatla tavsif edilen Hz. Muhammed için 7 naat bulunmaktadır. Bu naatlarda Hz. Muhammed için Allah'ın nuru, iki âlemin efendisi, peygamberlerin iftihar sebebi, Habîbullâh, sırr-ı levlâk gibi ifadeler kullanılmıştır. Bununla birlikte cihanın, Hz. Muhammed hürmetine yaratıldığı, bazı surelerin (Tâhâ, Yâsîn, Duhâ) Hz. Muhammed'in şanı için indirildiği, *li meallâh* ile şöhret bulduğu, âşıkların Kâbesi olduğu, bütün peygamberlerin sırrı olduğu, evliyaların hükümdarı olduğu, ümmeti için çok merhametli olduğu, tüm peygamberlerin ve nebilerin Hz. Muhammed'in askeri olduğu, Hz. Muhammed'in âlemlere rahmet olarak gönderildiği, Allah'tan başkasının Hz. Muhammed'i methedemeyeceği ifade edilmiştir.

3.2.3. Hz. Ebu Bekir

*Vahdetnâme'*de Hz. Ebu Bekir için bir methiye bulunmaktadır ve bu methiyede Hz. Ebu Bekir'in bütün sahabelerden önce İslam'ı kabul ettiği, faziletiyle meşhur olduğu, canını ve malını Hak yolunda feda ettiği, Hicret esnasında Hz. Muhammed'e yol arkadaşı olduğu, muhacirlere çok ikramda bulunduğu, hilafeti esnasında Allah'ın kitabı ile karar verdiği, kendisinden hem Hz. Muhammed'in ailesinin hem de sahabelerin memnun olduğu belirtilmiştir.

3.2.4. Hz. Ömer

*Vahdetnâme'*de Hz. Ömer için bir methiye bulunmaktadır ve bu methiyede Hz. Ömer Müslüman olunca İslam dininin de yüce bir din olduğu, Hz. Ömer'in takvada eşsiz olduğu, İslam'a daima yardım ettiği, kendisini Hz. Muhammed sevgisine tahsis ettiği, birçok Kayser'i ve Kisra'yı mahvettiği, kendisinin her zaman Kur'an'a tabi olduğu, acizlere karşı çok merhametli olduğu, adaletiyle meşhur olduğu, cennet ile müjdelendiği belirtilmiştir.

3.2.5. Hz. Osman

*Vahdetnâme'*de Hz. Osman için bir methiye bulunmaktadır ve bu methiyede Hz. Osman'ın çok cömert ve hayâ sahibi olduğu, Kur'an-ı Kerim'i cemedden kişi olduğu, Hz. Muhammed'in damadı olduğu, Muhammed'in (s.a.v.) iki kızıyla evlenmesinden dolayı kendisine Zinnureyn lakabı verildiği, malını ve canını Allah yoluna teslim ettiği belirtilmiştir.

3.2.6. Hz. Ali

*Vahdetnâme'*de Hz. Ali için iki methiye bulunmaktadır ve bu methiyelerde Hz. Ali'nin Hayber Kalesinin kapısını söktüğü, Hz. Muhammed'in damadı olduğu, Hz. Muhammed'in iki torununun (Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin) babası olduğu, Kur'an-ı Kerim'de Hz. Ali için nazil olmuş ayetler bulunduğu, onun yüceliğini anlatan hadisler olduğu, ilmin kapısı ve Allah'ın arslanı olduğu, Hz. Muhammed'in sırrına sahip olduğu, Hz. Muhammed'in ailesinin koruyucusu olduğu, Hz. Muhammed vefat ettiğinde onu Hz. Ali'nin yıkadığı belirtilmiştir. Ayrıca Hz. Ali'nin kılıcından ve bineği Düldül'den de bahsedilmiştir.

3.2.7. Hz. Hasan

*Vahdetnâme'*de Hz. Hasan için bir methiye bulunmaktadır ve bu methiyede Hz. Hasan'ın Hz. Muhammed'in büyük torunu olduğu, evliyaların gözünün nuru olduğu, Hz. Muhammed'in Hz. Hasan'ı omzunda taşıdığı belirtilmiştir.

3.2.8. Hz. Hüseyin

*Vahdetnâme'*de Hz. Hüseyin için üç methiye ve bir mersiye bulunmaktadır ve bu methiyelerde Hz. Hüseyin'in Hz. Muhammed'in pak neslinden olduğu, Kербela şehidi olduğu, hakkında çok hadis rivayet edildiği, Hz. Hüseyin'i sevme gerekliliğinin Kur'an-ı Kerim ile sabit olduğu, Hz. Muhammed'in onu çok sevdiği, mürşitlere rehber olduğu belirtilmiştir. 45 beyitlik mersiyede ise Kербela hadisesi sade bir dille anlatılmıştır.

3.2.9. Ehl-i Beyt

*Vahdetnâme'*de Ehl-i Beyt için üç methiye ve üç naat bulunmaktadır ve bu manzumelerde Ehl-i Beyt'in, düşkünlerin yardımcısı olduğu, ariflerin her zaman Ehl-i Beyt'ten feyiz aldığı, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in Ehl-i Beyt'in nurları olduğu, onların babasının Hz. Ali ve annelerinin en hayırlı kadın olduğu (Hz. Fatıma), evliyaların şahı Abdulkadir Geylanî'nin Ehl-i Beyt'in nesli olduğu belirtilmiştir. Hulusî, Ehl-i Beyt'i çok sevdiğini, onları sevmeyi hiçbir zaman bırakmayacağını ifade etmiştir. Hulusî bu manzumede kendisine Kâdirî olması yönünde telkinde de bulunmuştur.

3.2.10. Abdulkadir Geylanî

*Vahdetnâme'*de Abdulkadir Geylanî için bir naat bulunmaktadır ve bu naatta Abdulkadir Geylanî'nin yaşadığı dönemde cihanın gavsı olduğu, meleklerin ve insanların ondan ders aldığı, onun himmeti sebebiyle müritlerine melamet olmadığı, bütün dertlere onun sırrının deva olduğu belirtilmiştir.

3.2.11. İbn Arabî

*Vahdetnâme'*de İbn Arabî için bir methiye bulunmaktadır ve bu methiyede İbn Arabî, şeyh-i ekber olarak ifade edilmiş ve Hulusî, onun kapısında kıtmir gibi beklediğini belirtmiştir. İbn Arabî'nin müritlerinin hiç sıkıntı görmediği, onun konuşmalarının, dinleyenlere şifa olduğu belirtilmiştir. Ayrıca Hulusî, İbn Arabî'nin kapısını kible olarak gördüğünü ve ondan aldığı feyizle kalbinin imar olduğunu ifade etmiştir.

3.2.12. Muhammed el-Me'mûn

*Vahdetnâme'*de Muhammed el-Me'mûn için bir methiye bulunmaktadır ve bu methiyede Muhammed el-Me'mûn'un bütün hastalara şifa olduğu, Hz. Muhammed'in varisi olduğu, o vefat ettikten sonra onun bir benzerinin dünyaya gelmediği, Mısır'a geldikten sonra orayı nur ile doldurduğu, bir bakışıyla uzun mesafelerin geçildiği belirtilmiştir.

3.3. Vahdetnâme-i Hulusî'nin Dil Özellikleri

*Vahdetnâme-i Hulusî'*nin telif tarihi ve eldeki yazmanın istinsah tarihi belli olmadığı için burada dil özellikleri hakkında verilen bilgiler *Vahdetnâme'*nin dil özellikleri olabileceği gibi -farklı bir dönemde istinsah edilmişse- istinsah edildiği dönemin dil özellikleri de olabilir. Yani *Vahdetnâme'*nin dil hususiyetlerine yönelik tespit ve değerlendirmelerde netlik bulunmamaktadır.

Manzumelerde görülen ve daha çok Eski Anadolu Türkçesi dönemine ait olan *idiser* (2/4), *eylegil* (3/3), *eyleyiser* (6/6), *bulisar* (11/6), *olisar* (20/38), *göriser* (20/42) gibi kullanımlardan hareketle eser, mevzubahis dönemde veya bu dönemin etkisinin devam ettiği bir dönemde yazılmış olabilir.

Bazı kelimelerdeki hareketlerin bize dil özellikleriyle ilgili ipucu vereceği düşünülmüşse de bu hareketlerin sonradan konulduğu kanaati hasıl olmuştur. Mesela bendenî¹ kelimesindeki harekeye göre ilgi hâli eki (tamlayan eki) düz ünlülüdür. Eski Anadolu Türkçesi ve Osmanlı Türkçesi dönemleri dil özellikleri düşünüldüğünde bu mümkün görünmemektedir. Bu sebeple metin, bu dönemlerin dil özellikleri göz önünde bulundurularak çeviri yazıya aktarılmıştır.

Bazı eklerin yazımında görülen ikilik de eserin, Eski Anadolu Türkçesi dönemine ait olabileceğini göstermektedir. Manzumelerde yer alan *sensüñ* (9/1), *zâtsuñ* (9/2), *ilâhsuñ* (9/7) kelimelerinde görülen yazım ile *ra'ûfsın* (10/1), *sensin* (15/1) kelimelerindeki yazım bunun açık bir göstergesidir. Bu ikilik bazı eklerde aynı beyitte bile ortaya çıkabilmektedir:

Nür-ı çeşm-i Muştâfâsın yâ Hüseyñ ibn ' Alî

نور چشم مصطفا سین حسین بن علی

Sırr-ı kalb-i Murtażâsıñ yâ Hüseyñ ibn ' Alî (19/1)

سیر قلب مرتضاسک حسین بن علی

Eklerde görülen ikilik *kendî*² gibi bazı kelimelerin yazımında da karşımıza çıkmaktadır: *kendimi* (3/2), *kendüsi* (1/9), *kendüde* (12/3).

Eski Anadolu Türkçesi ve Osmanlı Türkçesi metinlerinde üçüncü tekil şahıs iyelik ekinde sonra gelen belirtme hâli ekinin nûn (ن) harfiyle yazıldığı bilinirken manzumelerde geçen *Bu tecellîñün rumûzuñ yine kendüsi bilür* (1/9), *Kim yetişürse zamânüñ eylesün aña iktidâ* (6/5) gibi kullanımlarda yazımın farklı olmasının sebebinin istinsah hatası olduğu düşünülmektedir.

İyelik ekleriyle ilgili bir diğer husus ikinci tekil şahıs iyelik ekinde görülmektedir. Onuncu manzumede insan, cin, melek ve perilerin Hz. Muhammed'in sancağı altında toplanacağı belirtilirken iyelik eki kef (ك) yerine nûn (ن) ile yazılmıştır:

Haşr olur livānda ins ü cin meleklerle perî (10/4)

حشر اولور لوانده انسی و جنی ملکلر پرئ

Yine onuncu manzumede geniş zaman ekinin yazımının düz olduğu görülür:

Kurtarıñ hiç şekk yokdur ümmetini himmeti (10/5)

قورتاریر هیچ شک بو قدر امتی همتی

İnce ünlülü kelimelerden sonra bazen kalın harfli eklerin kullanıldığı görülmüştür:

Teşnelükden ehl-i beyt feryād ile āh itmede

تشنلقدن اهل بیت فیرادیله اه ایتمه

Mā'ı men' itmiş o hâlde ol Yezîd-i bî-vefâ (20/35)

مائی منع ایتمش او حالده اولر یزید بی وفا

Eski Anadolu Türkçesinde ve Osmanlı Türkçesinde daha çok yuvarlak ünlülü görülen birinci tekil şahıs iyelik eki yazmada düz ünlülü olarak da karşımıza çıkmaktadır: *kaşdıñı* (3/3), *yādıñı* (10/2), *feryādıñı* (10/2).³

Osmanlı Türkçesinde sen (سن) şeklinde görülen ikinci tekil şahıs zamiri, yazmada bazen señ (سك) olarak da karşımıza çıkmaktadır:

Hîç helâk olur mı ümmet señ iken peygamberi (10/4)

هیچ هلاک اولور می امت سئک ایکن پیغمبری

1. بیده نیک

2. کذوسی و کذیمی

3. قصدیمی باریمیک و یاریمه

Ka‘ betü'l-‘ uşşâksın **señ** hem delîlü'l-‘ âşîkân (18/2)

كعبة المشاقسك هم دليل العاشق

Dest-gîr ol bu Hülüşî bendeñe ey şâh **señ** (19/5)

دستگیر اول بخوشی بنده که ای شاه

Metinde bazı kelimelerin harekeli yazıldığı görülmüştür. Bazen bir hadis-i şerif metni harekeli olarak yazılmışken bazen de arkaik olmadığını düşündüğümüz kelimeler harekeli olarak yazılmıştır:

إِنَّ ابْنِي سَيِّدٌ وَارِدٌ حَدِيثٌ

سَنَسْ زَهْرِي

Metinde sadece bir yerde şimdiki zaman eki kullanılmıştır. Eski Anadolu Türkçesi döneminde bu şekilde karşımıza çıkmayan şimdiki zaman ekinin bu kullanımı yazmanın, bu dönemden sonra istinsah edilmiş olabileceğini düşündürmektedir.

Ehl-i beytün ħubbı kâlbe eyleyor a‘ tã sürür (26/26)

4. Çeviri Yazıda İzlenen Yol

1- Metnin çeviri yazısında eski Türk edebiyatında tercih edilen transkripsiyon işaretleri kullanılmıştır. Aşağıdaki tabloda sadece Latin alfabesinde yer almayan işaretlere yer verilmiştir.

ء	ا	ث	ح	خ	ذ	ص	ض	ط	ظ	ع	غ	ق	ك	و	ى
’	ā	ṣ	ḥ	ḫ	z	ṣ	z, d	ṭ	z	’	ğ	ķ	ñ	ū	ī

2- Tek nüsha olan metnin çeviri yazıya aktarılmasında nüshadaki yazım esas alınmakla birlikte bazı durumlarda yazıma müdahale edilmiş, bu durum dipnotta gösterilmiştir.

3- Metinde geçen Arapça-Farsça ibarelerin anlamları ilk geçtiği yerde dipnot olarak verilmiştir.

4- Şiirler numaralandırılmış, varak numaraları köşeli parantez içinde gösterilmiştir.

5- Manzumelerdeki bazı kelimeler kafiye düzenine uymadığı hâlde nüshada özellikle tenvinli olduğu belirtildiği için çeviri yazı metinde de tenvinli olarak yazılmıştır. *bâṭnen* (1/5, 11/1), *āḫiren* (1/10), *zâhiren* (5/6, 20/40) gibi kelimeler kafiye gereği *bâṭnâ*, *āḫirâ*, *zâhirâ* şeklinde yazılması gerekirken tenvinli olarak kaydedilmiştir.

6- Manzumelerde belirtme hâli eki, ünlü ile biten kelimelerde hemze ile yazılmıştır. Bu kelimeler çeviri yazıya ünsüz kullanılarak aktarılmıştır: *kübrâ* ‘ı değil *kübrâyı* (10/4), *Kisrâ* ‘ı değil *Kisrâyı* (12/4), *dünyâ* ‘ı değil *dünyâyı* (13/4).

5. Metin

Vaḥdet-nâme-i Hülüşî

Bismillâhirrahmânirrahîm

[1b]

[1]

Fâ ‘i lâ tün / Fâ ‘i lâ tün / Fâ ‘i lâ tün / Fâ ‘i lün

[1] Allah adıyla bu Vaḥdet-nâmem oldı ibtidâ
Kim bu nâmdan kâ ‘inât bulmuş kâmu nûr u ziyâ

[2] Cümle esmânuñ şu ‘unâtına maşdardur cihân

İsm-i zātuñ mazharıdur enbiyâ vü evliyâ

- [3] Cümle evşâf-ı kemâlât ile mevşûf zât-ı Hâkık
Hem münezzehtür kamu noğşân şîfâtdan Kibriyâ
- [4] Her nefes zât u şîfât ile tecellî itmede
Âşîkâr oldı gıyûbât keşf olunmuşdur ‘ amâ
- [5] Dem-be-dem bi'l-cümle eşyâdan zühûr itmekdedür
Mazhar-ı Hâkıkdur bu a‘ yân zâhiren ü bâtinen⁴
- [6] Cümle eşyâyı muhiḫdür zât-ı Hâk her laḫzâda
Küllü şey ‘in hâlikün⁵ sırrı ḫâkîḫatde nümâ
- [7] *Küntü kenḫüñ* sırrıçün ibdâ‘ olunmuşdur cihân
Ma‘ rifet sırrına maḫşûş ḫalk olup arz u semâ
- [8] Sırr-ı Hâk izhâr için bulmuş mezâhirler vücûd
İsm-i Raḫmân ‘ arş-ı a‘ zam üzre itmiş istivâ
- [9] Bu tecellînüñ rumûzın⁷ yine kendüsi bilür
ḫayrete düşmüş ‘ uḫûl-‘ acz yine yoḫdur irtîḫâ
- [10] Muhdeşâta bir zamânda zât-ı Hâk olmaz ḫarîn
Oldı Hâk ḫalkdan müberrâ evvelen ü âḫiren
- [11] İttiḫâd ile ḫulûlden devr olupdur zât-ı Hâk
Vaḫdeti ile nümâyân cümle ezmânda ḫudâ
- [12] Vâḫid oldur *ḫul huvellâhu eḫad⁸* işbât ider
Maḫv olupdur cümle eşyâ ḫıl bu nuḫḫla iktifâ
- [13] Ey ḫulûşî sırr-ı Hâkḫa ol müşâhid dem-be-dem
Ehl-i vaḫdet oldılar bu sırra her dem nâzırâ

[2a]

[2]

Münâcât

Fâ ‘i lâ tün / Fâ ‘i lâ tün / Fâ ‘i lâ tün / Fâ ‘i lün

- [1] Zât-ı pâk-i kibriyâya eylerüm ḫamd ü şenâ
Kim bu Vaḫdet-nâmem ismiyle olupdur ibtidâ

⁴ Kafiye düzenine uymadığı hâlde metinde tenvinli yazıldığı için aynen aktarılmıştır.

⁵ Her şey yok olacaktır (Kasas 28/88).

⁶ Mutasavvıflar tarafından çokça kullanılan ve “Bilinmeyen gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, bilineyim diye halkı (kâinat) yarattım” anlamındaki ifadedden iktibastır (Aclûnî, 2001, II, 132).

⁷ rumûzın: rumûzıñ M.

⁸ De ki: “O, Allah'tır, bir tektir.” (İhlas 112/1).



- [2] Rūh-ı pāk-i Muştafāya ola her demde şalāt
Kim bu Vaḥdet-nāmem imdādıyla bulmuşdur nemā
- [3] Āl ü evlādına olsun her nefes üzre selām
Ehl-i beyt-i Muştafādan ola rāzī Kibriyā
- [4] Cümle aşḥābdan Ḥudā rāzī ola her laḥzada
Nāci olmuş kim ki anlara idiser iktidā
- [5] Tābi‘inle hep müfessirīn muḥaddiṣ bi’t-tamām
Raḥmetine anları ğarḳ eyleye her dem Ḥudā
- [6] Müctehidīnün cemī‘ inden İlähī rāzī ol
Ḥāşşaten çār imāma raḥmet eyle dā’imā
- [7] Müslimīn ü müslimātuñ cümlesine raḥmet it
Bu Ḥulūşī bendeñi vaḥdetden eyle irtivā

[3]

Münacāt-ı Diğer

Me fā ‘ī lün / Me fā ‘ī lün / Me fā ‘ī lün / Me fā ‘ī lün

- [1] İlähī ke’s-i vaḥdetden baña bir cür’a kı l i’ tã
Bu teşne ḳalbüme vāşıl ola ol cür’adan irvā
- [2] İlähī sırr-ı eşyâyı baña göster ḥaḳıḳatden
Bulam kendimi kendümde gele ünsiyyet-i kübrā
- [3] Kemā hiye sırr-ı eşyâyı Ḥudāyā eylegil iḥsān
Bulam ḳaşdımı kendümde gide imrüz ile ferdā
- [4] İlähī sırr-ı eşyâyı merāyā-yı te‘ addüdden
Baña göster ki çeşmümden ola maḥv cümleten eşyā
- [5] Biḥār-ı vaḥdete ğarḳ it bu ‘ abd-i nāçizi yā Rab
Bulam ol dürr-i yektâyı olayın⁹ cümleten eczā
- [6] Bu keşret ‘ âleminden yā İlähī bendeñi ḳurtar
Serir-i vaḥdet üzre vir Ḥudā temkīn-i lâ-yefnā
- [7] Te‘ alluḳ keşretine vir fenā ḳalbi Ḥulūşīden
Ola şāfī küdürātdan ola meclā vü isticlā

[4]

Na‘ t-ı Pāk-i Ḥazret-i Muştafā Şallallāhu ‘ Aleyhi Vesellem

⁹ olayın: olayın M.

- [2b] *Fâ 'i lâ tün / Fâ 'i lâ tün / Fâ 'i lün*
- [1] Es-şalât ey nür-ı zât-ı kibriyâ
Seyyidü'l-kevneyn fahru'l-enbiyâ
Şânına nâzil olup *Nûn ve'd-Duhâ*¹⁰
Ahmed [ü] Maḥmūd Muḥammed Muştafâ
- [2] Mazhar-ı zât-ı Hudâ şâhib-kerem
Sırr-ı *Kâf*[u] *Nûn*¹¹ u levhiyle kalem
Müstemid sırr-ı şerîfinden ümem
Ahmed [ü] Maḥmūd Muḥammed Muştafâ
- [3] Nür-ı pākūn secde-gâh-ı kudsiyân
Hürmetine halk olunmuşdur cihân
Hâkipâyinden bulup 'izz âsumân
Ahmed [ü] Maḥmūd Muḥammed Muştafâ
- [4] Sırr-ı Haḫ zātuından olmuş âşikâr
Vaḫdetün sırrımı itdükde cihâr
*Lî me' allâh*¹² ile bulmuş iştiḫâr
Ahmed [ü] Maḥmūd Muḥammed Muştafâ
- [5] Ka' betü'l-'uşşâḫ zātuñ her zamân
Ḳurratü'l-'aynu'r-ricâlül-vâşılân
Sırr-ı baḫrından mümiddür 'ârifân
Ahmed [ü] Maḥmūd Muḥammed Muştafâ
- [6] Minber-i vaḫdetde çün olduñ ḫaṭîb
Ümmetine sen ra 'ûfsun yâ Ḥabîb
Bu Hulûşîye dem-â-dem ol raḫîb
Ahmed [ü] Maḥmūd Muḥammed Muştafâ

[5]

Na' t-ı Pāk-i Dîger

Fâ 'i lâ tün / Fâ 'i lâ tün / Fâ 'i lâ tün / Fâ 'i lün

- [1] Es-şalātu ve's-selâm ey sırr-ı küllül-enbiyâ
Seyyidü'l-kevneyn Muḥammed tâc-dâr-ı evliyâ
- [2] 'Âlem-i ğaybdan berü maḫbûb idinmiş Haḫ seni
Ḥubbına var eylemiş ekvânı keşf olmuş 'amâ
- [3] Nüşâ-i şuğrâsın¹³ ammâ kübrâ bir fer' üñ olup

¹⁰ Kalem suresinin ilk kelimesinden ve Duhâ suresinin ilk ayetinden iktibastır.

¹¹ Kâf ve Kalem surelerinin ilk kelimelerinden iktibastır.

¹² "Benim Allah ile beraber olduğum öyle bir vakit var ki benimle birlikte o vaktin içine ne Hakk'a yakın olan bir melek ne de gönderilmiş bir peygamber yaklaşabilir." anlamındaki ifadeden iktibastır. Mutasavvıflar tarafından çokça kullanılmasına rağmen sahih hadis kaynaklarında böyle bir hadis rivayeti söz konusu değildir (Yüceer, 2018: s. 204).

¹³ şuğrâsın: şuğrâsın M.

- Der-i beyzâ-yı haqîkat hürşîd-i arz u semâ
- [4] Zât u esmâsıyla Haq itmiş tecellî zâtına
Oldı zâhir bi't-tamâm senden kamu sırr-ı Hudâ
- [5] Nokta-i kuṭbül-vücûd olduñ ezelden tâ ebed
Baḥr-ı cûdından bulupdur teşne diller irtivâ
- [3a] [6] Tılsım-ı esrâr-ı vahdet senle bulmuş infikâk
Hep rumûzât-ı haqîkat senden olmuş zâhiren
- [7] Yâ Rasûlallâh Hülûşî bendeñe sen kıl meded
Senden artık kimse itmez aña çâre muṭlakâ

[6]

Na^c t-1 Pâk-i Dîger*Fâ 'i lâ tûn / Fâ 'i lâ tûn / Fâ 'i lâ tûn / Fâ 'i lûn*

- [1] Leyle-i İsrâda maḥrem oldu Haqqa Muṣṭafâ
Lî me' allâh remzi zâhir oldu ol şeb muṭlakâ
- [2] Nûr-ı pâki halk olunmuş nûr-ı Haqdan min ezel
İşbu nûrla kâ'im olur tâ ebed arz u semâ
- [3] Cedd-i pâki hâk ile mādde iken olmuş nebî
Vehb olunmuş aña ol dem rûtbe-i a'le'l-^calâ
- [4] Enbiyâ vü evliyānuñ cümlesi nevvâbidur
Seydi'r-rusûlü'l-kirâmdur ḥatm-i küllü'l-enbiyâ
- [5] Enbiyâdan aḥz olunmuşdur mevâşîki^c uhûd
Kim yetişürse zamânın¹⁴ eylesün aña iktidâ
- [6] Nâzil olduḡda semâdan 'İsâ hüküm eyleyiser
Şer^c-i pâk ile haqîkat idiser aña iktizâ
- [7] Cem^c olup taḥt-ı livâsında melek ins ile cân
Hem şefâ^c at bâbınuñ fetḥine maḥşûş müctebâ
- [8] Yâ Rasûlallâh şefâ^c at kıl Hülûşî bendeñe
Âḥiret dünyâda zâtuñla ider ol ihtimâ

[7]

Na^c t-1 Pâk-i Dîger*Me fâ 'i lûn / Me fâ 'i lûn / Me fâ 'i lûn / Me fâ 'i lûn*¹⁴ zamânın: zamānuñ M.

- [1] Vücūd-ı cümle eşyâdan Rasûlullâh olup maqşûd
Anuñ hubbına var olmuş zühürât [u] kamu mevcûd
- [2] Hebâya çün tecellî eyledi ol Hâliku'l-ekvân
Tecellî nûrına akrab Muhammed hâmid-i Maḥmûd
- [3] Kamu ervâh idi mevcûd tecellî-i hebâ'ide
Kamuya pişvâ olmuş tecellî küll aña meşhûd
- [4] Nübüvvet tahtına câlis olup ceddî o dem hâlâ
Karâr-gâhı idi balçık kamu mevcûd idi mefkûd
- [5] Tecellî zâta mazhardur haqîkat seyidü'l-keveyn
Anuñçün evc-i a' lâda mübârek necmdür mes'ûd
- [3b]
- [6] Mülebbis tâc qurbiyyet ' abâ-püş *lî me'allâh*dur
Haqîkatde olup sırrı ' uqûlden dâ'imâ merşûd
- [7] Bu ekvânda o şâhuñ sırrına vâsıl degil bir ferd
Hulûsî derk-i sırrından kamu efkâr olup mefkûd

[8]

Na't-ı Pâk-i Diğer

Me fâ 'î lün / Me fâ 'î lün / Me fâ 'î lün / Me fâ 'î lün

- [1] Vücûduñla münevver oldı ekvân yâ Rasûlallâh
Vücûd buldı senüñ nûruñdan a' yân yâ Rasûlallâh
- [2] Senüñle keşf olundı kenz-i maḥfî zâhir oldı sır
Daḥı senden olup fetḥ çeşm-i ' irfân yâ Rasûlallâh
- [3] Senüñle *ḳâbe ḳavseyn* sırr-ı *ev ednâ*¹⁵ zühür itdi
Senüñ ḳalbüñde nâzil sırr-ı Qur'an yâ Rasûlallâh
- [4] Senüñ ḳalbüñ kamu hâlde tecellî zâta mazhardur
Umûr-ı şer' e nuḳkuñ sırr-ı Furḳân yâ Rasûlallâh
- [5] Haḳâyık cümle eşyâ ḥaşr olunmuş cism-i pâküñde
Vücûduñ mazhar-ı küll sırr-ı Yezdân yâ Rasûlallâh
- [6] Vücûduñ nüshasından hep ' avâlimler zühür itmiş
Kamu esrâra ḳalbüñ ' arş-ı Raḥmân yâ Rasûlallâh
- [7] Hudâdan başḳa medḥin¹⁶ itmege bir ferdde yoḳ imkân

¹⁵ "(Peygambere olan mesafesi) iki yay aralığı kadar, yahut daha az oldu." mealindeki ayetten iktibastır (Necm 53/9).

¹⁶ medḥin: medḥûn M.

Ḥulūṣī bendenüñ maẓhar-ı zebān yâ Rasûlallâh

[9]

Na‘t-ı Pāk-i Dîger

Fâ ‘i lâ tün / Fâ ‘i lâ tün / Fâ ‘i lâ tün / Fâ ‘i lün

- [1] Sensün ol şâh-ı risâlet maẓhar-ı zât-ı Ḥudâ
Ma‘den-i nûr-ı haķıķat müstemid-i enbiyâ
- [2] *Kâf*[u] *Nūnuñ* sırrısın sen ey nebiyy-i muḥterem
Maşdar-ı envâr zâtısuñ nûr-ı ‘aynu'l-aşfiyâ
- [3] ‘Âlem-i ğaybdan berü olduñ Ḥabîbullâh haķıķ
Menba‘-ı esrâr-ı Qur‘ân sırr-ı qalbü'l-aḥfiyâ
- [4] ‘Arş-ı kürsî nüh felek arz [u] semâvât her ne var
Ḥalq olunmuşdur nûrından sırr-ı qaşdu'l-ebriyâ
- [5] Cism-i kevneyne olupdur rûḥ vücûd-ı pākleri
Küntü kenz esrârından buldı her demde nemâ
- [6] Sırr-ı vaḥdet nev-be-nev andan olupdur âşikâr
Mecma‘-ı esrâr-ı ḥikmet qalbi olmış dâ‘imâ
- [4a] [7] Bu Ḥulūṣī medḥ-i pāküñ itmege kâdir degil
Çünki memdûḥ-ı ilâhsuñ yâ Muḥammed Muştafâ

[10]

Tevessül ez-Cenâb-ı Risâlet-Penâh Şallallâhu ‘Aleyhi Vesellem

Fâ ‘i lâ tün / Fâ ‘i lâ tün / Fâ ‘i lâ tün / Fâ ‘i lün

- [1] Sırr-ı *levlâk*¹⁷ ile na‘t itmiş seni zât-ı Ḥudâ
Ḥürmetine ḥalq olunmuş nüh felek arz [u] semâ
Şânına nâzil olup *Tâhâ* vü *Yâsîn ve'd-Duḥâ*¹⁸
Ümmetine sen ra‘ûfsuñ¹⁹ yâ Muḥammed Muştafâ
Ḥaml-i evzârum şaķıldür saña kıldum ilticâ
Ḥabl-i ‘işyânum ṭavıldür bendeñi kıl ihtimâ
- [2] Yüz qaramla gelmişem eyle ‘inâyet yâ Rasûl
Cürm [ü] ‘işyânum keşirdür kıl şefâ‘at yâ Rasûl
Yâdımuñ ḥamline bende yok itâķat yâ Rasûl
Zâr [u] feryâdıma sendendür icâbet yâ Rasûl
Ḥaml-i evzârum şaķıldür saña kıldum ilticâ

¹⁷ “Levlâke levlâk lemâ halaktü’l-eflâk” şeklinde kudsî hadis olduğu rivayet edilen ifadeden iktibastır (Aclûnî, 2001: II, 148). Elbânî bunun mevzu olduğunu söylemiştir (el-Elbânî, 1992: I, 450). Konu için bkz. (İdiz, 2014: s. 179-199).

¹⁸ Tâhâ, Yâsîn surelerinin ilk kelimelerinden, Duḥâ suresinin ilk ayetinden iktibastır.

¹⁹ ra‘ûfsuñ: ra‘ûfsın M.

Ḥabl-i 'iṣyānum ṭavīldür bendeñi kıl iḥtimā

- [3] Çünki sen geldüñ cihāna *raḥmeten li'l-'ālemīn*²⁰
Zātuñ olmış ehl-i 'iṣyāna *ṣeff' u'l-müzniḃīr*²¹
Senden artık var mıdur hiç *melce 'en li'l-ḥā'ifīn*²²
Kıl teraḥḥum ḥālūme ey maḫhar-ı nūr-ı mübīn
Ḥabl-i evzārum ṣaḫīldür saña kıldum ilticā
Ḥabl-i 'iṣyānum ṭavīldür bendeñi kıl iḥtimā

- [4] Hīç helāk olur mı ümmet señ iken peyğamberi
*Ṭāmmetü'l-kübrā*²³yı görmez her kimüñ sen rehberi
Enbiyā vü evliyādur cümleten saña çeri
Ḥaṣr olur livānda ins ü cin meleklerle perī
Ḥabl-i evzārum ṣaḫīldür saña kıldum ilticā
Ḥabl-i 'iṣyānum ṭavīldür bendeñi kıl iḥtimā

[4b]

- [5] Cısr-i dūzaḥ üzre der señ yā İlahī ümmeti
Kurtarır hiç şekk yoḫdur ümmetini himmeti
Dāḥil-i Firdevs ider ḥaḫḫā bulurlar ru'yeti
Bu Ḥulūṣī bendeye iḥsān it bu devleti
Ḥabl-i evzārum ṣaḫīldür saña kıldum ilticā
Ḥabl-i 'iṣyānum ṭavīldür bendeñi kıl iḥtimā

[11]

Medḥ-i Berāy-ı Şıddīḫ-ı Ekber Raḫıyallāhu 'Anḥ

Fā 'i lā tün / Fā 'i lā tün / Fā 'i lā tün / Fā 'i lün

- [1] Cümle aşḫābdan muḫaddem dīne iden iḫtidā
Fazlı meşhūr her zamānda zāhiren ü bāṭinen
Cān u mālı rāh-ı Ḥaḫḫa eyleyen bezl ü fedā
Ḥazret-i Şıddīḫ-ı Ekber yār-ı gār-ı Muṣṭafā
- [2] Vaḫ' a-i Hicretde olan Muṣṭafāya ol refīḫ
Ḥubbına terk eylemişdür māl u evlādı ḥaḫīḫ
Şānına nāzil olup Qur'ānda esrār-ı daḫīḫ
Ḥazret-i Şıddīḫ-ı Ekber yār-ı gār-ı Muṣṭafā
- [3] Hep zemīn ehlinüñ a' māli ḫadar me'cūr olan
Andan olmuş rāzı Ḥaḫ bi'l-cümleten maḡfūr olan
Ḳalb-i pākinde ḫamu esrār-ı Ḥaḫ mevḫūr olan
Ḥazret-i Şıddīḫ-ı Ekber yār-ı gār-ı Muṣṭafā
- [4] Dīn ü İslām nuṣretine eyleyen şarf-ı himem
Nice ceyš cem' eyleyüp naşb eyleyen ol dem 'alem

²⁰ "(Ey Muhammed!) Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik." mealindeki ayetten iktibastır (Enbiyâ 21/107).

²¹ Günahkârların şefaathâri anlamına gelen ve Hz. Muhammed için kullanılan ifade.

²² Korkakların sığınağı anlamına gelen ve Hz. Muhammed için kullanılan ifade.

²³ "En büyük felaket (kıyamet) geldiği zaman" mealindeki ayetten iktibastır (Nâziât 79/34).

Ehl şıfatıyla muhâcirâna iden çok kerem
Hâzret-i Şiddîk-ı Ekber yâr-ı gâr-ı Muşafâ

- [5] Hâzretüñ naqlinde şer' üñ emrine merhûn olan
Hem hilâfette kitâbullâh ile maqrûr olan
Kendüsinden ser-te-ser aşhâb [u] âl memnûn olan
Hâzret-i Şiddîk-ı Ekber yâr-ı gâr-ı Muşafâ
- [6] Cümle şiddîklar için feth olısar aña livâ
Rûz-ı maşşerde bulısdur habîbiyle liķâ
Ey Hülûşî hâş vezîr itmişdi anı müctebâ
Hâzret-i Şiddîk-ı Ekber yâr-ı gâr-ı Muşafâ

[12]

Medh-i Berây-ı Fârûk-ı Ekber Rağıyallâhu ' Anh

Fâ 'i lâ tün / Fâ 'i lâ tün / Fâ 'i lün

[5a]

- [1] Dîn-i İslâma²⁴ iden feth ü livâ
Buldı a' lâ dîn bulunca ol hüdâ
Eyleyen cehr cümle erkân şalâ
Hâzret-i Fârûk şihru'l-müctebâ
- [2] Hâķ aña terk itmemişdür min şadîķ
Ėayret-i dîniyyeye olan refîķ
Şer' -i ağkâma iden bağş daķîķ
Hâzret-i Fârûk şihru'l-müctebâ
- [3] Zühd ü taķvâda ferîdü'l-'aşr olan
Himmeti İslâma dâ'im naşr olan
Kendüde Ėubb-i Muğammed Ėaşr olan
Hâzret-i Fârûk şihru'l-müctebâ
- [4] Ehl-i İslâmı iden ol şadumân
Ehl-i imân itdi ol vâfir kesân
Ėahr iden Kisrâyı nice Ėayşerân
Hâzret-i Fârûk şihru'l-müctebâ
- [5] Kevn pür itmiş kerâmâtı müdâm
Sâriye vaķ' ası mu' ciz bi't-tamâm
Tâbi' -i Ėur'an idi ol bi'd-devâm
Hâzret-i Fârûk şihru'l-müctebâ
- [6] Buldı andan merĖamet hep 'âcizân
Eyleyen ülfet faķîre her evân
'Adl ile meşhûr olan her bir zamân

²⁴ Dîn-i İslâma: Dîn ü İslâma M.

Ḥazret-i Fārūḳ ṣihru'l-müctebā

[7] Nüş iden cām-ı şehâdet ibtidâ
Hem zaci^c ravza-i pâk-i Muştafâ
Cennet ile müjdelenmiş ol hümâ
Ḥazret-i Fārūḳ ṣihru'l-müctebā

[8] Ḥaḳḳ ile meşgûl idi sırr-ı yaḳîn
Fâni-i dünyâdan olmuşdı emîn
Maḥv olup andan Ḥulûşî ân u ĩn
Ḥazret-i Fārūḳ ṣihru'l-müctebā

[13]

Medḥ-i Berây-ı Zî'n-Nüreyñ Raḍıyallâhu ' Anh

Fâ 'i lâ tün / Fâ 'i lâ tün / Fâ 'i lâ tün / Fâ 'i lün

- [1] Ma^c den-i cüd [u] keremdür menba^c -ı ilm [ü] ḥayâ
Maẓhar-ı sırr-ı mürüvvet cāmî^c -i nuṭṭa-ı Ḥudâ
[5b] Dîn-i İslâm nûrlanup bulduḳda ol zât ihtidâ
Ḥazret-i ' Oşmân dāmâd-ı Ḥabîb-i Kibriyâ
- [2] Burc-ı tâ^c atde olup hürşid o zât-ı muḥteşem
Eylemiş andan ḥayâ cümle melek rûḥ-ı ümem
Bunca is^c âf eylemişdür dîni ol zât-ı kerem
Ḥazret-i ' Oşmân dāmâd-ı Ḥabîb-i Kibriyâ
- [3] İsm-i Zî'n-nureyn ile bulmuş cihânda iştiḥâr
Gülsitân-ı Muştafâdan iki gül almış cihâr
Bu kadar ḳâfîdurur aña ḥaḳîḳat iftiḥâr
Ḥazret-i ' Oşmân dāmâd-ı Ḥabîb-i Kibriyâ
- [4] Ḥükm-i şer^c î ṭâlibine eylemiş ta^c lîm o zât
İtmemiş dünyâyı aşlâ kendüye taḥkîm o zât
Mâl u cânı râh-ı Ḥaḳḳa eylemiş teslîm o zât
Ḥazret-i ' Oşmân dāmâd-ı Ḥabîb-i Kibriyâ
- [5] Vaḳ^c a-i dârda ḥaḳîḳat ḳâri 'ü'l-Ḳur'ân olan
Ḳalb-i pâki her zamânda maḥzenü'l-^c irfân olan
İḥtiyâc ehline her dem şâmilü'l-iḥsân olan
Ḥazret-i ' Oşmân dāmâd-ı Ḥabîb-i Kibriyâ
- [6] Cümle aşḥabuñ miyânında olan bi'l-ittifâḳ
Taḥlîfi cümle ḳulûba eylemişdi inşirâḳ
Ey Ḥulûşî çâr yâri eyleme sen iftirâḳ
Ḥazret-i ' Oşmân dāmâd-ı Ḥabîb-i Kibriyâ

[14]

Medh-i Berây-ı ' Alî ibn Tâlib Rağıyallâhu ' Anh
Fâ 'i lâ tün / Fâ 'i lâ tün / Fâ 'i lâ tün / Fâ 'i lün

- [1] Bâb-ı Hayber kâli' idür ibn-i ' ümmü'l-Muştafa
 Şâhib-i ' ilm-i haqîkat sâkı-i kevşer-ğidâ
 Vâlidü's-sıbteyn haqqâ nür-ı çeşmü'l-aşfiyâ
 Hazret-i dâmâd-ı peygamber ' Aliyyü'l-Murtaza
- [2] Şânına nâzil olup Qur'anda âyât-ı kirâm
 Rütbe-i vâlâlarına var ehadîş-i ' izâm
 Hubb-i Haydar kalb-i mü 'minde bırakmaz hiç seğâm
 Hazret-i dâmâd-ı peygamber ' Aliyyü'l-Murtaza
- [3] Bâb-ı ' ilm-i Muştafâdur şîr-i Yezdân-ı Hudâ
 Ah idinmiş Haydarı ol vaq' a içre müctebâ
 Menzil-i Hârûnda olmuşdur rasûlden ol hümâ
 Hazret-i dâmâd-ı peygamber ' Aliyyü'l-Murtaza
- [6a]
- [4] Şâhib-i sırr-ı Muhammed hâmesi âl-i ' abâ
 Vâriş-i ' ilm-i İlâhî hâmil-i naşru'l-livâ
 Şâhib-i seyf ile Döldül *mâ zihîyhi hel etâ*
 Hazret-i dâmâd-ı peygamber ' Aliyyü'l-Murtaza
- [5] Kalb-i pâki beyt-i Raḥmândur Hülüşî âşikâr
 Bu cihânda şâh-ı merdân ile bulmuş iştiḥâr
 Muştafânun ğasli kâfidür o zâta iftiḥâr
 Hazret-i dâmâd-ı peygamber ' Aliyyü'l-Murtaza

[15]

Medh-i Diğer

Fâ 'i lâ tün / Fâ 'i lâ tün / Fâ 'i lâ tün / Fâ 'i lün

- [1] Sensin ol şâh-ı velâyet yâ ' Aliyye'l-Murtaza
 Sensin ol nür-ı hidâyet yâ ' Aliyye'l-Murtaza
- [2] Şânına nâzil olunmuş *hel etâ* vü *lâ fetâ*²⁵
 Sendedür sırrı ḥimâyet yâ ' Aliyye'l-Murtaza
- [3] Çünkü taḫsîm eylemiş ḥubbuñ behişt [ü] düzaḥı
 Bize ḥubbuñdur kifâyet yâ ' Aliyye'l-Murtaza
- [4] İşbu ' abdi kıtmiriyetle der-i vâlânıza
 Kıl kabûl eyle ' inâyet yâ ' Aliyye'l-Murtaza

²⁵ "Resûl-i Ekrem'in, zülfikarı Hz. Ali'ye Uhud Gazvesi'nde verdiği kabul edilmekte ve bu sırada "Ali'den başka yiğit, zülfikardan başka kılıç yoktur" لا فتي الا على لا سيف الا ذوالفقار (Lâ fetâ illâ Alî, lâ seyfe illâ zülfikâr) diye nidâ edildiği ileri sürülmektedir (Öz, 2013: s. 553). Manzume bu olaya telmihte bulunmaktadır.

- [5] Ben muhibb-i şâdıķum dīnüm ĩmānumsın benüm
Yokdurur ĥubbına ġāyet yā ' Aliyye'l-Murtażā
- [6] Kıl kabūl eyle mürüvvet bu faķiri ĥizbine
Bu Őeref baña kifāyet yā ' Aliyye'l-Murtażā
- [7] Rūz [u] Őeb ĥubbuñla meŐġūldür ĤulūŐi kim bu dem
Bula ĥubbuñla dirāyet yā ' Aliyye'l-Murtażā

[16]

Medĥ-i Berāy-ı ĩmām Ĥasan Rađıyallāhu ' Anh

Fā 'i lā tūn / Fā 'i lā tūn / Fā 'i lūn

- [1] Sıbt-ı ekberdür ĩmām ĥalku'r-rızā
Őāh Ĥasandur nūr-ı çeŐmü'l-evliyā
- [2] *Īnne ibnī seyyidūr*²⁶ vardur ĥadıŐ
Ĥaml iderdi menkibinde MuŐtafā
- [3] Çok muĥabbet eyler idi cedleri
Ĥalkla ĥalkda idüp aña iķtifā
- [4] Menba' -ı cūd ile bulmıŐ iŐtihār
Aña kim eyler muĥabbet bulıŐardur ihtidā²⁷
- [6b] [5] Ey ĤulūŐi iŐbu zātdur bi'l-yaķın
Sıbt-ı Aĥmed rābi' -i ehli'l-kisā²⁸

[17]

Medĥ-i Berāy-ı ĩmām Ĥüseyn Rađıyallāhu ' Anh

Fā 'i lā tūn / Fā 'i lā tūn / Fā 'i lā tūn / Fā 'i lūn

- [1] Nesl-i pāk-i MuŐtafādur Őāh-ı Őehīd-i Kerbelā²⁹
Nūr-ı çeŐm-i ehl-i vahdet ŐāliŐ-i āl-i ' abā
- [2] Nesl-i pākinden olupdur kuťb-ı ālem her zamān
Ehl-i ' irfānuñ ĥamusına olupdur mühtedā
- [3] Çok eĥadıŐ ĥaķlarında vārid olmuşdur Őiĥāĥ
Bu ĩmāmuñ ĥubbını farz itdi Ĥur'ānda Ĥudā
- [4] Ĥurratü'l-' aynı aña derdi ĥamu dem cedleri

²⁶ "Benim bu oğlum elbette bir seyyiddir. Umarım ki Allah bu oğlum sebebiyle Müslümānlardan iki büyük fırkanın arasını islāh eder." hadis-i Őerifinden iktibastır (Buhari, Fitene 20, Sulh 9, Menakıb 25).

²⁷ Bu mısradaki aruz kalıbı *Fā 'i lā tūn / Fā 'i lā tūn / Fā 'i lā tūn / Fā 'i lūn* şeklindedir.

²⁸ Bu dizedeki *ehl-i kisā* ve bir sonraki beyitteki *āl-i abā* ifadeleri Hz. Peygamber'i ve yakın akrabasından belli kişileri ifade eden tabirlerdir.

²⁹ Bu mısradaki vezin kusurludur.

Çok muhabbet eyler idi aña şāhu'l-enbiyā

- [5] Ehl-i beyt-i Muştafādur ey Hülüşî bu zevāt
Hublaruñ farzıyyeti Qur'anla şābit dā'imā

[18]

Medh-i Diğer

Fā 'i lā tün / Fā 'i lā tün / Fā 'i lā tün / Fā 'i lün

- [1] Dest-gir-i üftāde-gānsın yā Hüseyn ibn 'Alī
Her hāris-i hāl-gānsın yā Hüseyn ibn 'Alī
- [2] Ka'betü'l-'uşşākşın señ hem delīlü'l-'āşıkān
Hem meţāf-ı kudsıyānsın yā Hüseyn ibn 'Alī
- [3] Cümle mazharlarda zāhir her zamān sırruñ senüñ
Reh-nümā-yı mürşidānsın yā Hüseyn ibn 'Alī
- [4] Nev-be-nev bunca mezāhirden görünür sırlaruñ
Sırr-ı esrār-ı rehberānsın yā Hüseyn ibn 'Alī³⁰
- [5] Hağ erenler ehl-i beyt cümle vücūddur yek-vücūd
Hağ ile hağ 'ayn-ı zātsın yā Hüseyn ibn 'Alī
- [6] Ehl-i zāhir nuţkumı inkār iderlerse eger
Seyf-i kâti'-ı münkirānsın yā Hüseyn ibn 'Alī³¹
- [7] Ey kerem-kān kıl 'ināyet bu Hülüşî bendeñe
Çün meded dār-gār-ı kānsın yā Hüseyn ibn 'Alī

[19]

Medh-i Diğer

[7a] *Fā 'i lā tün / Fā 'i lā tün / Fā 'i lā tün / Fā 'i lün*

- [1] Nūr-ı çeşm-i Muştafāsın yā Hüseyn ibn 'Alī
Sırr-ı kalb-i Murtażāsuñ yā Hüseyn ibn 'Alī
- [2] Gülsitān-ı ehl-i beytten verd-i aħmersin hağkık
Şāh-ı dıraht-ı müctebāsuñ yā Hüseyn ibn 'Alī³²
- [3] Kāfidür hağkā mürīde hazrete olsa muħibb
Çün muħibbe mühtedāsuñ yā Hüseyn ibn 'Alī
- [4] İzdiyād-ı 'ışk olur senden muħibbāna devām
Ehl-i Hağka muğtedāsuñ yā Hüseyn ibn 'Alī

³⁰ Bu mısradā vezin kusurludur.

³¹ Bu mısradā vezin kusurludur.

³² Bu mısradā vezin kusurludur.

- [5] Dest-gîr ol bu Hülûşî bendeñe ey şâh señ
Ehl-i derde mültecâsın yâ Hüseyn ibn ‘Alî

[20]

Mersiye-i İmâm Hüseyn Rağıyallâhu ‘Anh

Fâ ‘i lâ tün / Fâ ‘i lâ tün / Fâ ‘i lâ tün / Fâ ‘i lün

- [1] Güşe geldi nâr-ı fûrkat diñle ey rûh-ı ‘alâ
Kalb-i fûrkatle bu demde kışsa-i kerb-i belâ
- [2] Ey sâkı-i şarâb-ı vuşlat-ı ‘uşşâk yâ Hüseyn
Vay reh-nümâ-yı yâr-ı Ka‘be huzzak yâ Hüseyn³³
- [3] Hazret-i sulţân-ı ‘âlem seyyidü'l-ins ü cân
Şâh-ı kevneyn Muştafâdur şâfi‘-i rûz-ı cezâ
- [4] On sekiz biñ ‘âlemün ĩcâdına oldur sebeb
Nâzil olmuş şânına *Tâhâ* vü *Yâsîn ve'd-Duhâ*
- [5] Cedd halk olmazdan evvel nebî idi şübhesiz
Her zamânda nâ'ibindür enbiyâ vü evliyâ
- [6] Bâb-ı rahmet fetḥ olundu cism ile kıldı zuhûr
Cümle dîni eylemiş nush şevket-i vaḥy-i Hudâ
- [7] Da‘vet-i dîne ihtimâm itdi Hudâ emriyle ol³⁴
Geldiler ĩmâna aşḥâb cümleyedür pişvâ
- [8] Hem ricâlün cümlesini sebkat itdi yâr-ı ģâr
Şâhib-i nûreyn Fârûkla olup dîn pür ziyâ
- [9] İbn-i ümmî Hazret-i Haydarla temkîn buldı dîn
Anuñ içün aḥ idindi anı ḥaḳḳâ müctebâ
- [10] Çok eḥâdişler olup vârid o zâtuñ ḥaḳḳına
Hem daḥı Kur'ânda nâzil şânlarında *hel etâ*
- [11] Hazret-i Zehrâyı tezvîc eylemişdür Haydara
Kim odur dünyâ vü ‘uḳbâda devâm ḥayru'n-nisâ
- [7b]
- [12] İşbu tezvîcden iki deryâ olunmuş mümtezic
Dürr [ü] mercân mezc-i baḥrından ṭoḡup buldı nemâ
- [13] Geldi dünyâyâ iki mâh şâh Hasan [u] şâh Hüseyn

³³ Bu beyitte farklı bir aruz kalıbı kullanılmıştır.

³⁴ Bu mısradâ vezin kusurludur.

- Bu cihānuñ hūrşīdi anlarla buldı irtikā
- [14] Hāklarında *hā ʿülā ʿi* ehl-i beytidür rasūl
Ol vaqit kim eylemiş aḥz anları taḥte'l-kesā
- [15] Keşte-i Nūḥa müşābih ehl-i beytūñ ḥubbıdur
Aña kim girdi necāt buldı buyurdı Muşafā
- [16] Ehl-i beytüm aḥterān mişli hidāyet dār ider
Aḥiret dünyāda anlar fi'l-ḥaḳīka reh-nümā
- [17] Taḥrīr itmiş ehl-i beyti nuḥk-ı pāk-i kibriyā
Hem muḥabbet eylemek Qur'ānda farz itmiş Ḥudā
- [18] Ehl-i beyti ehl-i beyti tavşiyeye itdi rasūl
Uḥlufūni ḥayr buyurdı intikālde mübteḡā
- [19] Ehl-i beytümle kelāmullāhı terk itdüm size
Her zamānda bunlara siz eyleyüñüz iḳtidā
- [20] Bunca āsar ḥaḳlarında vārid olmuşken yine
Ehl-i beyte gör neler itdi o ḳavm-i eşḳiyā
- [21] Ḥazret-i şāh-ı Ḥasanı zehr ile itdi şehīd
Cigerin³⁵ şad pāre itdirdi o ḳavm-i zālimen
- [22] Ḥayli altun virdiler bu emr içün ol bī-edeb
Tā ki şāmdan eylemiş teşvīḳ-i icrā mācerā
- [23] Hem ḥilāfet emrini terk eylemişken anlara
Yine bir dem olmadılar cūdlarından hiç rehā
- [24] Bu emirden ravzası pākinde oldu muḫtarib
Cism-i pāk-i Muşafā hem Fāḫımayla Murtaḫā
- [25] İşbu zülme ḳāni³⁶ olmayup o ḳavm a' dā-yı dīn
Zulem itmām eyleyüp dünyāyı kıldı ḳapḳara
- [26] ʿAḳıbet şāh-ı Ḥüseyni ol Yezid itdi şehīd
Āh u zār ile fiḡān eyleñ³⁶ bu zülme iḫveten
- [27] Ağlayuñ³⁷ bu zülme ḳanlı yaşlar olsunlar revān
İşbu zülme ağlamış ʿarş u zemīn ile semā

³⁵ Cigerin: Cigerūñ M.

³⁶ cyleñ: cülen M.

³⁷ Ağlayuñ: Ağlayın M.

- [28] Hâzırûn bu zulme zâr u âh ile iden figân
Kâ'inâtuñ cümlesi ağlar devâmen ey dilâ
- [29] Hür gılmân cin melek mârid şeyâtîñle kamu
Cümlesi ağlaşmadadır didiler *vâ kurbetâ*
- [30] Bil Muharremde şehîd itdi o şâh[1] ol la'în
Lerze virdi âsumâna ol Yezîd-i pür-ginâ
- [8a]
- [31] Şad hezârân ol Yezîde la'net olsun her nefes
Ehl-i beyte eylemişdür çok haķâretle cefâ
(*La'anallâhu Yezîden bi-rizâhu ķutîle ibnu'l-hıyerah*)
- [32] Hânedân-ı ehl-i beyti ol Yezîd hetk eyledi
Cümlesin³⁸ itmiş şehîd 'atşân o kavm-i zâlimen
- [33] Binti Zeyneb binti Gülsümle sekîne ma'şūmen
Hayme içre teşnelükden rûhları olmaķ cüdâ
- [34] Şâh 'Aliyyü'l-ekberüm gitmiş Fırâta âb için
Şimr-i mel'un³⁹ dört biñ 'askerle idüp men' [ü] ezâ
- [35] Teşnelükden ehl-i beyt feryâd ile âh itmede
Mâ'ı men' itmiş o hâlde ol Yezîd-i bî-vefâ
- [36] Kâfir ü Tersâ Yahüdîden şuyı men' itmedin
Ehl-i beytden men' idersün ey la'în-i bî-hayâ
- [37] Haymeden çün gördiler ol şâh kim olmuş şehîd
Hânedân-ı ehl-i beyt feryâd ile itmiş bükâ
- [38] Ger muhibb-i hânedânsañ işbu zulme eyle zâr
Kim zulme ağlamayan lâbüd olısar eşkıyâ
- [39] Ehl-i beytün mâtemidür terk idin 'ādâtı siz
Ağlamaķ efgân u zârla eyleyün⁴⁰ siz iktifâ
- [40] Ehl-i beyte itdigi zulm ol Yezîdi bed hışâl
Olmamışdur işbu ekvân olalıdan zâhiren
- [41] Böyle bir zulm olmamışdur bir vâķitde istimâ'
Çarķ-ı eflâķ halk olaldan fi'l-haķîķa muṭlaķâ

³⁸ Cümlesin: Cümlesün M.

³⁹ Şimr, Yezid bin Muaviye'nin komutanlarından biridir. Kaynaklarda tam adı Şimr bin Zi'l-Cevşen şeklinde geçen ve Anadolu'da kısaca "Şimir" adıyla bilinen bu kişi, Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi hadisesinde etkin rol oynamış, rivayete göre Hz. Hüseyin'in başını bedeninden ayıran kişidir. Bu yüzden kendisi, Alevi-Bektaşî kültüründe her daim lanetle anılmıştır (Aykaç: 2018, s. 121).

⁴⁰ eyleyün: eyleyin M.

- [42] Mu‘ cizâtıyla Rasûlullâh haber virmişdi kim
Ehl-i beytüm âl-i Süfyândan göriser çok belâ
- [43] Hül‘at-i kurbîyyet olmuşdur belâlar her zamân
Bil muhâşşîşdur bu kurbâ enbiyâ vü evliyâ
- [44] Şâh-ı *levlâke* şalât ile selâm olsun müdâm
Ehl-i beyte her nefes olsun taḥiyyatla şenâ
- [45] Ey Hülüşî işbu nazmumdan budur ancaḡ emel
Kıtmirîyyetle kabûl itsün seni âl-i ‘abâ

[21]

Medḡ-i Der-Ḥaḡḡ-ı Ehl-i Beyt-i Rasûlullâh

Fâ ‘i lâ tün / Fâ ‘i lâ tün / Fâ ‘i lâ tün / Fâ ‘i lün

- [1] Ehl-i beyt-i Muştafâdur dest-gîr üftâde-gân
Ehl-i beyt olmuş kamu demde *emânü'l-ḡâ ‘ifân*
- [8b] [2] Ehl-i beyte kul olan bâtında şâh olmuş olur
Ehl-i beytten feyz alurlar her zamânda ‘ârifân
- [3] Ehl-i beytüñ ravzasıdur Ka‘betü'l-‘uşşâḡ devâm
Važ‘ ider i‘tâblarında re’sini her kâmilân
- [4] Ehl-i beytdür sâķî-i ke’s-i ḡaḡîḡat tâlîbe
Ehl-i beytten aḡz ider esrârları hep vâşılân
- [5] Ehl-i beyt olmuş Hülüşî zulmet-i kevne ziyâ
Ehl-i beytten müstemid ḡurşîd mâh u âsumân

[22]

Medḡ-i Dîġer Der-Ḥaḡḡ-ı Ehl-i Beyt

Fâ ‘i lâ tün / Fâ ‘i lâ tün / Fâ ‘i lâ tün / Fâ ‘i lün

- [1] Ehl-i beyt-i Muştafâya ilticâm var her zamân
Anlaruñ bâbına vâķıf faḡr ile ben her evân
- [2] Ehl-i beytüñ ḡubbını farz eylemiş Ḳur’ânda Ḥaḡ
Ehl-i beyte cân viren olmuş ferîd ü cümle ân
- [3] Cân gönülden ehl-i beyte ben muḡıbb-i şâdıḡum
Cân virdüm râhlarında ḡubları virür zebân
- [4] Dönmezem ben ḡublarından Râfîzî⁴¹ dirlerse de

⁴¹ Başlangıçta Zeyd b. Ali’den ayrılan ilk İmâmîler’e, daha sonra bütün Şiî fırkaları ile Şiî unsurları taşıyan bazı bâtinî gruplara verilen isim. Terim olarak Zeyd b. Ali’nin Emevîler’e karşı başlattığı isyan esnasında Hz. Ebû Bekir ve Ömer’i

Ehl-i beytün ḥubb ile buldum ḳamu derde emān

- [5] Biz gedāñuz der Ḥulūṣî derdine dermān olun
Cümle derde sızsünüz kim dā'imā dermān olan

[23]

Medḥ-i Dīger

Me fā 'ī lün / Me fā 'ī lün / Me fā 'ī lün / Me fā 'ī lün

- [1] Ḥaḳîḳatde bugün bil kim ki ümmet-i Muṣṭafâyuz biz⁴²
Esîr-i ḥubb-ı bend olduḳ muḥibb-i Murtażâyuz biz
- [2] Ebū Bekr ü 'Ömer 'Osmāna dā'im ilticāmuz var
Geçüp 'ār u melālden bende-i āl-i 'abâyuz biz
- [3] Gelüp pāzār-ı 'ışḳa şatılup ḥürriyyeti virdük
Ḳul olduḳ ehl-i beyt için gürüh-ı cān-fedâyuz biz
- [4] Fedā olsun ḳamu cānlar ṭarîḳ-i ehl-i beyt için
Muḥabbet ehl-i beyt ile dem-ā-dem cān-rehâyuz biz
- [5] Ḥulūṣî ehl-i beytün rāhına cānuñ fedā olsun
Muḥabbet ehl-i beyt ile bugün ṭālib-revâyuz biz

[9a]

[24]

Na't-ı Dīger

Fā 'i lā tün / Fā 'i lā tün / Fā 'i lā tün / Fā 'i lün

- [1] Ehl-i beytün rāhına 'āşîḳ olan zāt-ı 'alā
Her umūrda dest-giridür anuñ āl-i 'abā
- [2] Ehl-i beytün ḥubb-i kevnde iksîr-i a'zam olup
Ḳurşuna itse işābet zer olur bulur nemā
- [3] Ehl-i beytün bābını irşād ḳapusu bil ḥaḳî[ḳ]
Ehl-i beytden rütbe-i gavşiyeye olmamış cüdā⁴³
- [4] Ehl-i beytün nūrıdur zāhir olan her rütbede
Ehl-i beytün ḥubb[i] çün zāhir olup arz [u] semā
- [5] Ehl-i beyte ey Ḥulūṣî bende ol fevt itme dem
Tā saña ide şefā'at cedleri yevmü'l-cezā

[25]

meşrû halife kabul ettiḳi gerekçesiyle kendisini terk eden ilk İmāmiler'i, ardından ilk üç halifenin hilāfetini reddettikleri için bütün Şîi grupları, daha sonra da Şîi unsurları taşıyan bazı bâtinî grupları ifade eder (Öz, 2007: s. 396).

⁴² Vezin kusurludur.

⁴³ Bu beyit 9a'da derkenâr şeklindedir.

Na‘ t-1 Dîger

Fā ‘i lā tün / Fā ‘i lā tün / Fā ‘i lā tün / Fā ‘i lün

- [1] Ehl-i beyt-i Muştafâdur zûlmet-i kevne ziyâ
Ehl-i beytün hürmetine halk olup arz u semâ
- [2] Ehl-i beytdür mazhar-ı sır her nefesde ey lebîb
Ehl-i beytten müstemiddür her zamânda etkiyâ
- [3] Ehl-i beytün sırrına âgâh olan görmez melâl
Ağz iderler ‘ilm anlardan devâmen aḥfiyâ
- [4] Ehl-i beytün cedd-i pâki rahmet olmuş ‘âleme
Raḥmetine vâriş olmuşlardurur ehl-i kisâ
- [5] Ehl-i beytün nûrları şâh Ḥasan [u] şâh Ḥüseyn
Vâlidleri Ḥaydar olup mâderleri ḥayru'n-nisâ⁴⁴
- [6] Sırr-ı vahdet ehl-i beytten menşûr olmuş ‘âleme
Hişşe-mend olur o sırdan her zamânda aşfiyâ
- [7] Kâdirî ol ey Ḥulûşî ehl-i beyte ol muḥibb
Ehl-i beytün neslidür Cîlânî şâhu'l-evliyâ

[26]

Na‘ t-1 Dîger

Fā ‘i lā tün / Fā ‘i lā tün / Fā ‘i lā tün / Fā ‘i lün

- [1] Mazhar-ı Raḥmân olup âl-i ‘abâ cümle evân
‘Âleme rahmet olup âl-i ‘abâ cümle zamân
- [2] Dâ’imâ âl-i ‘abâdur her kıamu derde emân
Buldılar âl-i ‘abâdan merḥamet halk-ı cihân
- [3] Dem-be-dem âl-i ‘abâdur nûr-ı çeşmü'l-mürşidân
Her vakit âl-i ‘abâdur sırr-ı kalbü'r-rehberân
- [9b] [4] Kevn içinde menba‘-ı îmân olup âl-i ‘abâ
Her zamânda maşdar-ı iḥşân olup âl-i ‘abâ
- [5] Her nefesde ma‘den-i dermân olup âl-i ‘abâ
Bilmiş ol kim mazhar-ı ‘irfân olup âl-i ‘abâ
- [6] Dem-be-dem âl-i ‘abâdur nûr-ı çeşmü'l-‘ârifân
Her vakit âl-i ‘abâdur sırr-ı kalbü'l-kâmilân

⁴⁴ Bu mısradaki farklı bir aruz kalıbı kullanılmıştır.

- [7] Muştafâ vü Murtażâ necleyn ü Zehrâ işbu penc
Girdiler tahte'l-kisâya oldılar bi'l-cümle derc
- [8] Sırları birbirlerine oldu ol demde mezc
Ehl-i beytün hubbınıñ efrâtına yokdur harc
- [9] Dem-be-dem âl-i ' abâdur nûr-ı çeşmü'l-vâşılân
Her vaqıt âl-i ' abâdur sırr-ı qalbü'n-nâciyân
- [10] Qal' a-ı ' ilmdür Muḥammed Ḥaydar oldu aña bâb
Ḥazret-i Zehrâ bu ümmetden ider ref' -i hiçâb
- [11] Şâh Ḥasan [u] şâh Ḥüseyn eyler muḥibbe saqy-i âb
Ehl-i beytün hubb ile buldı bulan ḥayru'l-me 'âb
- [12] Dem-be-dem âl-i ' abâdur nûr-ı çeşmü'l-hâ 'imân
Her vaqıt âl-i ' abâdur sırr-ı qalbü'l-' aşıkân
- [13] Maḥzen-i sırdur Muḥammed Ḥaydar oldu aña der
Ḥazret-i Zehrâ olupdur mâder-i bi'l-cümle er
- [14] Şâh Ḥasan [u] şâh Ḥüseyndür sırdan eyleyen ḥaber
Vâdi-i vahdetde eylerler muḥibbân sefer
- [15] Dem-be-dem âl-i ' abâdur nûr-ı çeşmü'z-zâ 'ikân
Her vaqıt âl-i ' abâdur sırr-ı qalbü'z-zâkirân
- [16] Baḥr-ı rahmetdür Muḥammed Ḥaydar oldu aña şat
Ḥazret-i Zehrâdan olmışdur kamu esrâr bast
- [17] Şâh Ḥasan [u] şâh Ḥüseynün hubbına ol sen de rabt
Ehl-i beytün hubbınıñ farzına Qur'ân oldu hebt
- [18] Dem-be-dem âl-i ' abâdur sırr-ı qalbü'l-bâkiyân
Her vaqıt âl-i ' abâdur nûr-ı çeşmü's-sâbiḥân
- [10a]
- [19] Sırr-ı Ḥaḳ oldu Muḥammed zevk alup andan ' Alî
Ḥazret-i Zehrâ ḥaḳîḳat mâder-i küll-i velî
- [20] Şâh Ḥasan [u] şâh Ḥüseyn bedreyn olupdurlar celî
Ehl-i beytün hubbı olmışdur muḥibbe ḥoş ḥalî
- [21] Dem-be-dem âl-i ' abâdur nûr-ı çeşmü'r-râğibân
Her vaqıt âl-i ' abâdur sırr-ı qalbü't-ḫâlibân
- [22] Şems-i Ḥaḳ olmuş Muḥammed Ḥazret-i Ḥaydar ziyâ
Ḥazret-i Zehrâ olupdur tâc-ı küllü'l-aşfiyâ

- [23] Şāh Ḥasan [u] şāh Ḥüseynüñ ḥubbı her derde devā
Ehl-i beytün ḥubb ile buldı bulan sırr-ı ḥafā
- [24] Dem-be-dem āl-i ‘ abādur nūr-ı çeşmü's-sālikān
Her vaqıt āl-i ‘ abādur sırr-ı ḳalbü's-sā'irān
- [25] Beyt-i Ḥaḳ oldı Muḥammed Ḥaydar oldı añā sūr
Ḥazret-i Zehrā olup sulṭān-ı zen zībā vü ḥūr
- [26] Şāh Ḥasan [u] şāh Ḥüseynüñ ḥubbıdur esrāra nūr
Ehl-i beytün ḥubbı ḳalbe eyleyor a' ṭā sürür
- [27] Dem-be-dem āl-i ‘ abādur nūr-ı çeşmü'l-‘ āmilān
Her vaqıt āl-i ‘ abādur sırr-ı ḳalbü'l-‘ āşıḳān
- [28] Ehl-i beytün ḥubbıdur ḳalbe viren her dem necāḥ
Ehl-i beytün ḥubbıdur a' ṭā iden her dem felāḥ
- [29] Ehl-i beytün ḥubbına vardur eḥādīs-i şihāḥ
Ehl-i beytün ḥubbıdur vehb eyleyen sırru's-şalāḥ
- [30] Dem-be-dem āl-i ‘ abādur nūr-ı çeşmü'n-nāṭıḳān
Her vaqıt āl-i ‘ abādur sırr-ı ḳalbü's-şadıḳān
- [31] Ehl-i beytün ḥubb[1] olmış ḥāne-i ḳalbe esās
Ol muḥabbetden olur nefy bu ḳulūbdan hep denās
- [32] Sırr-ı vaḥdetden muḥib ḥubb ile eyler iḳtibās
Bu Ḥulūşīye olup āl-i ‘ abā cāna vü ḥās
- [10b] [33] Dem-be-dem āl-i ‘ abādur nūr-ı çeşmü'l-vāfiyān
Her vaqıt āl-i ‘ abādur sırr-ı ḳalbü's-şadıḳān

[27]

Na' t-ı Der-Ḥaḳḳ-ı Ğavş-ı A' zam ' Abdulkādir-i Cīlānī Ḳuddisallāhu Sirrahu'l-‘ Ālī

Fā 'i lā tün / Fā 'i lā tün / Fā 'i lā tün / Fā 'i lün

- [1] Rāh-ı tecrīde sülūk iden nice eyyām u sāl
Bāb-ı tefrīdi idüp fetḥ dāhilān buldı vişāl
Ke's-i vaḥdet yedlerinde her zamānda māl māl
Seydi ' Abdulkādirü'l-Cīlānī sulṭānu'r-ricāl
- [2] Vaḳtlerinde olmuş idi ol ḥaḳıḳ ğavş-ı cihān
Hep velīler ' unḳlarına ricl-i pāki vaz' olan
Aḥz iderler ders-i āmdan hep melā'ik ins ü cān
Seyd[i] ' Abdulkādirü'l-Cīlānī sulṭānu'r-ricāl
- [3] Evliyāya sāḥa-i ' ulyāları olan muḥiṭ

Cümle ekvânda ‘ulûmî pâki olmışdı basîṭ
 ‘Âli şân[1] bu cihâni eylemişdi muḥîṭ
 Seydi ‘Abdulḳâdirü'l-Cîlânî sulṭânu'r-ricâl

- [4] Himmetiyle bu cihânda yoḳ mürîdine melâm
 Tâ kıyâmet günine sırrı olup meşhûr devâm
 Ḳalb-i mecrûḥ sırr-ı pâkinden bulurlar ilti’âm
 Seydi ‘Abdulḳâdirü'l-Cîlânî sulṭânu'r-ricâl
- [5] Maḥv olur ğamlar mürîdinden aña itse nidâ
 Şıdḳ ile tâbi‘ olan ol zâta görmez hiç şifâ
 Hep ḳamu derde anuñ sırrı olunmuşdur devâ
 Seydi ‘Abdulḳâdirü'l-Cîlânî sulṭânu'r-ricâl
- [6] Râhları tecrîd-i tariḳle bulupdur iştihâr
 Ehl-i tefrîdle mürîdâni bulupdurlar şî‘âr
 Rehlerinden ehl-i vahdet buldılar çoḳ iftiḥâr
 Seyd[i] ‘Abdulḳâdirü'l-Cîlânî sulṭânu'r-ricâl
- [7] Vuşlatuñ i‘lâmını destinde aḥz itmiş o er
 ‘Âlem-i vahdetden ancaḳ oldurur viren ḥaber
 Ey Ḥulûsî râhlarında eyle her demde sefer
 Seydi ‘Abdulḳâdirü'l-Cîlânî sulṭânu'r-ricâl

[28]

Medḥ ü İzhâr-ı Teşekkür Ez-Cenâbı Şeyḫü'l-Ekber İmâm Muḫyiddîn bin ‘Arabî Ḳuddise
 Sirruh

Fâ ‘i lâ tün / Fâ ‘i lâ tün / Fâ ‘i lâ tün / Fâ ‘i lün

[11a]

- [1] Kenz-i maḥfî feth olup dürler nişâr olmaḳdadur
 Feyz-i ḳalbünden ḳamu esrâr şikâr olmaḳdadur
- [2] Şeyḫ-i ekber ḳıtmiriyüm bâb-ı vahdet beklerüm
 İşbu bâbdan küntü kenz sırr-ı cihâr olmaḳdadur
- [3] Ḥazret-i şeyḫüñ mürîdi aşlâ ol görmez melâl
 Mazharumdan sırr-ı şeyḫ dâ’im şî‘âr olmaḳdadur
- [4] Ḥazret-i şeyḫüñ kemâlin⁴⁵ ehl-i vahdet fehm ider
 Mevc ḥalecân ekberi dâ’im biḥâr olmaḳdadur
- [5] Şeyḫ-i ekber nuṭḳları dermân virür ṭâliblere
 Nuṭḳlarından müste‘id her dem medâr olmaḳdadur
- [6] Şeyḫ-i ekber gülşeninden bir güle nâ’il olan

⁴⁵ kemâlin: kemâlün M.

Her nefes anuñ atında nevbahār olmadadur

- [7] ıble-gāhumdur Hūlūşī şeyh-i ekber bābı bil
Bāb-ı feyzinden devām albüm ‘imār olmadadur

[29]

Şeyhimüz Cenāb-ı Seyyidi Muammed el-Me’mūn Hāzretlerinūñ Hāına

Fā ‘i lā tūn / Fā ‘i lā tūn / Fā ‘i lā tūn / Fā ‘i lūn

- [1] Seyyidū'l-Me’mūndan aldılar devā cümle ‘alīl
Oldı ol zāt vādī-i Tīhde olana hep delīl
- [2] ub-ı vat idı o zāt esrār-ı Hāuñ hūbbına
Nīm nigāh ile nazar ılsa şifā bulur ‘alīl
- [3] Cedd-i pākūñ vārişiydi ol imām bī-iştibāh
Hāzret-i ur’āna tābi‘ halk-ı ahlāı cemīl
- [4] Gelmemişdür hāzret-i gāvşdan berü aña şebīh
Böyle bir zāt bu devirde olmamış Mışra nezīl
- [5] Geldi garbdan atrı Mışrı eylemiş nūr ile pūr
Nūr-ı pākinden mūnevver oldı hep alb-i aşīl
- [6] Bāb-ı vadet feth olup oldı anuñla āşikār
Ehl-i isti‘dād amusı itdi ol bāba raīl
- [7] Himmeti itdi sirāyet nice cān buldı reşād
Yek nazarla ay olundı cümleden rāh-ı avīl
- [8] Yek nazarla virdi vuşlat ehl-i isti‘dādda ol
Vadetūñ kulıyla oldı çeşmlerine hep kaīl
- [9] Ey Hūlūşī rüz [u] şeb hāmd it Hūdāya kim bu dem
Bende olduñ sen o zāta kim aña yodur mişīl

Sonuç

Klasik Türk edebiyatında *Vahdetnâme* kaleme alan şairlerden birisi de Hulūşī’dir. Hangi yüzyılda yaşadığı bilinmeyen Hulūşī Efendi, eserinin adını *Vahdetnâme-i Hulūşī* koymuştur.

Mutasavvıf bir kişiliğe sahip olan ve Hulūşī mahlası ile şiirler yazan şair hakkında kaynaklarda bilgi tespit edilememiştir. Şiirlerinden hareketle Kadirī tarikatına mensup olduğu tahmin edilmektedir.

Hulūşī’nin *Vahdetnâme*’sinde 29 manzume yer almış olup bunların tamamını dini içeriklidir. Manzumeler Hz. Allah, Hz. Muhammed, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Ehl-i Beyt, Abdulkadir Geylanī, İbn-i Arabī ve Şeyh Muhammed el-Me’mūn için kaleme alınmıştır.

Hulûsî'nin tüm şiirleri bunlardan ibaret değildir. Elimizde Hulûsî'ye ait bir dîvân da bulunmaktadır ve dîvân üzerinde çalışmalar devam etmektedir.

Hulûsî'nin şiirlerinde çokça tasavvufî unsur yer almaktadır. Şair, edebî alanda iddialı bir şair değildir. Şiirlerinde Eski Anadolu Türkçesi etkisi görülmektedir.

Bu çalışmayla Hulûsî'nin *Vahdetnâme*'si çeviri yazılı olarak ele alınmaya çalışılmış ve klasik Türk edebiyatındaki vahdetnâmelerden biri daha yayımlanmış olacaktır.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed b. Abdulhâdî (2001). *Keşfü'l-hafâ ve Müzîlü'l-ilbâs*. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Aydın, İ. H. (2002). Kenz-i Mahfî. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 25, s. 258-259). İstanbul: TDV Yayınları.
- Aykaç, O. (2018). Alevi-Bektaşî Kültüründe Bir Aşağılama Sözü Olarak Şimir. *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu*, 18-20 Ekim 2018, Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Yay., 121-133.
- Ayverdi, İ. (2005). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı.
- Baş, M. Ş. (2015). İslami Türk Edebiyatında Manzum Vahdetnameler ve Aşkî Mustafa Efendi'nin Vahdetnamesi. 2. *İslami Türk Edebiyatı Sempozyumu*, 05-06 Ekim 2012, İzmir: Kaynak Yayınları, 39-59.
- Bilgin, A. (2012). Vahdetnâme. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 42, s. 435-436). İstanbul: TDV Yayınları.
- Birgören, H. (2017). *Muhammed Fethü'l-Maârif'in Mensur Vahdetnâmesi*. Doktora Tezi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi.
- Durusoy, A. (2012). Vahdet. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 42, s. 430-431). İstanbul: TDV Yayınları.
- İdiz, F. (2014). Tasavvufta Hakikat-i Muhammediyye Meselesi ve Mesnevî'den Örnekler. *Ekev Akademi Dergisi*, 18(59), 179-199.
- Sofuoğlu, N. (2012). *İshak Hocası Ahmed Vahdetnâme-i Âlem-engîz*. Doktora Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Şemseddin Sami (1317). *Kâmûs-ı Türkî*. Dersaâdet: İkdâm Matbaası.
- Öz, M. (2007). Râfizîler. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 34, s. 396-397). İstanbul: TDV Yayınları.
- Öz, M. (2013). Zülfikar. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 44, s. 553-554). İstanbul: TDV Yayınları.
- Uludağ, S. (2012). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık.
- Yüceer, M. (2018). Mevlânâ'nın Fihî Mâ Fih İsimli Eserinde Hadis Kullanımı (Tahrîc ve Tenkîd Bağlamında). *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 2018, 2(2), 197-237.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 509-524.
Geliş Tarihi-Received: 19.06.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 06.07.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1132921

Şeyhülislam Yahya Divanı'ndaki Takrirî İstifham İfadelerinin Anlam ve Üslup Açısından İncelenmesi*

Examination of the Rhetorical Interrogative Expressions in the Diwan of Shaykh Al-Islam Yahya in Terms of Meaning and Style

Ömer UYAN**

Öz

Şeyhülislam Yahya klasik şiirimizin en önemli temsilcilerinden biridir. O, klasik tarzda yazdığı şiirlerinde sade ve fasih bir dil kullanmış, söz sanatlarına çok fazla rağbet etmeden sözünü daha doğal ve Türkçenin yapısına daha uygun farklı tasarruflarla etkili kılmaya çalışmıştır. Bu tasarruflardan birisi de şiirdeki inşa (tasarlama) ifadelerinin fazlaca kullanılmasıdır. Gerek dil bilgisi gerek belagat kitaplarında söz, temel olarak haber (bildirme) ve inşa (tasarlama) olarak ikiye ayrılmaktadır. Belagat ilmine göre inşanın kısımlarından olan istifham da Şeyhülislam Yahya'nın şiirlerinde bir üslup ve sanat unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Üslubun ve edanın muhtevadan çoğu kez daha önde olduğu klasik Türk şiirinde her türlü dil kullanımının ayrıntılı bir biçimde tahlil edilmesi önem arz etmektedir. Bu çalışmada *Şeyhülislam Yahya Divanı*'nda geçen bütün takrirî istifhamlar bu düşünceyle anlam açısından tasnife tabi tutulacak ve üslup, şiirsellik ve sözün tesiri noktasında bu soruların ifadeye kattığı değerler incelenecektir. Bahsi geçen bu sorular cevap alma isteği ile sorulmuş gerçek sorular değildir. Nihayetinde kurmaca bir metin olan şiir dilinde bu tür mecazi/retorik soruların anlam ve amacının tespiti, dilin diğer kullanım alanlarında ortaya çıkan soruların anlam ve amacının tespitten daha zordur. Bu sebeple çalışmada belagat kitaplarındaki müktesebat ile klasik şiirin kendine özgü dili ve kavram dünyası mezcedilerek daha sağlıklı sonuçlara ulaşılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şeyhülislam Yahya, meani, inşa/tasarlama, soru (takrirî istifham), üslup.

Abstract

Shaykh al-Islam Yahya is one of the most important representatives of our classical poetry. He used a simple and eloquent language in his poems that he wrote in classical style, and tried to make his words more natural and effective with different preferences which is more suitable for the structure of Turkish, without relying too much on figures of speech. One of these preferences is the intense using of expressions with the subjunctive moods in the poem. In both grammar and rhetoric books, the word is basically divided into two as indicative mood and subjunctive mood. Interrogative, which is one of the parts of subjunctive mood according to the art of rhetoric, appears as an element of style and art in the poems of Shaykh al-Islam Yahya. It

* Bu makale, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı'nda Prof. Dr. Süleyman ÇALDAK danışmanlığında hazırlanan "Şeyhülislam Yahya Divanı'ndaki İnşa (Emir, İstifham, Temenni, Nida) İfadelerinin Belagat İlmine Göre İncelenmesi" başlıklı tezden üretilmiştir.

** Öğr. Gör. Dr., İnönü Üniversitesi Rektörlük Türk Dili Bölümü TÖMER, Malatya/Türkiye, e-posta: omer.uyan@inonu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5922-6790.

is important to analyze all kinds of linguistic performances in detail in classical Turkish poetry, where the style and tone are often more prominent than the content. In this study, all rhetorical interrogatives (all rhetorical questions that have a positive answer) in the Diwan of Shaykh al-Islam Yahya will be classified in terms of meaning and the values that these interrogatives add to the expression in terms of style, poetry and the effect of the word will be examined. These interrogative expressions are not real questions asked with the desire to get answers. In the language of poetry, which is ultimately a fictional text, it is more difficult to determine the meaning and purpose of such metaphorical/rhetorical interrogatives than to determine the meaning and purpose of the interrogatives that arise in other areas of use of the language. For this reason, in this study, it has been tried to reach healthier results by combining the acquis in the rhetoric books with the unique language and conceptual world of classical poetry.

Keywords: Shaykh al-Islam Yahya, semantics and syntax (maani), subjunctive mood, interrogative (rhetoric question), style.

Giriş

İstifham konusu belagatin meani şubesinde haber (bildirme) ve inşa (tasarlama) ifadeleri çerçevesinde işlenen konulardandır. Belagat ilmi açısından istifham, muhataptan cevap talep edildiği için, talebî inşa sınıfına girmektedir. Söylenen söz, hariçte (dış gerçeklikte) bir hüküm ifade ediyorsa yani söz için “doğrudur” ya da “yanlıştır” gibi bir hüküm verilebiliyorsa buna haber denir. Bir başka ifadeyle, söz söyleyen kimse hakkında “doğru söylüyor” ya da “yalancıdır” gibi bir hüküm verilebiliyorsa bu, haberdir. Türkçede bildirme kipleri ile kurulan cümleler meani ilmine göre haber olmaktadır (Akdemir, 2016, s. 42; Bulut, 2015, s. 111). Bunun aksine, söylenen söz hariçte (dış gerçeklikte) bir hüküm ifade etmiyorsa yani söz için “doğrudur” ya da “yanlıştır” gibi bir hüküm verilemiyorsa buna inşa denir. Bir başka ifadeyle, söz söyleyen kimse hakkında “doğru söylüyor” ya da “yalancıdır” gibi bir hüküm verilemiyorsa bu, inşadır. Emir ve nehiy, istifham, temenni, nida gibi yapılarla kurulan cümleler inşaidir. Türkçede tasarlama/dilek kipleri ile kurulan cümleler inşa cümleleridir¹ (Akdemir, 2016, s. 61-62; Bulut, 2015, s. 180). “Yağmur yağıyor”, “Ali geldi” vb. cümleler habere, “Keşke yağmur yağsa”, “Sana bunu yapma demedim mi?” vb. cümleler ise inşaya örnektir.

Şeyhülislam Yahya Divanı'nda inşa ifadeleri sayıca gayet fazla kullanılmıştır. Haber yerine bizzat muhataba seslenildiği hissini daha canlı bir biçimde yaşatan inşa ifadelerinin bu denli yoğun kullanılması şairin bilinçli bir üslup tercihi gibi durmaktadır. Bu durum, klasik edebiyatın gerek şekil gerek fikir, muhteva ve mazmunlar açısından şairi birçok

¹ Tabii Türkçedeki tasarlama kipleri ile klasik belagatteki inşa arasında farklılıklar vardır: Türkçede soru ve nida tasarlama kiplerine dâhil değildir, belagatte ise gereklilik ve şart inşa kapsamında değerlendirilmez. Belagatteki siddik-kizib/tasdik-tekzip meselesi farklı tartışmalara konu olmuştur. Sıdk'ın zıddı olarak “yalan” mı “yanlış” mı denilmesi gerektiği de tartışılmıştır. Örneğin; belagat sahasındaki uzmanlığı ve telifatıyla da öne çıkan Cahız'ın hocası olan Nazzam (öl. 231/845) haberin doğruluğunu dış gerçekliğe göre değil, mütekellimin kendi söylediğine inanıp inanmamasına göre değerlendirmiştir (Irmak, 2017, s. 53). *Talikat-ı Belagat-ı Osmaniyye* müellifi Abdurrahman Süreyya da standart haber-inşa izahından sonra isim vermeden Nazzam'ın bu görüşüne mutabık açıklamalar yapar (2016, s. 45). Bu izah tarzına göre yağmur yağmasa dahi inanarak “Evet, bak yağıyor!” diyenin sözü doğru; ama -yağmur yağsa dahi- inanmayarak “yağıyor” diyenin bu sözü yanlıştır/yalandır. (Bu durum belagat kitaplarındaki mecaz-ı isnadi/mecaz-ı akli konusunu hatırlatmaktadır. Buna göre bir dehrî/materyalist yağmurun veya bahar mevsiminin otları yeşerttiğini söylerse onun bu sözü hakikat; fakat aynı sözü teist/inanan bir kimse söylerse onun sözü mecaz olur. Çünkü o, asıl failin Allah olduğunu bilmekte, mecazen böyle söylemektedir). Bunun dışında şeklen haber olup manen istek, inşa belirten istemek, arzu etmek, sevmek vb. mental fiiller ve duygu fiilleri ile kurulan cümleler hesaba katılmamıştır. “Seviyorum” diyen birisinin bu sözü zahiren “Hayır, sevmiyorsun” şeklinde tekzip edilebilir. Ancak bu yargıya mihenk olacak somut ve objektif bir “dış gerçeklik” yoktur ve bu konuda “doğru-yanlış” demek niyet okumak olacaktır. Her hâlükârda yaygın ve yerleşik klasik haber tanımı ve kapsamının tartışmaya açık olduğu bir gerçektir. Sekkaki'nin (öl. 626/1229) *Miftahu'l-Ulum* eserinde haber ve talep kavramlarının gayet açık olup tanıma ihtiyaç duymadıklarını belirtmesi ve Kazvinî'nin (öl. 739/1338) *Tellhis*'te haber ve inşa diyerek (Irmak, 2017, s. 56-57) bu kavramları artık standardize etmesi ile günümüze değin belagatte bu tasnif pek tartışılmadan gelmiştir.

açından kısıtlamasına karşın -Ali Ekrem buna “saltanat-ı şekliyye ve fikriyye” der (1332, 16)- ifade ve söyleyişte güzellik, farklılık/farkındalık yaratmak için tevessül edilen bir yol olarak da görülebilir. Bu makale kapsamında *Şeyhülislam Yahya Divanı*'nda geçen ve insanın bir cüzü olan istifhamın takrir (onaylatma, itiraf ettirme, kabul ettirme, pekiştirme) anlamıyla kullanıldığı beyitler ele alınacak ve bu takrirî sorular kendi içinde tekrar anlam tasnifine tabi tutularak bunların üsluba ve anlatıma etkisi irdelenecektir. Çalışma boyunca Hasan Kavruk'un hazırladığı *Şeyhülislam Yahya Divanı Tenkitli Metin* neşri (2001) esas alınmıştır. İtalik olarak gösterilen her beyitte takip etmeyi kolaylaştırmak açısından takrirî istifham ifadeleri düz biçimde bırakılmıştır. Kaside K, gazel G, müfretler M kısaltmasıyla gösterilmiştir.

1. İstifham (Soru)

İstif'âl veznindeki istifham, fehm kökünden gelip sözlük anlamı olarak “bilmeyi, idrak etmeyi, anlamayı istemek” demektir. Bu gaye eşliğinde sormak manası kazanan istifham çoğu belagat âlimine göre daha önce bilinmeyen bir şeye dair bilgi istemektir (Akdemir, 2016, s. 67; Bulut, 2015, s. 209). Cevdet Paşa istifham için “Öğrenmek için sormaktır” der (2000, s. 58). Bu, istifhamın hakiki/ilk anlamıdır. İlk dönem belagat eserlerinin bazılarında istifham yerine istihbar da denilmektedir (Irmak, 2017, s. 196). Şiirde asli anlamıyla hiçbir soru bulunmaz.² Fakat ikincil/mecazi anlamlarının sağladığı şiirsellik ve estetik için *Şeyhülislam Yahya Divanı*'nda ve genel olarak klasik şiirde istifhama sıkça başvurulmuştur. Cevdet Paşa bu ikincil anlamlara misal için “tendîm, tahsîs, iğrâ, tevbîh, 'arz (nâzikâne teklîf), ikrâr, inkâr, tehdîd, tehekküm, temennî, tahkîr, betâ'et”³ anlamlarını gösterir.

Hakiki soru olmayıp karşılığında gerçek/ten (öğrenmek amacıyla) cevap istenmeyen sorulara retorik sorular da denilmektedir. Şemissa, cevap istenmeyen (gayr-ı icâbi) bu retorik sorular için “su'âl-i belâğî” terkiibini kullanır. Ona göre bu tür soruların en önemli gayesi sözün daha tesirli kılınmasıdır. Öyle ki yazar bir yerde “belîğ-ter” (daha belîğ) kelimesinin izahını parantez içinde “mü'essir-ter” (daha tesirli) şeklinde verir. Şemissa; istifham için okurların dikkatini celbetmek ve bazı duygusal, psikolojik, felsefi meseleler hakkında onları tefekküre ve daha derin bir düşünmeye davet etmek gibi gayeler zikreder. Ona göre bu tür müphem ve hassas meselelerde haber cümleleri soru cümleleri kadar etkili olamaz (1390, s. 171-172). Benzer minvalde Bilgegil, istifham için şunları söyler: “Bu sualler; canlıya cansıza, görüneneye görünmeyene, müşahhasa, mücerrede, nefse, gayra yönlenebilir. Esasen o suallerin bünyesinde mübalağalı şekilde, ruha hâkim olan ihtirasın ifadesi vardır. Başarılı bir istifham, bütün edebî eserleri, bilhassa hitabeleri ve dramatik eserleri, belagatin üst derecelerine yükseltir.” (1989, s. 259).

Karademir (2010), Cahit Sıtkı'nın şiirlerinde geçen soru ifadelerini dilsel ve tematik olarak ayrıntılı bir biçimde incelemiş ve ardından -şiir dilinin yorumu açık olması ve metin inceleme yöntemlerindeki farklılığın başka tespitlere kapı açabileceği ihtimalini de hatırlatarak- yirmi anlam tespit etmiştir. Tuğluk (2009) ise bir bildiri metni çerçevesinde Yunus Emre Divanı'ndaki istifhamları “semantik tasnif” adı altında otuz dört anlama taksim etmiştir.

² Bunu kurmaca ve hayal örüntüsüyle yazılan şiirler için söylüyoruz. Yoksa bir şair gerçekten merak ettiği bir soruyu manzum bir hâle getirerek ilmüne güvendiği birisine sorabilir. Şiirde geçen alıntı/aktarma cümleleri (“Bana cehl ile ‘Bu nedir?’ diye sordu” gibi) ya da mütekellimin kendi sorgulamasını tahkiye etmesi de (“Öğrenmeden önce ‘Bu nedir’ diye sorardım hep” gibi) bu yargının dışındadır. Emir ve nida için de aynı durum geçerlidir. Çünkü kurmaca söylemin reel bir ortamı olmadığı gibi mütekellim ve muhatapı da gerçek kişiler değildir.

³ Yavaşlık anlamındaki bu kelime yerine kaynaklarda genellikle “istibtâ” (bir işin yavaşlığını bildirme) geçer. “Kaç defa seni çağırdım?” deyip “Geç geldin” demeyi kastetmek gibi.

1.1. Takrîr (Onaylatma) ve İnkâr (Yadırgama) Soruları

Takrîr, kimi kaynaklarda ikrar olarak da geçmektedir. Arapça ve Osmanlı Türkçesiyle kaleme alınan belagat eserlerinde takrîrî ve inkârî istifhamların yapısal olarak sınırı net bir şekilde çizilmemiş, meselenin semantik cihetine gidilerek inşa konusundaki “yapıdan anlamlara” gidiş yöntemi kırılmış ve bu durum bazı örneklerde belirsizliğe ve hatalı tespitlere yol açmıştır. Bu sınırı en net ve doğru şekilde Rusçuklu Mehmet Hayri'nin çizdiğini düşünüyoruz. Ona göre soru menfi (olumsuz) ise takrîrî, müspet (olumlu) ise inkârî istifham söz konusudur: “Eger cümle-i istifhâmiyye menfî ise istifhâm ikrârî olur: ‘Ben sana mektebden kalma demedim mi?’ gibi. Eger cümle-i istifhâmiyye müsbet ise istifhâm inkârî olur: ‘Buna tâkat mi gelir yâ buna cân mı dayanır? ...’ beyti gibi” (Akın, 2016, s. 70). Başka bir örnek vermek gerekirse “Ben sana şu işi erken bitir demedim mi?” sorusu “Evet/tabii ki/elbette dedim” manasında habere çevrilebileceği için takrîrî; “Ben sana hiç kötü söz söyledim mi?” sorusu ise “Hayır/tabii ki/elbette söylemedim” manasında habere dönüştürülebileceği için inkârîdir. İsim cümlelerinde de bu örneklere kıyasla benzer bir yolu takip ettik, mesela “yok mudur” sorusunun cevabı “vardır” şeklinde geldiği için bu tür sorular takrîr, “var mıdır” sorusunun cevabı “yoktur” olduğu için buna benzer sorular ise inkârî kabul edilmiştir.

Takrîrî sorular; mütekelimin zihnindeki bir yargıyı, bir kanaati, muhataba da ikrar ve itiraf ettirmeyi ve bunu muhatabın zihninde pekiştirmeyi/sağlamlaştırmayı amaçlar:

“Sözün, karşı tarafın ruh dünyasında daha iyi yer edinmesi için tercih edilen bu üslup, muhatabı ilzam (mecbur etme) manasını daha güçlü bir şekilde yansıtmaktadır. Mesela ‘Size bir uyarıcı gelmedi mi?’ ayetinde amaç bir uyarıcının gelip gelmediğini sormak değil, geldiği gerçeğini muhataba daha ikna edici bir üslupla onaylatmaktır. Takrîr, akli bir muhakeme sonrasında kişiyi arzu edileni ikrar ve itirafa götürür. Bu yönüyle, söz sahibinin yüksek zekâ kapasitesini gösteren, muhatapta daha etkili izler bırakan ve onun daha fazla hayret etmesini sağlayan önemli bir üsluptur” (Irmak, 2017, s. 200).

2. Şeyhülislam Yahya Divanı'nda Takrîrî İstifham İfadelerinin Kullanımı

*Divan'*da geçen istifham ifadeleri şu anlamlar etrafında kullanılmıştır: 1. Hayret etme, hayrete sevk etme, taaccüp 2. Dokundurma, tariz 3. Tedip, irşat, nasihat 4. Küçümseme, tahkir, yerme 5. Hayıflanma, dert yanma, beyan-ı hâl, sayıklama 6. Acıma, terahhum, başkasına üzülmeye 7. Temenni, beklenti, olumlu cevap arzusu 8. Sitem, şikâyet, itiraz 9. Telaş, endişe, işfak (korkuyla bekleme) 10. Ayıplama, kınama, kızma 11. Teşvik, terğip, telkin 12. Yüceltme, övme 13. Tecahül (bilmezlikten gelme) 14. Takrîr (onaylatma) 15. İnkâr (yadırgama).

Tecahül, takrîr ve inkâr ise kendi içinde tekrar alt başlıklara ayrılabilir. Bu doğrultuda tecahül soruları 1. Yüceltme, övme 2. Garipseme, yersiz görme, yakıştıramama 3. Telaş, endişe, işfak (korkuyla bekleme) 4. Dokundurma, tariz 5. Sitem, şikâyet, itiraz 6. Hayıflanma, dert yanma, beyan-ı hâl, sayıklama 7. Acıma, terahhum, başkasına üzülmeye 8. Ayıplama, kınama, kızma anlamlarıyla; inkârî sorular ise 1. Sitem, şikâyet, itiraz 2. Dokundurma, tariz 3. Küçümseme, tahkir, yerme 4. İmkânsızlık, akıldan uzak görme, istibat 5. Doğal görme, yerinde bulma, sıradanlaştırma 6. Genelleme, istiğrak, itlak 7. Yokluk bildirme 8. Azımsama, istihfaf 9. Kolay görme, istishal 10. Teslimiyet, boyun eğme 11. Tedip, irşat, nasihat 12. Hayıflanma, dert yanma, beyan-ı hâl, sayıklama 13. Acıma, terahhum, başkasına üzülmeye 14. Yeis/ümitsizlik, Teyis/ümitsizliğe düşürme 15. İstikrah, hoşnutsuzluk 16. İstiğna, minnet etmeme 17. Ayıplama, kınama, kızma 18. Temenni, beklenti, olumlu cevap arzusu anlamlarıyla kullanılmıştır.

Bu çalışma kapsamında *Divan'*daki takrîrî istifhamların ikincil/mecazi anlamları ise aşağıda şu sırayla ele alınıp incelenmiştir: 1. Tedip, irşat, nasihat 2. Doğal görme, yerinde

bulma, sıradanlaştırma 3. Genelleme, istiğrak, ıtlak 4. Hayıflanma, dert yanma, beyan-ı hâl, sayıklama 5. Yüceltme, övme 6. Dokundurma, tariz 7. Sitem, şikâyet, itiraz.

1.1. Tedip, İrşat, Nasihat

Tedip bir kimseye edep, adap, yol yordam, usul, erkân öğretmek demektir. Aşağıda G 32/2’de geçen “kânûn” sözcüğü de -müzik aleti yanında- kanun, kural, usul, erkân, örf (ma’rûf), adap anlamlarında tedibi çağrıştıran bir ifadedir. İrşat “Doğru yolu gösterme, manen aydınlatma, hak yolunu gösterme, gafletten uyandırma”, nasihat ise “Bir kimseye doğru yolu göstermek, yapması ve yapmaması gereken şeyler üzerine dikkatini çekmek için söylenen söz, öğüt, pend” anlamlarına gelmektedir (Ayverdi, 2011/2, s. 1451, 2334). *Divan’* da bu anlamıyla kullanılan takrirî istifham ifadeleri şunlardır:

‘Âşık gam-ı dehr ile keselnâk olur mı
Çalınmadı mı gûşına kânûn-ı mahabbet (G 32/2)

Yahyâ derûnun hânesin eyle dil ü cândan tehî
Sînende ol rûh-ı revân yetmez mi kim cân kendidür (G 64/5)

Na’l kes⁴ dir yâr nice dinlemez âdem sözün
Kâşki olsa vücûdum başdan ayağa sem⁵ (G 169/3)

‘Ayn-ı zillet mi degül devlet-i dünyâ didüğün
Katı alçak görünür oldı en a’lâ didüğün (G 194/1)

Tîrine Yahyâ nişân eylerse olma münharif
Göz ucuyla yârdan yetmez mi bir kerre nigâh (G 312/5)⁶

Bu tengnâ-yı gamdan ider cânımız halâs
Cân virmeye mi sîne-i mecrûhu yâre ne (G 328/2)

İşigin bekleyelüm ey dil-i şeydâ yârün
Kays yetmez mi bize gitmeyelüm yâbâne (G 354/3)

⁴ Nal kesmek; atlara nal yapmak, uydurmak anlamının yanında âşık tarafından sineye yapılan dağlama anlamına da gelir. Beyitte elbette bu ikinci anlam söz konusudur. Eskiden hayvanları ateşte kızdırılmış nal ile damgalarlarmış, bunu elif ve nal şeklinde dağlarla âşık ve abdallar da kendi bedenlerine uygulamışlardır. Nal ve elifli dağlar bir ah manzarası gösterirdi. “Na’l ü dâğ” kullanımı da vardır. Farsçada “na’l ber-zeden”, “na’l ber ciger/sine buriden” şeklinde kullanılmaktadır (Onay, 2009, s. 347; Redhouse, 2011, s. 2090; Steingass, 2005, s. 1411-1412).

⁵ Kavruk neşrinde beytin son kelimesi -mum anlamında- şem’, İnal neşrinde ise -kulak anlamında- sem’dir (İnal, 1334, s. 174). Sem’ farkını Kavruk da aparatta belirtmiştir. Şairin kafiye olarak şem’ kelimesini ilk mısradan zaten kullanmasına ve “İnsan (olan), yârin bu sözünü nasıl dinlemez?” şeklindeki tekitli sorulara “baştan ayağa kulak olma, can kulağıyla yârin sözünü dinleyip hemen gereğini yapma” temennisiyle bir nevi cevap verilmesine binaen sem’ kelimesini tercih ettik. Klasik şiirde kulakla ilgili deyimler ve baştan ayağa kulak olmak deyimini ile ilgili farklı beyit örnekleri için bk. Öztürk, 2019, s. 66-67. Ayrıca buna benzer bir biçimde Hafız’da sakinin sunacağı tortu için bile baştan ayağa ağız olmak (ten cumle dehen kerden=cismi tamamıyla ağız eylemek) kullanımı geçmektedir (bk. Sudi-i Bosnevi, 2020/2, s. 1257).

⁶ “Yetmez mi” sorusuna “kifayet etmez mi, insan olan bununla yetinmez mi” anlamı verilirse beyitte uyarmayla beraber kızma, tedip, irşat, nasihat gibi anlamlar hasıl olmaktadır. Fakat “yetmez mi” sorusu “ulaşmaz mı” anlamında ise takrir işlevinden çıkıp devamlılık, sabır, sebat ve umut telkini olarak anlaşılacak ve “ah yetse, keşke ulaşıya, belki ulaşır...” vb. bir söyleme dönüşecektir. Göz ucuyla bakmak ile kastedilen “gamze”nin “seyr ü süluk erbabına nazil olan kalbî feyizler ve cezbeler” (Seccadi, 2007, s. 158) şeklindeki tasavvufi/remzî manası her iki ihtimal için de düşünülebilir. Üstelik gamze’nin klasik şiirdeki “tîr, ok, öldürücülük” (Pala, 2015, s. 162) gibi benzetmeleri ve özellikleri ile mezkur tasavvufî mana birleştirilirse “Kahrı da hoş, lütfu da hoş, bütün benliğimle teslim ol” şeklinde irşadî bir söylem belirmektedir.

Ümîd-i vasl idersin cismüni sad çâk kılmazsın
Visâl-i yâre ey dil câme-i ten hâyil olmaz mı (G 394/4)

Örneklerde muhataplar bazen muğlak bırakılmış, bazen de Yahya ve gönül muhatap olarak alınmıştır. Bu örneklerde âşığın muhabbet kanununa riayet etmesi ve dünya gamlarına karşı yılmaması, sinede misafir olarak sadece maşuğun olması ve yaralı sineyi (ten kafesi) maşuğa feda edip canı (can kuşunu) halas etmek gerektiği, maşuk sinede yaralar açılmasını söylediğinde âşığın bu söze hemen tabi olması gerektiği, hem vuslat ümit edip hem de bedene yaralar açmayarak ten elbisesinin aslında vuslat için bir perde hâline getirildiği, dünya saadeti ve ikbalinin aslında zillet olduğu, yârdan gelecek bakış oklarına karşı tereddüt etmeden göğsü siper etmek gerektiği, yârin eşiğinde bekleyip Mecnun gibi çöllere gitmemek gerektiği gibi tedip, irşat ve nasihat içerikli sözler takrirî istifham yoluyla dile getirilmiştir. Bu anlam için -mî soru edatı ve “nice” sorusu kullanılmıştır. Bir beyitte ise “-mî ... ne” şeklinde iki soru beraber kullanılmış ve “ne” ilavesi ile takrir ve tekit daha belirgin kılınmıştır. Bu anlama -konuşma zamanı, mütekellimin üslup ve tonu zihinde farklı şekillerde canlandırılırsa- kızma, kınama, ikaz, tembih, garipseme, dokundurma/tariz, sitem gibi anlamların da eşlik ettiği söylenebilir. Fakat birçok beyitte “Acaba nasihatte söylenenlerin tersi yapıldı da bunun üzerine hasıl olan bir kızgınlık, azarlama duygusu neticesinde mi bu nasihat veriliyor yoksa bir mecliste, sohbet esnasında vb. bir ortamda, normal bir şekilde mi bu konuşmalar gerçekleşiyor?” sorularının cevaplarını bulmak tam olarak mümkün değildir. Bu da dilin sınırlılığından veya söz ile yazı arasındaki açıklıktan ve farklılıktan kaynaklanmaktadır. Maşuka övgü, teşekkür, minnet ve onu tazim gibi anlamlar ise beyitlerde içkindir.

Görülebileceği üzere bu anlamdaki beyitler daha çok sineyi ve bedeni yaralama, ten kafesini “sad çâk” etme (yüz parça etme) gibi abdallık ve kalenderlik ritüellerini anımsatmaya matuftur. Hem bu beyitler hem de aşktan bahsedilen diğer beyitlerdeki aşk, hem hakiki (dinî-tasavvufi) hem mecazi (dünyevi-beşerî) olarak anlaşılmasına müsaittir. Her iki durumda da tedip, irşat ve nasihat anlamında bir değişiklik olmamaktadır. Dünya devletinin aslında zillet olduğundan bahseden (G 194/1) ise hikemî olarak nitelendirilebilir.

Beyitlerde haber ya da emir, temenni gibi farklı inşa ifadeleri yerine istifhamın tercih edilmesi muhatapı daha içsel bir düşünme sürecine sevk etme amacı taşır. Ancak takrirî istifhamda durum daha nettir ve mütekellim açısından zaten müsellemler/müekket bir husus muhataba ihtar edilir ve muhatap gafletten sakındırılır. Mesela son beyitteki “Ten elbisesi yâre ulaşmaya engel olmaz mı?” sorusu aslında “Tabii ki engeldir” takdirinde keskin bir hüküm cümlesinin soruya dönüştürülmüş hâlidir. Ayrıca muhatapı teşvik, ikna ve ilzam gibi amaçlar da bu ifade tarzıyla sağlanmaya çalışılır. Bu ikna ve teşvik çabaları bazen farklı inşa ifadeleri, bazen bir haber cümlesi ve bazen de telmihlerle (kanun-ı mahabbet=elest bezmi, Kays/Mecnun) desteklenir.

2.2. Doğal Görme, Yerinde Bulma, Sıradanlaştırma

İstihkak ya da ihkak-ı hak (hakkını verme, hakkı olduğunu/hak ettiğini söyleme) ibareleri ve kaçınılmaz sonuç, başka hâlin imkânsızlığı gibi tanımlamalar da bu anlamla yakından ilişkilidir. Bu ifade tarzı ile dile getirilen şeylerin tersini düşünmek asla söz konusu değildir ve mütekellim bu düşünceyi muhataptan da beklemektedir. Dikkat edilmesi gereken en önemli nokta ise bu anlamda söylenen içeriklerin -her ne kadar abartılı da olsa- asla şaşırılmaması gereken gayet sıradan şeyler olduğunun belirtilmesi ve muhataba da bu düşünceyi aşılıyarak onu da ikna veya ilzam etme yoluna gidilmesidir. Bu durumu, paradoksal bir biçimde, “sıradanlaştırarak abartmak/yüceltmek” şeklinde ifade etmek mümkündür. Söz gelimi övmek ya da tebrik etmek bir amaçsa bunu -günümüz diliyle- “Helal olsun, bunu nasıl başardın?” şeklinde bir hayret üslubuyla ve netice

beklenenin biraz dışında gerçekleşen bir şeymiş gibi veya “Bravo, senden de bu beklenirdi, senin için bu ne ki?” tarzında zaten beklenen bir şeyin gerçekleştiğini bildiren bir üslupla dile getirmek mümkündür. İkinci durumda, birinci duruma kıyasla, daha fazla sükunet ve soğukkanlılık var gibi dursa da muhataba duyulan güvenin ve onu yüceltmenin derecesinin daha fazla olduğu açıktır. Bu anlam çerçevesinde dile getirilen hususlar -olumlu manada- zaten olacağına varmıştır ya da varacaktır.⁷ *Divan’da* bu anlamıyla kullanılan takrirî istifham ifadeleri şunlardır:

- Gül olmasun mı hurrem ü handân u şâdmân*
Meyl itdi gül donanmasına şâh-ı kâmrân (K 2/1)
- Açılmasun mı gül gibi gülşende gonceler*
Bu iltifâtı kim güle itdi şeh-i cihân (K 2/2)
- Gerçi olur câma ol mahbûb-ı zîbâ teşne-leb*
La’line olmaz mı sâkî câm-ı sahbâ teşne-leb (G 20/1)
- Çeşm mest gamze mest ol gözleri fettân mest*
Olmasun mı bezm-i ‘aşkun hem-demi her ân mest (G 31/1)
- Nâ-murâd olmak murâd itsem de vechi yok mîdur*
Çünkü el virmez murâd üzre cihânda her murâd (G 42/2)
- Nice sultân-ı guzât olmaya Sultân Murâd*
Ki cenâbına nasîb oldu gazâ-yı Bağdâd (G 43/3)
- Nice cân virmeyem bûy-ı dil-âvîzine dil-dârun*
Müşerref eyledükçe bezmi tebşîr-i kudûm eyler (G 89/4)
- Zülf-i siyeh-i yâr nice ham-be-ham olmaz*
Tolaşmaya bir nice gönül ana dem olmaz (G 139/1)
- Şöyle eyler lutfı kim âdem hicâbından erir*
Akmasun mı su gibi yâre dil-i meyyâlîmüz (G 149/3)
- Şem’-i bezm-ârâ gibi niçün yanup yakılmazuz*
Nâ-gehân bir âteşîn ruhsâra düşdi gönlimüz (G 153/2)⁸
- Kâyına girye ile vâsıl olursak ne ‘aceb*
Bâğa gelmez mi akar su ile Yahyâ niçe has (G 155/5)
- Umulmaz mı o tıfl-ı şûhdan şeftâlûlar virmek*
Cihânda şimdi mi oldu nihâl-i tâze ber virmek (G 205/1)

⁷ Fakat başka bir şairde bu anlam pekâlâ olumsuz durumlar için de kullanılabilir, örneğin, “Zâhidi nice ta’n itmeyelüm” gibi ifadelerle rastlanabilir. Aynı şekilde “sıradanlaştırarak yüceltmek” tabiri de başka incelemeler neticesinde “sıradanlaştırarak kötölemek” veya “sıradanlaştırarak yüceltmek ve kötölemek” şekline gelebilir. Zaten burada da aşkın kendi çaresizliğini anlatıp hayıflandığı veya sevgiliye tarizde ve sitemde bulunduğu beyitlerde bu salt olumlayıcı ve yüceltici tablo bir nebze kırılmıştır.

⁸ “Haydi yanalım, yakılalım” şeklinde teşvik, terğip anlamları da akla gelmekte ise de “düşdi gönlimüz” redifli gazelin bütününde -zeyl olan altıncı beyit hariç- daha içli, kendine dönük, hâlini ortaya koyup dert yanan, hayıflanan; biraz da “Âşık-ı sâdık menem” dercesine övünmenin eşlik ettiği bir eda hâkimdir. Başkaları ve başkalarını tahrik, teşvik söz konusu olmadığı için kendisindeki âşıklık hâllerini normalleştirme söz konusudur.

- Hurrem olmasun mı Yahyâ gülsitânun gülleri
Nazmınun itdi redîfin Hazret-i Hünkâr gül (G 228/5)
- Hûb-rûlar bî-'aded şehri içre cânân bir degül
Nice vîrân olmasun dil mülki sultân bir degül (G 231/1)
- Hep rûy-ı lutfidur görinen ehl-i meclise
Ben şem'-i hüsnüne nice pervâne olmayam (G 238/2)
- Kûyuna nice çekilmez 'âşık-ı bî-çâreler
Zülf-i 'anber-bârunun her târi bir kullâb iken (G 271/3)
- Diriğ itmez vefâsın 'âşık-ı bî-sabr u hûşından
Nice hazz itmesün dil sâde-rûnun bâde-nûşından (G 282/1)
- Nice kul olmasun Yahyâ sana ey pâdişâh-ı hüsn
Yolumda senden özge kimse kurbân olmasun dirsün (G 285/5)
- 'Âşık-ı haste-i hicrûn nice çıkmaz cânı
Hançer-i yâr ki kasd-ı dil-i nâlâna çıka (G 330/4)
- Nice tuyulmasun râz-ı nihânun çâk-ı sînemden
Cihân 'ayyâr ile memlû der-i gencîne sad-pâre (G 332/3)
- Bin cân ile 'âşık nice olmaz sana kurbân
Bin mürdeye cân virmek olur bir niğhünde (G 357/2)
- Nice başlar kesmesün yâ nice kanlar dökmesün
İki yüzlüdür dimişler hançer-i hûn-rîzine (G 373/2)
- Gül perîşân olmasun mı görmez oldu gonceyi
'Âşıkun hâli n olur⁹ gitse yanından tâzesi (G 401/4)
- Gönül senden kesilmez sen cefâdan vaz gelmezsin
Yine incinme dirsün cân u dilden incinilmez mi (G 408/3)
- Gül-i bâğun elinde dest-mâli nola al olsa
Hezârân bülbülün her dem gözi yaşını silmez mi¹⁰ (G 408/4)
- Kayırmaz seyl-i gam taşsun gerekse başdan aşsun
Kümeyt-i bâde-i gül-gûn ile Yahyâ geçilmez mi (G 408/5)
- Yahyâ nice bî-sabr u karâr olmayayın ben

⁹ Birinci mısradaki soruyu tekiden bu da takrir anlamı kazanmıştır. Amaç "Tabii ki perişan olur, başka ne olabilir ki?" demektir.

¹⁰ Metinde "yaşı silinmez mi" yazılı. Anlam olarak silinmek belki daha doğru olabilir; çünkü gül değil, bülbül sil(in)iyor ve maşuku temsil eden güle çoğu zaman böyle merhametli davranışlar atfedilmez. Ama kafiyeyi göz önünde bulundurarak ve başka neşir ve yazmalara da bakarak bunu tercih ettik.

Dil-berse güzel dilse nihâyetde hevâyî (G 432/5)¹¹

Sûz-ı dilden bî-herdür sanmanuz cânâneyi
Şem'i yakmaz mı ol âteş kim yakar pervâneyi (G 435/1)

Olmasa nola duhânsız dâ'imâ ol dil-sitân
Şem'-i meclisdür o meh-rû şem' olmaz mı duhân (M 17)

Örneklerde muhatap çoğu kez muğlak bırakılmışken bir beyitte saki, üç beyitte Yahya, bir beyitte ise padişah-ı hüsnüdür. Yapı olarak “nice, niçün, nolur” soruları ve -mî soru edatı kullanılmıştır. Bu ifade tarzı ile dillendirilen temalar sevgili, hükümdar ve âşık merkezli olmak üzere üç başlıkta toplanabilir. Sevgili ile ilgili dile getirilen hususlarda bu anlam övme ve bazen de dokundurma ve sitem için kullanılırken hükümdarla ilgili hususlarda övme ve tazim için kullanılır. Âşık söz konusu olduğunda ise çaresizlik, hayıflanma vb. âşıklık hâlleri anlatılır. G 408/5'te ise dolaylı olarak bade övülmüştür. Görülen diğer anlamlar ise hasret, iştihak, sebat, teslimiyet, teşekkür, minnet, endişe, acıma ve tesellidir. “Hüb-rûlar bî'-aded şehîr içre cânân bir degül / Nice vîrân olmasun dil mülki sultân bir degül” (G 231/1) beyti ise tasavvufi çağrışımlara ya da doğrudan tasavvufi bir minvalde anlaşılmağa daha müsait olup tedip, irşat ve nasihat içeriklidir.

Temsil ve kanıtlama yoluna gidilen bazı beyitlerde doğal görme anlamlı takrirî sorular hüküm (kanıtlanan) kısmındayken bazılarında temsil (kanıt) kısmındadır. Mesela “*Umulmaz mı o tıfl-ı şühdan şeftâlûlar virmek / Cihânda şimdi mi oldu nihâl-i tâze ber virmek*” (G 205/1) beytinde bu anlamdaki takrirî soru hükümde; “*Kûyna girye ile vâsıl olursak ne 'aceb / Bâğa gelmez mi akar su ile Yahyâ niçe hâs*” (G 155/5) beytinde ise kanıt/temsil kısmındadır. Bu tür durumlar ve değişimler, temsil ve kanıt yoluna gidilen beyitlerde yoğun olarak inşa ifadeler kullanılması gibi durumlar da üslup bilimi açısından ayrıca incelenmeye değer hususlardandır.¹²

Dikkat çeken başka bir durum da beyitlerde hüsn-i talilin yoğun bir biçimde kullanılmasıdır. Bunlardan biri şu beyittir: “*Gerçi olur câma ol mahbûb-ı zîbâ teşne-leb / La'line olmaz mı sâkî câm-ı sahbâ teşne-leb*” (G 20/1). Burada âşık; sevgili şarap içerken kadehin doğal olarak ağzına gitmesini kadehin sevgilinin ağzına susması, ona hasret kalması, onu özleyip kavuşmak istemesi şeklinde hüsn-i talil ile yorumlamıştır. Ancak bunu “*La'line olur hep sâkî câm-ı sahbâ teşne-leb*” şeklinde haber/bildirme şeklinde değil, “*olmaz mı*” diyerek tekitli/takrirli bir soru ile dile getirmiş ve hüsn-i talilin de şiddetini artırmıştır. İnşa ifadelerinin, bu örnekte olduğu gibi, meani ilminin diğer konuları ve beyan, bedi ilimleri ile beraber ele alınması klasik şiirin söylem ve üslup çalışmalarına farklı bakışlar kazandıracaktır.¹³

2.3. Genelleme, İstiğrak, İtlak

Teşmil, tamim (تشمیل، تعمیم) gibi kelimelerle benzer manaya sahip olan genelleme “Bir şey veya husus hakkında verilen hükmü benzeri olaylara yaymak, tamim etmek; varlıklar veya olaylar arasındaki benzerlik bağlantılarını bir düşüncede toplamak, tamim etmek, belirlemek karşıtı” demektir (Ayverdi, 2011/1, s. 1046; Akalın, 2011, s. 927). İstiğrak temel anlamı dışında aslında bir gramer ve mantık terimi olup Arapçada “*El harf-i tarifinin*

¹¹ Hayıflanma, sitem, övme gibi zıt/farklı duygular bir aradadır. İlk ikisi bir önceki beyitle beraber düşünüldüğünde daha bariz olmaktadır: *Def idemedük ceşş-i gamu sa'y ide gördük / Tedbîr ne mümkün boza takdîr-i Hudâ'ıy.*

¹² Bu başlık altında kanıt ve temsil kullanılan diğer beyitler şunlardır: G 401/4, 435/1, M 17.

¹³ Bu başlık altında hüsn-i talil yapılan diğer beyitler şunlardır: G 139/1, 228/5, 271/3, 332/3, 408/4.

isimleri umumi hâle koyması"¹⁴ (Develioğlu, 2013, s. 524) ve itlak ise "Kayd ve hasırdan kurtarıp umûmiyyet üzere kullanma, şümûllendirme"¹⁵ (Şemseddin Sami, 2007, s. 126) manalarına gelmektedir. Sirius Şemissa da Farsça *Beyan ve Meani* eserinde, takrir yahut inkârın değil de doğrudan istifhamın alt başlığında, "şümûl-i hükm" ve "iğrâk" diye iki ayrı başlığa yer vermiştir (Şemissa, 1390, s. 167-168).¹⁶

Bu anlamda mütekellimin yargısını veya muhataba da onaylatmak istediği yargıyı "Herkes/hepsi/bütün/her/her ne/her şey + olumlu yüklem" olarak formülize etmek mümkündür. Mesela "Kangı mir'âta bakasın olmaya 'âlem-nümâ" soru cümlesini "Baktığın her ayna/bütün aynalar bir âlemi yansır" şeklinde¹⁷ ve "Bir sencileyin zerre-i nâ-çîze ne yetmez" soru cümlesini "Senin gibi âciz ve hiç hükmündeki bir zerreye her şey yeter/her ne olsa yeter" şeklinde yargı cümlesine dönüştürmek mümkündür. *Divan'* da bu anlamıyla kullanılan takrirî istifham ifadeleri şunlardır:

Sende bu 'âlem ki var ey âftâb-ı meh-likâ
Kangı mir'âta bakasın olmaya 'âlem-nümâ (G 10/1)

Bir sencileyin zerre-i nâ-çîze ne yetmez
Ol mihr-i cihân-tâb u ziyâ-güstere nisbet (G 22/4)¹⁸

Bâğa ol nahl-i revân gelse kim itmez i'zâz
Cümleden sero ider sâyesini pây-endâz (G 150/1)

Mahv olsa nebât ağzına aldıkça 'aceb mi
Ol la'l-i şeker-bârî görüp de kim ezilmez (G 151/4)

Meclis-i devre girenler itmez ümmîd-i halâs
Kangı keşîdür ki nâ-bûd itmedi gird-âb-ı 'aşk (G 175/4)

Kimün huzûrını uçurmadı o gözleri şeh-bâz
'Aceb mi haste-i 'aşkun uçarsa hâb gözinde (G 347/4)

Viridi Yahyâ mühnet-i eyyâm-ı 'âlemden ferâğ
Kim safâ itmezdi bir 'âlem olaydı kâşki (G 421/5)

Örneklerde muhatap çoğunlukla muğlak bırakılmış olup bir beyitte ise doğrudan maşuğa hitap edilmiştir. Yapı olarak "kangı, ne, kim, kimün" soruları kullanılmıştır. Genelde maşuğu mübalağalı bir biçimde övme, üstünleme ve tazim amacı taşıyan beyitlerde tedip, irşat, nasihat içerikli (G 22/4, 175/4) ve acıma, teessüf, yeis (G 421/5) ve sitem bildiren (G 347/4) beyitler de vardır. Beyitlerde görülen doğal görme anlamı ise G

¹⁴ Arapçada "el-kitâb" diyerek sadece bir/belirli kitabı kastetmeyip genel olarak kitaptan, kitap mefhumundan bahsetmek gibi. Türkçede "Kitap en iyi arkadaştır" cümlesinde olduğu gibi.

¹⁵ "Bütün kitaplar/her kitap okunmak için yazılır" cümlesinde olduğu gibi.

¹⁶ Şemissa, şümûl-i hükm için "Kist ki ta'm-i morg-râ ne-çesed?" (Kim ölümü tatmayacak ki/Ölümü tatmayacak kim var ki?) cümlesini ve Sadi'den *Kodâm bâd-i behârî vezîd der 'âlem / Ki bâz der-'akabeş nevet-i hazânî nîst* (Âlemde hangi bahar rüzgârı esmiş ki ardından sıra yine sonbahara gelmiş olmasın) beytini örnek verir. İğrâk (istiğrak demek daha doğru) içinse "Çi kesî est ki muvâfık ne-bâşed" (Kim kabul etmez ki/Kabul etmeyen kimse var mı?) cümlesini ve Hafız'dan *Sâkî-i sîm-sâk-i men ger heme durd mî-dehed / Kîst ki ten çu câm-i mey cumle dehen ne-mî-koned* (Benim gümüş gibi beyaz baldırlı sakim daima saf şarap yerine tortu verse bile kim şarap kadehi gibi baştan ayağa ağız kesilmez ki?/Canıgönülden sunduğu o tortuyu bile şevkle içmez ki?) beytini örnek verir. Fakat bizce ikisi arasında esaslı bir fark yoktur.

¹⁷ Nitekim G 11/1'de haber cümlesiyle *Senün her bakduğun mir'ât olur 'âlem-nümâ cânâ* denmektedir.

¹⁸ Bir sonraki beyit de (*Yahyâ hazer it pâyı kilîmünden uzatma / Mestâne misin sende nedendür bu harâret*) göz önüne alınarak bu anlam verildi.

10/1, 150/1, 151/4 ve 347/4'te daha fazla öne çıkmıştır.

Örneklerin hepsi haber/bildirme formatında ya da genellemenin arka planda kaldığı yükleme yönelik takrirî soru şeklinde dile getirilebilirdi. Söz gelimi “Bâğa ol nahl-i revân gelse *kim itmez i'zâz*¹⁹ / Cümleden serv ider sâyesini pây-endâz” (G 150/1) beytindeki soru cümlesi “Bâğa ol nahl-i revân gelse *herkes i'zâz ider*” veya “Bâğa ol nahl-i revân gelse *herkes i'zâz itmez mi*” şeklinde ifade edilebilirdi. Her üç ifade biçiminde de beyitteki övme, tazim gibi anlamlar korunmuş olacaktı. Fakat genelleme yapıldığında hiçbir istisna bırakılmayıp bu vurgu ile soruda âdeti iki takrir/tekit var olmaktadır (*Elbette herkes izaz eder*). Anlamdaki bu nüans yanında mütekellimin heyecanı ve övdüğü kişiye ne denli müştak veya bağlı olduğu da bu sorularla daha fazla gösterilmiştir. Klasik şiirin bir şeyi/kimseyi güzel gösterme ve ona terviç/terğip gibi özellikleri dikkate alındığında²⁰ bu soru tarzı ile söylemin tesir gücünün arttığı, benzer duygu ve takrir/tasdik durumlarının muhataba ve okuyana da daha fazla sirayet edeceği söylenebilir. Övmenin ön planda olduğu bir beyit üzerinden yapılan bu örnekleme; genelleme ile ulaşılan diğer bütün anlamlara (yerme, sitem, hayıflanma, tedip...) teşmil edilebilir.

2.4. Hayıflanma, Dert Yanma, Beyan-ı Hâl, Sayıklama

“Zulüm, haksızlık, eziyet; yazık!, vah vah!, heyhat!” manasına gelen Arapça “hayf” kelimesinden/ünleminden Türkçe eklerle türetilen “hayıflanma”, dönüşlü bir fiil olup “acınmak, üzölmek, yerinmek, esef/teessüf etmek” gibi anlamlar taşımaktadır (Akalin, 2011, s. 1070; Ayverdi, 2011/2, s. 1241; Kanar, 2013, s. 638). Özellikle müşahhas bir muhatap varsa ona dert yanma, hâlini beyan etme de hayıflanmanın kavram alanında düşünülebilir. Muhatabın muğlak bırakıldığı ya da olmadığı izlenimi veren örneklerde ise mütekellimin acı içinde kendi kendine “sayıkladığı” düşünülebilir. Farsça bir kitaptaki “beyân-ı renc ü endûh u tahassür” (Mukaddem ve Eşrefzade, 1388, s. 66) isimlendirmesi de aynı anlamlara işaret etmek için kullanılmıştır. Bazı örneklere bakıldığında hayıflanmanın sitem içerdiği ya da hafif bir sitem olarak değerlendirilebileceği görülür. Sitemde öfke, hayıflanmada ise acı ve hüznün daha öndedir. *Divan'* da bu anlamıyla kullanılan takrirî istifham ifadeleri şunlardır:

Bî-hisâb olduğına derdüm bu yetmez mi delîl
Za'fdan cismümde Yahyâ üstühânım sayıla (G 327/5)

Seyre gitse her kaçan satmak²¹ diler ben bendesin
Kul gerekmez mi 'aceb ol husrev-i hûbânuma (G 350/4)

Bir zamân gülşen degül miydi sarây-ı Edrene
Söylemez mi²² bülbül-i destân-serâ-yı Edrene (G 381/1)

¹⁹ İ'zâz: Aziz tutma, saygı gösterme, tazim, ikramda bulunma.

²⁰ İbn Sina'ya göre her taklit (ve bir taklit/muhâkât/mimesis olarak şiir de) ya güzelleştirmeyi/güzel göstermeyi (tahsin) ya da çirkinleştirmeyi/çirkin göstermeyi (takbih) hedefler (Taşkent, 2019, s. 95). Poetik önermeler tasdikî değil, hayalin işletimi sonucunda ortaya çıkar ve bir şeyin/kimsenin daha iyi ya da daha değersiz gösterilmesini hedefler (Taşkent, 2013, s. 290).

²¹ Hem “satmak” hem “baştan savmak” anlamında düşünülebilir (Dilçin, 1983, s. 181). “Gerekmez mi?” sorusunun takrir bildirmedeği iddia edilebilir. Fakat maşuk için “husrev” denilmesi sebebiyle onun yanında/maiyetinde “kul”un da olması gerektiği bir gerçektir. Bundan dolayı soru, takrir ifade etmektedir. “‘Aceb” kaydıyla önce silik bir tecahül yapıp sonra takrir bulunduğu da söylenebilir.

²² Bu soru hem “Neden söylemiyor, söylesin/anlatsın” veya “Eyvah! Artık söylemiyor mu/ötmüyor mu?” şeklinde “istifham>sitem/hayıflanma” hem de “Bak! Bülbül de Edirne Sarayı'nın bir zamanlar gülşen olduğunu söylüyor” şeklinde “istifham>takrir: hayıflanma” olarak anlaşılması ihtimal dâhilindedir. Gazelin genelinde bir Edirne yergisi ve eski güzel hâlleriyle şimdiki hâlini mukayese ile yaşanan hayal kırıklığı anlatılmıştır. Edirne Sarayı'nı aynı bakışla işleyen bu beyit, sarayın cansız olması ve teşhis/intak gibi bir yolla

Örneklere iki yerde muhatap muğlak iken bir yerde Yahya'dır. Bu örneklerde dertlerin tazyiki altında zayıflayan âşığın kemiklerinin sayılması, seyre giderken âşığı baştan savıp götürmeyen (ya da satmak isteyen) maşuğun yanında kulun da olması gerektiği, Edirne Sarayı'nın bir zamanlar güllük gülistanlık bir yer olduğu ve oranın bülbülünün de bunu söylediği takrirî istifham şeklinde dile getirilir. Yapı olarak sadece -mI soru edatı kullanılmıştır. Hayıflanma ile birlikte çaresizlik, acziyet ve mahviyet, hafif tonda sitem, gücenme, kırgınlık, maziye ya da bir şeyin eski durumuna duyulan hasret ve iştiaak da görülmektedir.

2.5. Yüceltme, Övme

Yüceltmeyi "Birinin saygı, tazim ve ihtirama layık, yüce, ulu, değerli olduğunu dile getirmek" şeklinde tarif edebiliriz. Yermenin karşıtı olan ve medih, sena, sitayiş gibi kelimelerle de ifade edilen övme ise "Bir kimse veya şeyin iyi, güzel ve üstün taraflarını söyleyerek değerini belirtmek" (Ayverdi, 2011/3, s. 2468) demektir. *Divan'* da bu anlamıyla kullanılan takrirî istifham ifadeleri şunlardır:

Big mi²³ yokdur beste-i fitrâkun olmuş murg-ı dil
Kangı şâhun çeşm-i mestün gibi bir şâh-bâzı var (G 102/2)

Revnağ-ı hüsnün degül mi 'anberîn gîsû senün
Görme bir anunla tekdür sünbül-i hoş-bû senün (G 188/1)

Tasavvur itmedi mi bî-misâl tasvîrün
Ne sûret ile²⁴ çıkardı ki nakşını Mânî (G 431/3)

Örneklere açıkça zikredilmese de karinelerle muhatabin maşuk olduğu anlaşılmaktadır. Yapı olarak -mI edatı ve "ne" ("ne sûret ile=nasıl" manasında) sorusu kullanılmıştır. Beyitlerde sevgilinin âşığın gönül kuşunu avladığı, saçının güzelliği ve kokusunun sümbüllerle kıyaslanamayacağı, meşhur ressam Mani'nin ancak onun güzelliğini hayal ederek resimler çizip böyle meşhur olduğu takrirî istifham ifadesi ve övgü üslubuyla dile getirilmiştir. Bu övgü ve yüceltmeler genelleme, uyarma, mübalağa ile, klasik şiirin bilinen mazmun ve teşbihleriyle (çeşm=şahbaz) yahut bunların ters yüz

kişileştirilmemesi dolayısıyla acımaya alınmamış; kişinin bir manzara karşısındaki tahassüs ve teessüfleri olarak hayıflanmaya alınmıştır.

²³ "Big" kelimesini bugün de kullanılan "bey" manasında alırsak beytin anlamı şöyle olur: "[Başka] bey yok mu dur? [Tabii vardır ama] gönül kuşu senin atının terkisinde durmaktadır [sana ram olmuştur]; [çünkü] hiçbir şahın/beyin senin mest gözün gibi bir doğanı yoktur". İkinci bir ihtimal olarak "big" kelimesinin bugün de kullanılan "bey" ile bir alakası yoktur. Big'in *Tarama Sözlüğü*'ndeki (sözlük big'den beg'e yönlendiriyor) karşılığı "Kuş avlamak için kullanılan başka kuş"tur (Dilçin, 1983, s. 29). Big ile avcı ve vahşi kuşları avlamaya yarayan yalancı/yapma kuşlar ya da canlı veya ölü av hâlindeki küçük kuşlar kastediliyor olsa gerektir. Böylece "Hangi şahın senin mest gözün gibi bir doğanı var? Hâl böyleyken sana big mi bulunmaz, bak gönül kuşu atının terkisinde durmaktadır" şeklinde takrirî ve inkârî sorularla maşuğa övgü yapılmaktadır. "Big mi" takrirî sorusunun amacı övme olsa da önce doğal görme -tabii ki var- anlamı vardır. İkinci olarak "Hangi şahın senin mest gözün gibi bir doğanı var? O hâlde başka big mi yokdur ki zavallı gönül kuşu atının terkisinde durmaktadır" şeklinde bir gönle acıma/hayıflanma, sitem ve dokundurma anlamı da düşünülebilir. Yine birçok beyitte olduğu gibi âşığın trajedi içerisindeki gelgitli, çelişkili ruh hâlinin bir yansıması vardır, yorumu da yapılabilir. Bey anlamındaki beg/big ve mezkur manadaki kuş olan big'in imlalarının aynı olduğu düşünüldüğünde şâh kelimesi ile big arasında iham-ı tenasüp vardır. Milvah veya peftere de big anlamında avcı kuşları yakalamak için kullanılan bir sözcüktür. Peftere, yapma/doldurma kuş bedenleri için kullanılırken (ayrıntı için bk. Zülfe, 2017) big'in canlı veya ölü kuş anlamında olması da muhtemeldir. Son olarak yine avcılıkla ilgili olan ama beyte tam olarak uymadığını düşündüğümüz ve "Avcının saklanıp av hayvanı beklediği yer, pusu; pusuda bekleyerek yapılan av" gibi manalar taşıyan bir "bek" sözcüğünün olduğunu da belirtmek isteriz (bk. Aksoy, 1965, s. 600).

²⁴ Birinci mısradaki soruyu tekiden bu da takrir anlamı kazanmıştır. Amaç "Tabii ki senin benzersiz güzelliğini tasavvur ederek resim çizdi, başka nasıl çizebilirdi ki?" demektir.

edilmesiyle (sümbüle dahi benzemez) ve telmih ile (Mani) daha da zengin bir görünüm kazanmış ve pekiştirilmiştir. “Tasavvur, tasvir, suret” gibi kökteş kelimelerin bir arada kullanılmasıyla yapılan iştikak sanatı da son beyitte ayrı bir estetik unsur olarak yer almaktadır. Bütün örneklerde bir doğal görme ve sıradanlaştırmanın da bulunduğunu söylemek mümkündür ancak bu, yukarıda ilgili başlıktaki kadar baskın bir görünüm arz etmediği için örneklerin bu başlık altında incelenmesi daha uygun bulunmuştur.

2.6. Dokundurma, Tariz

Altında genelde sitem, küçümseme, kızma ve ayıplama, alay ve bir üst hedef olarak belki tedip, irşat, nasihat gibi sebeplerin yattığı dokundurma ve tariz “Dolayısıyla dokunacak söz söyleme, açıktan olmayarak dokundurma; taş atma, taşlama, iğneleme” (Şemseddin Sami, 2007, s. 415; Devellioğlu, 2013, s. 1207) şeklinde tanımlanabilir. *Divan’* da bu anlamıyla kullanılan takrirî istifham ifadesi şudur:

Kûy-ı cânânı koyup anda turur mu âdem
Zâhidâ bilme miyüz cennet-i me’vâ didüğün (G 194/2)

Takrirî istifham dokundurma, tariz amacıyla bir beyitte kullanılmıştır. Yapı olarak -mI soru edatının bulunduğu beyitte muhatap zahittir. Beyitte inkârî soru ile bir ayıplama, kınama da vardır (yorumu ve konuşma ortamını zihinde canlandırma şeklimize göre alay da olabilir) ve maşuğun bulunduğu mekân ile zahidin “cennet dediği” kıyaslamaya tabi tutulmuştur. Aslında beyitte dokundurmanın öne çıkmasını sağlayan unsur soruyla birlikte bir de bu “didüğün” kelimesidir. Mana takdiren şöyle olmaktadır: “İnsan hiç maşuğun bulunduğu yeri bırakıp da cennette durur mu? Ey zahit! Biz senin cennet dediğin şeyin heva ve hevesin olduğunu çok iyi biliyoruz!”. Burada Yunus Emre’nin “cennet cennet dedikleri” sözüyle ima ettiği ve aslında kendi süfli heva ve heveslerini idealize edip hedefleştiren kişilere tariz yapılmaktadır. Zahidin bu “cennet”i kazanmak için yaptıkları gibi cennet hakkındaki düşünceleri de ya riyakârca ya da ham ve iptidaidir. Mecazi de olsa aşk yolunda karar kılıp maşuğun mahallinden ayrılmayarak çile, endişe, samimiyet ve ihlasla hakiki aşka da ulaşabilme ihtimali varken zahit sadece şekilsel bazı uygulamalarla kendi vehimleriyle kurduğu bir cennete ulaşmak arzusundadır. Neticede rint veya samimi âşık görünümündeki metin içi mütekellim, Hakk’ın rızası ya da cemel-i İlahî’yi seyretmeye iştihak duymak yerine böyle bir yola tevessül eden zahide dokundurmada bulunurken aynı zamanda genel bir irşat ve nasihatte bulunmaktadır. İlk mısradaki “âdem” kelimesi ve “âdem olan durmaz” yargısı da -açık muhatap olarak zahit zikredilse de- herkesin bu nasihatten payını almasını amaçlar niteliktedir.

2.7. Sitem, Şikâyet, İtiraz

Sitem klasik şiirde daha çok “zulüm, haksızlık ve eziyet” gibi anlamlara gelmekle beraber burada “çıkışmak (Devellioğlu, 2013, s. 957), bir durumdan/eylemden şikâyet veya ona karşı itiraz etmek, ses yükseltmek, tepki göstermek” anlamlarında kullanılmıştır. Kelime bu anlamını çok da uzak olmayan bir geçmişte Türkçede kazanmıştır (Ayverdi, 2011/3, s. 2847). Başlıktaki isimlere yakınma, serzeniş, sızlanma, memnuniyetsizliğini dile getirme, bir durumun yanlışlığını belirtip karşı çıkma gibi isimler de eklenebilir. Bazı zamanlarda hayıflanma ve dert yanmanın daha vurgulu ve sert tonda ifade edilmesi olarak da kabul edilebilir. *Divan’* da bu anlamıyla kullanılan takrirî istifham ifadeleri şunlardır:

Gerçi bir kerre dönüp bakmaz gurûr-ı hüsn ile
Anlamaz mı kasdını ammâ ki ol âhû senün (G 188/2)

Seng-diller döymeye çarh-ı sitemger cevrine
Gussa-i devrân degül mi âsiyâbı inleden (G 270/4)

Yine 'uşşâk turur mı kıra şemşîr-i helâk
Merhamet yok mı şehâ dahı günehkârlara (G 376/2)

Zâhid gözedür diyü şarâb içmeyelüm mi
Öldürdi bizi def' idebilsek gam-ı dehri (G 415/3)

Örneklere doğrudan hitap olarak "şehâ" vardır, diğerlerinde muhatap muğlaktır. Kullanılan tek soru yapısı -mI edatıdır. Maşuğun âşıktan tegafülü, yüz çevirmesi ve eziyeti, zalim feleğin eziyetleri, zahidin şarap içenleri gözetlemesi sitem, şikâyet ve itiraza konu olan hususlardır. Görülen diğer anlamlar dokundurma, hayıflanma, acıma, çaresizlik, isyan, öfke, değersizleştirme (zahit) ve (zimnen şaraba) övgüdür.

Beyitlerde sitemin dile getirildiği sorular G 415/3'te daha doğrudan ifadenin yer aldığı kısımda iken G 188/2 ve 270/4'te sitemin dillendirildiği mısraya ilaveten söylenen ve hüsn-i talil ile açıklama yapılan kısımdadır. Bu durum başka bir açıdan anlamın tespitinde bağlamın etkisini tekrar hatırlatmaktadır. Söz konusu iki beyitte sorunun bulunmadığı mısralar olmasaydı sorular öncelikle acıma, hayıflanma, çaresizlik bildirecekti. Fakat diğer mısralar anlamı bariz biçimde siteme taşımıştır. Son beyitteki "zâhid" de taşıdığı imge yüküyle bu bağlam meselesine dâhil edilebilir. G 270/4'teki hüsn-i talille oluşturulan temsil de devran (dönme ve felek anlamıyla ihamlı) elinden inleyen değirmene acımadan ziyade ilk mısradaki sitemin pekiştiricisi ve mütekellimin dış dünyaya baktığında da karamsar bir tablo gördüğünün işareti gibidir.

G 376/2'de "kıra", "kırarsa, kırdığı zaman" manasında zarftır. "Turur mı?" sorusuna ise "vazgeçer mi, karşı koyar mı" gibi manalar verilebilir (Dilçin, 1983, s. 213). Buna göre beyit "Helak kılıcı âşıkları kırsa/kesse bile onlar yine vazgeçer mi/karşı koyar mı? [Ama] [Allah'ın] günahkârlara bile merhamet[i] yok mu? [Bizim suçumuz ne?]" olmaktadır. "Turur mı" sorusuna "yaşar mı, bağlanır mı" gibi manalar da verilebilir (Dilçin, 1983, s. 213). "Bağlanır mı" da biraz daha tariz ve arka planda "Çok naz âşik usandırır." sözünü hatırlatan bir ima düşünülebilir. Her hâlükârda sitem anlamı korunmaktadır. "Merhamet yok mu" sorusu, "Lütfen merhamet et" şeklinde temenni ya da yalvarma olarak da anlaşılabilir.

Sonuç

Şeyhülislam Yahya Divanı'nda takrirî istifham ifadeleri şu anlamlarda kullanılmıştır: 1. Tedip, irşat, nasihat 2. Doğal görme, yerinde bulma, sıradanlaştırma 3. Genelleme, istiğrak, ıtlak 4. Hayıflanma, dert yanma, beyan-ı hâl, sayıklama 5. Yüceltme, övme 6. Dokundurma, tariz 7. Sitem, şikâyet, itiraz. Bu soruların muhatapları Yahya, gönül, saki, çeşitli isim ve sıfatlarla sevgili ve zahittir. Muhatabın muğlak bırakıldığı beyitler de mevcuttur. Yapı olarak "nice, niçün, nolur, kangı, ne, kim, kimün" gibi soru ibarelerinin ve -mI soru edatının kullanıldığı beyitlerde klasik edebiyatın geleneksel temalarının işlendiği görülmektedir. Bu çerçevede genellikle âşıklık hâlleri, padişah övgüsü, maşuğun övgüsü ve ondan şikâyet, rint-zahit münasebetleri ve zahidi yerme/tariz gibi temalar karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanında G 194/1 ('Ayn-ı zillet mi degül devlet-i dünyâ didüğün / Katı alçak görünür oldu en a'lâ didüğün) hikemî, G 231/1 (Hüb-rûlar bî-'aded şehri içre cânân bir degül / Nice virân olmasun dil mülki sultân bir degül) ise tasavvufî içerikli olarak değerlendirilebilir. İncelenen tüm beyitlerin haber ifadesi olarak veya muhtemel başka inşa ifadeleriyle dile getirilmesi mümkünken yeknesaklığı/monotonluğu kırmak, sözün etki gücünü artırmak, okuru/dinleyici şiirsel dünyaya daha fazla cezbedebilmek için takrirî istifhamların bir üslup bileşeni olarak şair tarafından bilinçli bir şekilde tercih edildiği görülmektedir.

Konu; anlam ve çağrışımları mümkün olduğunca çoğaltma amacı taşıyan şiir dili olunca ifadeleri sadece bir anlam alanına hapsetmek doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Bu

çerçevede çalışmada bazı metinsel karinelere (ipuçları) yola çıkılarak beyitlerde içkin farklı anlamlara da işaret edilmiştir. Dikkat çeken bir nokta da şudur ki dil bilgisi, belagat, anlam bilimi, dil bilimi, edim bilimi gibi disiplinlerin aynı anda hepsini ilgilendiren bu tür konular öznel ve yanlışlanabilir değerlendirmelere gayet açık konulardır. Belagat kitaplarımızda dahi buna dair bazı özensizlikler ve doyurucu olmayan tespitlerle karşılaşmak mümkündür. Bu zorluğu aşmak için adı geçen disiplinlerin hepsinden faydalanma yoluna gidilmeli ve başta incelenen şiir ve divan olmak üzere klasik şiirin asırların süzgecinden geçerek oluşan kendine has geleneği de bir nevi “bağlam” addedilmeli ve konu (ne) ile üslubun (nasıl) sentezi bu bakış açısıyla sağlanmaya çalışılmalıdır.

Kaynakça

- Abdurrahman Süreyya (2016). *Talikat-ı Belagat-ı Osmaniyye* (haz. Bahadır Güneş). Trabzon: Serander Yayınları.
- Akalın, Ş. H. vd. (haz.) (2011). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Akdemir, H. (2016). *Belagat: Meani-Beyan-Bedi*. İstanbul: Nizamiye Akademi.
- Akın, M. (2016). *Ruşuklu M. Hayri'nin Belagat'i: İnceleme-Metin-Terimler Dizini*. Yüksek Lisans Tezi. Malatya: İnönü Üniversitesi.
- Aksoy, Ö. A. vd. (1965). *Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü 2*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ali Ekrem (Bolayır) (1399). Lisan-ı Nazmda Eşkâl ve Efkâr 1. *Daru'l-Fünun Edebiyyat Fakültesi Mecmuası*, 1, 15-31.
- Ayverdi, İ. (2011). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük (Kubbealtı Lügati)*, C. 1-2-3. İstanbul: Kubbealtı Yayınları.
- Bilgegil, K. (1989). *Edebiyat Bilgi ve Teorileri: Belagat*. İstanbul: Enderun Yayınları.
- Bulut, A. (2015). *Belagat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları.
- Cevdet Paşa (Ahmet) (2000). *Belagat-ı Osmaniyye* (haz. Mehmet Atalay, Turgut Karabey). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Devellioğlu, F. (2013). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi.
- Dilçin, C. (dzl.) (1983). *Yeni Tarama Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Irmak, M. (2017). *Haber ve İnşa: Klasik Dilbiliminde Bildirim ve Talep İfadeleri*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- İnal, İbnü'l-Emin Mahmut Kemal (haz.) (1334/1916). *Divan-ı Yahya*. İstanbul.
- Kanar, M. (2013). *Farsça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Say Yayınları.
- Karademir, F. (2010). Bir Dil ve Üslup Bileşeni Olarak Cahit Sıtkı'nın Şiirlerinde Soru. *Turkish Studies*, 5(4), 401-433.
- Kavruk, H. (haz.) (2001). *Şeyhülislam Yahya Divanı (Tenkitli Metin)*. Ankara: MEB Yayınları.
- Mukaddem, M. U. ve Eşrefzade, R. (1388). *Meani ve Beyan*. Tahran: Sazman-ı Mütalaa ve Tedvin.
- Onay, A. T. (2009). *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü: Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı* (haz. Cemal Kurnaz). İstanbul: H Yayınları.

- Öztürk, E. C. (2019). Divan Şiirinde Kulakla İlgili Deyimler ve Anlam Çerçevesi. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 66, 37-82.
- Pala, İ. (2015). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Redhouse, Sir James W. (2011). *Turkish And English Lexicon*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Seccadi, S. C. (2007). *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü: Ferheng-i Istilahat ve Tabirat-ı İrfani* (çev. Hakkı Uygur). İstanbul: Ensar Yayınları.
- Steingass, F. J. (2005). *A Comprehensive Persian-English Dictionary*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Sudi-i Bosnevi (2020). *Şerh-i Divan-ı Hafız: Sudi'nin Hafız Divanı Şerhi* (haz. İbrahim Kaya) C. 2. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Şemissa, S. (1390). *Beyan ve Meani*. Tahran: Neşr-i Mitra.
- Şemseddin Sami (2007). *Kamus-ı Türki* (Tıpkıbasım). İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Taşkent, A. (2013). *Güzelin Peşinde: Farabi, İbn Sina ve İbn Rüş'te Estetik*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Taşkent, A. (2019). *İbn Sina ve Farabi'nin Poetikaları: Aristoteles'in Poetika'sının İslam Dünyasındaki Yansımaları*. Ankara: TÜBA Yayınları.
- Tuğluk, H. İ. (2009). Yunus Emre Divanı'ndaki İstifhamların Semantik Açısından Yorumu. 1. *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildiri Kitabı (8-10 Ekim 2008)* (edt. Necdet Sağlam, Öcal Oğuz, Naim Uzun). Aksaray: Aksaray Üniversitesi Yayınları, 182-200.
- Zülfe, Ö. (2017). Osmanlı Şiirinde Avcı Kuşlarla İlgili Bir Kelime: Peftere. *Kuş Dili: Dilde, Edebiyatta ve Sanatta Kuşlar* (edt. Emine Gürsoy Naskali, Ayşe Şeker). İstanbul: Dergâh Yayınları, 258-273.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 525-537.
Geliş Tarihi-Received: 13.07.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 17.08.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1143434

Üsküdarlı Sâfî'nin Farsça Deyimleri Öğretmek İçin Kaleme Aldığı *Şîve-i Lisân-ı Fârsî* İsimli Eseri

Uskudarlı Safi's Work Titled Shive-i Lisan-ı Farsi Written to Teach Persian Idioms

Şerife YERDEMİR*

Öz

Her dilde atasözleri ve deyimler mevcuttur. İki veya daha çok kelimedenden meydana gelen bir çeşit dil ifadesi olan deyimler, duygu ve düşüncelerimizi, dikkati çekecek biçimde anlatan isim, sıfat, zarf, basit ve birleşik fiil görünüşlü gramer unsurlarıdır. Türkçede deyim; dil devriminden önce tabir kelimesi ile karşılanmaktaydı. Arapça sözlüklerde ise deyim; ta'bir ve mesel kelimeleriyle karşılanmıştır.

11. yüzyılda Türk lehçelerinin çeşitli dönemlerine ait çok sayıda sözlük hazırlanmıştır. Bu dönemde manzum ve mensur olarak Arapça ve Farsçadan; Türkçeye, Türkçeden de bu dillere çok sayıda sözlük kaleme alınmıştır. Osmanlı devletinin son dönemlerinde yazılan bu iki dilli sözlüklerin bir kısmı açıklamalı sözlüklerdir. Bu sözlüklerin bir kısmı da deyim ve benzeri sözleri ihtiva etmektedir. Bu dönemde Farsça muallimleri tarafından medreselerde ya da Askeri Rüştiyelerde okutulmak ve Farsça öğretiminde kullanılmak üzere kavait, müntahabat türü eserler ve deyim sözlükleri yazılmıştır.

Şair ve muallim olan, bir dönem devlet memurluğu da yapan Üsküdarlı Sâfî, çalıştığı Zeyrek ve Çiçek Pazar Rüştiyesinde öğrencilerine Farsça öğretiminde kullanmak üzere *Nevbâve-i Kavâ'id-i Fârsî*, *Ezhâr-ı Gülistân* ve *Şîve-i Lisân-ı Fârsî* adlarında üç Farsça eser kaleme almıştır.

Çalışmada Üsküdarlı Sâfî'nin Türkçenin bir rüknü olarak gördüğü Farsça deyimlerin daha kolay öğretilmesi için kaleme aldığı *Şîve-i Lisân-ı Fârsî* adlı eseri tanıtılacaktır.

Anahtar kelimeler: Anadolu sahası Farsça ve Türkçe deyim sözlükleri, Üsküdarlı Sâfî, *Şîve-i Lisân-ı Fârsî*.

Abstract

There are proverbs and idioms in every language. Idioms, which are a kind of language expression consisting of two or more words, are grammatical elements with nouns, adjectives, adverbs, simple and compound verbs that express our feelings and thoughts in a remarkable way. Idiom in Turkish; before the language revolution, it was met with the word expression. In Arabic dictionaries, the idiom was met with the words "ta'bir" and "mesel".

In the 11th century, many dictionaries belonging to various periods of Turkish dialects were prepared. In this period, Arabic and Persian in verse and prose; many dictionaries have been

written in Turkish, and from Turkish to these languages. Some of these bilingual dictionaries written in the last period of the Ottoman state are annotated dictionaries. Some of these dictionaries contain idioms and similar words. In this period, grammar, potpourri type works and idiom dictionaries were written by Persian teachers to be taught in madrasahs, foundation certificate schools or Military High Schools and to be used in Persian teaching.

Uskudarlı Safi, who was a poet and teacher and also worked as a civil servant for a while, three Persians works wrote out named *Nevbave-i Kava'id-i Farsi*, *Ezhar-ı Gulistan* and *Shive-i Lisân-ı Farsi* to use in teaching Persian to his students at Zeyrek and Cicek Pazar High School where he worked.

In the study, Uskudarlı Safi's work called *Shive-i Lisân-ı Farsi*, which he wrote for easier teaching of Persian idioms which he sees as a cornerstone of Turkish, will be introduced.

Keywords: Anatolian field Persian and Turkish idiom dictionaries, Uskudarlı Safi, Shive-i Lisân-ı Farsi.

Giriş

Deyim; bir kavramı, bir durumu ya çekici bir anlatımla ya da özel bir yapı içinde belirten ve çoğunun gerçek anlamlarından ayrı bir anlamı bulunan kalıplaşmış sözcük topluluğu ya da cümledir (Aksoy, 1994, s. 52). İki veya daha çok kelimedenden meydana gelmiş bir çeşit dil ifadesi olan bu sözler, duygu ve düşüncelerimizi, dikkati çekecek biçimde anlatmamıza yardımcı olur ve cümle içinde isim, sıfat, zarf, basit ve birleşik fiil görünümlerine sahiptirler (Elçin, 2004, s. 642).

E. Kemal Eyüboğlu; Türkçede deyim teriminin dil devriminden önce tabir sözcüğü ile karşılandığını söylemektedir. Ahmed Vefik Paşa, Şemseddin Sami, Muallim Naci gibi Tanzimat dilcilerinin sözlüklerinde ibare, beyan ve ıstılah gibi sözlerle tanımlanmış ve ayrıca cinas, istiâre, teşbih gibi kavramları içeren bir kelime özelliği de kazanmıştır. Arapça sözlüklerde deyim; ta'bir ve mesel kelimeleriyle karşılanmıştır (1975, s. 5).

Deyim veya atasözü bir fikri savunmada, bir olayı, bir davranışı yorumlamada ya da yermeye kullanılan bir dil aracıdır; ya tamdır ya da öznesi, yüklemi veya tümleci eksik bir önermedir. İçinde taşıdığı düşünceyi dolaylı yoldan benzetme yoluyla söyler. Teo Grunberg; tam önermeye atasözü, sav; eksik önermeye de deyim demektedir. Grunberg'e göre; deyim bir yargıyı dile getirmez; o ancak bir cümlenin bir parçasıdır (Eyüboğlu, 1973, s. 20).

Muallim Nâci (2002, s. 9), *Sânihâtü'l-Arab* adlı kitabının ön sözünde; "Her milletin en hikmetli sözleri; fikir ve tecrübelerinin özü olan darb-ı meselleridir." demiştir. Her dilde atasözleri ve deyimler mevcuttur. Deyim ve atasözlerinin derlenmesinde bütün toplumlarda halk ağzından ve yazılı belgelerden derleme suretiyle iki yol tercih edilmiştir. Bugünkü bilgilerimize göre Türk edebiyatında halk ağzından deyim ve atasözlerini ilk kez derleyen Kâşgarlı Mahmud olmuştur. Kâşgarlı Mahmud *Divânü Lügâti't-Türk* isimli eserini Orta Asya'da ikamet eden pek çok Türk boyunun arasında dolaşarak ve onların dillerinden birtakım söz varlıklarını derleyerek oluşturmuştur (Olgun, 1972, s. 155).

Tanzimat'tan sonra Türk edebiyatının önemli yazarlarından Şinâsi, Türkçe atasözlerini bir araya getirdiği *Durûb-i Emsâl-i Osmâniyye* adlı eserinde atasözlerinden başka karışık halde çok sayıda mısra, beyit ve deyim de vermiştir. Bu eserde 2500 söz vardır. Şinasi eserinde Türk atasözlerinin Arapça, Farsça ve eğer varsa Fransızca karşılıklarını veya benzerlerini de vermiştir (Olgun, 1972, s. 155). Ebüzziya, Şinasi'nin *Durûb-i Emsâl-i Osmâniyye* eserine birçok söz ekleyerek söz sayısını 4004'e çıkarmış ve eserin 1302/1885 yılında üçüncü baskısını yapmıştır (Aksoy, 1994, s. 60).

Tekezâde M. Saîd tarafından 1311/1895 yılında yayımlanan *Durûb-i Emsâl-i Türkiyye veya Atalar Sözü* adlı eserin içinde 5472 atasözü ve deyim alfabetik sırayla verilmiştir (Aksoy, 1994, s. 65).

Lehçe-i Osmanî yazarı Ahmet Vefik Paşa ve 1317/1899 yılında *Kâmus-ı Türkî*'yi yayımlayan Şemsettin Sâmî; eserlerinde Türkçe sözlüklerin açıklamasında deyim ve atasözlerinden pek çok örnek vermiştir (Olgun, 1972, s. 155).

Sadettin Nüzhet ve Mehmed Ferid tarafından 1926 yılında yayımlanan *Konya Vilayeti Halkiyyat ve Harsiyyatı* isimli eserde 2057 atasözüne ve 279 deyim yer verilmiştir. *Büyük Türk Lugati* adıyla da bilinen Hüseyin Kâzım Kadri tarafından 1927-1945 yılları arasında dört cilt olarak yayımlanan *Türk Lügati* isimli sözlükte 6200'den fazla madde darbimeseller başlığı altında verilmiştir. Sadi G. Kıvrımlı tarafından 1939'da yayımlanmış olan *Atalar Sözü* isimli eserde 2742 atasözü ve 2140 deyim ayrı bölümlerde verilmiştir. 1943 yılında Mustafa Nihat Özon tarafından yayımlanan *Türkçe Tabirler Sözlüğü*'nde 4000 civarında deyim bulunmaktadır (Aksoy, 1994, s. 68-78).

Bunların dışında 1945 yılında Hasan Çekli ve Mehmet Dohada tarafından yayımlanan *Atalar Dilinden* ve Feridun Fazıl Tülbentçi tarafından 1963 yılında yayımlanan *Türk Atasözleri ve Deyimleri* bu konudaki derlemelerin en çok bilinenleridir (Olgun, 1972, s. 156).

Bilgilerimize göre Türk sözlük bilimi 11. yüzyılda Kâşgarlı Mahmud'un *Divânü Lügâti't-Türk* isimli eseri ile başlamış ve Türk lehçelerinin çeşitli dönemlerine ait çok sayıda sözlük hazırlanmıştır. Manzum ve mensur tarzda Arapça ve Farsçadan Türkçeye, Türkçeden de bu dillere çok sayıda sözlük kaleme alınmıştır. Bu tür sözlükler daha çok Arapça ve Farsça kaleme alınan sözlüklerin Türkçeye tercüme şeklineydi. Osmanlı devletinin son dönemlerinde yazılan iki dilli sözlüklerin bir kısmı açıklamalı bir kısmı da deyim ve benzeri sözleri ihtiva eden sözlüklerdi (Açıkgöz, 1988, s. 1; Yavuzarslan, 2004, s. 188; Öz, 2015, s. 187-189).

Anadolu sahasında Farsçayı Türklere daha kolay öğretebilmek amacıyla yazılan ilk manzum sözlüklerin zamanla yetersiz kaldığı görülmüş ve Türkçe karşılıkların verildiği Farsça-Türkçe mensur sözlüklere ihtiyaç duyulmuştur. 17. yüzyılın başlarından itibaren Farsça kelimelerin okunuşlarının verildiği, sözcüklerin yaygın kullanılan anlamlarının yanı sıra bunların Türkçe karşılıklarını veren deyim, kinaye ve mecaz türündeki kelimeleri açıklayan Farsçadan Türkçeye kapsamlı mensur sözlükler de yazılmıştır. Bu tür sözlüklerde Farsça atasözleri, hikmetli sözler, deyimler ve nadir kullanılan Farsça kelimelerin izahları yapılmış; Farsça beyitlerle örneklendirilmiştir. 16. yüzyılın ikinci yarısı ile 17. yüzyıl ve sonraki dönemlerde hazırlanan mensur sözlükler, 15. ve 16. yüzyıllarda kaleme alınan sözlükleri özetleme ve derleme yoluyla yazılmıştır (Öz, 2010).

Anadolu sahasında bu türden mensur sözlüklerin ilk örneği; Riyâzî Mehmed Efendi'nin 1607 yılında yazdığı tahmin edilen *Düstûru'l-'Amel* isimli eserdir. Riyâzî bu eserde bazı deyimlerin Türkçe karşılıklarını vermiş, bazı deyimlerin ise; kullanıldıkları yerlere göre örnek vermek suretiyle açıklamalarını yapmıştır. Toplamda 1100 civarında deyim ihtiva etmektedir (Açıkgöz, 1988, s. 1-14).

Düstûru'l-'Amel'den sonra 1611 yılında Mîrek Muhammed tarafından yazılan *Nevâdirü'l-Emsâl*¹, 1681 yılında Hüsâmî tarafından yazılan *Tuhfetü'l-Emsâl*², 1682 yılında

¹ Eser üzerine 2017 yılında Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Erem Yıldız tarafından "Mîrek Muhammed Nakşebendî Taşkendi'nin *Nevâdirü'l-Emsâl* Adlı Eseri" isimli bir yüksek lisans tez çalışması yapılmıştır.

² Eser üzerine 2019 yılında Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü'nde Muzaffer Kılıç tarafından "Edirneli Derviş Hasan Hüsâmî'nin *Tuhfetü'l-Emsâl*'i" isimli bir doktora tez çalışması yapılmıştır.

Hasan Şu'ûrî tarafından kaleme alınan *Lisânü'l-'Acem (Ferheng-i Şu'ûrî)*³, 1764 yılında Hâlis İbrâhîm Efendi tarafından telif edilen *Mecma'u'l-Emsâl*⁴, 1732 yılında Mehmed Esad tarafından kaleme alınan *Lehçetü'l-Lügât*, 1777 yılında Muhammed Necîb tarafından yazılan *Lügât-i Tedkîkât-ı Fûrsiyye-i Necîb* ve 1850 yılında telif edilen ancak yazarı bilinmeyen *Cevhere* gibi genelde deyim, kinaye, mazmunların açıklamalarına yer veren, bazı madde başları için şahid beyit ya da mısraların verildiği deyim sözlüklerinin isimlerinden bahsedilebilir (Öz, 2010).

1880'li yıllarda devlet memurluğu yapan ve daha sonra Zeyrek ve Çiçek Pazar Rüştiyelerinde Farsça öğretmeni unvanıyla görev yapan Üsküdarlı Sâfi, Farsça deyim ve kinayeleri öğretmek için *Şîve-i Lisân-ı Fârsî* isimli bir eser kaleme almıştır.

Üsküdarlı Sâfi ve Eserleri

Tosyalı Reşidefendizâde Mehmet Emin Nüzhet Bey'in oğlu olan Üsküdarlı Mustafa Sâfi, 1862 yılında babasının defterdar olarak görev yaptığı Yanya'da dünyaya gelmiş, kısa bir süre sonra ailesi ile Üsküdar'a dönüp İhsaniye Mahallesinde ikamet etmeye başlamıştır. Beş yaşında babasını kaybeden Sâfi, ağabeyi Ali Cevad Bey tarafından yetiştirilmiştir. İlköğrenimini Üsküdar Fındıklı Mektebinde, Rüştiye eğitimini de Paşakapısı Rüştiyesinde tamamlamıştır. Selimiye Camii'nde ders veren Berkofcalı Abdurrahman Efendi'den dinî ilimler tahsil etmiş, Köysancaklı Abdülkadir Efendi'den Farsça, Arapça ve edebiyat dersleri almıştır. 1880'de Üsküdar Bidayet Mahkemesi kâtipliği, daha sonra da Askerî Tekâüd Sandığı Tahrîrât memurluğu yapmıştır. Bu görevden ayrıldıktan sonra Zeyrek ve Çiçek Pazar Rüştiyelerinde Farsça öğretmeni olarak çalışmıştır. Bir müddet sonra Fırka-ı Askeriyye Mühimme Kâtipliği göreviyle Trablusgarp'a gönderilmiştir. Söz konusu görevdeyken Arif Paşa ile anlaşamadığı için hastalığını bahane ederek istifa etmiş, İstanbul'a dönerek münzevi bir hayat yaşamaya başlamıştır. Damat Mahmut Celaleddin Paşa'nın bir süre nedimliği ile paşanın oğlu Prens Sabahaddin'in özel hocalığını yapmıştır. Paşanın Avrupa'ya kaçmasından sonra paşa ile olan münasebeti nedeniyle 1899 yılının şubat ayında Halep'e Mektupçu Muavinliğine gönderilmiştir. Bu görevdeyken 19 Haziran 1901 Çarşamba günü vefat etmiştir. Hükümet konağı civarındaki Cebile Kabristanı'nda medfundur (Yıldız, 2013, s. 7-8; Erkal, 2008, s. 100-102). Kaynaklarda evlenip evlenmediği ile ilgili bir bilgi yoktur. Ancak Saadet gazetesinde kızının ölümü üzerine taziye için bir rubai yayımlanmıştır. Buradan hareketle şairin evlendiği anlaşılmaktadır (Yerdemir ve Aydemir, 2021, s. 1583).

Üsküdarlı Sâfi'nin biri yazma olmak üzere toplam yedi eseri vardır. Farsça eserleri dışında *Dîvânçe-i Sâfi*, *Şî'r-i Sâfi*, *Cidâl-i Sa'dî Bâ-Müddeî* ve *İslâm-ı Hazret-i Ömer Yâhud Bir Hârîka* adlı eserleri çeviri yazı ile Âlim Yıldız tarafından neşredilmiştir. *Tercümân-ı Hakikat* ve *Saadet* gazetesindeki birtakım şiirleri de çeviri yazı ile Yaşar Aydemir ve Fatih Yerdemir tarafından makale olarak neşredilmiştir.

Sâfi, çalıştığı Zeyrek ve Çiçek Pazar Rüştiyesinde öğrencilerine Farsça öğretiminde kullanmak üzere *Nevbâve-i Kavâ'id-i Fârsî* isimli bir dilbilgisi kitabı, *Ezhâr-ı Gülistân* isimli Sâ'dî'nin *Gülistân ve Bustan* isimli eserlerinden seçmeler yaptığı bir müntahabat kitabı ve *Şîve-i Lisân-ı Fârsî* adlarında üç Farsça eser kaleme almıştır.

Şîve-i Lisân-ı Fârsî

³ Bu eser dört cilt halinde Ozan Yılmaz tarafından hazırlanmış ve "Şu'ûrî Hasan Efendi, Lisânü'l-'Acem-Ferheng-i Şu'ûrî" ismiyle Türkiye Yazma Eserler Kurumu tarafından 2019 yılında basılmıştır.

⁴ Eser üzerine 2022 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Şerife Yerdemir tarafından "Hâlis İbrâhîm Efendi ve *Mecma'u'l-Emsâl*'i" isimli bir doktora tez çalışması yapılmıştır.

Eserde yazar, muharrir Çiçek Pazar Rüştüyesi Farsî Muallimi Sâfi olarak geçmektedir. 1308/1891 yılında İstanbul'da Kasbar Matbaasında basılmıştır. Eser, on altı sayfadır. Sâfi, bu eserinde Farsça birtakım ıstılahların ve kinayelerin anlamlarını, Türkçedeki karşılıklarını ve nadir de olsa Arapçada bunlara karşılık gelen örnekleri vermiştir. İfade bölümünde Sâfi'nin; "Lisânımızñ bir rükni bulunan lisân-ı Fârsiniñ bir kısmı iştilâhât ve birtakım kinâyât teşkil eylemişdir. Bunlar bilinmedikçe o lisânın şivesi lâyıkiyle zabt olunmaz. Fârsiniñ iştilâhâtı câmî' kitâblar varsa da ekseri ğayr-ı maḥbû' olmasıyla anlardan istifâde-i 'umûmiye hâsıl deĝildir. (s.2)" ifadesinden anlaşıldığı üzere; Farsçayı Türkçenin bir rükni olarak görmüştür. İstilah ve kinaye kitaplarının çok olduğunu ama yazma olduğu için kullanımlarının zor olduğunu dile getirerek baskı hâlinde bir eserin öğrencilerin öğrenmesini kolaylaştıracağını düşündüğünü ve bu amaçla kitabı yayıma hazırladığını ifade etmiştir. Bu kitapları bir seri hâlinde yayınlanmayı düşünmüştür. Sâfi, Farsçada yer alan deyim ve kinayelerin bilinmediği sürece o dilin tam olarak öğrenilemeyeceğini yine "İfade" bölümünde belirtmiştir. Sâfi, Farsça öğreniminde ve öğretiminde bu konunun eksikliğini fark ederek öğrenciler için daha kullanışlı olacağı düşüncesiyle bu eseri yazmaya başlamıştır. Ancak söz konusu yayın planının gerçekleştiğine dair bir kayda rastlanamamıştır.

Eserde her deyimın anlamı, kinayelerin kullanımı ve çoğunluğunun Türkçe karşılığı verilmiştir. Çok nadir Arapça karşılıkları da verilmiştir. Her deyim ya da kinaye için Emîr Hüsrev-i Dihlevî, Sa'dî, Nizâmî, Zahîr-i Fâryâbî, Âfeti-i Helvâger, Kemâl-i İsmâ'il, Hilâlî, Hüsâmî, Mu'izzî gibi şairlerin şiirlerinden örnekler verilmiştir. Beyitler Türkçeye tercüme edilmemiştir. Eserde, 13 Farsça beyit, bir Türkçe şiir, 4 mısra ve bir rubaiye yer verilmiştir.

Eserde, harfu'l-elif başlığı altında 24 Farsça deyim ve kinayenin açıklaması verilmiştir.

Üsküdarlı Sâfi, genelde anlamını açıkladığı deyimın Türkçe ya da Arapça karşılığını "muvâfık, uygun" anlamına gelen "mülâyim" kelimesi ile vermiştir:

Āstîn ber-zed (استین بر زد): Yeñini şıĝadı ma'nâ-yı lügavisini hâvîdir. Bir işe mübâşeret için hazırlandı demekden kinayedir. Türkçede paçaları şıĝadı ta'biri bunun mülâyimidir. (s.3)

Āvâz-ı dühül ez-dûr şeniden hoş-est (آواز دهل از دور شنیدن خوشست): تسمع بالمعیدی خیر من ان (آواز دهل از دور شنیدن خوشست): Meşel-i 'Arabîsi bunuñ mülâyimi "davuluñ sesi uzakdan hoş gelir" meşel-i Türkîsi de tercümesidir. (s.6)

Kimi zaman deyim ya da kinayenin Türkçe karşılığını verirken ('aynıdır) ya da (mümâsil) ibarelerini kullanır:

Esb ü ferzîn nihed (اسب و فرزین نهد): Şaḥranc taşlarından olan esb ile ferzini çıkarır demektir. Bir kimse âherine müsâ'ideli tavrandıĝı halde yine ĝâlib olur dınecek maḥalde irâd olunur. Taş çıkarır ta'biri Türkîsi bunuñ 'aynıdır. (s.3)

Ez-bārân ĝürîhte vü be-zîr-i nâvdân âmed (از باران ĝریخت و به زیر نودان آمد): Yaĝmurdan kaçdı halbuki oluĝ altına geldi demektir.

Meşâ'ib-i küçükden kaçarken büyüğüne teşâdüf itdi dimeden kinayedir. Yaĝmurdan kaçarken toluya tutuldu meşeline mümâsildir. (s.7)

Eserde bazı deyimlerin deyimleşme süreci de aktarılmıştır:

Ez-ĝāv genc h'āhed ü ez-māhî direm (از گاو گنج خواهد و از ماهی درم): Öküzden define balıktan aççe temennâ ider ma'nâsına olarak erbâb-ı hırs hakkında güzel bir ta'ndır. Mevridi şu yolda mervîdir. Behrâm-ı ĝür zamânında bir köylü çift sürer iken öküzünüñ ayağı bir çukura batmış. Köylü o maḥalli hafr itmekle bir define tezâhür iderek Behrâm'ın hazâin-i sâ'iresi miyânına alınmış aña "genc-i ĝāv" nâmını virmişler imiş.

İşte *harîş ü hasîs* olan kimse bu *hikâyeyi* işittiğinden her *öküzüñ ayağı* öyle bir *defineye* *işâbet* ider *tamâ* '-ı *hâmunda* bulunur dimekdir. "*ez-mâhî direm*" *cüz*'-i *şânîsi* soñradan *'atfu* *'ilâve* olunmuşdur. (s.4)

Eserde yer alan bazı Farsça kelimelerin anlamları ve özel adlarla ilgili açıklamalar dipnotlarda verilmiştir. Bu yönüyle eser ders notları formatında görünmektedir.

Bazı deyimler için örnek şiir verilmemiştir. Sadece açıklama ile yetinilmiştir.

Sâfi, şahit gösterdiği şiirlerin kime ait oldukları hakkında bilgi verirken deyimlere verdiği anlamların kaynağını belirtmemiştir. Bu bakımdan neyi nereden aldığı ve kullandığı kaynakların çeşitliliği ya da oranı belli değildir.

Şîve-i Lisân-ı Fârsî

İfâde

Lisânımızñ bir rükni bulunan lisân-ı Fârsîniñ bir kısmı *ışılâhât* ve bir takım *kinâyât* teşkil etmiştir. Bunlar bilinmedikçe o lisânıñ *şivesi* *lâyîkîyle* zabt olunmaz.

Fârsîniñ *ışılâhâtı* *câmi*' kitâblar varsa da ekseri *ğayr-ı matbû*' olmasıyla anlardan istifâde-i *'umûmiye* *hâsıl* değildir.

Fârsîye *merâkım* olduğundan *ışılâhât-ı mezkûrâ bi-câmi*' olan kutubuñ *muntehâblarından* *Akşâ'l-Ereb nâm* kitâbı muvâkketen elde idinebilüp pek çok *külfetle* *istinsâh* idebilmiş idim.

Çekdiğim *güçlüğün* *lezzetini* bildiğimden *talib* olanlarıñ kolaylıkla zabt idebilmeleri için *mezkûr* kitâbı *meahîz ittihâz* iderek "*Şîve-i Lisân-ı Fârsî*" *'unvânıyla* her ayda iki *cüz*'ü çıkarmak üzere *ışılâhât-ı mezkûrayı* yazmağa *şebt* eyledim.

Her *ışılâhûñ* *ma'nâ-yı lügavîsi* ve neden *kinâyeye* olduğunu ve ekseriniñ *mevridiyle* Türkçe *mülâyimeti* yazmağa *ğayret* ideceğim *cihetle* *şûret-i istifâdede* *suhûlet* olur zan iderim. *Vukû*'ı *tabî*'i bulunan *hañ'* atımızda bakılmaz *ümîdindeyim* ve *mine'llâhî*'t-tevfîk.

'Askeri *teğâ*'ud sandığı ketebesinden Çiçek Pazarı *Rüşdiyesi* Fârsî *mu'allimi* Üsküdarlı Sâfi.

Harfu'l-Elif

Āstīn ber-zed (آستین بر زد): Yeñini *şıgadı* *ma'nâ-yı lügavîsini* *hâvidir*. Bir işe *mübâşiret* için hazırlandı dimekten *kinâyedir*. Türkçede *paçaları şıgadı* ta'biri bunun *mülâyimidir*.

Hüsrev⁵:

چو سنبل تو سر از برگ یاسمین بر زد

غمت به ریختن خونم آستین بر زد

Çü *sünbül-i tü ser ez-berg-i yâsemîn* *ber-zed*
Āmet *be-rîhten-i hünem āstīn* *ber-zed*

"Yasemin yaprağının baş gösterdiği gibi senin *zülfüñ* görüldüğünde *gamın kanımı* dökmeye hazır vaziyettedir."

Ebrü zened (ابرو زند): *Kaş* oynadır *ma'nâsınadır*. *Râzı* olur ve *işâret* ider dimekten *kinâyedir*. Biz bu *maħalde* *göz* ider ta'biri *Türkîsini* kullanırız.

[Mevlânâ 'Ārifî]⁶:

⁵ Eserde Hüsrev aidiyeti ile kayıtlıdır, ancak beyit Zahîr-i Fâryâbî'ye aittir.

⁶ Eserde beytin sahibi belirtilmemiştir, ancak beyit *Ferheng-i Şu'ûrî*'de Mevlânâ 'Ārifî aidiyeti ile kayıtlıdır (Şu'ûrî, 1743, yp.17a). Mevlânâ 'Ārifî, Sultan Veled'in oğlu, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin torunudur. Asıl adı Ferîdûn lakabı Celâleddîn'dir. Farsça bir divanı vardır (Yazıcı, 1991, s. 363-364).

طبع تو به بخشیدن صد گنج گهر
ابرو زند و گره بر ابرو نزنند

Tab‘-ı tü be-bahşiden-i şad genc-i güher
Ebrü zened u girih ber-ebrü ne-zened

“Senin tabiatın yüzlerce inci hazinesini bağışladığında göz eder, kaş oynatmaz.”

Esb ü ferzîn nihed (اسب و فرزین نهد): Şatranc taşlarından olan esb ile ferzini çıkarır demekdir. Bir kimse âherine müsâ‘ideli tavrandığı halde yine gâlib olur dincecek maḥalde irâd olunur. Taş çıkarır ta‘bir-i Türkîsi bununı ‘aynıdır.

Sa‘dî⁷:

گدایی که بر شیر نر زین نهد
* ابو زید را اسب و فرزین نهد

Gedâyî ki ber-şîr-i ner zîn nihed
Ebü Zeyd-râ esb u ferzîn nihed

“O, öyle bir dilencidir ki erkek aslana eyer vurur, Ebuzeyd’e taş çıkarır.”

Ez-gāv genc h̄vāhed ve ez-māhī direm (از گاو گنج خواهد و از ماهی درم): Öküzden define balıktan aççe temennâ ider ma‘nāsına olarak erbāb-ı hırs hakkında güzel bir ta‘ndır. Mevrîdi şu yolda mervîdir. Behrām-ı Gūr⁸ zamânında bir köylü çift sürer iken öküzünün ayağı bir çukura batmış. Köylü o maḥalli hafr itmekle bir define tezâhür iderek Behrām’ın h̄zâin-i sâ‘iresi miyânına alınmış aña “genc-i gāv” nâmını virmişler imiş.

İşte harîş ve ḥāsîs olan kimse bu hikâyeyi işitdiğinden her öküzün ayağı öyle bir defineye işâbet ider tamâ‘-ı ḥāmında bulunur demekdir. “ez-māhī direm” cüz’-i şânîsi soñradan ‘atf u ‘ilâve olunmuşdur.

Nizâmî⁹:

کسی کو برد بر تر و خشک رنج
ز ماهی درم خواهد¹⁰ از گاو گنج

Kesî k’ü büred ber-ter u huşk renc
Zi-māhī direm h̄vāhed ez-gāv genc

“Bir kimse çok eziyet çekerse, balıktan altın, öküzden de hazine ister.”

Mışra‘: Ey mest-i maḡrūr dizgini çek ma‘nāsını müfiddir. Şervetine maḡrūr olup da fuḡarayı taḡkîre ḳalkışan ḥod-bînlere tenbîh şadedinde tekellüm olunur. Türkçede öyle mütekebbirlere yalnız çek dizgini ta‘bir-i ḳadîmiyle ihtâr-ı keyfiyet eylediği şu beytden münfehimdir:

⁷ Şiraz’da dünyaya gelen Sa‘dî, 13 y.y. Fars edebiyatının en büyük şairlerindendir. Manzum ve mensur olmak üzere çok sayıda eseri vardır. *Güllistân ve Bûstân* onun en tanınmış eserlerindendir. Sa‘dî henüz hayatta iken büyük bir şöhret kazanmış, İran dışında yaşayan Emîr Hüsrev-i Dihlevî ve Hasan Dihlevî gibi çağdaşları gazellerinde onun üslubunu takip etmiştir (Çiçekler, 2008, s. 405-407).

* Müellifin notu: Ebu Zeyd Maḳāmât-ı Harîrî’yi meḳālânıyla teşkil iden şahs-ı mevḥûmün ismidir.

⁸ Müellifin notu: Behrām-ı Gūr şāhân-ı pîşin-i ‘Acem’den birinin ismi ve laḳabıdır. Behrām-ı Gūr: Sâsânî hükümdarı (ö. 438/1046). Arapça ve Farsça şiipleri olan Behrām-ı Gūr’un hayatı, av ve aşk maceraları pek çok mesnevi, menkıbe ve minyatüre konu olmuştur (Konukçu, 1992, s. 356).

⁹ Fars edebiyatında hamse türünün kurucusu bir şairdir. Felsefe, edebiyat, astronomi, tıp, geometri gibi alanlarda çalışmalar yapmış 12. yüzyıl şairi ve filozofudur. Onun günümüze kadar gelen tek eseri *Hamse*’sidir (Kantar, 2007, s. 183-185).

¹⁰ *Hamse-i Nizâmî*’de باده şeklinde yazılmıştır (Nizâmî, 2004, s. 732).

Esb-i nâz ile tîr-i 'uşşâkı itdiñ pâyımâl
Leşker gelen haţdır ve çek dizgini

Âb-ı men ez-û be-güşâd (آب من ازو بگشاد): Kısmetim andan açıldı dimekdir. Anıñ mu'avenetiyle nâ'il-i maşşud oldum maşâmında söylenir.

Zahîr¹¹:

هزار دامن گوهر نثارشان کردم
که هیچ کس شبهی در کنار من ننهاد
هزار بیت بگفتم که آب از او بچکید
که جز ز دیده دگر آبم از کسی نگشاد

Hezâr dâmen-i gevher-nişârişân kerdem
Ki hiç kes şebihî der-kenâr-i men ne-nihâd
Hezâr beyt be-güftem ki âb ez-u be-çekid
Ki cüz zi-dide diger âbem ez-kesi ne-güşâd

"Onlar için binlerce etek dolusu mücevher saçtım, ama hiç kimse yanıma kara bir taş koymadı. Ondān lütuf görebilmek için binlerce beyit söyledim, ancak gözümden gayrı kimseden muradım hâsil olmadı."

Âvâz-ı dühül ez-dür şeniden hoş-est (آواز دهل از دور شنیدن خوشست): تسمع بالمعیدی خیر من آن تراه
¹²(tesma'u bî'l-mua'yredi hayra min-ena terâhu) meşel-i 'Arabîsi bunuñ mülâyimi
"davuluñ sesi uzakdan hoş gelir" meşel-i Türkîsi de tercümesidir. Bâţinen zahmetle olan bir şeyiñ zâhîren âsân gözükdüğü ifâde tarzında söylenir.

Ez-bârân gürîhte vü be-zîr-i nâvdân âmed (از باران گریخت و به زیر ناودان آمد): Yağmurdan kaçdı halbuki oluğ altına geldi dimekdir.

Meşâ'ib-i küçükden kaçarken büyüğüne teşâdüf itdi dimedēn kinâyedir. Yağmurdan kaçarken toluya tutuldu meşeline mümâsildir.

Nizâmî:

کنون در خطرگاه جان آمدیم
ز باران سوی ناودان آمدیم

Künün der-hatrgâh-i cân âmedim
Zi-bârân süy-i nâvdân âmedim

"Şimdi can tehlikesine düştük, yağmurdan kaçarken doluya tutulduk."

Ez-mâst ki ber-mâst (از ماست که بر ماست): Bize olan şey yine bizdendir ma'nâsını müştēmildir. Muşâb olduğumuz şeyde gayrıñ şun'u medhali yokdur dinecek yerde çarb olunur. Türkçede kendimize kendimiz itdik ta'bîriniñ 'aynıdır. چون کنم خود کرده ام خود کرده را تدبیر نیست. (çün künem hod kerde-em hod kerde-râ tedbir nîst) mışra'ıyla ma'nen müttefikdir.

Âb-rû âb-i cû nîst (آبرو آب جو نیست): Yüz suyu ırmağ suyu değildir ma'nâsını ifâde ider. Taleb-i hâcet için edâniye ser-furû itmek lâzım gelmez dimekten kinâyedir.

Ez-hîç vîrâne dūd ber-nâyed (از هیچ ویرانه دود بر ناید): Hiçbir vîrânedēn duman çıkmaz dimekdir. Tekebbür iden faķir da'vâ-yı 'irfân iden câhil hakkında çarb olunur.

Nizâmî:

¹¹ 12. yy. 'da yaşamış ve daha çok kasideleriyle tanınmış İranlı bir şairdir. Günümüzde Afganistan sınırları içinde kalan Cûzcân bölgesinde Belh şehri yakınlarındaki Fâryâb'da doğdu (Atalay, 2013, s. 87-88).

¹² Damra'yı duymak, görmekten daha hayırlıdır.

Mıṣra‘: ‘دهد: آزموده آزمودن بس پشیمانی دهد) (āzmūde āzmūden bes peşimānī dehed) Tecrübe olunan şeyi tecrübe itmek nedāmet virir. Bunuñ ‘aynı olan (من جرب المجرب حلت به الندامة¹⁷ (men cerrebe‘l mucerreb ḥallet bi-hi‘n-nedāmeḥi) meşel-i ‘Arabîsi bizce daḥi müsta‘meldir.

طاقتم بر بار محنت آزمودی پیش ازین

آزموده آزمودن بس پشیمانی دهد¹⁸

Tākatem ber-bār-ı miḥnet āzmūdī piş ez-in
Āzmūde āzmūden bes peşimānī dehed

“Bundan önce gücümü gam yüküyle tecrübe etmiştin. Denenmiş i tekrar denemek pişmanlık verir.”

Āb der-dehāneş āmed (آب در دهانش آمد): Ağzı sulandı dımekdir. Gayet imrendi denilecek mevki‘de teveffüh olunur ve o şuya āb-ı ḥasret dirler.

Kemāl-i İsmā‘il¹⁹:

چو دید طلعت خصم ترش لقای ترا

نیام تیغ ترا آب در دهان آمد

Çü dīd ṭal‘at-ı ḥaşm-ı turuş-liḳā-yı tü-rā
Niyām-ı tiğ-i tü-rā āb der-dehān āmed

“Senin ekşi suratlı düşmanının yüzünü görünce kılıcının kınının ağzı sulandı.”

Hilālî²⁰:

در دهان غنچه از لعل تو آب حسرتست

لیک²¹ پندارند مردم قطره شبیم در او

Der-dehān-ı gönçe ez-la‘l-i tü āb-ı ḥasret-est
Līk pindārend merdüm ḳatre-i şebnem der-ū

“Goncanın ağzı senin lal dudağının hasretiyle sulandı, lâkin halk o suyu çiy tanesi zannediyor.”

Āb şūd (آب شد): Şu kesildi dımekdir. Hicābından eridi dımekden kināyedir.

Mīr Hüsrev:

تا گل از شرم رویت آب شود

یک زمان بر فگن²² ز چهره نقاب

Tā gül ez-şerm-i rüyet āb şevēd
Yek zemān ber-figen zi-çehre niḳāb

“Bir an yüzündeki örtüyü kaldırsan; gül, yüzünden utandıḡı için erir.”

Āgeft (آگفت): Renc u belā dımekdir.

¹⁷ Denenmiş i tekrar deneyen pişman olur.

¹⁸ Bu beyit *Ferheng-i Şu‘ûrî*‘de Hüsāmî‘ye nisbet edilmiştir (Şu‘ûrî, 1743, yp. 18b)

¹⁹ 568/1173‘de İsfahan‘da doğdu. Büyük Selçuklular ve Hârizmşahlar‘ın son dönem kaside şairleri arasında yer alan şair, Irak üslûbunun öncülerindendir (Karaismailoğlu, 2022, s. 233).

²⁰ Hilālî-i Çağatâyî, Kuzeydoğu İran‘daki Esterâbâd şehrinde doğdu. Gençliğinde Herat‘a giderek Ali Şîr Nevâî‘nin himayesine girdi ve onun meclisinde yetişti. *Divan‘ı, Şâh u Dervîş ve Sifâtü‘l-Âşıkîn* isimli mesnevileri vardır (Sevgi, 1998, s. 21-22).

²¹ *Divân-ı Hilâlî-i Çağatâyî*‘de این که şeklinde (Hilâlî-i Çağatâyî, 1989, s. 165).

²² Eserde دور کن şeklinde, ancak vezin aksadıḡı için *Divân*‘daki şekli esas alınmıştır (Emîr Hüsrev-i Dihlevî, 1982, s. 40).

Şah Sencer bir gün gūy-bāzlık²³ iderken atdan düşmüş ve ma‘iyetinde bulunan şu‘arâdan üstâd Mu‘izzî irticalen şu rubâ‘îyi söylemiş:

شاهها ادبی کن فلک بد خو را
آگفت²⁴ رسانید رخ نیکو را
گر گوی گنه²⁵ کرد به چو گانش بز
ور اسب خطا کرد به من بخش او را

Şāhā edebî kün felek-i bed-ḥū-rā
Āgeft resānid ruḥ-ı nīkū-rā
Ger gūy güneh kerd be-çevgāneş be-zen
Ver esb-i ḥaṭā kerd be-men bahş ū-rā

“Ey padişah dinle! İyi huylunun yanağına bela ulaştırırsa kötü huylu feleği falakaya yatır. Eğer top hata yaparsa çevganıyla vur. Eğer atın hata yaparsa onu bana bağışla.”

Bunuñ üzerine Şah Sencer atı Mu‘izzî’ye bağışlamış imiş.

Āfitāb-perest (آفتاب پرست): Güneşe tapan dimekdir. Harbā ıtlāk olunan hayvandan kinâyedir. Zirā o hayvan güneşi arar ve aña bakar imiş.

Āb-ı mürġān (آب مرغان): Kūhistān²⁶’da bir şuyuñ ismidir. Çekirge def‘i için isti‘māl iderler imiş.

Eşk-i şīrīn (اشک شیرین): Giry-e-i şādīden kinâyedir. Sevinç ağlaması ta‘bir olunur.

Āvīz kon (آویز کن): Aşılıcı şarkındılık idici dimekdir. Herkese sarılıp bir şey talep iden cerrārinden kinâyedir. O gibilere Türkçemizde daḥi aşıldıkca aşılır deriz.

Āb-sūvār (آب سوار): Suyu binenler dimekdir. Suyuñ üzerinde zāhir olan kabarcıklardan kinâyedir. ‘Arabîsi ḥabābdır ki lisān-ı edeb-i Türkīde keşirü’l-isti‘māldir.

Sonuç

Askeri Tekâüd Sandığı ketebesinden Çiçek Pazarı Rüştüyesi Fârsî mu‘allimi Üsküdarlı Sâfi tarafından 1308/1891 yılında kaleme alınan *Şîve-i Lisân-ı Fârsî’de* harfu’l-elif başlığı altında 24 Farsça deyim ve kinayenin açıklaması verilmiştir. Eserin tamamlanamadığı anlaşılmaktadır, çünkü harfu’l-elif’ten sonra eser devam ettirilmemiştir.

Farsça muallimi olarak dil öğretiminde deyim ve kinayelerin önemini anlayan Sâfi, bir dilin deyim ve kinayelerinin bilinmediği sürece o dilin tam anlamıyla öğrenilemeyeceğini ifade etmiştir. Eser, Farsça öğretiminde kolaylık sağlaması açısından matbu halde basılmıştır. Eserde her deyim anlamı, neden kinaye olduğu ve çoğunluğunun Türkçe karşılığı verilmiştir. Çok nadir de olsa deyim ya da kinayenin Arapçası verilmiştir. Türkçe ya da Arapça karşılıkları verilirken “mülâyim”, “aynıdır” ya da “mümâsil” ifadeleri kullanılmıştır. Çoğunlukla Farsça deyim veya kinayenin kullanımına örnek vermek için eserde biri Türkçe, 13’ü Farsça beyit, 4 mısra ve bir rubai şahid gösterilmiştir. Deyim veya kinayeler için Emîr Hüsrev-i Dihlevî, Sa‘dî, Nizâmî, Zahîr-i Fâryâb, Âfetî-i Helvâger, Kemâl-i İsmâ‘il, Hilâlî, Hüsâmî, Mu‘izzî gibi şairlerin şiirlerinden örnekler verilmiştir. Bu beyitlerin tercümelere verilmemiştir. Genelde beyitten önce şiirin sahibinin adı belirtilmiştir.

²³ Müellifin notu: Gūy yuvarladıkları top çevgān. Anı yuvarlamağa mahsūs eğri bir ağaçtır ve bu bir nev‘ oyundur.

²⁴ *Dîvân-ı Emîr Mu‘izzî’de* چشم گر şeklinde (Mu‘izzî, 1939, s. 713).

²⁵ *Dîvân-ı Emîr Mu‘izzî’de* خطا şeklinde (Mu‘izzî, 1939, s. 713).

²⁶ Müellifin notu: “Kūhistān” bir yerin ismidir.

Müellif, eserde geçen özel adları ve yer isimlerini dipnotlarda açıklamıştır.

Kaynakça

- Açıkgöz, N. (1988). Riyâzî'nin Düstûru'l-'Amel'i ve Ansiklopedik Önemi. *Fırat Üniversitesi Dergisi (Sosyal Bilimler)*, 2(2), 1-17.
- Aksoy, Ö. A. (1994). *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü* (9. Baskı). İstanbul: İnkılâp Yayınevi.
- Atalay, M. (2013). Zahîr-i Fâryâbî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 44, s. 87-88). İstanbul: TDV Yayınları.
- Çiçekler, M. (2008). Sa'dî-i Şîrâzî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 35, s. 405-407). İstanbul: TDV Yayınları.
- Elçin, Ş. (2004). *Halk Edebiyatına Giriş* (8. Baskı). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Emir Hüsrev Dihlevî (1982). *Dîvân-ı Kâmil-i Emîr Hüsrev Dihlevî* (haz. M. Derviş). Tahran: Çâphâne-i Sâzmân-ı İntişârât-ı Câvîdân.
- Erkal, A. (2008). Üsküdarlı Sâfi ve 'Şî'r-i Sâfi İsimli Eseri. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 36, 99-119.
- Eyüboğlu, E. K. (1973). *On Üçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler (Atasözleri)* (Cilt I). İstanbul: Doğan Kardeş Matbaacılık Sanayii.
- Eyüboğlu, E. K. (1975). *On Üçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler (Deyimler-Tabirler)* (Cilt II). İstanbul: Doğan Kardeş Matbaacılık Sanayii.
- Hilâlî-i Cagatâyî, Bedru'ddîn (1989). *Divân-ı Hilâlî-i Cagatâyî* (haz. Sa'id Nefisi). Tahran: Ketâbhâne-i Senâ'î.
- Kaçalin, M. S. (1994). Divânü Lügâti't-Türk. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 9, s. 446-449). İstanbul: TDV Yayınları.
- Kanar, M. (2007). Nizâmî-i Gencevî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 33, s. 183-185). İstanbul: TDV Yayınları.
- Karaismailoğlu, A. (2022). Kemâleddîn-i İsfahânî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 25, s. 233). Ankara: TDV Yayınları.
- Konukçu, E. (1992). Behrâm-ı Gür. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 5, s. 356). İstanbul: TDV Yayınları.
- Kurtuluş, R. (1995). Emîr Hüsrev-i Dihlevî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 11, s. 135-137). İstanbul: TDV Yayınları.
- Muallim Nâci (2002). *Arap Edebiyatında Deyimler ve Atasözleri Sânihâtü'l-Arab* (haz. Ömer Hakan Özalp). İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınevi.
- Mu'izzî, Emîru's-Şu'arâ-yı Muhammed b. 'Abdu'l-Melik Nîşâbü'rî (1939). *Dîvân-ı Emîru's-Şu'arâ-yı Muhammed b. 'Abdu'l-Melik Nîşâbü'rî Mutehâllîş be-Mu'izzî* (haz. 'Abbas İkbâl). Tahran: Kitâb-Furûşî-i İslâmiyye.
- Nizâmî-i Gencevî (2004). *Hamse-i Nizâmî* (haz. Sâmiye Basîr Mujdehî). Tahran: İntişârât-ı Dûstân.

- Olgun, İ. (1972). Farsça ve Türkçe Atasözleri ve Deyimler Üzerine. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 20, 153-172.
- Öz, Y. (2010). *Tarih Boyunca Farsça-Türkçe Sözlükler* (1. Baskı). Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Öz, Y. (2015). Anadolu'da Yazılmış Farsça-Türkçe Sözlükler ve Bazı Şerhler Üzerine Değerlendirmeler. [ed. Hicabi Kırlangıç; Şerife Yerdemir]. *Tarihte Ortak Şahsiyetlerin Etkileri ve Günümüze Yansımaları*. (s. 187-221). Ankara: TTK Yayınları.
- Sevgi, H. A. (1998). Hilâlî-i Çağatâyî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 18, s. 21-22). İstanbul: TDV Yayınları.
- Şu'ûrî, Hasan bin 'Abdullah el-Halebî (1743). *Lisânu'l-'Acem-Ferheng-i Şu'ûrî* (Cilt 1-2). Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, 4108-4109, 918 vr.
- Yavuzarslan, P. (2004). Türk Sözlükçülük Geleneği Açısından Osmanlı Dönemi Sözlükleri ve Şemseddin Sâmî'nin Kâmûs-ı Türkî'si. *AÜ Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 44(2), 185-202.
- Yazıcı, T. (1991). Ârif Çelebi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 3, s. 363-364). İstanbul: TDV Yayınları.
- Yerdemir, F. ve Aydemir, Y. (2021). Üsküdarlı Sâfî'nin Tercümân-ı Hakikat ve Saadet Gazetelerindeki Şiirleri. *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi*, 11(3), 1582-1600.
- Yıldız, A. (2013). *Üsküdarlı Safî Hayatı-Şiirleri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 538-547.
Geliş Tarihi-Received: 20.06.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 05.07.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1133387

Klasik Türk Edebiyatında Koncolos İnanışı

“Koncolos” Belief in Classical Turkish Literature

Gökçehan Aysel YILMAZ*

Öz

Klasik Türk edebiyatında olağanüstü varlıkların ve demonik yaratıkların önemli bir yeri bulunmaktadır. Bu varlıklardan biri olan cadı etrafında, sevgilinin güzelliğini ve âşık üzerindeki etkisini ifade eden bir mazmun oluşturulmuştur. Cadı, Türk inanç sisteminde büyü ve kötülükle ilişkilendirilmekte; farklı isimlerle bahsi geçmektedir. Bu isimlerden biri de koncolos olup Anadolu, Kafkas, Rumeli ve Balkan coğrafyalarında varlığına inanılmaktadır. Korkutucu bir görünümünün olduğuna, kış aylarının en soğuk gecelerinde görülüp karşısına çıkan kişilere sorular sorduğuna ve istediği cevapları alamadığında onları öldürdüğüne kanaat getirilmektedir. Koncolos inancına Güftî'nin *Teşrifâtü's-Şu'arâ*'sında, Nef'î'nin *Sihâm-ı Kazâ*'sında, Nev'î-zâde Atâyî'nin *Sohbetü'l-ebkâr*'ında, Sâbit'in *Dere-nâme*'sinde ve Zafer-nâme'sinde, Tırsî'nin *Dîvân*'ında yer verilmektedir. Bu beyitlerde koncolos, çirkin fiziksel görünüşüyle ve kış aylarında ortaya çıkmasıyla anılmaktadır. Ayrıca şairler, bu varlığa dair inanmalara başvurarak şiirlerinde kış mevsimi ve korku temaları oluşturmuşlardır. Kötücül bir yaratık olduğuna inanılan koncolos, bu beyitlere mizahî bir özellik katmaktadır. Çalışmada, şairlerin ilgili beyitleri incelenmekte; koncolos inancının klasik Türk edebiyatı geleneği içerisindeki yerinin tespit edilmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk inanç sistemi, klasik Türk edebiyatı, olağanüstü varlıklar, cadı, koncolos.

Abstract

Extraordinary beings and demonic creatures have an important place in classical Turkish literature. One of these beings is the witch. A metaphor has been formed around the witch, expressing the beauty of the beloved one and its effect on the lover. Witch is associated with magic and evil in the Turkish belief system. Also witch has different names in Turkish culture. One of these name is “koncolos”. It is believed that there is a “koncolos” in the Anatolia, Caucasus, Rumelia and Balkan geographies. It is believed that “koncolos” is a scary-looking creature that appears on the coldest nights of the winter months, asks questions and kills people when they can't get the answers it want. “Koncolos” belief is included in these works: Güftî's *Teşrifâtü's-Şu'arâ*, Nef'î's *Sihâm-ı Kazâ*, Nev'î-zâde Atâyî's *Sohbetü'l-ebkâr*'s, Sâbit's *Dere-nâme* anda Zafer-nâme, Tırsî's *Dîvân*. In these couplets, the “koncolos” is mentioned with its ugly physical appearance and its appearance in the winter months. In addition, poets have created winter season and fear themes in their poems by resorting to beliefs about this existence. The “koncolos”, believed to be an evil creature, adds a humorous feature to these couplets. In the study, the related couplets of the poets are examined and it is aimed to determine the place of the concolos belief in the tradition of classical Turkish literature.

* Dr., Trabzon/Türkiye, e-posta: gokcehanagaoglu@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3815-135X.

Keywords: Turkish belief system, classical Turkish literature, extraordinary beings, the witch, the koncolos.

Giriş

Cadı, Farsça kökenli bir sözcük olup *Türkçe Sözlük*'te “geceleri dolaşarak insanlara kötülük ettiğine inanılan hortlak; huysuz, çirkin, ihtiyar kadın; çok güzel göz” (2005, s. 341) anlamlarına gelmektedir. Pek çok kültürde kötülüğün sembollerinden biri olarak kabul edilen ve demonik unsurlarla ilişkilendirilen cadının; tek tanrılı dinlerin yasakladığı bir eylem olan “büyü”yü yapabildiği düşünülmektedir. Bu sebeple kitabî dinler¹ cadının karşısında yer almış; özellikle İncil'in ilgili bölümleri esas alınarak Orta Çağ Avrupası'nda yaklaşık 350 yıl “cadı avı”² gerçekleştirilmiştir.

Tarihte bilinen ilk cadı/kâhin M. Ö. X. Yüzyılda, İsrail'in ilk kralı Şaul'a savaşta öleceğini söyleyen Endor bilicisi Endora'dır (Arslan Karaküçük, 2010, s. 44). Antik dönemde, özellikle Eski Yunan'da cadı kavramı, kabuklar, otlar ve sulardan otacılık yaparak şifa dağıtmakla ilişkilendirilirken; Orta Çağ'da hastalık yayma, insanları büyüyle farklı kılıklara sokma, kıtlık getirme, kara büyülerle lanetler yağdırma gibi kötülükler yüklenmiştir (Ülgen, 2018, s. 21-22). Orta Çağ'da, özellikle Avrupa'da kilisenin güç kazanması, siyasî düzenin ataerkil bir konuma ulaşması gibi sebeplerle “cadılık”, “kötülük”le anılır hale gelmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu yönetiminde bulunan Kafkas, Balkan ve Rumeli coğrafyalarında cadılıkla ilgili çeşitli vakalar yaşanmış, bunların bir kısmı kayıt altına alınmıştır³. Ancak “Osmanlı tarihinde cadılık folklor konusu olmaktan öteye geçmemiş, dinî ve hukukî bir kapsam kazanmamıştır” (Emiroğlu ve Aydın, 2009, s. 173). Cadılığa dair inanışların bu bölgelerde vakaya dönüşmesi, Mehmet Berk Yaltırık'a göre “Slav ve Türk kültürünün en etkileşime açık bölgeleri olması” ile açıklanabilmektedir (2013, s. 225). Görülen kimi vakalarda ise, XVI. Yüzyılda Şeyhülislam Ebusuud Efendi'nin, konuyla ilgili

¹ Bakara Suresi'nin 102. ayetinde büyü'nün ve büyücülüğün İslamiyet'te yeri olmadığı açıkça belirtilmiştir (Doğrul, 1947, s. 42-43):

“Bunlar Süleyman'ın mülkü (nübuuveti) aleyhinde şeytanların uydurdukları yalanlara uydular. Süleyman ise asla kâfir olmadı. Fakat şeytanlar kâfirdiler, herkese sihirbazlık öğretirlerdi (sihirbazlığı Babil'deki iki melekten öğrendiklerini söylerlerdi). Hâlbuki Babil'deki iki melek olan Harut ile Marut'a böyle bir şey gönderilmemişti. Onlar da kimseye böyle bir şey öğretmiyorlardı, onun için onlar derlerdi ki: ‘Biz imtihana uğramış kimseleriz, sakın Allah yolundan sapmayın, kâfirliğe sapmayın’. Fakat onlar güya zevce ile zevce arasını bozan ve birbirinden ayıran şeyleri onlardan öğrenmişler. Onlar Allah'ın izni olmaksızın hiç kimseye zarar veremezler. Onlar kendilerine zarar getiren ve fayda vermeyen şeyleri öğreniyorlardı. Onlar muhakkak biliyorlar ki böyle şeyleri satın alanlar ahrette nasipsiz kalacaklar, onlar kendilerini ne kötü ne çirkin bir şey mukabilinde sattıklarını bir bilseler!”

² 1430-1780/ 1450-1750 yılları arasında, bugünkü Almanya, İsviçre, Fransa ve Polonya topraklarında yaklaşık 50.000 kişi bu sebeple öldürülmüştür. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Akn, 2001, s. 208-233; Akn, 2002, s. 163-164; Aksan, 2013).

³ XVII. Yüzyılda Edirne'nin Maraş köyünde Bıyıklı Ali isimli bir kişinin mezarında “ervah-ı habise” alametleri görülmesi üzerine halk kadiya başvurmuş; aynı dönemde Edirne'nin Elhac Sarraf mahallesinde Cennet isimli bir kadının mezarında cadılık alametleri görülmesi üzerine mezarı açılarak naaşın bozulmadığı ve vücut renginin kızıştığı belirlenmiştir (Köhbach, 1979'dan Demirkol, 2020, s. 454). 1743 yılında Terkos'ta Yeniköy mezarlığında yaşanan bir vakada ise cadı olduğu düşünülen kişi Terkos naibinin emriyle yakıtılmıştır (Aycibin, 2008, s. 61; Doğan, 2013, s. 232). Takvim-i Vekayi gazetesinin 6 Ekim 1833 (21 Cemaziyelevvel 1249) tarihli sayısında yer alan, Tırnova Naibi Ahmed Şükrü Efendi'nin raporuna göre Bulgaristan-Tırnova'da Tetikoğlu Ali Alemdar ve Abdi Alemdar isimli iki eski yeniçeri kadiya dönüşmüştür (Koçu, 1964, s. 310; Doğan, 2013, s. 230-231; Demirkol, 2020, s. 454-455). XIX. yüzyılda Sırbistan'ın Ibar Valley bölgesinde, yörenin subaşı olan Ali Ağa'nın kendisinden yardım isteyen bir adamın karısını cadılıktan kurtarması hakkında anlatılan bir hikâye bulunmaktadır (Vukanovic, 1989'dan Aycibin, 2008, s. 58). Ayrıca Osman Saygı'nın, Osmanlı döneminde Selanik Sancağı'na bağlı olan Sarıgöl (Kayalar), Çor ve Kırımşah yörelerinde yaptığı derlemelerde; 1. Dünya Savaşı yıllarında Selanik'in Ağustos kazasında “Hâkime” isimli bir cadının yaşadığı kaydedilmiştir (1962, s. 2606).

verdiği fetvalardan yararlanmıştı. Buna göre şeyhülislam, cadıların bedenlerinin kızıl renkli göründüğünü, kalplerine kazık saplanarak ya da başları kesilerek öldürülebileceklerini, cesetlerinin yakılabileceğini ve bu durumun gayrimüslimleri ilgilendirdiğini belirtmektedir (Düzdağ, 2012, s. 264-265).

1. Türk Kültüründe Cadıya İlişkin Halk İnanışları

Eski Türk inanışında yer altında, kötülüğü temsil eden, cehenneme hükmeden, kötü bir ruh olan “Erlik Han” bulunmaktadır⁴. Türk halk inançları arasında yaşayan “ağrılık, karabasan, congoloz, erkebit, hırtık, kul, hınkur, munkur, cadı, çarşamba karısı, gelincik, sarıkız, yol azdıran, kara ura ve demirkıynak” (Çobanoğlu, 2003, s. 131) gibi olağanüstü varlıkların da Erlik Han’ın hizmetinde olan “kötü” yaratıklar olduğuna inanılır. Bu yaratıklardan biri olan cadı; Türk kültüründe “hem olağanüstü varlıkların genel adlarından biri hem kaynağını daha çok batılı efsanelerden alan bir varlığın adı olarak kullanılmaktadır” (Duvarcı, 2005, s. 130). Batı ve Doğu mitolojilerindeki inanışlara benzer şekilde cadının büyü yapabilen, yaşlı/ çirkin bir kadın olduğu düşünülmektedir.

Cadı, Türkler arasında çeşitli isimler almaktadır. Bu varlığın, bebeklere, küçük çocuklara, hayvan yavrularına ve lohusa kadınlara zarar vereceği düşüncesi Anadolu’nun pek çok noktasında yaşamaktadır. “Al”, “albastı”, “alkarısı”, “alanası”, “alkızı” (Acıpayamlı, 1974, s. 75), “cazi” ve “obur” (Küçük, 2011, s. 126; Kabak, 2016) cadının farklı isimlerini oluşturmaktadır. Cadının, bebeklerin ve yeni doğan hayvanların kalplerini, ciğerlerini yiyerek onları öldüreceği inancı Tatar, Başkurt, Çuvaş, Karaçay-Malkar, Gagavuz gibi Türk toplulukları arasında yaşayan obur (obır/ ubır/ upır/ vıdır) anlatımına benzemektedir (Gıylmanov, 1999’dan Küçük, 2011, s. 127). Çalışmaya konu olan koncolos da sözlüklerde (Pakalın, 1983, s. 253; Şemseddin Sami, 1999, s. 463; Devellioğlu, 2006, s. 150) cadı kelimesine karşılık olarak yer bulmaktadır.

Koncolos, “Türk mitolojisinde kış aylarında yakaladığı herkese çeşitli sorular sorup bilemediği takdirde onları bir tarakla öldüren kötü bir varlık” (Çoruhlu, 2012, s. 57) olup Anadolu, Kafkasya, Türk Dünyası⁵ ve Balkan coğrafyalarında halk inanışları içerisinde yer almaktadır. Doğu Karadeniz’de “karakoncolos/goncoloz/karakoncilo/karakonculu” (Tuncer, 2017, s. 224-225; Alay, 2018, s. 103), İç Anadolu’da “congoloz/ congolos” (Özbaş, 1967, s. 12; Duvarcı, 2005, s. 126-127), Doğu Anadolu’da “gağan/ kalo” (Alay, 2018, s. 105) ve Yunanistan’da “kalikancaros”⁶ (Şişmanoğlu Şimşek, 2018, s. 189) isimleriyle bilinmektedir. Doğu Karadeniz’de 13 Ocak gecesi kutlanan Kalandar’da, Yozgat’ta ise 10 Ocak-17 Ocak tarihlerine denk gelen “congolos ayı”nda (Duvarcı, 2005, s. 126) görüldüğüne inanılmaktadır. Doğu Karadeniz’de koncolosun bedeninin kıllarla örtülü olduğu kabul edilmekte; “cin, peri, ayı veya maymun”a (Tuncer, 2017, s. 224) benzetilmektedir. Yine bu bölgede ocak ayının ilk on iki gününde “ormandan sahil köylerine fırtınayla geldiğine veya denizden çıktığına” inanılmaktadır (Duvarcı, 2005, s. 126). Bu inanışa göre koncolos sokaklarda dolaşarak rastladığı kişilere nereden gelip nereye gittiği, isminin ne olduğu vb. sorular sormaktadır. Bu sorulara verilecek cevapların içinde “kara” kelimesinin geçmesi mecburidir. Aksi takdirde koncolos, elindeki tarakla o kişiyi öldürmektedir. Ayrıca Pertev Naili Boratav’ın belirttiğine göre bu yaratık açık bırakılmış yiyecek küplerine tükürerek

⁴ Erlik Han inanışı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Ögel, 1971, s. 59-71; İnan, 1986, s. 14-19).

⁵ Altay, Kırgız, Kazak, Uygur ve Özbek sahası anlatılarında bulunan “Yalmavuz/Celmoğuz/Jalmavız/Calmavız/Congalaz” isimleriyle bilinen demonik/kötücül bir varlık, “koncolos” tipiyle büyük ölçüde benzerlik göstermektedir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Yıldırım, 2015; Küçük, 2016).

⁶ “Kalikancaros” inanışı Yunanistan’ın Mora, Atina, Tinos, Simi, Nafpaktos gibi bölgelerinde ve İstanbul’da ikamet eden Rumlar arasında yaşamakta; buralarda farklı isimlerle anılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Şişmanoğlu Şimşek, 2018, s. 190).

veya idrarını yaparak hastalıklara sebep olmakta; bazı kimseleri de uyku halindeyken yakınlarının seslerini taklit ederek alıp götürmekte ve bu esnada o kişi uykusundan uyanmazsa donarak ölmektedir (1963, s. 94).

Koncolos inancına yer veren Türkçedeki ilk yazılı kaynaklardan biri Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâmesi'*dir. Evliya Çelebi, seyahatnamesinin üçüncü cildinde Bulgaristan'ın Çalikkavak köyünde konakladığı bir gecede karakoncolos olarak bilinen, korkutucu görünüşlü bir kadın gördüğünü belirtmektedir. Ocak başından kül alıp bir köşede yatan kızlara ve oğlanlara serpen bu kadın onları birer tavuğa dönüştürmüştür. Köyden bir başka kişi de "tavuk"ların üzerine idrarını yaparak onları yeniden insana çevirerek kiliseye götürmüştür⁷. *Seyahatnâme'*nin yedinci cildinde ise Evliya Çelebi, H. 1076 yılının Şevval ayının yirminci gecesi olan karakoncolos gecesinde (M. 24 Nisan 1666), Hatukay Çerkezlerinin yaşadığı Pedsi köyünün yakınlarında, gökte Habeş Dağı'ndan gelen Çerkez ve Obur Dağı'ndan gelen Abaza sihirbaz/ cadılarının cenklerine tanık olduğunu anlatmaktadır⁸. Ayrıca Evliya Çelebi, bu geceyle alakalı bir uyuzluk, yani vampirlik hadisesi hakkında da bilgi vermektedir⁹.

2. Klasik Türk Edebiyatında Olağanüstü Varlıklar ve Koncolos İnanışı

Olağanüstü varlıklar, klasik Türk edebiyatı geleneği içerisinde önemli bir yer tutmaktadır. Sevgili, sevgilinin güzelliği ve göz, saç, gamze vb. unsurları ile ilintili olarak "cadı/ cādū", "peri" ve *Kur'ân-ı Kerîm'*de isimleri büyüyle anılan melekler "Hârût ve Mârût"; rakip ve onun "kötü"lüğü, "çirkin"liği ile ilişkili olarak "dîv/dev", "şeytan", "ifrit", "iblis" mazmunları şiirlerde sıkça kullanılmaktadır. Çalışmaya konu olan koncolos inancı, rakip/ağyâr vb. sevilmeyen kişilerin dış görünüşlerinin ve karakter özelliklerinin tasvirlerinde anılmaktadır. Ayrıca şairler koncolosun kış aylarının en soğuk günlerinde, fırtınayla ya da denizden gelerek ortaya çıktığına dair halk inanışlarına; şiirlerinde "kış" / "korku" teması oluşturmak için başvurmuşlardır.

XVII. yüzyılda Güftî'nin *Teşrifâtü's-Şu'arâ'*sında (Yılmaz, 2001), Nef'î'nin *Sihâm-ı Kazâ'*sında (Akkuş, 1998), Nev'î-zâde Atâyî'nin *Sohbetü'l-ebkâr'*ında (Yelten, 2017), Sâbit'in *Dere-nâme* (Karacan, 1990) ve *Zafer-nâme'*sinde (Karacan, 1991), XVIII. yüzyılda ise Tırsî'nin *Dîvân'*ında (Yılmaz, 2017) koncolos inancı yer almaktadır¹⁰. Koncolos, Nef'î için hiciv unsuru oluştururken; Nev'î-zâde Atâyî, Güftî, Sâbit ve Tırsî için mizahî bir mahiyet taşımaktadır. Şairlerin söz konusu beyitlerini "*Koncolosun Çirkin Görünümü*" ve "*Koncolosun Kış Aylarında Ortaya Çıkması*" başlıkları altında incelemek mümkündür.

2.1. Koncolosun "Çirkin" Görünümü

Koncolos, fiziksel görünümündeki "çirkin"likle Nef'î'nin *Sihâm-ı Kazâ'*sında, Nev'î-zâde Atâyî'nin *Sohbetü'l-ebkâr'*ında, Sâbit'in *Dere-nâme* ve *Zafer-nâme'*sinde ve Tırsî'nin

⁷ Evliya Çelebi, sabah olunca "tavuk"ları insana çeviren kişinin kim olduğunu merak etmiştir. Hizmetçileri aracılığıyla bu kimseyi bulan Evliya Çelebi, "cadı"nın kimliğini de ondan öğrenmiştir: "Sultanım, o karı başka soydur. Kış geceleri yılda bir kere öyle kara koncoloz (umacı, öcü) olurdu, ama bu yıl tavuk oldu. Kimseye zararı yoktur" deyip gitti." (Kahraman ve Dağlı, 2006, s. 485)

⁸ "... kıyamet kopup yıldırımlar şakıyıp şimşekler kopup gökyüzünde kıyamet gününden çok karanlık bir gece olmuşken gök yüzünü ateş tutup o karanlık gece kaybolup aydınlık bir gün oldu ki Çerkez kadımları nakış işleseler mümkün idi. Çerkezlerden sorduk, "Vallahi yılda bir kere bu kara koncoloz gecelerinde bir Çerkez oburlarıyla Abaza oburları gökyüzünde uçup büyük cenk ederler. Şimdi dışarı çıkıp korkmayıp seyredin" dediler. Meğer obur diye sihirbaz cadılara derlermiş" (Kahraman, 2011, s. 624).

⁹ "Bu diyarda asla veba olmaz. Bir adam birazcık hasta olsa hod olmasa kara koncoloz geceleri olunca oburlar bir kabakta veyahut bir pişkövde istediği hastanın yahut sağ adamın kanunu içip öldürüp obur oburluğundan kurtulur, ama gözlerinde obur alâmeti elbette kalır" (Kahraman, 2011, s. 625).

¹⁰ Çalışmada bahsi geçen eserlerden alınan beyitlerin yararlanıldığı kaynaklar şu şekilde listelenmektedir: (Karacan, 1990; Karacan, 1991; Akkuş, 1998; Yılmaz, 2001; Yelten, 2017; Yılmaz, 2017). Beyitlerin numaraları ve söz konusu şiirin, o eser içerisindeki numarası parantez içinde belirtilecektir.

*Dîvân'*ında yer almaktadır. Nef'î ve Nev'î-zâde Atâyî, koncolosun "çirkin"liğini, kimi olumsuz özellikler taşıyan yöneticilere, Sâbit ise *Zafer-nâme'*sinde "düşman" askerlerine yakıştırmaktadır. *Dere-nâme'*de ve Tırsî'nin beyitlerinde "koncolos yapılı" ifadesi, dış görünüşteki normal olmayan bir hali karşılamaktadır.

Nef'î'nin *Sihâm-ı Kazâ'*sında hicvedilen devlet adamlarından biri olan Kemânkeş Ali Paşa, Sultan IV. Murad döneminde 1623-1624 yılları arasında sadrazam olarak görev yapmıştır. "Kara" (Aktepe, 2002, s. 248) lakabıyla da anılan paşa, adının malî sıkıntılar, rüşvet vb. olumsuz hadiselerle anılması sebebiyle Nef'î'nin öfkesinin muhatabı olmuştur. Aşağıdaki beyitlerde şair, Kemânkeş Ali Paşa'yı esmer ten rengi ve uzun, heybetli yapısı sebebiyle "koncolos" olarak addetmektedir. Ayrıca böyle "karamtırak", yüzü "yağlı tulum"dan bir bekçi, "dîv", zarafette "pehlevân"dan geri kalan bir kişinin sadrazamlık makamına getirilmesini "utanç" olarak görmektedir.

*Vezne sığmaz sıkletinden gerçi kim kâramtırak
Yestehi tartılsa böyle Türk ile hem-seng idi*

*Böyle bir yağuz kara yokdur cihânda gerçi kim
Peykeri yağlı tulumdan gerçi bir serheng idi*

*Nerre dîv ü koncaloz terkîb dersem yaraşur
Pehlevân-ı puf ana nisbet zarîf ü şeng idi*

*Sadr-ı a'zam olması hod böyle bir bâtil harun
Devlet-i 'Osmâniyâna rabtî güç bir neng idi (4/10-15)*

Nev'î-zâde Atâyî, *Sohbetü'l-ebkâr'*ının "*Dâstân-ı Karakuş Hâkim-i Mısır-ı Kahire ve Hamâkat-ı Vey'*" başlıklı on ikinci destanının¹¹ aşağıdaki beyitlerinde Mısır hükümdarı Karakuş'un "çirkin"liğini tasvir etmektedir. Buna göre Karakuş, "çirkin" bir zencidir, mayası zift ve dumanla yoğrulmuştur. Kıvrılmış dudağı belanın dalgası, dişleri ise beyaz köpüktür. Baş, katrandaki bir hava kabarcığı; aklysa kahve cezvesi gibi haraptır. Burnu delik göstermekte, çürük bir baklaya benzemektedir. Pençesi çarpık, pazıları eğridir, bu haliyle Karadeniz'den çıkan yengeçleri andırmaktadır. Bedeni düzgün değil, cildi ise haşindir. Göğsü, demircilerin önlerinde duran meşinler gibidir. Mısır halkı onu koncolosa benzetmektedir.

*Ne Karakuş ki bir zengî-i zîşt
Zift ile dûde ile kîr-ı sirişt (b. 1342)*

*Oldı kıvrık tudağı mevc-i belâ
Dişleri keff-i sefid olmuş ana (b. 1344)*

*Kelle güya ser-i katrânda habâb
Cevze-i kahve gibi mağzı harâb (b. 1345)*

*Bîn-i eftas-ı sûrah-nümâ
Bir çürük baklaya benzer meselâ (b. 1346)*

¹¹ *Sohbetü'l-ebkâr'*ın on ikinci destanında anlatılan hikâye şu şekilde özetlenebilir: Mısır'da, Karakuş'un hükümdar olduğu bir dönem yaşanmıştır. Bu dönemde halk, Karakuş'u sevmemekte; onu bu mertebeye yakıştırmamaktadır. Bir gün huzuruna hamile karısının dövuğünü, o yüzden de bebeklerini kaybettiklerini söyleyen bir baba çıkar. Karakuş, kadını döven kişiyi yakalatıp karşısına getirtir. Bir süre ne ceza vereceğini düşündükten sonra bu kişiye, dövuğü kadını hamile bırakma cezası verir (Kortantamer, 1997, s. 211).

Pençesi kec mec ü bâzû mu'vec
Çıkdı san Kara denizden yengeç (b. 1347)

Nâ-münâsib bedeni cildi haşîn
Sîne âhenger önindeki meşîn (b. 1348)

Halk benzetmiş ana koncolozi
Gayretinden götürüpdür kopuzu (b. 1351)

Sâbit'in *Dere-nâme'*sinde *Söz Ebesi* karakteri; hikâyenin tamamında evli, Ermeni bir kadınla cinsel birliktelik yaşamak istemekte; bu amacına ulaşmak için türlü hileler denemektedir. Bir gün *Söz Ebesi*, kadını tuzağa düşürmek için kılık değiştirip kendini hamile bir kadın gibi gösterir. Aşağıdaki beyitlerde şair, onun "hile taşıyan bir gebe" ve "koncolos yapılı bir cadı" olduğunu söylemektedir. *Söz Ebesi*, koncolos gibi görünmekte ve tıpkı onun gibi "kurban"larına "hile" yapmaktadır.

Uydurup pîre-zen-i bed-hoyı
Koncolos yapılı bir câdüyı (b. 100)

Olup âbisten-i bâr-ı nîreng
Apışup kalmış idi bir ferseng (b. 101)

Sâbit'in *Zafer-nâme'*sinde Kırım Hanı Selim Giray'la savaşan Rus askerleri; mübalağalı bir dille tasvir edilmektedir. Şair, askerlere "korkutucu" çirkinlikte bir fiziksel görünüm atfetmektedir. Ona göre Rus askerleri çeşit çeşit insanlardan oluşmaktadır. Sanki Kaf Dağı'ndan gelen, "yarısı insan, tek elli ve tek ayaklı olup sıçrayarak yürüyen efsanevi bir hayvan" (Devellioğlu, 2006: 986) olan "nesnâs"tırlar. Koncolosa benzeyen askerler o kadar kıllıdırlar ki ellerini koyunlarına soksalar; istakoz, kıl torbaya girmiş gibi olur.

Aceb muhtelif hey'et ecnâs idi
Meger Kâfdan gelme nesnâs idi (b. 282)

Elin koynuna soksa ol koncoloz
Girer sanki kıl torbaya istakoz (b. 289)

Tırsî, *Dîvân'*ının aşağıdaki beyitlerinde rakibinin dış görünüşünü, yapısını koncolosa benzetmektedir. "Koncolos yapılı soytarı" olan rakibi "böcek perhizi"ne girmiştir. Böyle bir kimsenin dünyada işi yoktur. Yine koncolosun fizikî çirkinliğinin atfedildiği "ağyâr", sevgilinin güzelliği karşısında utancından erimiştir.

Haberüm var ki böcek perhûzine girdi rakîb
Koncolos yapulu kaşmer işi yok dünyâda (CLXV/ 6)

Koncolos yapulu ağyâr ise mevzûn er idi
Dil-beri gördi hicâbından o mecnûn eridi (CLXXXIX/ 1)

2.2. Koncolosun Kış Aylarında Ortaya Çıkması

Koncolosun kışın en soğuk zamanlarının yaşandığı ocak ayının ilk günlerinde geceleri ortaya çıktığına inanılmaktadır. Ayrıca Doğu Karadeniz'de koncolosun denizden çıkıp geldiği düşünülmektedir. Güftî ve Tırsî de bu doğrultuda aşağıdaki beyitlerde kış mevsimini, gecelerin uzun sürmesini ve soğuk havayı koncolosla ilişkilendirerek mizahî içerikli "korku" ve "kış" temaları oluşturmuşlardır.

Güftî, *Teşrifâtü's-Şu'arâ'*sının Müderris Husûsî'ye ayırdığı bölümünün aşağıdaki beyitlerinde şairin edebî kişiliği için "korku"yu anımsatacak ifadeler kullanmaktadır. Buna

göre Müderris Husûsî'nin şiirlerindeki nükteler uğursuzdur, kabus gibidir, korkmuş bir insana benzer. Şiirindeki manalar, “şeb-i yeldâ” vaktinde ortaya çıkan koncolostur. Bu doğrultuda tezkire yazarının, Müderris Husûsî'nin şiirlerini “soğuk” bulduğu düşünülebilir.

Lafz-ı şi'rinde nükte-i menhûs
Hem-çü beytü'l-halâ-yı Câlinûs (21/5)

Şekl-i kâbus-ı nükte-güftârı
Tut ki şahs-ı ver'adur eş'ârı (21/12)

Şi'rine nisbet oldı pür-ma'nâ
Koncolos-ı dem-i şeb-i yeldâ (21/ 13)

Tırsî, *Dîvân*'ının aşağıdaki beyitlerinin bulunduğu LXXII numaralı gazelin tamamında kış mevsimini anımsatacak ifadeler kullanmıştır. Şair, koncolos inancı içerisindeki “soğuk hava” ve “deniz” in varlığıyla; İstanbul’da yaşayan Rum cemaatinin, Hristiyan Ortodoks gelenekleri çerçevesinde yaşattıkları “haçı suya atma” töreni¹² arasında ilişki kurmuştur. Tırsî, papazların bu törenlerde giydikleri siyah renkli cüppeyi nüktedan bir dille koncolosun “kara”lığına benzetmiştir. Şairin aşağıdaki beyitlerine göre, bu zemheri, kara kışın başlangıcıdır; genellikle soğuk geçmesi gerekir. Rüyada kara koncolosu görmek isteyen dünyanın papazı olan Mihter Ali’ye bakmalıdır. Kara koncolosun sonu da gayrimüslimlerin haçı suya bırakmasıyla gelir.

Bu zemherî kara kışın ibtidâ'sıdur
Ekser bürudetiyle geçer iktizâsıdur (LXXII/ 1)

Rû'yâda kara koncolosı görmek isteyen
Mihter Alîye baksun o deyrün papasıdur (LXXII/ 2)

Encâmı kara koncolosun zimmiler hemân
Suya bırağa haçı tonarsa safâsıdur (LXXII/ 5)

Tırsî, aşağıdaki beyitlerde koncolos ve kış mevsimi arasındaki ilgiyi dile getirmiş; “kara koncolos” diye vurguladığı bu varlığın, “erba’ın”¹³ ile geldiğini, bu dönemdeki şiddetli soğğun tarifi olmadığını belirtmektedir. Şaire göre bu zaman öyle kar yağmıştır ki “körlere göz açtırmaz” denilebilir.

Gördünüz mi geldi kara koncolosla erba'în
Şiddet-i sermâyı hiç ta'rîf ü tibyân istemez (LXXXII/ 2)

Öyle karlar yağdı göz açdurmaz oldı körlere
Bir lodos esse erürdi karı bârân istemez (LXXII/ 3)

Sonuç

Türk kültüründe kötücül özellikler taşıyan olağanüstü varlıklara dair pek çok inanış bulunmaktadır. Bu inanışlardan biri olan cadı; Türk inanç sistemi içerisinde büyüler yaparak lohusa kadınlara, bebeklere ve yeni doğan hayvanlara zarar veren bir varlık olarak yer almaktadır. Osmanlı Döneminde Kafkaslar, Balkanlar ve Rumeli topraklarında cadının

¹² Her yıl 6 Ocak tarihinde yapılan bu törene “Epiphani” ismi verilmektedir. Bu törende Hz. İsa'nın doğumu ve vaftiz edilişi kutlanmaktadır (Şakiroğlu, 1996, s. 524).

¹³ Erba'ın sözlükte “Kânûn-ı evvel'in (Aralık) dokuzundan Kânûn-ı sâni'nin (Ocak) on yedisine kadar süren ve kışın en soğuk zamanı sayılan 40 gün” (Devellioğlu, 2006, s. 270) olarak tanımlanmaktadır.

mevcudiyetine dair düşünceler yoğun bir biçimde yaşamış; cadı, farklı adlarla anılmıştır. Cadıya verilen isimlerden biri de “koncolos” / “kara koncolos” olup bu çalışmaya konu olmaktadır.

Güftî'nin *Teşrifâtü's-Şu'arâ'* sında, Nef'î'nin *Sihâm-ı Kazâ'* sında, Nev'î-zâde Atâyî'nin *Sohbetü'l-ebkâr'* ında, Sâbit'in *Dere-nâme* ve *Zafer-nâme'* sinde, Tırsî'nin *Dîvân'* ında yer verdiği koncolos; fiziksel “çirkin”liği ve kışları ortaya çıkmasıyla söz edilmektedir. Özellikle Nev'î-zâde Atâyî, Güftî, Sâbit ve Tırsî'nin beyitlerinde, demonik bir varlığın mizahî bir unsur olarak kullanılması yenilikçi bir yaklaşım sayılabilir.

“Koncolos” ifadesi Nef'î, Nev'î-zâde Atâyî ve Sâbit'in beyitlerinde bahsi geçen kişilerin/ karakterlerin mübalağalı “çirkin”liğini içermekte; *Sihâm-ı Kazâ* ve *Sohbetü'l-ebkâr'* da söz konusu kişilerin buldukları makamı hak etmedikleri düşüncesiyle psikolojik bir tasviri de kastedecek biçimde kullanılmaktadır. Güftî, koncolosun “korkunç” özelliğini, edebî görüşlerini ve tezkiresinde yer verdiği şairin şiirlerinde beğenmediği yanları anlatmada kullanmıştır. Tırsî, koncolos, kış soğuğu ve deniz arasında ilişki kurarak bir mevsim tablosu çizmiş; bu esnada Hristiyan Ortodoksların geleneklerine göndermeler yapmıştır. Bu noktada şairin, Karadeniz'in koncolosun denizden çıkıp geldiğine dair inancıyla İstanbul'da yaşayan Rumların “Epiphani” törenini bir arada kullanması döneminin edebî geleneği içerisinde farklı bir örnek oluşturmaktadır.

XVII. ve XVIII. yüzyıl şairlerinin beyitlerinde Türk halk inanışlarından biri olan koncolosa yer vermesi; şairlerin içinde yetiştikleri kültürden beslendiklerinin bir göstergesi niteliğindedir. Ayrıca söz konusu şiirlerinde, klasik Türk edebiyatının en çok kullanılan mazmunlarından biri olan “cadı/ cādû”dan değil; cadının Kafkas, Balkan, Rumeli ve Anadolu coğrafyalarında bilinen bir ismi/ varyantı olan “koncolos”tan bahsetmeleri, şairlerin özgünlük arayışında olduklarını ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Acıpayamlı, O. (1974). *Türkiye'de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*. Ankara: Sevinç Matbaası.
- Akın, H. (2001). *Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Akın, H. (2002). Cadının Cinsiyeti Kadındır. *Kebikeç*, 13, 157-165.
- Akkuş, M. (1998). *Nef'î ve Sihâm-ı Kazâ*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Aksan, Y. (2013). 1450-1750 Yılları Arasında Avrupa'da Cadılık. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XXVIII(2), 355-368.
- Aktepe, M. M. (2022). Kemankeş Ali Paşa. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 25, s. 248). Ankara: TDV Yayınları.
- Alay, O. (2018). Anadolu ve Kafkasya Kavşağında Geleneksel Bir Yılbaşı Kutlaması: Kalandar. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 11(23), 96-110.
- Arslan Karaküçük, S. (2010). Korkunun Kadınları: Cadılar ve Cadıcılık. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 13(2), 41-64.
- Aycibin, Z. (2008). Osmanlı Devleti'nde Cadılar Üzerine Bir Değerlendirme. *OTAM*, 24, 55-70.
- Boratav, P. N. (1963). *Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

- Çobanoğlu, Ö. (2003). *Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnanışları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çoruhlu, Y. (2012). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık.
- Demirkol, G. (2020). Söylence ile Gerçeklik Arasında: 19. Yüzyıl Osmanlı Mizah Basınında Karaferye Cadıları. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 15(1), 449-480.
- Devellioğlu, F. (2006). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*. Ankara: Aydın Kitabevi.
- Doğan, C. (2013). Osmanlı Devleti'nde Cadı Avı Var mıydı? (Karşılaştırmalı Bir İnceleme). *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 2(1), 218-240.
- Doğrul, Ö. R. (1947). *Kur'an-ı Kerîm'in Tercüme ve Tefsîr-i Şerifi*. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi.
- Duvarcı, A. (2005). Türklerde Tabiat Üstü Varlıklar ve Bunlarla İlgili Kabuller, İnanmalar, Uygulamalar. *Bilgi*, 32, 125-144.
- Düzdağ, M. E. (2012). *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Osmanlı Yaşamı*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Emiroğlu, K. ve Aydın, S. (2009). *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- İnan, A. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: TTK Basımevi.
- Kabak, T. (2016). Rize Yöresindeki Obur ve Cadı ile İlgili İnanış ve Uygulamalar Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme. *Uluslararası Türk Dünyası Kültür Araştırmaları Dergisi*, 2(7) [Sempozyum Özel Sayısı], 309-323.
- Kahraman, S. A. ve Dağlı, Y. (2006). *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: Konya-Kayseri-Antakya-Şam-Urfa-Maraş-Sivas-Gazze-Sofya-Edirne*. İstanbul: YKY Yayınları.
- Kahraman, S. A. (2011). *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: Eğri-Hatvan-Yanık-Viyana-Çanad-Eflak-Boğdan-Bükreş-Ukrayna-Kırım-Bahçesaray-Çerkezistan-Dağıstan-Ejderhan-Kalmukistan-Saray-Moskova*. İstanbul: YKY Yayınları.
- Karacan, T. (1990). *Sâbit Dere-nâme Ya da Hâce Fesâd ve Söz Ebesi*. Sivas: Dilek Basımevi.
- Karacan, T. (1991). *Sâbit, Zafer-nâme*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yay.
- Koçu, R. E. (1964). *Yeniçeriler*. İstanbul: Koçu Yayınevi.
- Kortantamer, T. (1997). *Ne'î-zâde Atayî ve Hamse'si*. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.
- Küçük, A. (2011). Doğu Karadeniz Yöresi Doğum Sonrası İnanış ve Uygulamalarında Cadı/Obur. *Karadeniz*, 3(12), 123-136.
- Küçük, A. (2016). Orta Asya'nın Yalmavuz/Celmoğuz'u ile Doğu Karadeniz Yöresi'nin Goncoloz'u Arasında Bir Karşılaştırma. *Uluslararası Türk Dünyası Kültür Araştırmaları Dergisi*, 2(7) [Sempozyum Özel Sayısı], 351-362.
- Ögel, B. (1971). *Türk Mitolojisi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Özbaş, H. (1967). Yozgat'ta Congoloz. *Türk Folklor Araştırmaları*, 12.
- Pakalın, M. Z. (1983). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

- Saygı, O. (1962). Sarıgöl Folklorundan: Cadılar ve Cadıcılar. *Türk Folklor Araştırmaları*, 7(150), 2606.
- Şakiroğlu, M. H. (1996). Haç. *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 14, s. 524-525). İstanbul: TDV Yayınları.
- Semsetdin Sami (1999). *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Şişmanoğlu Şimşek, S. (2018). Türkçe ve Yunanca Kaynaklarda Karakoncolos/ Kalikancaros İnancı. *Millî Folklor*, 30(120), 184-197.
- Tuncer, İ. (2017). *Yaşantısı ve Ananeleriyle Çaykara*. İstanbul: Turkuvaz Yayıncılık.
- Türk Dil Kurumu (2005). *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yayınları.
- Ülgen, P. (2018). *Kadınlar ve Cadılar*. İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- Yaltrık, M. B. (2013). Türk Kültüründe Hortlak-Cadı İnanışları. *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*, 6 (XVI), 287-232.
- Yelten, M. (2017). *Nev'î-zâde Atâyî, Sohbetü'l-ebkâr*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü Yayınları. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55751,sohbetul-ebkarpdf.pdf?0>. [Erişim tarihi: 18. 06. 2022]
- Yıldırım, S. (2015). Türkistan'dan Anadolu'ya Bir Tip ve Bir Masalın Seyahati: Jalmavız Kempirden Congalaz Karısına. *Turkish Studies*, 10(12), 1261-1274.
- Yılmaz, K. (2017). *İbrahim Tırsî ve Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü Yayınları. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55911,ibrahim-tirsi-ve-divanipdf.pdf?0>. [Erişim tarihi: 18. 06. 2022]
- Yılmaz, K. (2001). *Güftî ve Teşrîfâtü's-Şu'arâsı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

|| Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 548-592.
|| Geliş Tarihi-Received: 10.06.2022
|| Kabul Tarihi-Accepted: 14.07.2022
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1128981

Kasîde-i Bürde (Bânet Su'âd) Üzerine Osmanlı Döneminde Yazılan Türkçe Eserler

Turkish Works Written on Qasidah al-Burdah (Bânet Su'âd) in the Ottoman Period

Ömer Said GÜLER*

Öz

İslami edebiyat mahsulleri arasında, üzerine en fazla ikincil metin (şerh, tercüme vb.) yazılan eserlerden biri de Kâ'b b. Zühayr'ın *Kasîde-i Bürde*'sidir. İlk kelimelerinden ötürü *Kasîde-i Bânet Su'âd* olarak da tanınan bu eserin cazibesi, bizzat Hz. Peygamber'e sunulup onun övgü ve ihsanına mazhar olmasından ileri gelmektedir. Yedi Askî şairlerinden Zühayr b. Ebî Sülmâ'nın oğlu olan Kâ'b, ilk olarak Hz. Peygamber'i hicveden bazı beyitler söyleyerek Müslümanların tepkisini çekmiş, ancak daha sonra bu tavrından pişmanlık duyarak Peygamber meşidine gelip özrünü bu kasîde ile dile getirmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber o anda üzerinde bulunan hırkayı (*bürde*) Kâ'b'a armağan etmiş, bu sebeple manzume *Kasîde-i Bürde* olarak ünlenmiştir.

Hz. Peygamber tarafından beğenilip ödüllendirilmesi dolayısıyla bu şiirin, söylendiği dönemden günümüze kadar kesintisiz bir ilgiyle karşılandığı görülmektedir. Bu ilgiyi farklı düzlemler üzerinden takip edebilmek mümkündür. Erken dönemlerden itibaren kasîde üzerine yazılmaya başlanan ve kendine özgü bir literatür oluşturan ikincil metinler de bu düzlemlerden biridir. Bu çalışma, söz konusu kasîde üzerine Osmanlı döneminde yazılan bu gibi Türkçe eserleri sınıflandırmaya tabi tutarak tanıtmak üzere hazırlanmıştır. Bu kapsamda 24 adet eser tespit edilmiş olup yeni taramalar neticesinde bu sayının artacağından kuşku duyulmamaktadır. Sadece bu Türkçe eserler dahi Osmanlı döneminde manzumeye yoğun bir ilginin mevcut olduğunu göstermeye yetecek düzeydedir.

Anahtar Kelimeler: *Kasîde-i Bürde*, Kâ'b b. Zühayr, Hırka-i Saâdet, mukaddes emanetler, Osmanlı edebî tercüme ve şerh geleneği.

Abstract

One of the works of Islamic literature on which the largest number of secondary texts (commentary/sharh, translation etc.) has been written is Ka'b b. Zuhayr's *Qasidah al-Burdah*. The attraction of this work is due to the fact that it was presented to Prophet Muhammed (peace be upon him) in person and received her praise and benevolence. Ka'b, the son of Zuhayr b. Ebî Sulmâ who is one of the Seven Hanging Odes (*Mu'allakât as-Sab'a*) poets, firstly draw the reaction of the Muslims by saying some couplets that satirized the Prophet, but later regretted her attitude, came to The Prophet's masjid and expressed his apology with this ode. Thereupon,

* Dr., Araştırmacı, Abdullah Tivnikli İSAR Vakfı, İstanbul/Türkiye, e-posta: osguler@isar.org.tr, ORCID: 0000-0003-4608-5436.

The Prophet gifted the cardigan (*burdah*) he was wearing at that moment to Ka'b, and for this reason, the poem became famous as *Qasidah al-Burdah*.

Since this poem was liked and rewarded by The Prophet, it has been met with uninterrupted interest since the day it was composed. Secondary texts which started to be written on the ode from the early periods and formed a unique literature, are also one of these planes. This study has been prepared to introduce such Turkish works written on the eulogy during the Ottoman period by classifying them. In this context, we identified 24 works and there is no doubt that this number will increase as a result of new research. These Turkish works alone are sufficient to show that there was an intense interest in this poetry during the Ottoman period.

Keywords: *Qasidah al-Burdah*, Ka'b b. Zuhayr, Khirka-yi Sa'adet, holy relics, Ottoman literary translation and commentary tradition.

Giriş

Bilindiği gibi klasik İslam edebiyatı sahasında *Kasîde-i Bürde* unvanıyla şöhret bulan iki manzume bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Mu'allakât-ı Seb'a¹ şairlerinden Zühayr b. Ebî Sülmâ'nın (ö. 609 ?) oğlu Kâ'b b. Zühayr'ın (ö. 24/645 ?), hicretin 9. senesinde Hz. Peygamber'den af dilemek ve onu methetmek üzere söylediği 57 beyitlik² manzumesidir. Bu manzume, ilk kelimelerinden ötürü *Kasîde-i 'Bânet Su'âd'* olarak da tanınmaktadır. Diğer *Kasîde-i Bürde* ise 13. yüzyılda Mısırlı şair ve mutasavvıf Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî (ö. 695/1296) tarafından, yine Hz. Peygamber'e övgü mahiyetinde kaleme alınan 161 beyitlik bir manzumedir. Bu kasideyse şairinin hastalıktan kurtuluşuna vesile olduğu için *Kasîde-i 'Bür'e'* (Şifa Kasidesi) olarak da bilinmektedir. İlk şaire bizzat, ikincisine ise rüya/mana âleminde Hz. Peygamber tarafından hırka (*bürde*) giydirilmesinden ötürü her iki manzume de *Kasîde-i Bürde* unvanına müşterek olarak layık görülmüş³ ve gerek manevi gerekse edebî-estetik kıymetlerinden ötürü edebiyat tarihi çerçevesinde kendilerine seçkin bir yer edinerek otorite metinler arasındaki yerlerini almıştır.

Bu manzumeler, Peygamber merkezli olmaları dolayısıyla ortak bir zemine oturuyor ise de, Bûsîrî'nin kasidesi, İslam'ın klasik çağı denebilecek bir zamanda, büyük bir birikimin neticesi olarak, neredeyse bütün dinî-edebî türlerin çekirdeklerini bünyesinde tutacak şekilde nazmedilmişken, Kâ'b b. Zühayr'ın kasidesi ise şairin içinde yetiştiği edebiyat geleneğinin bir yansıması olarak eski Arap şiirinin *teknik özelliklerine* sıkı sıkıya bağlı bir yapısal görünüme sahiptir. Bu kritik farklılık dolayısıyla Bûsîrî'nin *Kasîde-i Bürde*'sinin doğal olarak gelenek içerisinde daha fazla ön plana çıktığı gözlemlenmektedir. Bununla beraber, salt adede odaklı sayısal karşılaştırmalar yerine, şiirler arasındaki söz konusu tarihsel koşulları dikkate alarak doğru kıyas mekanizmaları kurulduğunda, Kâ'b b. Zühayr'ın kasidesinin gerek uyandırdığı etkiler gerekse şöhret ve teveccüh bakımından Bûsîrî'nin kasidesinden pek de aşağı kalmadığını söyleyebiliriz. Bu tespit, bugün diğerine göre daha az bilinen bir manzumenin, gelenek içerisinde dağınık bir durumda kalmış bazı etki alanlarına işaret ederek bunları belirgin kılma sorumluluğunu da beraberinde getirmektedir, ki bu çalışmanın kapsam ve gayesi de temelde bu doğrultuda şekillenmiştir.

¹ Yedi Askı. İslam öncesi Arap toplumunda edebî-estetik kıymeti dolayısıyla Kâbe'nin duvarlarına asılan şiirler.

² Kasidenin müstakil nüsha ve şerhlerinde beyit sayısı +2/-2 şeklinde küçük çaplı bir farklılık göstermekle birlikte burada metinleri incelenen şarihler arasındaki çoğunluk esas alınarak bir takdirde bulunulmuştur.

³ Abdülkâdir el-Bağdâdî (ö. 1093/1682), IV. Mehmed'e sunduğu *Bânet Su'âd* haşiyesinde Bûsîrî'nin şiirinin, halk arasında teberrüken ilk şiire benzetildiğini ve bu yüzden ona da *Bürde* dendiğini aktararak isabetli görüşün bu ikinci manzumeye *Bürde* yerine *Bür'e* denmesi şeklinde olacağını kaydetmiş ve isim hakkının, hakiki bürdeyi/hırkayı omuzlarına alan Kâ'b'ın kasidesine ait olduğunu ima etmiştir -ki biz de bu kanaatteyiz- (Ahmed Teymur Paşa, 1951, s. 14). Her iki kasideye peş peşe yer veren bir mecmuada, Kâ'b'ın şiirinin "Kasîde-i Bürde-i Hakikiyye", Bûsîrî'nin şiirininse "Kasîde-i Bürde-i Mecâziyye" şeklinde verilmesi, benzer bir bilince dayanıyor olmakla birlikte bir orta yol arayışını yansıtır (*Mecmû'a-i Kasâ'id ve Resâ'il*, vr. 12b-22b). Bugün *Bürde* unvanının her iki kaside için de kullanıldığını söyleyebiliriz. *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nde iki manzumenin de "Kasidetü'l-Bürde" madde başıyla verilmesi bunun bir yansıması olarak görülebilir.

Her ne kadar Bûsîrî'nin şiiri, gerek hikâyesi gerekse dağarcık ve üslubu bakımından yer yer Kâ'b'ın şiirinin –tabiri caizse– daha İslamileştirilmiş bir formu olduğunu düşündürüyorsa da bu eserleri birbirinin rakibi, ikamesi yahut alternatifi olarak değil, aksine bir diğerini tamamlayıcı metinler olarak değerlendirmemiz gerekir.⁴ Nitekim bu iki şiir, Fars ve Osmanlı edebiyatları gibi daha sonraki dönemde kurumsallaşacak tecrübeler için, dinî-manevi duyguları inşa eden içeriklerden uzrî/beşerî aşk mefhumuna, sevgiliye dair somut/soyut özelliklerden mertlik, yiğitlik, şecaat gibi klasik şiirin vazgeçilmez temalarına varıncaya kadar geniş bir konu yelpazesine öncülük etmiş verimli bir arka plan görünümündedir. Bu ise her iki şiirin de edebî ve içtimai kültür üzerindeki etki ve belirleyiciliğinin müstakil araştırmalara konu edilerek takip edilmesini gerektirmektedir. Şiirler etrafında gelişen ikincil literatürü (şerh, haşiye, tahmis, tercüme vb.) ortaya koymak da bu takibin önemli adımlarından biri, belki de ilk aşaması durumundadır.⁵

Bu çalışma, söz konusu alana bir katkı sağlamak amacıyla, Kâ'b b. Züheyr'in *Kasîde-i Bürde'si* etrafında Osmanlı döneminde kaleme alınan Türkçe metinlerin bir dökümünü sunarak hem manzumenin farklı ve merkezî bir zemindeki etki alanını yoklamak hem de bahsedilen kültür aktarımı ve sürekliliğini bir cihetten belirginleştirmek üzere hazırlanmıştır. Çalışma dâhilinde ilk olarak kasidenin bir tarihçesi sunulacak, ikinci olarak manzumenin Osmanlı sahasında hangi bağlamları beslediğine dair genel bir çerçeve ortaya konacak ve en nihayetinde de kaside etrafında Türkçe olarak yazılan farklı tür/biçimde eserler, tespit edilebildiği ölçüde ve kısa anlatımlar eşliğinde tanıtılmaya çalışılacaktır.

1. Kâ'b b. Züheyr ve *Kasîde-i Bürde'si*

Yukarıda da belirtildiği gibi Kâ'b b. Züheyr, Mu'allakât-ı Seb'a'dan, dolayısıyla devrin önde gelen şairlerinden (*fuḥûl-i şu'arâ*) biri olan Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın oğludur. Annesi Kebşe bint Ammâr olup künyesi Ebû'l-Mudarrab'tır (Tülücü, 2013, s. 541; Savran, 2001, s. 7). On beşinci göbeğe kadar uzanan mufassal şeceresi ise şu şekilde aktarılmaktadır: Kâ'b b. Züheyr b. Ebî Sülmâ Rebîa b. Riyâh b. Kurt b. el-Hâris b. Mâzin b. Halâvet b. Sa'lebe b. Sevr b. Herme b. el-Esamm b. Osmân b. Amr b. Üdde b. Tâbiha el-Müzenî (Burhâneddin Hüseyin, 1901, s. 14).⁶ Sondaki Müzenî nisbesinden de görüleceği üzere kendisi aslen Benî Müzeyne kabilesine mensup olmakla beraber aile efradı ile birlikte Gatafân kabilesi içerisinde meskûndü (Mehmed Fâiz, 22b). Babası Züheyr'den başka, dedesi Rebîa, babasının dayısı Beşâme, halaları Sülmâ ve Hansâ, erkek kardeşi Büceyr, oğlu Ukbe ve torunu Avvâm da dönemin usta şairlerindendi (Burhâneddin Hüseyin, 1901, s. 14; Mehmed Fâiz, 22b; Savran, 2001, s. 7). Kâ'b ile babası Züheyr'in dışında ailede on bir kişinin daha şiirleri bulunduğu rivayet edilmektedir (Basset, 1977, s. 5). Tabakat sahibi İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 231/846 ?), cahiliye devrinde şairliğin nesilden nesile kesintisiz olarak

⁴ Hz. Kâ'b'a hediye edildiği nakledilen hırkanın, Topkapı Sarayı'nda muhafaza edildiği Hırka-i Saâdet Dairesi'nin duvarlarını İmam Bûsîrî'nin kasidesinden beyitlerin süslüyor olması, yine benzer bir şekilde Osmanlı hattatları tarafından *Bürde'nin* hüsn-i hat ile yazıldığı levhalarda *Bür'e'nin* de satır aralarına dercedilmesi, bahsettiğimiz “tamamlayıcılık” anlayışının klasik dönemde bihakkın gözetildiğinin birer alametidir.

⁵ *Kasîde-i Bürde*'ler ve etrafında gelişen ikincil literatürlere dair çeşitli kapsamlarda yürütülen çalışmalardan bazıları şöyledir:

Kâ'b b. Züheyr'in *Kasîde-i Bürde'si*: Tülücü, 1982; Seyyid İbrâhim Muhammed, 1986; Şener, 1995, s. 39-44; Ünal, 2005; Fakhî, 2010; Yazar, 2011, s. 538-548; Yeşildağ, 2013; Güler, 2021. Ayrıca Yeşildağ, belirtilen çalışmasında kasidenin tercümelerini ve konu etrafındaki ilmi/akademik çalışmaları da ikinci bir makale hâlinde sunacağını belirtiyor.

Bûsîrî'nin *Kasîde-i Bürde'si*: Sezer, 1991, s. 167-174; Şener, 1995, s. 44-54; Şahin, 1997; Yazar, 2011, s. 586-621; Yücel, 2016; Mermer, 2020, s. 208-246. Ayrıca Bünyamin Ayçiçeği, yürütücüsü olduğu, “Bûsîrî'nin *Kasîde-i Bürde'sinin* Geçmişten Günümüze Türkiye Toplumuna Üzerindeki Akademik, Sosyal ve Dinî Etkileri” (Tübitak, 2017) isimli projeyi genişleterek kaside etrafında çeşitli türlerde yazılan Türkçe metinleri Sadık Yazar ve Hamza Koç'la birlikte bir katalog/literatür çalışması hâlinde yayına hazırlamaktadır.

⁶ Babası Züheyr b. Ebî Sülmâ üzerinden aktarılan daha uzun bir künye için bk. Tarfî, 2012, s. 228.

aktarıldığı tek ailenin Züheyr'in ailesi olduğunu kaydetmiştir (Acar, 2020, s. 151). İbn Kuteybe, bu kesintisiz silsileye "Avvâm b. Ukbe b. Kâ'b b. Züheyr b. Ebî Sülmâ" künyesiyle işaret eder (İbn Kuteybe, 2006, s. 143). Bu şekilde aile fertlerinin hemen hepsinin hatırı sayılır şairler arasında yer alması, *Bürde* şairinin yetiştiği sosyal ve edebî çevre hakkında önemli ölçüde bir fikir vermektedir.

Kaynaklar Züheyr'i İmruülkays ve Nâbiga ile birlikte devrin üç büyük şairinden biri olarak gösterir (Tarîfi, 2012, s. 229). Kâ'b da babasının izinden giden, hatta onun ravisi olup (Çetin, 1973, s. 23) sözlü kültür ortamı içerisinde şiirlerini derleyip aktaran, tabiri caizse bir talebe yahut çırak konumundaydı. Züheyr ve dolayısıyla Kâ'b, Evs b. Hacer'in (ö. 620) öncülüğünü üstlendiği, edebî üsluba son derece önem veren "Evsiiyye" isimli müstakil bir şiir ekolüne mensuplardı ki bu ekol, İslamiyet öncesi Arap toplumunda özellikle de şiir rivayeti ve edebî tenkit hususlarında ön plana çıkan bir eğilim sergiliyordu.⁷ Edebî tenkidin böylesi erken bir dönemde bu derece önemsenmesi gerçekten kayda değer bir meseledir. Hatta Züheyr'in, şiirlerini *nazm*, *tehzib* ve *arz* olmak üzere üç zaman dilimine yayarak bir yılda tamamladığı -ki bu yüzden de şiirlerine, "yıllıklar" anlamına gelen *havliyyât* denirdi-; ilk dört ayda manzumenin temelini ortaya koyup ikinci dört ayda bu nazmı güzelleştirdiği, son dört ayda ise bu şiiri *edebî tenkit* için devrin büyük şairlerine sunduğu bilinmektedir (Burhâneddin Hüseyin, 1901, s. 14). Gerek Züheyr gerekse ekolün diğer temsilcileri, bu sıradışı gayret ve mesailerinden ötürü "şiirin köleleri" anlamındaki *abîdü's-şi'r* olarak da anılmışlardır (Salihoğlu, 2019, s. 444). Yine aynı ekole mensup şairlerden Nâbiga ez-Zübyânî'nin (ö. 604 ?) ise meşhur Ukâz panayırında kendisi için kurulan kırmızı deriden büyük bir çadır içerisinde devrin şairlerini dinleyip onları edebî açıdan tenkit ettiği rivayet edilmektedir (Tülücü, 2006, s. 263). Kâ'b b. Züheyr'in edebî kabiliyeti de şiirin böylesine ince elenip sık dokunduğu bir ortamda yetişmesinden ileri geliyordu. Tâhâ Hüseyin'in (ö. 1973) *Kasîde-i Bürde'*de Evsiiyye ekolünün belirgin izleri olduğuna dair tespitleri (Demirayak, 1997, s. 151), şairin beslendiği bu arka plana biraz daha somutluk kazandırmaktadır.

Kâ'b'ın babası Züheyr, *Bürde* üzerine yazılan pek çok şerhte de aktarıldığı üzere İslamiyet'e yetişememiş bir kimseydi. Öte yandan şiirlerinde hikmet, fazilet, güzel ahlak, cömertlik, ikram, ihsan gibi manevi değerleri işlemesi, onun Haniflerden olduğunu düşündürmektedir.⁸ Gerek şahsiyeti gerekse tartışmasız edebî kabiliyeti dolayısıyla İslami dönemin seçkin isimleri tarafından da şiirinin büyük övgü ifadeleriyle takdir edildiği görülür. Siyer kitaplarında Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın, Züheyr'in şiirini diğer bütün Arap şairlerinin nazmına tercih ettikleri aktarılmakta, bunun yanı sıra İmam Şâfiî'nin, "Fukaha Ebû Hanîfe'nin, şüara ise Züheyr'in çocuklarıdır." sözleriyle bu otoriteye işaret ettiği nakledilmektedir (Necib, 1314, s. 7). Öte yandan edebiyat tarihi açısından genel kabul gören taksimler doğrultusunda kendisi cahiliye dönemi şairleri arasında yer almaktadır. Müslüman olup hem cahiliye hem de İslami dönem edebiyatına şahitlik ederek eser veren oğulları Kâ'b ile Büceyr ise "iki dönemi idrak edenler" anlamındaki *muhadramûn* şairleri arasına dâhil olmuştur. Babası gibi Kâ'b'ın da şiirlerini toplu bir şekilde ihtiva eden bir divanı bulunmaktadır⁹ ki ilk dönemin meşhur edip ve şarihlerinden Ebû Saîd es-Sükkerî (ö. 275/888) bu divan üzerine bir şerh kaleme almıştır.¹⁰ Bununla beraber Züheyr'in *Mu'allaka'* sıyla, Kâ'b'ın ise *Bürde'* siyle şöhret bulduğunu kaydedebiliriz.

⁷ Ekolün temel özellikleri ve temsilcileri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Salihoğlu, 2019.

⁸ Bu konuda bazı nakiller için bk. Tülücü, 1988, s. 166.

⁹ Bir neşri için bk. *Dîvânü Kâ'b bin Züheyr*, 1994.

¹⁰ Bir neşri için bk. Sükkerî, 1950.

Şair ve ailesi hakkında verdiğimiz bu kısa bilgilerin ardından *Kasîde-i Bürde*'nin sebep-i inşadını da burada derli toplu bir şekilde özetlemek yerinde olacaktır.¹¹

Züheyr b. Ebî Sülmâ, her ne kadar risalet dönemine yetişemese de gördüğü bir rüya, Ehl-i Kitab arasında uzun zamandan beri beklenen bu kırılmanın yakın bir zamanda gerçekleşeceğini kendisine göstermişti. Nitekim rüyasında gökten bir ip sarkıtıldığını, ne kadar uzanmaya çalışsa da buna yetişemediğini gören şair, rüyayı bu şekilde tevil etmiş ve derhâl oğulları Kâ'b ile Büceyr'i karşısına alıp bu davete erişmeleri hâlinde Son Nebî'ye mutlaka tabi olmaları gerektiğini onlara nasihat ve vasiyet etmişti. Gerçekten de Züheyr, İslam davetinden bir ya da birkaç yıl önce vefat etmiş, sıradan bir koyun çobanı olarak maişet ve ömrünü sürdüren bu iki kardeş, yıllar sonra babalarının öğüdünü hatırlayarak Hz. Peygamber'in huzuruna varmaya karar vermişlerdi. Ancak Kâ'b, biraderine göre daha temkinli ve mütereddit idi. Bu yüzden de yol üzerinde şöyle bir plan yapmışlardı: Kâ'b, Medine'ye yaklaşık 70 km uzaklıkta konakladıkları Ebraku'l-Azzâf denilen bir mevkide vakit geçirirken Büceyr Medine'ye gidip bazı gözlemlerde bulunacak –tabiri caizse istihbarat getirecek– ve en nihayetinde de birlikte ortak bir karara varacaklardı. Ancak bu keşif ziyareti beklendiği gibi gelişmedi; Büceyr, Hz. Peygamber'in mescidine varıp kendisini ve ashabını görür görmez kardeşini de tasarladıkları planı da unutup Müslüman oldu, daha sonra ondan haber bekleyen Kâ'b'a eski dinini terk ettiğini ve kendisini de Medine'ye beklediğini bildiren bir davet mektubu gönderdi. Kardeşinin bu haberini alan Kâ'b ise bu nameye hiddetli birkaç beyitle yanıt verdi:

ألا أبلغا عني بجزيرة رسالة	فهل لك فيما قلت وبك هل لكأ
سقاك بها المأمون كاسا روية	فأنهك المأمون منها وعلكأ
ففارت أسباب الهدى واتبعته	على أي شيء ويب غيرك دلأ
على خلق لم تلب أمأ ولا أبأ	عليه ولم تعرف عليه أخأ لكأ
فإن أنت لم تفعل فلست بأسف	ولا قائل إما عثرت لعا لكأ ¹²

Bu beyitler, sadece Büceyr'in değil, aynı zamanda Hz. Peygamber'in de kulağına gitmişti. Kâ'b, burada kardeşi Büceyr'i iğnelemekle kalmıyor, "Me'mûn sulamış seni kandırıcı bir bardakla" mısraıyla, "Me'mûn" lakabı üzerinden Resûlullah'a da dil uzatıyor ve O'nu kandırıcılıkla itham ediyordu. Bunun üzerine Hz. Peygamber, İslam dininin temellerine saldıran diğer şairlere yaptığı gibi Kâ'b'ın da görüldüğü yerde öldürülmesini ashabına emretti. Kendisine hiçbir kabile ve tanıdığının arka çıkmadığı şair, bu saatten sonra تنها köşelerde kaçak olarak yaşamaya başladı. Himayesiz kalan Kâ'b, bir yandan babasının vasiyeti doğrultusunda kardeşinin aldığı bu yeni kararın isabetini tefekkür ediyor, diğer yandan da hakkında çıkarılan ölüm fermanının verdiği tabii endişeyle günlerini geçiriyordu.

¹¹ Bürde hadisesi, bir kısım hadis derlemelerinin yanı sıra İbn İshâk, Ebân b. Osmân, İbn Hişâm, İbn Kuteybe, İbnü'l-Esîr, İbn Kesîr gibi müellifler tarafından farklı uzunluk ve kapsamlarda nakledilmiş olup bunlar arasında hadiseyi en kapsamlı ve ayrıntılı olarak anlatan kaynağın, ilk dönem İslâm tarihlerinden İbn İshâk'a ait kayıtlar olduğu bildirilmektedir (Öz, 2008, s. 167). Buradaki aktarımımızda da hadiseyi İbn İshâk temelli olarak nakleden İbn Hişâm'ın *es-Sîretü'n-Nebeviyye*'si (1992, s. 938 vd.), İbn Kesîr'in *el-Bidâye ve'n-Nihâye*'si (1994, c. 5, s. 48 vd.) ve ayrıca İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil fi't-Târih*'ini (1985, c. 2, s. 254 vd.) merkeze alarak bir özet vermeye çalışacağız. Bu anlatım, bazı ekleme ve çıkarmalarla birlikte kasidenin hemen bütün şerhlerinde de nakledilmektedir.

¹² "Büceyr'e benden şu haberi ulaştırın: 'Gerçekten sen mi söylüyorsun bunları, yazıklar olsun sana! Me'mûn sulamış seni kandırıcı bir bardakla; bir kez içirmiş evvela, bununla da kalmayıp ikinci bir defa daha. Doğru yoldan sapıp gitmiş de ona tabi olmuşsun, neydi ki başkalarının seni yolundan alıkoyduğunu. Hâlbuki sen ne ananı ne babanı ne de kardeşini bu yolda görmüş değildin. Ama şunu iyi bil; şayet bu yanlışın geri adım atmayacak olursan senin adına üzülecek değilim, tökezlediğin vakit senin için ikaz ve iyi dileklerde bulunmaya da yok hiç niyetim.'"

Bu sırada Büceyr, saklanmakta olan kardeşine bir ihtarda daha bulundu: Peygamber’i hicveden Abdullah b. Ziba’râ es-Sehmî ve Hubeyre b. Ebî Vehb gibi şairlerin sağa sola kaçıştıklarını, bu son çağrıya kulak asmaması hâlinde yakında ortadan kaldırılacağını kendisine hatırlattı ve Hz. Peygamber’in, pişmanlık duyup bağışlanma talebinde bulunan kimseleri affettiği¹³ müjdesiyle beraber şu beyitleri ona ilettiler:

تَلُوْمُ عَلَيَّهَا بِاطْلًا وَهِيَ أَحْرَمُ	مَنْ مُبْلِعٌ كَعَبًا فَهَلْ لَكَ فِي الْتَبِي
فَتَنْجُو إِذَا كَانَ النَّجَاءُ وَتَسَلَّمُ	إِلَى اللَّهِ لَا الْعُرَى وَلَا اللَّاتِ وَحَدَهُ
مِنَ النَّاسِ إِلَّا طَاهِرُ الْقَلْبِ مُسَلِّمٌ	لَدَى يَوْمَ لَا يَنْجُو وَلَيْسَ بِمُقَلِّتٍ
وَدِينُ أَبِي سَلْمَى عَلَيَّ مُحْرَمٌ ¹⁴	فَدِينُ زَهَيْرٍ وَهُوَ لَا شَيْءَ دِينُهُ

Zaten kendisi için bir kaçışın mümkün olmadığı Kâ’b, bu haberi göz ardı etmeyerek bir sabah namazı vaktinde gizlice Medine’ye, Peygamber’in mescidine geldi. Bir rivayete göre Hz. Ebû Bekir, bir diğerine göreyse Hz. Ali’nin aracılığına başvurarak huzura vardı, Resûlullah’ı ashabının çevrelediği bir sohbet halkasında oturur vaziyette buldu. Yine bir rivayete göre Kâ’b, hakkında ölüm fermanı çıkarılmış olmasından ötürü ihtiyaten yüzünü bir örtüyle kapatmıştı. Aracı sahabinin kolunda Peygamber’in yanına yaklaşıp diz çöktü ve yine ihtiyatı elden bırakmadan kendisine, “Ey Allah’ın Resûlü, Kâ’b b. Züheyr tövbe edip Müslüman olmak üzere buraya geldi, onu senin huzuruna getirsem bağışlar mısınız?” diye sordu. Hz. Peygamber bu suale “Evet” cevabını verdi. Bunun üzerine Kâ’b kendini ifşa ederek “Kâ’b b. Züheyr benim!” dedi. Bunun üzerine Resûlullah, Hz. Ebû Bekir’e dönüp “Oku bunun şiirini” diye seslendi. Hz. Ebû Bekir de Kâ’b’in evvelce gönderdiği hiciv beyitleri arasındaki “*Me’mûn* sulamış seni kandırıcı bir bardakla” mısraını okudu. Kâ’b o anda inkâra yeltenip, “Ben öyle değil de şöyle demiştim” diyerek mısraını çaresiz ama kıvrak bir müdahaleyle şu şekilde tadil etti: “Ebû Bekir sulamış seni kandırıcı bir bardakla.” Hz. Peygamber “*Me’mûn vallâhi*”¹⁵ sözleriyle şaire karşılık verdi. Tam bu sırada Ensar’dan bir kimse ayağa kalkıp, “Ya Resûlallah, izin ver de şu aduvvullahın boynunu vurayım!” dediyse de Hz. Peygamber, “Kâ’b bize pişman ve tövbe etmiş bir vaziyette geldi” diyerek bu çıkışa mâni oldu.

Bunun ardından Kâ’b, elini Resûlullah’ın eliyle buluşturup kelime-i şهادet getirdi ve hemen ardından da “*Bânet Su’âd*” kelimeleriyle başlayan o meşhur kasidesini kendisine okumaya başladı. Kasideyi sonuna kadar dinleyip bazı yerlerde sahabilerine “Dikkat buyurun” işareti yapan, bazı yerlerde tashih mahiyetinde şairle diyaloglar kuran, hatta bir rivayete göre veznin ahengine tempo tutarak katılan Hz. Peygamber, Kâ’b,

إِنَّ الرَّسُولَ لَسَيِّفٌ يُسْتَنْضَاءٌ بِهِ مُهَيَّئٌ مِنْ سَيْفِ اللَّهِ مَسْئُولٌ¹⁶

beytini okuduğu sırada üzerinde bulunan hırkayı (*bürde*) çıkarıp şairin omuzlarına bıraktı ve bu sebeple manzume *Kasîde-i Bürde* namıyla şöhret buldu.

Gerek hadiseye yer veren tarih metinlerinde gerekse kasidenin hemen bütün şerhlerinde aktarıldığı üzere sahabeden Hz. Muâviye (661-680), bu hırkayı Kâ’b’dan satın almak istemişse de şairden olumsuz bir yanıt almış, ancak onun vefatından sonra vârislerinden satın almaya muvaffak olabilmıştır. Böylece hırka, İslam halifelerince elden

¹³ Hz. Peygamber tarafından ilkin ölüm emri verilen, ancak daha sonra affedilen şairler için bk. Güleç, 2018, s. 85 vd.

¹⁴ “Batıl görüp de kınadığı o şeyin aslını Kâ’b’a kim bildirecek! O ki Lât ve Uzzâ’ya değil, yalnız ve yalnız Allah’ın birliğine bağlı bir çağrıdır; kurtuluş O’na tabi ve teslim olmağıdır. Öyle bir günden söz ediyorum ki temiz kalpli bir Müslüman’dan gayri hiç kimse necat bulamaz. Öyleyse bundan tezi yok Züheyr’in dini benim nezdimde bir hiç hükmünde, Ebû Sülmâ’nın diniyse sonsuza dek haramdır bana!”

¹⁵ Bu kelam; “Vallâhi *Me’mûn* demiştin” ve “Vallâhi ben *Me’mûn*’um” şeklinde iki manayı mündemiç olarak anlaşılabilir.

¹⁶ “O Peygamber, kınından sıyrılmış, Allah’ın kılıçlarından bir Hind kılıcıdır!”

ele teslim edilerek muhafaza edilmiş, bir rivayete göre Moğol istilası hengâmında zayi olmuş, diğer bir rivayete göreyse Mukaddes Emanetlerin Abbâsî hanedanından Osmanlı'ya devri esnasında Saray-ı Hümâyün'a intikal etmiştir ki bu ikinci rivayeti esas alan kaynaklarda –bugün Topkapı Sarayı Müzesinde hâlen ziyaret edilmekte olan– Hırka-i Saâdet'in, Kâ'b'a armağan edilen bu hırka olduğu bildirilmektedir. İlk rivayeti esas alan kaynaklara göreyse sarayda muhafaza edilen hırka, yine Hz. Peygamber'e ait olup O'nun Eyle halkına hediye ettiği bir başka elbisedir ki bunun da ilk Abbâsî halifesi Ebû Abbâs es-Seffâh (750-754) tarafından söz konusu halktan satın alındığı nakledilmektedir.¹⁷

Kasidenin tarihçesinin ardından teknik özelliklerinden de kısaca söz edebiliriz. Girişte de değindiğimiz gibi müstakil nüsha ve şerhlerinde beyit sayısı +2/-2 şeklinde küçük çaplı bir farklılık göstermekle birlikte 57 olarak kaydedilebilir. Her bir mısraı “basî” bahrinin “müstef'ilün fâ'ilün / müstef'ilün fâ'ilün” vezni üzere inşad edilmiş olan manzumede –habn illeti gibi– bazı arızı durumlardan ötürü küçük çaplı tef'ile değişimleri söz konusudur. Kafiye ise “lâm” revî harfine sahip olup –ki bu yüzden *Kasîde-i Lâmiyye* olarak da anılır– harf itibarıyla redif ve vaslı mündemiç olmakla “merdüfe-i mevsûle”, hareke itibarıyla ise beyit sonunda iki sakin harften birinin harekelenmesi dolayısıyla “mütevâtir” kafiye üzere tertip edilmiştir.¹⁸ İçerik bölümlendirmesine gelince, manzume,

1) “Nesib”; terk edilmiş konak ve menzil tasvirleriyle oluşturulmuş ayrılık temalı bir girişin ardından sevgilinin fiziki özellikleri, tavırları ve genel karakterini yansıtan betimlemeler (1-14. beyitler)

2) “Rahîl”; yolculuk ve göç bağlamında çöl hayatının en merkezî ve vazgeçilmez unsurlarından biri olan ve uzaklaşan sevgilinin ardından bir vuslat aracı olarak değer kazanan devenin tasviri ve ideal bir devenin baştan aşağıya her türlü özelliği (15-34. beyitler)

3) “Medih”; şiirin söylenmesine sebep olan asıl mevzu ki bu bağlamda Hz. Peygamber'den af dileme, onu ve ashabını övme (35-57. beyitler)

kısımlarından oluşmaktadır ki bu da klasik bir kasidenin iç yapısıyla tam mutabık bir görünüm arz etmektedir (bk. Çetin, 1973, s. 72).¹⁹

2. Kasîde-i Bürde'nin Osmanlı Kültüründeki Yansımaları²⁰

Kasîde-i Bürde, manevi ve edebî kıymeti dolayısıyla daha ortaya konduğu dönemden itibaren literatüre etkili bir şekilde yerleşmiş, çok çeşitli türde eserin onu merkezî vurgularla ele alması dolayısıyla da şöhretini ivedilikle pekiştirebilmiş bir metindir. Hadis kaynakları, siyer ve İslam tarihleri, şura tabakatı, dil ve belagete dair eserler hep birden bu dolaşımın çeşitliliğini gösteren yazım gelenekleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer taraftan kasidenin nazire ve özellikle de şerh ve tercümeleleri ise çok daha hususi bir küme oluşturacak şekilde bu türlere eşlik etmiştir. Manzumenin başka kültürlerdeki etki alanları söz konusu olduğunda, bütün bunlar arasında en ön plana çıkan eserlerin de bu son grubu oluşturan türlerden oluştuğunu söyleyebiliriz.

Ebû Saîd es-Sükkerî (ö. 275/888), Ebûbekir İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940), Ebû Zekeriyâ Hatîb et-Tebrîzî (ö. 502/1109), İbn Hişâm en-Nahvî (ö. 761/1360), Abdullah b. Muhammed Nukrekâr (ö. 776/1375), Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), İbn Hicce el-Hamevî (ö.

¹⁷ Hırkanın akibetine dair burada kısaca temas ettiğimiz rivayetlerin ayrıntıları için bk. Ahmed Teymur Paşa, 1951, s. 16 vd.; İsamüddin Efendi, vr. 3b-4b.

¹⁸ Manzumenin vezin ve kafiye özelliklerine dair ayrıntılı bilgi için bk. Necib, 1314, s. 11-12.

¹⁹ İçeriğin daha ayrıntılı bir tanıtımı için bk. Demirayak, 1997, s. 142 vd.

²⁰ Bu başlık, tarafımızca hazırlanan doktora tez çalışmasının giriş bölümünün geliştirilmiş hâlidir. Bk. Güler, 2021, s. 4-9.

837/1434), Devletâbâdî (ö. 849/1445), Celâleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505), İbn Hacer el-Heytemî (ö. 947/1567), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) gibi meşhur simalar tarafından, başta söylendiği lisan olan Arap diliyle şerh edilen kaside, ilerleyen dönemde İslam devletleri içerisinde tesadüf edilen hemen bütün lisanlarda şerh ya da tercüme vesilesiyle kültür muhitlerinin gündemine girmiş²¹ ve bu faaliyetler, Müslümanların edebiyat ve sanatta giderek daha olgun ve kurumsal gelenekler oluşturmasıyla birlikte daha görünür bir çerçeveye kavuşmuştur. Osmanlı da kendisinden önceki İslam devletlerinde şekillenen bu gelenekleri bir şekilde özümseyip geliştirme gayretinde olduğundan, tabii olarak, klasik çağından son dönemlerine değin bu kasideyle bir şekilde iletişim içerisinde bulunmuş ve onun dinî, tarihî, edebî, hatta siyasi öneminin her daim farkında olmuştur.

Mevcut bilgiler doğrultusunda Osmanlı'nın *Bürde'*yle ilk belirgin teması, Fatih'in hocası Molla Hayreddin Efendi (ö. 883/1478-79) (Bağdatlı, 1951, s. 357)²² ile yine aynı dönemi idrak eden Gümülcineli Hızır b. İlyâs el-Fakîh (ö. 868/1463) (Yeşildağ, 2013, s. 16)²³ tarafından kasideye yazılan Arapça şerhler aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bunların haricinde, Farsça yazılmış olup bizzat Fatih'e sunulan şarihi belirsiz bir diğer şerh²⁴ de söz konusu eserlerle birlikte Osmanlı havzasında *Bürde'*nin ilk kayda değer tesirlerini gözler önüne sermektedir. Manzume üzerine Anadolu ve Rumeli müellifleri tarafından yazılan Arapça şerhler, bu devirden başlayıp devletin son yıllarına kadar, hepsi de ulema zümresinden olan şarihlerce sürdürülmüştür. Medenî Mehmed Efendi (ö. 1123/1711), Erzurumlu Pembezâde Ahmed Efendi (ö. 1135/1722'den sonra), Hâkim Mehmed Efendi (ö. 1184/1770), Balıkesirli Salâhî Efendi (ö. 1196/1781), Şeyhülislam Ahmed Muhtar Beyefendi (ö. 1300/1882) bu şarihlerden bazılarıdır.²⁵ Osmanlı sahasında kaside üzerine Türkçe şerh yazımı ise tespitlerimize göre 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayıp manzum ve mensur tercümeyle birlikte bu sürece dâhil olmuştur. Kasidenin Türkçe okuryazar kitle ile irtibatını sağlayarak mevcut etki alanını daha da genişleten bu eserler, makalenin asıl konusunu oluşturduğundan, söz konusu metinler, bir sonraki başlık altında ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

*Kasîde-i Bürde'*nin Osmanlı sahasındaki edebî ve kültürel yansımalarını izleyebileceğimiz önemli bir diğer tür de şair tezkireleridir. Arap edebiyatı tarihinin henüz erken dönemlerinde İbn Sellâm el-Cumahî'nin (ö. 231/846 ?) *Tabakâtü Fuhûli's-Şu'arâ'*sı ile İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Kitâbü's-Şi'r ve's-Şu'arâ'*sı gibi tabakat türünde eserler içerisinde nakledilen Bürde hadisesi, bu geleneğin bir uzantısı olarak farklı dillerde gelişen tezkire yazımında da gündemdeki yerini korumuştur. Osmanlı edebiyatından önceki bir geçiş aşaması olarak görebileceğimiz Fars edebiyatı sahasında verilen *Tezkire-i Devletşâh'*ın mukaddimesinde Kâ'b ve şiirinden söz edilmesi, bu eseri model alan Osmanlı tezkirecileri için de cazip bir anekdot olmayı sürdürmüştür. Âşık Çelebi'nin (ö. 979/1572) *Meşâ'irü's-Şu'arâ'*sı, bu sürekliliği takip edebileceğimiz en kritik kaynak durumundadır. Şiirin meşruiyeti meselesiyle ilgili pasajlarını bu anekdot ile besleyen tezkirecinin anlatımına şu şekildedir:

Ka'b bin Zühayr ki rü'esâ-yı şu'arâdan ve lisânlarıyla mukâtele-i a'dâ-yı
Hudâ'dandır, na't-ı Resûl'de kasîde-i Bânet Su'âdu fe-kalbi'l-yevme metbûlu
kasîdesin diyüp gelüp kendülere inşâd itdiler. Bu beyte geldükde, *Beyt*:

²¹ Muhammed Hamidullah, kasidenin bütün Müslüman milletlerin dillerine tercüme edildiğini ifade etmektedir. Hamidullah, 2004, b. 730.

²² Bilgiye, Yeşildağ, 2013, s. 16 üzerinden erişilmiştir.

²³ Eserin bir nüshası Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Esad Efendi koleksiyonu, 3408/3, 61a-65b arasında kayıtlıdır.

²⁴ Eser, *Şerh-i Kasîde-i Ka'b ibn Zühayr* unvanıyla Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya koleksiyonu, 4094 numarada kayıtlıdır.

²⁵ Buradaki isimler, şu kaynaklardan hareketle aktarılmıştır: Tülücü, 1982; Yeşildağ, 2013.

*İnne'r-rasûle le-seyfun yustedâ'u bihî
Muhennedun min suyûfi'l-hindi meslûlu*

diyü okıdukda, Mısrâ':

Muhennedun min suyûfillâhi meslûlu

diyü ilkâ buyurdılar ve mübârek arkalarında olan bürdeyi atâ buyurdılar, “*Velâ fazzallâhu fâke*” (Ağzına sağlık!) diyü du'â buyurdılar. Mu'âviye, zamân-ı hilâfetinde Ka'b'a on bin akça gönderüp ol bürdeyi talep eyledi. Ka'b, “Dünyâ tolusu mâldan bahr u berde yanumda râcih olan bürde ol bürdedür ki perde-i nâr-ı cahîm ve bürde-i azâb-ı elîm add iderüm” diyü virmekden imtinâ' idüp hıfz-ı edeb eyledi. Ve râvî rivâyet ider ki Ka'b'ı toksan yaşından mütecâviz gördüm, ol du'â semeresiyle yanakları humretde reng-i rummândı ve ağzı dâne-i rummân gibi pür-dendândı. Egerçi cümle a'zâsı kuvvetde tamâm tâb ü tüvândı, ammâ dendânları sad çendândı (Âşık Çelebi, 2018, s. 46).²⁶

18. yüzyılın ilk yarısında *Meşâ'ir*'i kaynak alan bir başka tezkire içerisinde de işlenen bu anekdot (Tekfurdagî, 2021, s. 32-33), son yüzyılda *Tezkire-i Hâtimetü'l-Eş'âr*'da, aynı şekilde şiirin meşruiyeti ve padişahların şiire yönelmesi bağlamındaki merkezî yerini muhafaza etmeye devam etmiştir:

Fî'l-cümle ashâb-ı güzîn (*ridvânullahi te'âla aleyhim ecma'in*) hazerâtından olup beyne'l-fusahâ şî'r u inşâsı makbûl ve mergûb olan na't-gûy-ı cenâb-ı Peygamberî Ka'b bin Züheyr hazretleri evâ'il-i hâllerinde medâyih-i aliyye-i hazret-i Nebvî'yi şâmil bir kasîde-i güzîde tanzîmiyle fihrist-i cerîde-i celâlet şeh-beyt-i kasîde-i risâlet sultân-ı enbiyâ sipehsâlâr-ı etkiyâ aleyhi's-seniyyü't-tahâyâ efendimiz hazretlerinin huzûr-ı fâ'izü'n-nûr-ı risâlet-penâhîlerine arz u takdîm eylediklerinde kasîde-i mezkûre mahzûziyet-i âliye-i cenâb-ı Peygamberîyi müstelzim olmuş olması cihetiyle kasîde-i mezkûreye câ'ize olarak o esnâda telebbüs buyurmuş oldukları hırka-i şerîfeleri mâdih-i müşârun-ileyhe iksâ vü ihdâ buyrulup nâzım-ı müşârun ileyh râhile-bend-i dâr-ı âhîret olduktan sonra zikr olunan hırka-i şerîfe ibtidâ hulefâ-yı Emeviyye cânibine ve mu'ahharan Devlet-i Âliyye-i Osmâniyye *eyyedallâhu te'âla* ilâ yevmi'l-atıyye tarafına nakl iderek Sarây-ı Hümâyûn'da mahall-i mahsûsada mahfûz-ı gencîne-i ta'zîm u tekrîm kılınmış olmağla her şehri siyâm-ı mağfiret-ittisâmda ziyâretleriyle teşerrûf olunmakda olduğu mustağnî-i ta'rîf u beyândır. İşbu nî'met-i vâcibü'l-mahmidete, ya'nî zikrolunan hırka-i şerîfenin Dersâ'âdet'e şeref-i nakline kasîde-i mezkûre sebep-i müstakil olmuş olduğundan nâzım-ı müşârun ileyh in isrinde bulunmak ümniyye-i hâlisesiyle selâtîn-i izâm hazerâtından ba'zıları sâha-i şî're esîrân-ı rağbet olup çevgân-ı himmetleriyle gûy-ı şöhreti rübûde eylemişlerdir (Fatîn, 2017, s. 16-17).²⁷

Fatîn Efendî'nin (ö. 1283/1866) bu pasajından hareketle, kasidenin Hırka-i Saâdet'le olan irtibatının, bu tarihî hadiseyi Osmanlı toplum hayatı içerisinde canlı tutan en önemli vesile olduğunu da rahatlıkla ifade edebiliriz. Nitekim İstanbul'a getirildiği I. Selim (1512-1520) devrinden itibaren her Ramazan ayının 15'inde resmî merasim hâlinde Hırka'nın ziyâret edilmesi,²⁸ tabii olarak bu kutsal emanetin önemini ve tarihçesini ortaya koyma

²⁶ Transkripsiyon alfabesi terk edilerek ve anlama etki etmeyen birkaç müdahale ile aktarılmıştır.

²⁷ Anlama etki etmeyen birkaç müdahale ile aktarılmıştır.

²⁸ Bu merasimlerde takip edilen teşrifati ayrıntılarıyla aktaran bir kaynak için bk. *Mehmed Es'ad Efendî'nin Teşrifât-ı Kadîmesi'si*, 2012, s. 49-55.

ihtiyacını da beraberinde getirmiştir. Bu bakımdan kasidenin hemen bütün şerhlerinde Kâ'b'a hediye edilen hırkanın akıbeti üzerinde durulmuş ve bunun sarayda muhafaza edilen Hırka-i Saâdet'le aynı giysi olduğu vurgusu gerek açıkça gerekse ima yoluyla ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır. Kasidenin ilk Türkçe şerhlerinden birini kaleme alıp devrin padişahı IV. Mehmed'e (1648-1687) sunarak sultanın övgü ve ihsanına mazhar olan Nişancı Abdurrahman Abdi Paşa'nın (ö. 1103/1692) şerhinde geçen,

Ve ol hırka-i şerîfe, rivâyet-i sahiha üzre hâlâ sa'âdetlü ve şevketlü pâdişâhumuzun Hâs Ota'sında taht-ı şerîf üzerinde *altun zarf içinde* mevzû'adur. Her Ramazân-ı Şerîf'de izn-i hümâyûn ile açılıp evvelâ sa'âdetlü pâdişâh-ı âli-şân hazretleri ve sâ'ir mukarrebân ve Hâs Ota hizmetiyle müşerref olan bendegân, kemâl-i ta'zîm u tebcil ile ol hırka-i şerîfeyi takbîl idüp du'â iderler (Abdi Paşa, vr. 41b).

pasajı bu bağlamda oldukça önemlidir. Memur edildiği bu şerhi yazdığı sırada Paşa'nın tam da Hırka-i Saâdet'in muhafaza edildiği Has Oda dairesinde görevli olması ise kayda değer bir başka bilgi olarak karşımıza çıkar. Bundan başka, huzur dersleri münasebetiyle sarayda hazır bulunan ve bu vesileyle Hırka-i Saâdet ziyaretlerine pek çok kez katıldığını ifade eden Üsküdar Kadısı Mustafa İsmüddin Efendi'nin (ö. 1203/1789), kaside üzerine yazdığı Türkçe şerhte hırkanın akıbeti hakkındaki rivayetleri diğer şerhlerden çok daha geniş bir şekilde işlemesi de hatırlanmaya değer bir başka anekdotur. Yine 18. yüzyıl başlarında kasideyi Türk diliyle tahmis eden Süleyman Nahîf'nin (ö. 1151/1738),

Bu bürde-i latife, ol kiske-i nazîfedür ki tenâvüb-i eyyâm ve takallüb-i şuhûr u a'vâm-ıla mülûk-i Emeviyye ve hulefâ-i Abbâsiyye'den mevâhib-i Rabbâniyye muktezâsınca devlet-hâne-i selâtîn-i Osmâniyye'ye şeref-bahş-ı teberrük ü ta'zîm ve ârâyiş-i teyemmün ü tekrîm olup hâlen hazîne-i âmire-i şehriyârîde mahfûz sanduka-i fahr-ı mübâhât ve mağbût-ı hulel-i cennât olan hırka-i şerîfe idügin muhakkikîn-i ulemâ-i siyer tafsîl u tahkîk eylemişlerdür (Nahîfi, 6b).

şeklindeki beyanı; aynı yüzyıl ortalarında kasideyi beşer beyit hâlinde Türkçeye tercüme eden Abdülbâkî b. Ahmed'in (ö. 1193/1779-80), Kâ'b'a verilen hırkayı kastederek yazdığı,

*Ki el-ân iftilhâridur o hırka Âl-i Osmân'un
Su'âl it târîh ehline eger var ise husbânun*

beyti; son dönem Osmanlı âlim ve müelliflerinden Süleyman Sırrı Efendi (ö. 1931) tarafından Türkçe olarak yazılan siyer-i Nebî'de, Kâ'b b. Züheyr'in serencamının naklinden sonra geçen,

... hulefâ ve selâtîn beyninde halefen an-selef intikâl ederek ile'l-ân ziyâret-i celîlesiyle teberrük ü teyemmün olduğu gibi ilâ-kıyâmî's-sâ'a da Devlet-i İslâmiyye yedinde şeref-bahş-ı teberrük olunacağı eltâf-ı İlâhiyye'den müsterhamdır (Süleyman Sırrı, 2020, s. 277).

cümlesi, konuya ilişkin olarak çeşitli türler içerisinde yer alan dikkat çekici ve iddia sahibi beyanlar arasında zikredilebilir.

Bu noktada hırkanın ve dolayısıyla da kasidenin, dinî-manevi ve tarihî-edebî kıymetinden başka, siyasi rol ve öneminden de söz etmemiz gerekir. Nitekim bir önceki başlığın sonunda aktarıldığı gibi Hz. Peygamber'e ait hırkaların Emevî ve Abbâsî kurucu halifeleri tarafından satın alınıp muhafaza edilmesi, bu mukaddes eşyaların siyaset/hilafet bağlamındaki sembolik değerini de ortaya koymaktadır. Mâverdi'nin (ö. 450/1058) *Ahkâmü's-Sultâniyye'si*, İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) *el-Kâmil'i*, Kalkaşendî'nin (ö. 821/1418)

es-Subhu'l-'Aşâ'sı gibi kaynaklarda hırkanın "hilafet şiarı" olarak takdim edilmesi,²⁹ ayrıca Süyûtî'nin (ö. 911/1505) halifeler tarihinde, konunun müstakil bir başlık altında ele alınması (Süyûtî, 2013, s. 85-86), yine İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605), halifelerin bayram günleri bu hırkayı üzerlerine giydiğine dair aktardığı bilgiler (Ali el-Kârî, vr. 3b; Ahmed Teymur Paşa, 1951, s. 8) bu sembolik değerın klasik dönemde epeyce kurumsallık kazandığını açıkça ortaya koymaktadır. Osmanlı'nın da söz konusu Mukaddes Emanetleri bu bilinçle muhafaza ettiğinde kuşku yoktur. Adı geçen müelliflere ait eserler, Osmanlı havzasında tanınan ve büyük ölçüde dolaşımda bulunan metinlerdi; en azından kasidenin şerhlerinde dolaylı veya doğrudan müracaat edilen kaynaklar arasında yer alabilmişlerdi. Dahası, kaleme alınan bu şerhlerin ciddi bir bölümünün devrin padişahına sunulması da kanaatimizce bu bilincin bir yansıması olarak değerlendirilmeye oldukça müsaittir.

Padişahların, hırkanın siyasi bağlamı dışında, onun dinî-manevi yönüyle de doğrudan bir ilişkisi olmuştur ki bu irtibatın da kasideyle bir şekilde ilgisini kurmak pek tabii mümkün ve aynı zamanda gereklidir. Mesela Haçova Meydan Savaşı sırasında III. Mehmed'in (1595-1603) düşülen sıkıntılı durum üzerine orduyla birlikte getirilen Hırka-i Saâdet'i sandukasından çıkarıp yüzüne sürerek Allah'tan muzafferiyet dilemesi (Millik, 2005, s. 54), hatta başka rivayetlerde bizzat giyerek orduyu galeyana getirmesi (*Târih-i Na'imâ*, 1280, s. 158; Hammer, 1332, s. 218) epey meşhur bir tarihî anekdot olarak bilinir. Zafer talebinden başka hırkanın şifa vesilesi olmasıyla ilgili bir diğer anekdotu ise IV. Mehmed'in bir uygulaması aracılığıyla görürüz. Padişahın humma hastalığına yakalandığı bir sırada sıhhate vesile olması için Hırka-i Saâdet'e yüzünü sürerek Cenab-ı Hak'tan şifa niyazında bulunduğunu, Nişancı Abdi Paşa, vekâyinâmesinde bizzat aktarmaktadır (*Abdurrahman Abdi Paşa Vekâyi'nâmesi*, s. 246; Afyoncu - Demir, 2016, s. 151). Paşa'nın, kasideye yazdığı şerhte bu hırkaya vesile olan kasidenin de aynı manevi tesire sahip olduğunu gösteren şu ifadelerini, bulunduğumuz bağlam içerisinde özellikle dikkatlere sunmak gerekir:

Ve dahi ba'zı ulemâ-yı muhakkikînden mervîdür ki bu kasideye müdâvemet idenler, bi-lutfillâhi te'âlâ, cemî'-i beliyât ü âfâtdan necât bulup merâtib-i ulyâyâ nâil olmak muhakkakdur. Nitekim Ka'b bin Züheyr bunun sebebiyle kılıçdan halâs bulup kibâr-ı sahâbeden oldu (Abdi Paşa, 41b).

²⁹ İlgili nakiller için bk. Ahmed Teymur Paşa, 1951, s. 7, 12.

Görsel 1: Haçova Meydan Muharebesi, 1596 (Çerçeveye alınan detayda bir muvazzaf Hırka-i Saâdet'i başı üstünde taşıyor.³⁰)



Kâ'b b. Züheyr'e hediye edilen hırkanın sosyal yansımalarından biri de tasavvuf sahasında kendisini gösterir. Tasavvufi gelenek içerisinde oldukça merkezî bir yere sahip olan hırka sembolizminin içerdiği öncelikli anlamlardan birinin de Bürde hadisesine yapılan telmih olduğunu söyleyebiliriz.³¹ Tasavvuf ehlinden hırka konusunu geniş bir şekilde işleyen Şehâbeddin es-Sühreverdi'nin (ö. 632/1234) 'Avârifü'l-Ma'ârif isimli eserinde (Uludağ, 1998, s. 373) Hz. Peygamber'in mübarek hırkasının tarihçesi hakkında önemli bilgilerin nakledilmesi ve bu bilgilerden bir kısmının, önemine binaen, yine İsmüddin Efendi -ki kendisi aynı zamanda Nakşî bir mutasavvıftır- şerhinin mukaddimesinde iktibas edilmesi (İsmüddin Efendi, vr. 4a) bu noktada dikkat çekici görünmektedir. Öte yandan kasidenin şarihlerinden ve yine Nakşibendî meşayihinden Arapzâde Mehmed Emin Efendi'nin (ö. 1305-6/1888), hırka üzerinden tasavvufi manalarla örülü, sanatlı bir beraât-i istihlâl örneği sergileyip şerh esnasında da şiiri bu bağlama oturtma gayreti içerisinde olmasını da burada hatırlatmadan geçmemek gerekir.

Kasîde-i Bürde'nin Osmanlı kültür hayatındaki önemli ve dikkat çekici yansımalarından biri de, bu kez görsel sanatlar düzleminde, hüsn-i hat sahasında kendisini gösterir. Bûsîrî'nin *Bürde* ve *Muhammediyye* kasideleri, *Elif Kasidesi*, *Besmele Kasidesi*, *Hilye-i*

³⁰ Minyatür şu kaynaktan yerleştirilmiştir: Aydın, 2009, s. 56-57. Aslı, Tâlikizâde Mehmed Subhî'nin (ö. 1014/1606) *Şehnâme-i Sultân Mehmed* (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi: Hazine, nr. 1609) adlı eseri içerisinde yer almakta olup Nakkaş Hasan Paşa'ya (ö. 1031/1622) ait bir çizimdir.

³¹ Bir ilişkilendirme için bk. Albayrak, 2014, s. 401.

Hâkânî, *Hilye-i Şerîfe* gibi meşhur dinî-edebî metinler ile birlikte mürekkebat meşklerinde talim edilen gözde metinlerden biri olan *Kasîde-i Bürde* (Memiş, 2020, s. 44-45; Serin, 2005, s. 463) tam metin, birkaç beyit yahut sadece matla olarak gerek klasik dönem gerekse son dönem hat ustaları tarafından müzeyyen levha veya nüshalar hâlinde hazırlanmıştır. Hâfız Osman (ö. 1110/1698), Kazasker Mustafa İzzet Efendi (ö. 1293/1876), Mehmed Şevki Efendi (ö. 1304/1887), Kâmil Akdik (ö. 1941), Mehmet Emin Yazıcı (Neyzen Emin Efendi, ö. 1945), Mustafa Halim Özyazıcı (ö. 1964) *Bürde* beyitlerini hüsn-i hat ile yazan hattatlardan bazılarıdır.

Görsel 2: Hâfız Osman'ın hatt-ı destinden *Kasîde-i Bürde*'nin matla (Bûsîrî'nin *Kasîde-i Bürde*'sinin 68. beyti de arada)



Görsel 3. Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin hatt-ı destinden *Kasîde-i Bürde*'nin altıncı beyti (Bûsîrî'nin *Kasîde-i Bürde*'sinin 10 ve 11. beyitleri de arada)



Görsel 4: Kâmil Akdik'in hatt-ı destinden *Kasîde-i Bürde*'nin ilk dört beyt



Görsel 5: Mehmet Emin Yazıcı'nın hatt-ı destinden *Kasîde-i Bürde*'nin ilk iki beyti (Tezhip: Gülsüm Gügercin)

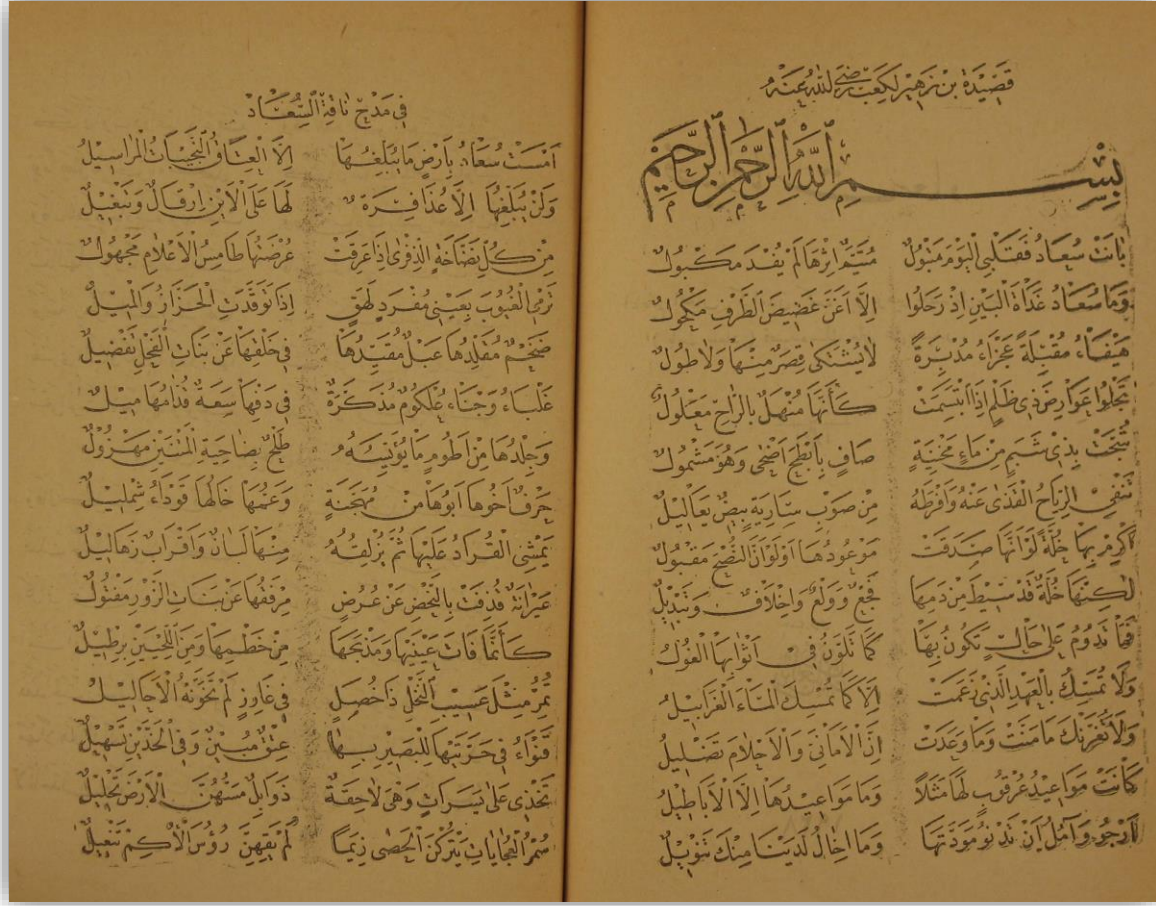


Görsel 6: Ahmed b. İsmâil isimli bir hattata ait olup yazı, süsleme ve cilt sanatlarının etkin ve dikkat çekici bir şekilde kullanıldığı 1740 tarihli bir el yazmasında *Kasîde-i Bürde*'nin ilk sayfaları³² (Satır aralarında bazı ibarelerin icmalî Arapça izahları yer alıyor.)



³² Manisa Yazma Eser Kütüphanesi 45 Hk 9758 numarada kayıtlı olan bu el yazmasını kitap sanatları bağlamında değerlendiren bir tez çalışması için bk. Çoban, 2017.

Görsel 7. M. Halim Özyazıcı'nın hatt-ı destinden *Kasîde-i Bürde*'nin tam metni³³ (İlk iki sayfa)



3. *Kasîde-i Bürde* Etrafında Osmanlı Döneminde Yazılan Türkçe Eserler

3.1. Şerhler

3.1.1. Üsküdârî Ramazan Ahmed Efendi Şerhi

17. yüzyıl Osmanlı kadılarında Üsküdârî Ramazan Ahmed Efendi (ö. 1078/1667)³⁴, Kâ'b b. Zühey'r'in *Kasîde-i Bürde*'si üzerine Türkçe şerh yazan ilk şarihlerden biri, büyük bir ihtimalle de birincisidir. Bu kısmi belirsizliğin sebebi, eserin yaklaşık 3 yıllık bir tarih aralığıyla sınırlandırılabilir oluşu ve bir diğer Türkçe şerhin –bir sonraki eser– yine bu muhtemel zaman dilimi içerisinde verilmiş olmasıyla ilgilidir. Söz konusu tarih aralığı ise şarihin, “fakîrün mu’in ü dest-gîri” olarak andığı hamisi Sadrazam Köprülü Mehmed

³³ Özyazıcı'nın bu eseri, Ispartalı Zeynelâbidin Bey'in 1928'de neşredilen *Hadîka-i Semeretü'l-Fuâd* isimli mensur *Kasîde-i Bürde* tercümesinin sonunda yer almaktadır.

³⁴ Her ne kadar şarih, eserde kendisini “Ahmed el-Üsküdârî” olarak takdim ediyorsa da genel ve özel nitelikte birtakım ipuçları, eser sahibinin adı belirtilen kadı efendi olduğunu katiye yakın bir şekilde ortaya koymaktadır. Genel ipuçları isim, nisbe, yaş, devir, donanım gibi özelliklerin uyuşması iken özel ipuçları ise *Şakâ'ik* zeyillerinde bu zatın Köprülü Mehmed Paşa'yla –ki eserde onun hamiliğinden söz ediliyor– çok yakın münasebeti olduğundan söz edilmesi ve ayrıca nüshalardan birinin zahriyesinde şarihin burada da aynı şekilde verdiğimiz uzun isminin açıkça kaydedilmiş olması şeklinde izah edilebilir. | Çeşitli katalog ve araştırmalarda şarih Ahmed el-Üsküdârî, Halvetî mutasavvıf Seyyid Ahmed Raûfî el-Üsküdârî (ö. 1170/1757) olarak verilmişse de bu, yukarıda belirtilen genel ve özel karinelerle hiçbir şekilde uyuşmayan yanlış bir tespittir.

Paşa'yı Yanova fatihi olarak vasıflandırmasıyla ortaya çıkmaktadır. Bu itibarla eser, Yanova'nın 1 Eylül 1658 günü gerçekleşen fethi ile Köprülü'nün 31 Ekim 1661 günü vuku bulan ölümü arasına tarihlenmektedir. Bu süre zarfında Üsküdar ve Galata gibi merkezi kadılıklarda bulunan Ramazan Ahmed Efendi'nin, Köprülü'nün vefatından sonra, başta mukaddime bölümünde olmak üzere eserde gerçekleştirdiği bazı küçük değişikliklerin ardından şerhini bu kez Sultan IV. Mehmed'e (1648-1687) arz ettiği anlaşılmaktadır. Metnin ikinci bir versiyonu olarak değerlendirebileceğimiz bu yeni hâli için belirlenecek tarihe padişahın Uyvar fatihi olarak anılması sayesinde alt sınırını bulmakta, üst sınırı ise şarihin ölüm tarihi oluşturmaktadır. Buna göre eserin padişaha sunulduğu nihai hâlinin 23 Eylül 1663 ile Haziran 1667 arasına tarihlenebileceğini kaydedebiliriz.

Şimdiye dek 12 nüshasını tespit edebildiğimiz eserin en dikkat çekici özelliği ise Arap edebî kültürü içerisinde verilen bu kasideyi Osmanlı şiirinin önde gelen şairlerinin berceste mısralarıyla şerh etme girişiminde bulunmasıdır. Bu kapsamda Necâtî, Hayâlî, Bâkî, Hayretî, Bağdatlı Rûhî, Taşlıcalı Yahya, Bursalı Rahmî, Zeyrekî, Hüdâyî, Sabâyîzâde, Süheylî, Na'im, Mihrî Hatun, Nef'î ve Şeyhülislam Yahya'nın beyitleri, şerhin çeşitli yerlerinde karşımıza çıkar. Bunlardan başka Hâkânî Mehmed Bey'in *Hilye-i Sa'âdet*'i ile Muğlalı İbrâhim Şâhidî Dede'nin *Tuhfe-i Şâhidî*'sinden bazı beyitlere de eser içerisinde yer verildiği görülür. Şerhin nesir kısmında tercih edilen dil ise son derece berrak ve tekellüfsüz olup konuşma diline ait Türkçe kökenli kelime yoğunluğu oldukça fazladır. Gerek kullanılan sade dil gerekse zikredilen Türkçe şiirler, şarihin mukaddime belirttiği dikkat çekici bir hedefle bire bir örtüşmektedir ki bu da *Kasîde-i Bürde*'nin Arap libası giymiş bir güzele benzetilerek, yazılacak şerhin bu güzele Rum/Türk elbisesi giydireceği yönündedir.

Eserde takip edilen usule dair bir diğer cihete eğilecek olursak, ilk beyitlerin şerhinde -kasideyi Arapça şerh eden İbn Hişâm en-Nahvî'den (ö. 761/1360) hareketle işlendiği anlaşılan- nispeten ayrıntılı gramer izahlarına yer verilmişse de kısa bir süre sonra şarihin "kırık mana" diyebileceğimiz bir tarz üzere ibarelerin motamot tercümesine yöneldiği gözlemlenir. Bu açıdan pek de istikrarlı olmayan, karma diyebileceğimiz bir şerh usulünün esere hâkim olduğunu ifade edebiliriz. Diğer şerhlerden farklı olarak mukaddime bölümünde Bürde hadisesine yer verilmeyen eserde nesre çeviri pasajlarının, içeriğe göre "Hâsıl-ı Ma'nâ-yı Mısrâ-ı Hüzn", "Hâsıl-ı Ma'nâ-yı Beyt-i İftirâk" gibi farklı başlıklar altında verilmesi ise eserin dikkat çekici bir diğer özelliği olarak not edilebilir.³⁵

Yazma Nüshaları: 1) Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi (SYEK): Esad Efendi, nr. 924/8, 219b-243a; 2) SYEK: Fatih, nr. 5333/5, 88b-108b; 3) SYEK: Halet Efendi Eki, nr. 104; 4) SYEK: Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1013/1, 1b-18b; 5) SYEK: Laleli, nr. 3657/3, 88b-117a; 6) SYEK: Nuruosmaniye, nr. 4005; 7) SYEK: Nuruosmaniye, nr. 2222/3, 138b-171b; 8) SYEK: Kemankeş, nr. 482; 9) Millî Kütüphane-Ankara, 06 Mil Yz A 2545/5, 27b-43b; 10) İzmir Millî Kütüphane: Türkçe Yazmalar, nr. 1561; 11) Konya Yazma Eser Kütüphanesi: Burdur İl Halk Kütüphanesi, nr. 1072, 109a-136a; 12) Berlin Devlet Kütüphanesi, Ms.or.oct. 3091.

3.1.2. Abdurrahman Abdi Paşa Şerhi

Üsküdarî Ramazan Ahmed Efendi şerhinin verildiği birkaç yıl içerisinde *Kasîde-i Bürde*'yi Türkçe olarak şerh eden isimlerden biri de Enderun'dan yetişerek yüksek bürokratik ve tarih yazıcılığı kademelerinde bulunan Nişancı Abdurrahman Abdi Paşa'dır (ö. 1103/1692).³⁶ Eserin nüshalarından anlaşıldığı kadarıyla bu şerhin de bir önceki eserde

³⁵ Şarihin ayrıntılı hâl tercümesi, eserin detaylı bir incelemesi ve şerhin tenkitli metni tarafımızca yayımlanmıştır. Bk. Galata Kadısı Üsküdarî Ahmed Efendi & Nişancı Abdurrahman Abdi Paşa, 2022, s. 15-126.

³⁶ Hâce-i Has Oda, Vezir, Nişancı/Tevkî'î, Vak'anüvis gibi birçok kritik vazife üstlenmiş olan Abdurrahman Abdi Paşa, eserinin nüshalarının muhtelif yerlerinde -ve dolayısıyla katalog çalışmalarında- bu farklı

olduğu gibi iki versiyonu bulunmaktadır. İlk versiyonda eseri 6 Haziran 1661 tarihinde³⁷ hamisi konumundaki Musahib Sâlih Ağa'nın (ö. 1079/1669'dan sonra) teşvik ve himayesiyle kaleme aldığını belirten Abdi Paşa, adı geçen ağanın şeyhülharem vasfıyla Hicaz'a tayininden bir süre sonra, mukaddimede yaptığı değişikliklerle birlikte şerhini 31 Mart 1664 tarihinde IV. Mehmed'e bizzat takdim etmiştir. Paşa eserini sunup padişahın takdir ve ihsanına mazhar olduğunu, vekâyinâmesinde şu sözlerle anlatır:

Ve bu fakîr-i kalîlü'l-bizâ'a, muharrir-i vekâyî' bendeleri, Sahâbî'den Ka'b b. Züheyr *radıya'llâhu anh'*un "Kasîde-i Lâmiyye"sini³⁸ fermân-ı hümâyûnla terceme ve ayân idüp inâyetlü pâdişâhımız hazretlerinün manzûr-ı mülûkâneleri oldukda ba'de'l-mütâla'a ve'l-istihsân envâr-ı eltâf-ı aliyyelerinden bu ednâ kullarına üç dâne çerâğ ihsân buyurdular.³⁹

Abdi Paşa, şerhini yazdığı bu yıllarda, kasideyle özdeşleşen Hırka-i Saâdet'in muhafaza edildiği Has Oda'da vazifeliydi. Eserin padişaha sunulduğu tarihin Ramazan ayının 14'üne denk düşmesi bir tesadüf değildir. Nitekim bu tarih, tam da Hırka-i Saâdet'in resmî ziyaret günlerine tekabül etmektedir. Paşa'nın her iki versiyonda da bu vazifeye memur edildiğini ifade eden sözleriyse sürdürdüğü bu görevle örtüşmektedir. Şerhin kendisinden istenmesinde onun bu vazifesinin yanı sıra usta bir münşi olmasının da belirleyici bir rolü olduğu muhakkaktır. Öte yandan eserin vücuda gelmesinde padişah emrinin söz konusu olması, IV. Mehmed'in kasideye olan ilgisinin bir göstergesi olarak kabul edilmelidir. Bir önceki şerhin de kendisine sunulduğunu ve ayrıca Arap coğrafyasından merkeze gelen dil ve belagat âlimi Abdülkâdir el-Bağdâdî'nin (ö. 1093/1682) de kendisine bu kasidenin bir haşiyesini sunması bu ilgiyi biraz daha somut bir şekilde gözler önüne serer.⁴⁰

Şimdiye kadar 20 nüshasını tespit edebildiğimiz eserin mukaddimesinde kasideyi "Türkî lisân üzre şerh u beyân ve münderic olan fevâ'id-i hafiiyesini herkese keşf u ayân" edeceğini ifade eden şarih, belirlediği hedefe uygun bir şekilde eseri son derece açık bir dille kaleme almış, bu meyanda tıpkı bir sözlük gibi, kasidede geçen kelimelerin hemen hepsinin Türkçe karşılığını vermeye özen göstermiştir. Kanaatimizce eserin en fazla nüshaya sahip Türkçe şerh olmasında da bu hedefin gerçekleştirilme çabasının önemli bir payı vardır. Öte yandan gramer izahları ve tartışmalı meselelerde İbn Hişâm en-Nahvî (ö. 761/1360), Abdullah b. Muhammed Nukrekâr (ö. 776/1375), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) gibi kasideyi Arapça şerh eden âlimlerden etkin bir şekilde istifade eden ve "Yanımızda bulunan şerhler" gibi dikkat çekici bir kayıtle bu gibi kaynaklara doğrudan başvurduğunu belli eden Paşa'nın yine de dil ve gramer bahislerinde derinleşmeyip anlam aktarımına öncelik verdiğini ifade edebiliriz. Bu tahlillerin ardından "Mahsûl-i Beyt" başlıklarıyla

mansiplarıyla takdim edildiğinden, ilgili literatüre dönük bazı çalışmalarda Abdurrahman isimli birden fazla şarih olduğu zannedilmiştir. Hâlbuki bu unvanların hepsi de aynı kişiye işaret etmekte olup aktarılan eserler, aynı şerhin farklı nüshalarından ibarettir.

³⁷ Bu tarih, Üsküdârî Ahmed Efendi şerhinin tarihlendiği muhtemel zaman aralığının son demlerine tekabül ettiğinden, Üsküdârî şerhinin Abdi Paşa şerhinden daha önce yazılmış olma ihtimali -kesin olmamakla birlikte- kuvvetli görünmektedir.

³⁸ Revi harfinin lâm olmasından ötürü kaside bu şekilde de isimlendirilmiştir. Abdi Paşa, gerek bu beyanında gerekse şerhinin mukaddimesinde kasideye bu şekilde atıfta bulunmayı tercih ediyor. Bu ayrımın gözden kaçırıldığı bazı katalog ve araştırmalarda söz konusu kasidenin Kâ'b'a ait bir başka manzume imiş gibi aktarıldığı görülüyor.

³⁹ *Abdurrahman Abdi Paşa Vekâyî'nâmesi*, 2008, s. 183.

⁴⁰ IV. Mehmed'in, Hz. Peygamber tarafından Kâ'b b. Züheyr'e hediye edildiği rivayet edilen Hırka-i Saâdet için yaptırdığı altın işlemeli dış mahfazayı da bu esnada hatırlatmak yerinde olur. Bk. Aydın, 2009, s. 62-63.

verilen nesre çevirilerde de Türkçe kökenli kelimelerin yoğun bir şekilde kullanıldığı oldukça berrak ve kolay anlaşılır bir nesir dilinin tercih edildiğini söyleyebiliriz.⁴¹

Yazma Nüshaları: 1) Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi: Hazine, nr. 720/3, 31b-52b; 2) Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi (SYEK): Ayasofya, nr. 4086; 3) SYEK: Esad Efendi, nr. 2754; 4) SYEK: Hacı Mahmud Efendi, nr. 3765; 5) SYEK: Halet Efendi, nr. 798/2, 23b-34a; 6) SYEK: Hasan Hayri-Abdullah Efendi, nr. 16/2, 298b-309b; 7) SYEK: Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1013/2, 19b-48b; 8) SYEK: Laleli, nr. 3657/7, 138b-147b; 9) SYEK: Mihrişah Sultan, nr. 197/2, 57-88; 10) SYEK: Ömer İşbilir, nr. 24; 11) SYEK: Şazeli Tekkesi, nr. 97/1, 1b-17b; 12) SYEK: Yazma Bağışlar, nr. 4229/1, 1b-28a; 13) Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi: Veliyyüddin Efendi, nr. 2131/4, 178b-197a; 14) Millet Yazma Eser Kütüphanesi (MYEK): Ali Emiri Edebiyat, nr. 78; 15) MYEK: Ali Emiri Edebiyat, nr. 340; 16) MYEK: Ali Emiri Şer'iyye, nr. 733/3, 38b-71a; 17) Konya Yazma Eser Kütüphanesi: Burdur İl Halk Kütüphanesi, 15 Hk 141/1, 1b-31b; 18) Raşid Efendi Yazma Eser Kütüphanesi: Raşid Efendi, nr. 196/10, 75b-105a; 19) Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, nr. 515; 20) Mısır Millî Kütüphanesi: Talat, nr. 877, 186-213.

3.1.3. Üsküdârî Mustafa İsmüddin Efendi Şerhi (I)

18. yüzyıl Osmanlı merkez kadılarında Üsküdârî Mustafa İsmüddin Efendi (ö. 1203/1789) de *Kasîde-i Bürde* üzerine Türkçe şerh yazan isimler arasındadır. Üsküdar ve Edirne kadılıklarında bulunan, ayrıca huzur dersi⁴² müdavimlerinden biri olarak sarayda düzenlenen tefsir sohbetlerinde de hazır bulunan İsmüddin Efendi'nin diğer şarihlerden farklı olarak kaside etrafındaki mesaisi bir eserle sınırlı kalmamıştır. Kendisi kaside üzerine 2 ayrı Türkçe şerh yazdığı gibi Celâleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505), İbn Hişâm en-Nahvî (ö. 761/1360) ve Sa'd b. Abdullah el-Kâzerûnî (ö. ?) tarafından *Bürde* üzerine yazılan Arapça şerhleri *Aksa'l-Müfâd fî Tercemeti's-Şerheyn ve Kühû'l-Murâd fî Beyâni Bânet Su'âd* isimli bir eser dâhilinde buluşturup Türkçeye tercüme etmiştir. Ayrıca Bûsirî'nin, Kâ'b'ın bu kasidesi üzerine yazdığı nazireye de *Zâdu'l-İbâd fî Şerhi Zuhri'l-Me'âd* isimli Arapça bir şerh daha yazmış, dolayısıyla *Kasîde-i Bürde* etrafında verdiği 4 eserle kayda değer bir mesai ortaya koymuştur.

İsmüddin Efendi'nin bu başlıkta ele alacağımız ilk Türkçe şerhi 1754 tarihlidir.⁴³ Hem bundan tam 30 yıl sonra, 1785'te yazdığı ikinci Türkçe şerhin mukaddimesinde hem de 1773 tarihli *Aksa'l-Müfâd* isimli tercümesinin son kısmında bu ilk şerhinden bahseden İsmüddin Efendi, söz konusu öncü eseriyle adeta bir prototip ortaya koymuş, daha sonraki çalışmalarında ise bu metni geliştirme fırsatı bulmuştur. İkinci şerhinin mukaddimesinde ilk şerhinden söz ederken bu metni Süyûtî, İbn Hişâm, Kâzerûnî, İbn Enbârî, Molla Hindî, Tebrîzî, Sükkerî ve Fârisî şerhlerinden hareketle oluşturduğunu belirten şarih, ibarelerin lügat ve 'râbını vererek mana ve nükteleri detaylı olarak şerh ettiğini belirtmiş ve eserin mukaddimesinde geçtiği üzere şerhini ehîbbâya, yani dostlara armağan etmiştir.

Eserin bilinen tek nüshası Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Esad Efendi koleksiyonu 2758 numarada kayıtlı cildin 1b-29a sayfaları arasında bulunmakta olup bu ise bizzat İsmüddin Efendi'nin hatt-ı destinden çıkan, müsvedde durumunda bir yazmadır. Şarihin 1785 tarihli ikinci Türkçe şerhi ile *Aksa'l-Müfâd* isimli seçme tercümesine aşağıda gelecek ilgili başlıklar altında yer verilecektir.

⁴¹ Şarihin ayrıntılı hâl tercümesi, eserin detaylı bir incelemesi ve şerhin tenkitli metni tarafımızca yayımlanmıştır. Bk. Galata Kadısı Üsküdârî Ahmed Efendi & Nişancı Abdurrahman Abdi Paşa, 2022, s. 127-244.

⁴² Huzur dersi tabiri, 1172/1759 yılı itibarıyla her sene Ramazan ayında seçkin âlimlerin katılımıyla sarayda, bizzat padişahın huzurunda gerçekleştirilen tefsir dersleri için kullanılmaktaydı. Bk. Mardin, 1951, s. 13.

⁴³ Tam tarihse eserin tek nüshasının ferağ kaydında belirtildiğine göre 11 Rebiülahir 1167 / 5 Şubat 1754'tür.

3.1.4. Seyyid Mehmed Fâiz Efendi Şerhi

Kasidenin 18. yüzyıldaki Türkçe şerhlerinden biri de İstanbul'un seçkin ulema ailelerinden birine mensup olan Seyyid Mehmed Fâiz Efendi'ye (ö. 1208/1794) aittir.⁴⁴ Hadis ve kıraat ilminde öne çıkan ve aralarında reisülkurrâların bulunduğu aile büyüklerinin izinde giden Fâiz Efendi, Süleymaniye Dârülhadisinde müderrislik yaptıktan sonra Üsküdar, Edirne, Medine ve İstanbul gibi mevleviyet kadılıklarında bulunmuş ve ömrünün son yıllarında nakîbüleşraf⁴⁵ olarak vazife yürütmüş bir bürokrattır. Kendisi aynı zamanda hattat ve divan sahibi bir şair olup Fâiz mahlasıyla çeşitli edebî türlerde Türkçe şiirler yazmıştır.

Kasîde-i Bürde üzerine yazdığı Türkçe şerh, mukaddime bölümündeki imaya göre onun Üsküdar kadılığını sürdürmekte iken yazdığı bir metindir ki bu da eserin 1776-1778 yılları arasına tarihleneceği anlamına gelir. Fâiz Efendi, Üsküdârî Ramazan Ahmed Efendi şerhindeki söz oyununa benzer bir şekilde, *Bürde'*yi Hicaz/Arap dokuması bir kumaşla örtülü bir bedene benzetmekte, buradan hareketle kasideyi anlamak isteyen kimselerin buna muvaffak olamadıklarını gerekçe göstererek Türkçe bir şerh yazmaya niyet ettiğini ve bu şekilde ona Rûmî/Türkî bir elbise giydireceğini ifade etmektedir. İlginç olan tarafsa şarihin, bu meziyeti, diğer şerhlerden ayırıcı bir vasıf olarak öne çıkarmasıdır. Dolayısıyla onun, Ahmed Efendi de dâhil olmak üzere, önceki şerhlerden haberdar olmadığı anlaşılmaktadır. Zaten şerhlerde takip edilen usul, kapsam ve içeriğin birbirinden farklı olması da bu hususu teyit etmektedir.⁴⁶

Eserin ön plana çıkan özelliği, hemen her şerhte verilen gramer tahlillerinin burada oldukça kapsamlı bir şekilde ele alınmasıdır. Öyle ki daha şerh kısmına geçilmeden evvel, *Bürde* hadisesindeki manzum mektuplaşmanın dahi gramatik açıdan sayfalarca izahına yer verildiği görülür. Eserin önceki şerhlere nazaran daha hacimli olmasının sebebi de temelde budur. Tam bu noktada şarihin, ilim talebelerinin istifade edebilmesi için manzumenin dilbilgisel açıdan ele alınıp değerlendirileceğine yönelik mukaddimede yer alan ifadelerini de dikkate sunmak gerekir. Bu pedagojik gaye, eserde yer alan gramatik izahların ve dolayısıyla bütün bir eserin kapsamı açısından merkezî bir gerekçe oluşturmaktadır. Kasideyi Arapça şerh eden İbn Hişâm en-Nahvî (ö. 761/1360) ve Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), bu izahlar esnasında şarihin temel başvuru kaynakları olarak karşımıza çıkar. Fâiz Efendi'nin bu kaynakları tamamlayıcı nitelikte birtakım ilavelerde bulunması, eserin bir haşiyeden beklenen sorumluluğu üstlendiğini de ortaya koymaktadır.

Beyitlerin gramer tahlilinin ardından "Me'âl-i Beyt" başlıkları altında verilen nesre çevirilere gelince, bu pasajların -Ahmed Efendi ve Abdi Paşa şerhlerinden farklı olarak- edebî açıdan kendini belli eden müzeyyen bir üslupla kaleme alındığını rahatlıkla

⁴⁴ Şerhinde kendisini Ebû Edhem Mehmed Fâiz olarak tanıtan şarihin vefat yılı *Osmanlı Müellifleri'*nde 1208 (1794) yerine sehven 1028 (1618-19) olarak verildiğinden literatüre dair yapılan bazı çalışmalarda eser, *Bürde'*nin ilk Türkçe şerhi olarak takdim edilmiştir. Doğru tarihe göreyse kendisi bir 18. yüzyıl âlimi olup şerhi ise kasidenin tespit edebildiğimiz dördüncü Türkçe şerhidir.

⁴⁵ Nakîbüleşraf; seyyid ve şeriflerin, yani Peygamber neslinden gelen kimselerin hukuki, idari, mali vb. işlerinden sorumlu muvazzaflardır. Protokol seviyesi üst düzey olan bu görev vazife alan kişiler de seyyid/şerifler arasından seçilmekteydi.

⁴⁶ Yukarıdaki söz oyunu birçok esere ait sebep-i telif beyanları arasında görebileceğimiz, sanatlı ancak biraz da klişeleşmiş bir tercih olduğundan sadece buradan hareketle iki eser arasında bir ilişki kurmak yanlış olacaktır. Yeri gelmişken aynı yıllarda şerhlerini kaleme alan Ahmed Efendi ile Abdi Paşa'nın metinleri arasında da herhangi bir gönderme, haberdarlık alameti ya da usul benzerliğinin söz konusu olmadığını kaydedebiliriz. Dolayısıyla hepsi de İstanbul merkezli olarak eserlerini veren ilk şarihlerin birbirinden bağımsız hareket ettiği anlaşılıyor.

söyleyebiliriz. Şarihin edebî hünerini sergilediği bu bölümlerin, kasidenin manzum tercümesiyle sonlandırılmış olması ise eserin edebî kalitesini bir kat daha artırmıştır.⁴⁷

Eserin bilinen tek nüshası, Mısır Millî Kütüphanesi Mecami Türki Talat koleksiyonu 79 numarada kayıtlı cildin ikinci eseri olarak 15b-162b sayfaları arasında yer almaktadır. Bu ünik yazma, Hüseyin b. Ahmed el-İskilibî adlı bir müstensih tarafından şarihin vefatından iki yıl sonra, 7 Mayıs 1796 tarihinde istinsah edilmiştir.⁴⁸

3.1.5. Üsküdârî Mustafa İsâmüddin Efendi Şerhi (II)

İki başlık geride *Bürde* üzerine yazdığı ilk Türkçe şerhten söz ettiğimiz İsâmüddin Efendi'nin ikinci şerhini de kronolojik bir ilerleyiş adına burada ele almaya çalışacağız.⁴⁹

Şarihin kaside üzerine yazdığı bu ikinci şerh 1785 tarihlidir.⁵⁰ Bu tarih, onun Edirne kadılığına tayin edilmesinden bir önceki yıla denk gelir. Bu eserinde de ilk şerhte kullandığı kaynaklardan istifade etmeyi sürdüren İsâmüddin Efendi'nin, öncekinden farklı olarak daha donanımlı, standart ve istikrarlı bir metin ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Ele aldığımız şerhin öncekine nispeten geliştirilmiş nihai bir çalışma olduğunu ortaya koyan bu farklılığın oluşmasında, ilk metni ilmiyeye dâhil oluşundan hemen önce vermiş olması ile ikinci metni olgunluk çağında, vefatından birkaç yıl önce vermesinin belirgin bir rolü vardır. Şarih bu yeni çalışmasında takip ettiği usulü mukaddimesindeki şu cümlelerle ifade eder:

Şimdi beytin müfred yâ izâfet ile mürekkebin olan her bir lafzının, alâ kâ'ideti'n-nahv, ma'nâların fehm ve istifâde olunmak üzere takrîr, ve sâniyen her birinin akabinde virilen ma'nâları mübeyyin i'râb ü lugat ve murâd ü mezâyâsın tahrîr, ve iktizâ itdiği mahalde beytin hâsıl-ı ma'nâsı ve mezâyâ ve nûket-i uhrâsı tastîr olunmak üzere, kurre-i aynum, ferzend-i ercümendüm, ser-tâc-ı ezkiyâ Baba Mehmed Kâmil Ebü's-Safâ'nın iltimâsıyla ihtisâr olundu.

Pasajın sonunda eseri oğlunun talebiyle hazırladığını ifade ederek sebep-i telife de açıklık getiren şarih, *Bürde* hadisesi ve Kâ'b'a armağan edilen hırkanın akıbeti hakkında İslam tarihlerinden hareketle ayrıntılı bilgiler nakleder. Bu sırada huzur dersleri vesilesiyle Saray-ı Hümayun'da muhafaza edilen Hırka-i Saâdet'i defaatle ziyaret etme fırsatı bulduğunu da bu bilgilere ilave ederek hadiseyle arasında bir bağ kurar.

Kasidenin teknik özellikleri ve şerh kısmında büyük ölçüde Celâleddin es-Süyûtî şerhini kaynak alıp kimi zaman kaynağındaki ilgili pasajları tercüme etme yoluna giden İsâmüddin Efendi, bununla beraber İbn Hişâm ve Kâzerûnî başta olmak üzere ilk şerh için de isimlerini verdiği müelliflere yeri geldikçe başvurarak adeta ansiklopedik bir şerh çalışması ortaya koymaya çalışır. Bu kritik mesai ise Türkçe okuryazar kitle açısından malumatı kendi dillerinde ve derli toplu olarak bulabilecekleri tek bir kaynağın oluşması anlamına gelir. Gramer izahları ve tartışmalı meselelerin açıklığa kavuşturulması için başvurulan çeşitli kaynaklara rağmen şarihin dil ve lafızdan ziyade anlam aktarımı merkezli bir plan tercih ettiğini söylemek mümkündür.⁵¹

⁴⁷ Müstakil bir tercüme olarak da görülebilecek bu hususi mesaiyi, daha belirgin bir şekilde dikkatlere sunabilmek için kasidenin Türkçe tercümeleri başlığı altında da işleyeceğiz.

⁴⁸ Şarihin ayrıntılı hâl tercümesi ve eserin detaylı bir incelemesi için bk. Güler, 2021, s. 76-108.

⁴⁹ Burada bir hatırlatma yapmak yerinde olacaktır. Şöyle ki İsâmüddin Efendi'nin kaleme aldığı bu şerhler, Ahmed Efendi ve Abdi Paşa örneklerinde görüldüğü gibi birer varyant değil, başlı başına iki ayrı eser olarak karşımıza çıkmakta olup bu gerekçeyle müstakil başlıklar altında tanıtılmaktadır.

⁵⁰ Tam tarihse müellif müsveddesinde yer alan ferağ kaydına göre 1 Ramazan 1199 / 8 Temmuz 1785'tir.

⁵¹ Şarihin ayrıntılı hâl tercümesi, eserin detaylı bir incelemesi ve şerhin metni tarafımızca yayımlanmıştır. Bk. Güler, 2021, s. 109-134, 501-585.

Yazma Nüshaları: 1) İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler, TY3065/1, 1b-36a (müellif müsveddesi); 2) Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi: Yahya Tevfik, nr. 314/1, 1b-59a.

3.1.6. Mollacıkzâde Mehmed Râif Efendi Şerhi: *Ziyâu'l-Fu'âd*

19. yüzyılda *Kasîde-i Bürde'*yi Türkçe şerh eden ilk isim olarak karşımıza çıkan Yenişehir-i Fenâr Kadısı Mehmed Râif Efendi (ö. 1240/1824-25), pek çoğu kadı ve kazasker olarak vazife alan İstanbullu meşhur bir ulema ailesine mensuptur. Mollacıkzâdeler olarak bilinen bu ailenin adı, Dîvân-ı Hümâyün kâtiplerinden Mollacık Mehmed Efendi'nin lakabından ileri gelmekte olup bu zat, Râif Efendi'nin büyük dedesidir. Ailenin en tanınmış ismi olan Rumeli Kazaskeri İshak Efendi (ö. 1195/1781) ise şarihin dedesi olmaktadır. İlerde Osmanlı'nın en meşhur sadrazamlarından biri olarak tanınacak olan Koca Râgıb Paşa (ö. 1176/1763), İshak Efendi'nin kız kardeşi Lebâbe Hanım'la evlenerek Mollacıkzâdelere damat olmuş, böylece aile, yüksek bürokrasi ile akrabalık bağı da kurmuştur.

Tezkirelerde hâl tercümesine yer verilen, devrinin tanınmış şairlerinden biri olan Mehmed Râif Efendi'nin *Bürde* üzerine yazdığı *Ziyâu'l-Fu'âd fî Şerhi Bânet Su'âd* isimli şerhi, onun hem ilmi hem de edebî birikimini görmemize aracı olan bir metindir. Elimizde tek bir nüshası olan bu eser, şarihin henüz hayatta olduğu 23 Ocak 1818 tarihinde istinsah edilmiştir. Râif Efendi'nin hem ilmiyedeki geçmişi hem de bir diğer eseri olan *Manzûme-i Ferâiz-i Sirâciyye'*yi belirtilen tarih civarında vermiş olması, şerhin bu istinsah tarihine yakın bir zaman dilimi içerisinde yazıldığını düşündürmektedir. Râif Efendi, vefatından birkaç ay önce İstanbul'dan Rumeli'ye tayin edildiğinden şerhin payitahtta yazıldığı anlaşılmaktadır.

Mukaddime bölümünde, şairini kurtuluşa eriştiren bu kasideyi şerh edecek olmakla kendi manevi kurtuluşuna da bir vesile oluşturma gayretini dile getiren Râif Efendi, yüce manalara sahip olan bu belîğ kasideyi açık bir Türkçeyle şerh edeceğini ifade eder. Şarihin burada kasidenin o zamana değin Türkçe olarak şerh edilmediğini söyleyerek bu işe giriştiğini belirtmesinden, tıpkı Mehmed Fâiz Efendi'de olduğu gibi, önceki Türkçe şerhlerden haberdar olmadığı anlaşılmaktadır. Eserin giriş bölümünde dikkat çeken bir diğer bilgiyse şarihin İbn Hişâm en-Nahvî şerhini temel kaynak olarak kullanacağını belirtmesidir.

Diğer pek çok şerhte olduğu gibi iki aşamalı bir usul takip eden Râif Efendi, belirttiği kaynağından da yararlanarak evvela ibarelerin gramatik tahlilleri üzerinde durmuş ve kelimelerin sözlük manalarını vermiştir. "Mefhûm-ı Beyt" başlıklı ikinci aşamada ise beyitlerin nesre çevirilerini yapmıştır. Kasidede geçen hemen bütün kelimelerin Türkçe kökenli yahut yaygın olarak kullanılan karşılığını vermeye özen gösteren şarih, kimi yerde bu işlemi şerhin amaç ve yöntemine uygun bir şekilde zordan kolayca doğru iki aşamalı bir şekilde gerçekleştirmiştir; "*Kurâd; tilh* ma'nâsına ki kene didikleri hayvân-ı sağırdır", "*Kurb; hâsıra*, ya'nî boşbögür ma'nâsına", "*Tebğîl; anak* ile *hemlece*, ya'nî uzanu uzanu yürümek ve yorğalamak beyninde bir nev' meşydir" örneklerinde olduğu gibi. Bu özellikleri itibarıyla şerhin, mukaddimedede belirtilen hedeflerle örtüşüğünü söyleyebiliriz. Nesre çevirilere gelince, bu pasajların -yine Fâiz Efendi şerhinde olduğu gibi- *seci*, *tarsî* vb. söz sanatlarının kullanımıyla edebî birer inşa örneği oluşturduğunu kaydedebiliriz. Takip edilen usulün, her iki aşama için de, eserin başından sonuna değin gerek hacim gerekse üslup olarak standart ve istikrarlı bir şekilde sürdürülmüş olması, şarihin başarılı bir yönü olarak dikkate sunulabilir.⁵²

⁵² Şarihin ayrıntılı hâl tercümesi ve eserin detaylı bir incelemesi için bk. Güler, 2021, s. 141-161. Eser şu çalışma dâhilinde neşredilmiştir: Güler, 2016.

Eserin bilinen tek nüshası, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Halet Efendi koleksiyonu 340 numarada kayıtlı olup 62 yapraktan oluşmaktadır.

3.1.7. Eyüp Sabri Paşa Şerhi: *Azîzü'l-Âsâr*

Bürde şarihlerinden bir diğeri de son dönem Osmanlı askerî bürokratlarından Ermiyeli Eyüp Sabri Paşa'dır (ö. 1308/1890). Genç yaştan itibaren bahriye teşkilatına dâhil olup bugün tuğamirale denk düşen mirliva rütbesine kadar yükselen Eyüp Sabri Paşa, eğitimci kişiliğinin yanı sıra başta *Mir'âtü'l-Haremeyn* ve *Târîh-i Vehhâbiyân* gibi tanınmış metinler olmak üzere telif, tercüme ve şerh türlerinde çeşitli eserler vermiş velut ve çok yönlü bir müelliftir. *Azîzü'l-Âsâr* isimli *Kasîde-i Bürde* şerhi de onun bu müellefatı arasındaki ilk eserlerinden biri olarak karşımıza çıkar.

Eserin ilk olarak belirtilmesi gereken özelliği, *Bürde*'nin ilk Türkçe matbu şerhi olmasıdır. Divanyolu'ndaki Yahya Efendi Matbaası'nda 1874 yılında basılan bu eser, dönemin padişahı Sultan Abdülaziz'e (1861-1876) ithaf edilmiş olmakla da ayrı bir öneme sahiptir. Dönemin meşhur simalarından altı ismin takrizi ve onu takip eden ayrıntılı bir fihristle başlayan eser, özellikle de şerh usulü ve kaynak çeşitliliği bakımından dikkat çeker. Mukaddime bölümünde eserde kullandığı çeşitli türde 23 kaynak ismi veren şarihin bir bu kadar da metin içerisinde atıfta bulunduğu eser söz konusudur. Bu kaynakların çeşitliliği, eserde takip edilen şerh usulü hakkında da elle tutulur bir ön bilgi vermektedir. Belirtilen kaynaklar arasında kasidenin Arapça şerhlerinden Celâleddin es-Süyûtî'nin *Künhü'l-Murâd*'ı da yer almakta, Türkçe şerhlerden haberdar olduğuna dairse herhangi bir kayıt ya da alamet bulunmamaktadır.

Diğer pek çok şerhte olduğu gibi gramer izahları, sözlük manaları ve beyit tercüme gibi hususların yer aldığı *Azîzü'l-Âsâr*'da, bunlardan başka, ibarelerin bütünden bağımsız olarak ele alındığı serbest izahların esere temel karakteristiğini kazandırdığını söyleyebiliriz. Kullandığı kaynak çeşitliliğine paralel olarak fıkıh, kelam, felsefe, tasavvuf, coğrafya, musiki, dinler tarihi, kevnîyat, biyoloji, zooloji, anatomi vb. alanlara dair çeşitli bilgi ve değerlendirmelere geniş ölçüde yer ayıran şarih, bu doğrultuda bazı klasik şerhlerde de görülen ancak bu gelenekten daha çok dönemin ansiklopedist eğilimlerini yansıtan bir metin ortaya koyar. Şarihin kendi ilgi ve birikimini, hatta yer yer mesleki bilgi ve görgüsünü de yansıtan bu pasajlar, kimi zaman 15, 20, hatta 30 sayfaya kadar ulaşır. Mesela kasidenin ilk beytinde geçen "*kalb*" kelimesi, 5. beyitte geçen "*riyâh*" kelimesi, 38. beyitte geçen "*resûl*" ve "*Resûlullâh*" kelimeleri, 39. beyitte geçen "*Kur'ân*" kelimesi, 44 ve 45. beyitlerde geçen "*ehyeb*", "*hâdir*", "*luyûsu'l-üsd*" kelimeleri, şarihin bu fırsatı değerlendirerek serbest izahlarda bulunduğu başlıca yerlerdir. Bunlardan özellikle de "*Kur'ân*" ibaresi etrafında yapılan yaklaşık 35 sayfalık izahat, temel konuları ele alan adeta kısa bir Kur'ân tarihi mahiyetindedir. 27 satırlık yoğun bir dizgiye sahip olan 283 sayfalık bu eserin, neden bu kadar hacimli olduğu sorusunun temel sebebi de bu serbest izahlarla açıklanabilir. Bazı beyit şerhlerinde eserin edebî yönünü güçlendirecek şekilde aktarılan hikâye ve üç dilde şiir parçalarına yer verildiğini ve ayrıca bazı açıklamalar sırasında çeşitli şematik çizimlere başvurulduğunu da eserin önemli özellikleri arasında zikredebiliriz.⁵³

3.1.8. Arapzâde Mehmed Emin Efendi Şerhi: *Bânet Su'âd*

Osmanlı son yüzyılında kasideyi Türkçe olarak şerh eden isimlerden biri de İskilip Müftüsü Arapzâde Mehmed Emin Efendi'dir (ö. 1305-6/1888). Soyları sahabeden Zeyd b. Sâbit'e uzanan Arapzâdeler, İskilipli bir ulema ailesi olup Mehmed Emin Efendi de

⁵³ Şarihin ayrıntılı hâl tercümesi ve eserin detaylı bir incelemesi için bk. Güler, 2021, s. 162-202. Eser şu çalışma dahilinde neşredilmiştir: Aydın, 2016.

müdürlük, müftülük, temyiz meclisi reisliği gibi ilmî-bürokratik kademelerde vazife yürütmüş olmakla bu ailenin en meşhur isimleri arasında yer almıştır. Babası Muhammed Nûri Efendi'nin de aynı şekilde müftü olarak görev yaptığı anlaşılmaktadır. Şimdiye kadar gördüğümüz diğer şarihlerden farklı olarak taşrada mukim ilk isim olarak karşımıza çıkan Emin Efendi, aynı zamanda Nakşibendî tarikatının Hâlidîyye koluna mensup bir mutasavvıftır.

Emin Efendi'nin kaleme aldığı "Bânet Su'âd" unvanlı bu Türkçe şerh, matbu olup 1884-85 tarihinde İstanbul'da faaliyet gösteren Bahriye Matbaası'nda basılmıştır. 86 sayfadan oluşan eserin baş tarafında dönemin altı bürokrati tarafından yazılan takrizler bulunmaktadır. Takriz sahiplerinden biri de önceki başlıkta eseri tanıttılan Eyüp Sabri Paşa'dır. Emin Efendi'nin de Paşa'nın *Mir'âtü'l-Haremeyen* isimli eserine bir takrizi vardır. Biri merkezde diğeri taşrada vazife hayatını geçirmiş olan bu iki ismin tanışıklığı, aynı eseri şerh etmeleri ve birbirlerine takriz yazmaları dikkat çekicidir. Bu aynı zamanda, ele aldığımız literatürdeki şarihler arasında görülen ilk somut temastır.

Şarih Emin Efendi'nin merkezle olan ilişkisi bununla sınırlı değildir. Nitekim kendisi, kaleme aldığı bu şerhi Başmusahib Şerefeddin Ağa'nın (ö. 1306/1889) aracılık etmesiyle dönemin padişahu Sultan II. Abdülhamid'e (1876-1909) takdim etmiştir. Bu itibarla ayrı bir öneme sahip olan eser, *Kasîde-i Bürde*'nin bir Osmanlı padişahına sunulan 4'üncü Türkçe şerhidir.

Eserin en dikkat çekici yönü, şarihin mutasavvıf şahsiyetinin bir yansıması olarak, kasidenin tasavvufi bir bağlama oturtularak şerh edilme çabasıdır. Gerek dîbâce ve mukaddimedede gerekse Bürde hadisesinin anlatımı ve şerh kısmında kendini gösteren bu çaba, *Bürde* etrafındaki Arapça literatürde daha önce benzerleri görülmekle beraber, Türkçe literatürde ilk ve tek örnektir. Elimizdeki metnin, söz konusu Arapça örneklerde görülen içerik ve üsluptan ayrılan birtakım karakteristik özellikleri dolayısıyla Emin Efendi'nin bu eğilimini özgün bir düşünce ve arayış olarak niteleyebiliriz. Buna karşın eserdeki gramer tahlilleri, büyük ölçüde, yine İskilipli bir başka âlim olan Muhammed b. Ömer'in kaside üzerine yazdığı Arapça şerhten iktibas edilmiştir.⁵⁴

Eserin dikkat çekici bir diğer özelliği de işlenen konularla doğrudan ya da dolaylı olarak ilgisi bulunan bazı kıssa ve hikâyelerin şerh esnasında nakledilmiş olmasıdır. Abdülmuttalib ile Ebrehe kıssası, Hz. İbrâhim ile keler kıssası, İmam Gazzâlî ile Hz. Mûsâ arasındaki konuşma, Urkûb'un hikâyesi, Hâtem-i Tâî ile kardeşlerinin hikâyesi, İbrâhim b. Edhem'in hikâyesi bu şekilde eserde yer bulan anlatımlardır. Bu uygulama, eserin edebî kıymetini artırmakla birlikte bazı hikâyelerin uzunluk problemi dolayısıyla eserle kaynaşamamış durumda olduğu da bir gerçektir. Özellikle de 38. beytin şerhinde dünyanın kıymetsizliği konusu etrafında nakledilen İbrâhim b. Edhem hikâyesinin 15 sayfayı bulan anlatımı -ki bu da eserin 1/6'inden fazlasını oluşturuyor-, ilgi çekici olsa da bahsettiğimiz cihet itibarıyla eserin zayıf bir noktası olarak yorumlanabilir.⁵⁵

3.1.9. Necib Bey Şerhi: *İs'âd - Bânet Su'âd Şerhi*

Kasîde-i Bürde üzerine 19. yüzyılda verilen son Türkçe şerh, Hicaz bölgesinde memurluk yapan Antakyalı Necib Bey'e (ö. 1319/1902'den sonra) aittir. Mısır Hidivi Kavalalı Mehmed Ali Paşa (ö. 1265/1849) tarafından biri Mekke'de diğeri Medine'de tesis edilen "et-Tekiyetü'l-Mısıriyye" (Mısır Tekkesi) isimli iki imarete de idareci olarak vazife yürüten Necib Bey, şerhinde belirttiği üzere Batı Anadolu'da tahsil görmüş ve bir kısmı Osmanlı mülkü dışına -Avrupa, Rusya gibi- olmak üzere oldukça geniş bir coğrafya

⁵⁴ Bu son tespit şu kaynağa aittir: Çakır, 1998, s. 373.

⁵⁵ Şarihin ayrıntılı hâl tercümesi ve eserin detaylı bir incelemesi için bk. Güler, 2021, s. 203-244.

içerisinde seyahat etmiş gezgin, araştırmacı ve aydın bir şahsiyettir. Bunlardan başka eğitimcilik yönü de bulunan Necib Bey'in, aralarında Mısır Hidivi II. Abbas Hilmi Paşa (ö. 1944) ile kardeşi Mehmed Ali Paşa'nın da bulunduğu seçkin isimlere hocalık yaptığı bilinmektedir.

Necib Bey'in bilinen iki eseri mevcut olup bunlar, Kâ'b b. Züheyr ile Bûsîrî'nin *Kasîde-i Bürde*'leri üzerine yazdığı Türkçe şerhlerdir. İlki *İs'âd: Bânet Su'âd Şerhi*, diğeri ise *Muhtasar Tevessül: Kasîde-i Bürde Şerhi* unvanını taşıyan bu iki eser, 1897 yılında Hicaz Vilayet Matbaası'nda birlikte ciltlenmiş vaziyette basılmıştır. *Muhtasar Tevessül* ismi, eserin Mekkî Mehmed Efendi'ye (ö. 1212/1797) ait *Tevessül* adlı şerhinin kısaltılmış şekli olmasından ileri gelmektedir.⁵⁶ *İs'âd* olarak isimlendirdiği ve bizi asıl ilgilendiren şerhin ismiyse Mısırlı âlim İbrâhim b. Muhammed el-Bâcûrî (ö. 1277/1860) tarafından kaside üzerine yazılan *İs'âd 'alâ Bânet Su'âd* adlı Arapça şerhten gelmektedir. Şarih bu isimlendirmeyi, "İşbu şerh, Bâcûrî'nin şerhine terceme mesâbesinde düşmekle anın ismi olan *İs'âd* ile tesmiye kılınmıştır" cümlesiyle izah eder. Ancak bizim bu beyanı, söz konusu eserin, Necib Bey'in en temel kaynağı olduğu şeklinde tevil etmemiz gerekir. Nitekim eserde kendisini gösteren kaynak çeşitliliği, otobiyografik mahiyette birtakım ilave bilgiler, tasavvufi hikâyeler, üç dilde şiir örnekleri⁵⁷ ve ayrıca adı geçen temel kaynağa yönelik birtakım eleştiriler, elimizdeki metnin tercümeden ziyade telife daha yakın bir yerde durduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Şarihin adı geçen kaynaktan yararlandığı temel noktanın dil ve gramer odaklı pasajlardan oluştuğunu söyleyebiliriz. Zira kendisi bunu, "Şerhine mübâderet eyledigim *Kasîde-i Bânet Su'âd*'ın me'ânî-i müfredâtıyla cihet-i i'râbiyyesi fakat İbn Hişâm ile Bâcûrî'nin şerhlerinden alınmağla me'hazları beyân olunmamış..." sözleriyle dile getirmektedir. Burada bir diğer temel kaynağını daha ortaya koyan şarihin bunlar dışında şerh boyunca atıfta bulunduğu kaynak sayısı ise kırk civarındadır. Öte yandan onun, sebebi telifin bir parçası olarak belirttiği, "...talebe-i ulûma da ayrıca bir fâide olmak üzere cihet-i i'râbiyyelerini beyân..." sözleri, Fâiz Efendi şerhinde karşılaştığımız gibi, şarihin bu izahlara pedagojik bir değer atettiğini ortaya koymaktadır ki bu anekdotu onun eğitimci şahsiyetiyle ilişkilendirmek mümkündür.

Necib Bey şerhinin usul çâtısını bir taksime tabi tutacak olursak, bu içeriği; 1) dil ve gramer tahlilleri, 2) ilave bilgilendirmeler ile şiir, hikâye gibi metnin edebî yönünü güçlendiren pasajlar ve 3) beyitlerin nesre çevirilerini içeren "Mefhûm-ı Beyt" bölümleri şeklinde detaylandırabiliriz. Önceki Türkçe şerhlerde bu ana ve yardımcı unsurlardan biri ya da birkaçına kısmi bir düzenle yoğunlaşmışken⁵⁸ Necib Bey şerhinde ise bu unsurların azami ölçüde dengeli, istikrarlı ve bir bütün hâlinde kompoze edildiğini ve tabiri caizse bütün artı değerlerin bir bünyede toplanmaya çalışıldığını söyleyebiliriz.⁵⁹

3.1.10. Burhâneddin Hüseyin Bey Şerhi: *Hâzihi'l-Kasîdetü's-Şerîfe*

Osmanlı son döneminde *Kasîde-i Bürde*'ye yazılmış bir diğer Türkçe şerh de Burhâneddin Hüseyin b. Ebi's-Şeref Nasrûddin isimli Tatar bir müellife aittir. Kazan'da faaliyet gösteren Kerimiye Matbaası'nda 1901⁶⁰ yılında basılan ve bu itibarla 20. yüzyılda *Bürde* üzerine verilen ilk Türkçe şerh olarak niteleyebileceğimiz bu eser; her ne kadar Osmanlı Devleti'nin mülki sınırları dışında bir merkezde verilmişse de dil, kaynak, dönem

⁵⁶ Bu eserin neşri için bk. *Muhtasar Tevessül*, 2020.

⁵⁷ Eserde Türkçe beyitlerine yer verilen şairler; Sultan Veled, Fuzûlî, Gelibolulu Âlî, Taşlıcalı Yahya, Tâlib-i Burusî, Defterdar Zihni, Nâbî, Nef'i, Nedim ve Sünbülzâde Vehbî'dir.

⁵⁸ Kısmi düzen tabiri; önceki şerhlerde gördüğümüz haddinden fazla uzatılan bilgi ve hikâyeler, standart ilerleyiş sekteye uğratan istikrarsızlıklar vb. zaafılara karşılık gelecekte düşünülebilir.

⁵⁹ Şarihin ayrıntılı hâl tercümesi ve eserin detaylı bir incelemesi için bk. Güler, 2021, s. 245-282.

⁶⁰ Eserin yazımı 1899'da tamamlanmışsa da tarihlendirme için baskı yılı olan 1901 yılını esas almak gerekir.

ve hatta hilafet dolaylı ortak bir kültürel-siyasi bilinç⁶¹ gibi temel kriterlere uygunluğu bakımından bundan önce ele aldığımız şerhlerle aynı alt literatüre dâhil edilebilecek özellikte bir metindir.⁶² Ayrıca imla, dağarcık ve gramer özellikleri bakımından Kazan-Tatar Türkçesiyle verilmiş olmasına rağmen kaside kelimelerine verilen anlam karşılıklarında Mütercim Âsım Efendi'nin (ö. 1235/1819) *Kâmûs Tercümesi*'nin temel kaynak olarak kullanılması, eserde Batı Türkçesinin etkin bir şekilde yer almasını da netice vermiştir.⁶³

Hâzihî'l-Kasîdetü's-Şerîfe unvanıyla basılan 55 sayfalık bu eserin mukkadimesinde, daha önce *Bürde* üzerine Arapça bir şerh daha yazdığını ifade eden Burhâneddin Bey, daha geniş bir kitlenin eserden faydalanabilmesi için bu kez de manzumenin Türkçe şerhine girişerek eserini müminlere armağan ettiğini söyler; bununla beraber Türk dilinin bazı noktalarda yetersiz kalacağını belirterek zaman zaman Arapçaya geçeceğini de sözlerine ekler. "Türkî şerh bağlağı ma'lûmumuz olmadı" sözlerinden, kaside üzerine daha önce yazılan ve bir kısmı matbu olarak verilmiş on kadar şerhten hiçbir surette haberdar olmadığı anlaşılan şarihin bu kaydını ise bulunduğu coğrafya itibarıyla -Müslümanlar açısından önemli entelektüel merkezlerden birinde verilmiş olmasına rağmen yine de anlaşılabilir bir beyan olarak yorumlayabiliriz.

Bürde hadisesi ve hırkanın akıbeti bahislerinde İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), Zehebî (ö. 748/1348), Ahmed b. Yûsuf el-Karamanî (ö. 1019/1610) gibi tarihçilere başvuran Burhâneddin Bey'in, şerh kısmında ise İbn Hişâm, Ali el-Kârî ve Bâcûrî şerhlerinden istifade ettiği görülür. Dil ve gramer odaklı kaynaklarına rağmen yine de bu tür tahlillerden ziyade, *Kâmûs* merkezinde sözlük anlamı odaklı semantik bir ilerleyişin esere hâkim olduğunu, öte yandan münferit karşılıkların ardından verilen nesre çeviri pasajlarında ise son derece sade bir dilin tercih edildiğini kaydedebiliriz.⁶⁴

3.1.11. Seyyid Taha Efendi Şerhi

20. yüzyılın ilk çeyreği dolaylarında *Kasîde-i Bürde* üzerine yazılan bir diğer Türkçe şerh de Van vilayeti müftülerinden Arvâsîzâde Seyyid Taha Efendi'ye (ö. 1928) aittir. Sultan Vahdeddin'in (1918-1922) iradesiyle bir dönem Süleymaniye Medresesi Fıkh-ı Şâfiî müderrisliğine tayin edilen ve hem 1908'deki birinci mecliste hem de 1920'deki ikinci mecliste Hakkârî mebusu seçilen Seyyid Taha Efendi'nin kaleme aldığı beş altı eserden biri de Kâ'b b. Züheyr'in *Kasîde-i Bürde*'si üzerine yazdığı Türkçe şerhtir.⁶⁵ Bununla beraber bilgiyi aktaran kaynaklarda basılmamış durumda olduğu belirtilen eserin şu ana dek herhangi bir nüshası tespit edilebilmiş değildir.

3.1.12. Şarihi Belirsiz Bir Şerh

Geride tanıtımı yapılan şerhlerden başka, *Bürde*'nin iki de şarihi belirsiz Türkçe şerhi vardır. Bunlardan biri, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Mehmed Sefayihî koleksiyonu 15 numarada kayıtlı 40 yapraklık bir eserdir. Eserin eldeki bu tek nüshasında şarihin kimliğine dair metin dışı herhangi bir kayıt olmadığı gibi şerhin bir mukaddimesi de bulunmamaktadır. Bu ise metnin aidiyeti ve tarihlendirilmesi konusundaki belirsizliğin

⁶¹ Mesela hırkanın akıbeti ele alınırken merkezde verilen diğer şerhlerde görülen beyanlara benzer bir şekilde aktarılan, "Bir rivâyetge binâen hâzır bu zamânda hazîne-i sultânda mahfûz uşbu bürde-i şerîfedir" cümlesi, bu izlenimi veren bir örnektir.

⁶² Bu şerhle aynı dönemde verilen bir metin üzerine yapılan incelemede, kullanılan dilin Osmanlı Türkçesi ve Oğuz dillerinden büyük ölçüde etkilendiği; Osmanlı ve Tatar aydınlarının ise neredeyse aynı dili konuştukları belirtilmektedir. Bk. Bogdalova, 2012, s. 186.

⁶³ İshak b. Molla Şerif Can Saymânî isminde, muhtemelen Kazan ulemasından bir zatın esere takriz mahiyetinde yazdığı manzume de kelimeleri itibarıyla Osmanlı şiirinden ayırt edilemeyecek bir görünüme sahiptir.

⁶⁴ Eserin detaylı bir incelemesi için bk. Güler, 2021, s. 283-296.

⁶⁵ Hayatı ve diğer eserleri için bk. Seyyid Taha Efendi, wikipedia.org

temel sebebi olarak karşımıza çıkar. Öte yandan eser başında yer alan kısa bir bilgide, Kâ'b b. Züheyr'in kasideyi Hz. Peygamber'e sunduktan sonra onun hırkasını ihsan olarak aldığı belirtilmekte, şiir etrafında gelişen hadiselerin detayları hakkında ise Esad Efendi'ye ait *Müstetraf* tercümesine yönlendirme yapılmaktadır. Burada geçen *Müstetraf*, Bahâeddin Muhammed b. Ahmed el-İbşihî'nin (ö. 852/1448) muhadarat türünde yazdığı bir eser olup adı geçen Esad Efendi ise birtakım ilavelerle birlikte eseri Türkçeye tercüme eden Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi'dir (ö. 1264/1848) (bk. Yılmaz, 1995, s. 344). Bu kaydın bizzat eser sahibine ait olduğunu varsayarsak elimizdeki eserin bir 19. yüzyıl şerhi olduğunu söyleyebiliriz. Bundan başka metin içerisinde şarihin kimliğine dair ipucu mahiyetindeki bir diğer kayıtsa onun, "İnne'r-Rasûle..." beytinin şerhinde, rütbesi dolayısıyla saraydaki hırkayı iki senedir ziyaret edebildiğine dair verdiği bilgidir. Bu ise şarihin ya Abdi Paşa gibi bir saray muvazzafı yahut İsmüddin Efendi gibi huzur derslerine katılan bir âlim olduğunu düşündürmektedir. Belirtebileceğimiz kesin bilgilerse bu eserin de önceki pek çok şerh gibi payitahtta kaleme alındığı ve metinde mansıp dengi olarak kullanılan rütbe kelimesinden hareketle şarihin merkezî bir makamda vazife yürüten donanımlı bir kimse olduğudur.

Eserde takip edilen şerh usulü; beyitlerde geçen ibarelerin çok kısa bir gramer tahlili, hemen ardından Türkçe karşılıkları ile gerekli yerlerde bunların kısa izahları ve son olarak da "Ma'nâ-yı Beyt" başlıklarıyla verilen nesre çeviri pasajlarından oluşmaktadır. Gerek şerh kısmında gerekse nesre çevirilerde tekellüfsüz sade bir dilin kullanıldığını ve eser boyunca bu usulün istikrarlı bir şekilde sürdürüldüğünü söyleyebiliriz.⁶⁶

3.1.13. Şarihi Belirsiz Bir Şerh

Kasîde-i Bürde'nin şarihi belirsiz bir diğer şerhiyse Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi 2132/2 numarada kayıtlı 15 yapraklık bir eserdir. Bir önceki şerhte olduğu gibi elde tek bir nüshası bulunan bu şerhin başında, sonunda ya da mukaddimesinde eser sahibine ilişkin herhangi bir atf söz konusu değildir.

Kasidenin bir aşk hikâyesiyle başlıyor olması dolayısıyla aşkın türlerinden bahsederek eserine giriş yapan şarih, meşhur mecazi aşk-hakiki aşk ayrımında mecazi aşkın da kendi içerisinde iki kısma ayrıldığını belirterek ilkinin nefse tabi olduğunu, diğerininse hakiki aşka köprü olabileceğini ifade eder ve hemen ardından Bürde hadisesini kısaca aktararak Kâ'b ve şiirini girişte üzerinde durduğu bu içerikle ilişkilendirmeye çalışır. Nitekim *Kasîde-i Bürde* de evvela mecazi bir mahub olan Su'âd'ın güzellemesiyle başlamakta ve nihayet hakiki bir sevgili olan Hz. Peygamber'in övgüsüyle son bulmaktadır. Her ne kadar kasidenin bu yapısı, eserin tarihsel özelliklerinden kaynaklı olsa da şarihin meseleyi usta bir yorumla değerlendirerek yeni bir anlam ciheti ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

Takip edilen usul anlayışına gelince, eserin bir önceki şarihi belirsiz metinden farklı olarak nispeten istikrarsız bir görünüme sahip olduğu görülmektedir; bazı beyitlerin şerhi iki sayfayı bulmakta iken bazıları ise iki satırla geçilmiştir. Usule dair genel özellikleri yansıtabilecek uzunluktaki pasajlara bakıldığında ise ibarelerin gramer izahları ile anlam karşılıklarının –bazen biri önce diğeri sonra bazense tersi olmak üzere– verildiği, nesre çevirilerinse diğer bütün şerhlerden farklı olarak müstakil bir başlıkta ele alınmak yerine bu izahlar arasına serpiştirildiği fark edilir. Hacimleri standart olmayan şerh pasajlarında bir gruptandırmanın da söz konusu olmayışı, şarihin serbest bir usul anlayışı olduğunu ortaya koymaktadır. Eserde kullanılan dil ise tekellüften uzak, son derece sade bir üsluba sahiptir.

⁶⁶ Eserin daha ayrıntılı bir incelemesi için bk. Güler, 2021, s. 297-300.

Kasidenin başka şerhlerine anonim atfların yer aldığı, bununla birlikte tali birkaç kaynağa da başvurulmuş eserde dikkat çeken bir nokta da, yine “*İnne’r-Rasûle*” beytinde geçen, hırkanın ziyaret adabına dair bir bilgilendirme. Nitekim burada yer alan pasaj, olduğu gibi, kasideyi 1660’ların başında Türkçe olarak şerh eden Abdurrahman Abdi Paşa’ya ait görünmektedir. Bu durumda şarihin bu metinden haberdar olduğunu ve eserini belirtilen tarihten sonra verdiğini söyleyebiliriz. Bununla beraber metnin diğer kısımlarında bu sabık şerhin belirgin başka izleri kendini göstermemekte, bu ise sadece ilgili mesele etrafında bir iktibas yapıldığını ortaya koymaktadır.⁶⁷

3.2. Tercümeleler

3.2.1. Abdülbâkî Efendi’nin (Abdî) Manzum Tercüme-Şerhi (Beşer Beyitle)

Kasîde-i Bürde’nin manzum bir tercümesi, 18. yüzyılda yaşamış Abdî mahlaslı Abdülbâkî b. Ahmed (ö. 1193/1779-80) tarafından hazırlanmıştır. Bir ilmiye mensubu olmasa da hem ilme hem de şîre merak ve kabiliyeti olduğu anlaşılan Abdî’nin bir hüneri de hattatlığı olup bu münasebetle kısa bir hâl tercümesine *Tuhfe-i Hattâtîn*’de de tesadüf edilir.

Müellif hattı nüshanın serlevhasında “Manzûme-i Terceme-i Kasîde-i Kâ’b bin Zühayr” olarak isimlendirildiği görülen bu tercüme, yine aynı nüshada yer alan kayda göre 11 Ramazan 1180 / 10 Şubat 1767 günü son bulmuştur. Dört mefâ’ilün vezniyle kaleme alınmış olan eser, -ânı (انى) şeklinde gazel tarzı üzere kafiyeleşmiştir. Aynı vezinde, mesnevi şeklinde bir mukaddime ile eserine başlayan Abdî, burada Bürde hadisesinin manzum bir formunu sunmuş, dönemin padişahı III. Mustafa (1757-1774) ve şehzadelerine -ki bunlar Şehzade Mehmed ile müstakbel padişah III. Selim’dir- dua ettikten sonra kasidenin her bir beytini beş Türkçe beyit hâlinde tercüme ettiğini ve eserin sonunda dört halifenin aynı usul ile övgüsüne yer verdiğini belirtmiştir.

*Beşer beyt ile ebyâtın ki Türkî terceme kıldım
Hitâmı medh-i Çâr-i Yâr makâlîme şeref virdim*

Eser; 67 beyitlik mukaddime bölümü, 57 beytin beşer beyitle tercümesi dolayısıyla 285 beyitlik tercüme-şerh kısmı ile “*Unbi’tu...*” beytinde 7 beyitlik bir iç ekleme, dört halifenin beşer beyitlik övgüsü ve 5 beyitlik bir hatime ile birlikte toplamda 384 beyitten oluşmaktadır.

Bir beytin beş beyitle tercüme edilmiş olması, mütercimın bazı detaylara gireceğini, dolayısıyla eserin motamot bir tercümeden ibaret olmayıp aynı zamanda şerh özelliği de göstereceğini daha baştan düşündürmektedir.

*Bu hicrân ile pür-gam dil ki her dem yâd ider yârin
Şürû’ itdi kasîdenin ki şerhe ba’z-ı esrârın*

beytinde geçen “şerh” ibaresi de eserin bu özelliğini bizzat mütercimın diliyle ortaya koymaktadır. Tercüme kısmına bakıldığında beyitlerin gerçekten de -tıpkı şerhlerde görüldüğü gibi- birtakım izahlar ve ilave bilgiler eşliğinde aktarıldığı görülmektedir. Eserdeki bu ciheti belirgin olarak ortaya koymak üzere bir beyit üzerine yapılan tercümeyle burada aktarmak yerinde olacaktır:

(13)

أَمْسَتْ سَعَادَ بَارِضٍ لَا يَبْلُغُهَا
إِلَّا الْعِتَاقُ النَّجِيْبَاتِ الْمَرَّاسِيْلُ

Habîbim gicelemişdür şu yerde kim ulaştırılmaz

⁶⁷ Eserin ayrıntılı bir incelemesi için bk. Güler, 2021, s. 301-305. Tanıtımı yapılan şarihi belirsiz bu iki şerh, şu çalışma dâhilinde neşredilmiştir: Esmer, 2022.

Meger meşy-i serî ile bulasın ibl-i hayvânı

*Kavâ'id ehli didiler bu beytde hazf-i îsâl var
Fevâ'id ehli de dirler gel eyle sen bu iz'ânı*

*Sivâ hazfî ile Mevlâ virür kula visâlini
Olur târik dile sultân bu çâhda cümle ihvânı*

*"Fe-firrû" emrine âmil olur matlûbına vâsıl
Dü-dârda kasd-ı dil hâsıl gelür bî-gam ana nânı*

*Itâk cem'-i atîk oldı atîk olmak uyûbsuzluk
Dü-dâr içre olan bî-ayb atîku'n-nâr olur cânı*

Bu özellikleri dolayısıyla eserin bir "tercüme-şerh", şair Abdî'nin ise "mütercim-şarih" olarak nitelendirilebileceğini söyleyebiliriz.⁶⁸

Abdî'nin bu eserinden başka; Bûsîrî'nin *el-Kasîdetü'l-Hemziyye'* sini birer ve üçer beyit hâlinde tercüme ettiği iki adet manzumesi, yine Bûsîrî'nin *Bânet Su'âd* üzerine yazdığı *Zuhru'l-Me'âd* isimli naziresini tercüme ettiği bir manzumesi ve ilk İstanbul kadısı Hızır Bey'in (ö. 863/1459) *Kasîde-i Nûniyye'* sini birer ve ikişer beyit hâlinde tercüme ettiği iki adet manzumesi daha bulunmaktadır.

Yazma Nüshaları: 1) Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi (SYEK): Hacı Mahmud Efendi, nr. 3527/2, 77b-95a (müellif hattı); 2) SYEK: Kılıç Ali Paşa, nr. 784/2, 56b-91a.⁶⁹

3.2.2. Abdülbâkî Efendî'nin Manzum Tercüme-Şerhi (Yedişer Beyitle) ?

Yine Abdülbâkî Efendî'nin, Bûsîrî'nin *Bânet Su'âd* üzerine yazdığı *Zuhru'l-Me'âd* adlı naziresini manzum olarak tercüme ettiği eserinin mukaddimesinde şu beyitler yer almaktadır:

*Bu kasîdeyi gördün mi bunun Zuhru'l-Me'âd adı
Diyem fi'l-cümle esrârın irerse lutf-ı subhânî*

*Bu dahi Hazret-i Kâ'b'ın kasîdesine uymuşdur
Kavâfisi vü evzânı o enver bu da nûrânî*

*Birer beyt ile ma'nâsın kılam Türkî'ye terceme
Yedişer beyt ile itdim ki Kâ'b'ınkinde tibyânı (Abdî, 91b)*

Görüldüğü üzere burada mütercim, mezkûr nazireyi birer beyitle, nazirenin kaynak metnini teşkil eden *Bânet Su'âd*'ı ise yedişer beyitle tercüme ettiğinden söz etmektedir. Dikkat edilirse bir önceki başlıkta tanıttığımız eser, yedi değil beş beyitle yapılmış bir tercüme idi. Dolayısıyla burada atıfta bulunulan yedişer beyitlik tercüme, mütercimin *Hemziyye'* yi bir ve üç, *Nûniyye'* yi ise bir ve iki beyitle ikişer kez tercüme ettiği gibi *Bânet*

⁶⁸ Abdî'nin manzumeyi tercüme başlığıyla aktarması ve kendisine mütercim olarak atıfta bulunması dolayısıyla biz bu literatür dökümünde eseri tercüme başlığı altında vermeyi tercih ettik. Bununla birlikte metin içerisinde şerh etme fiilinin de kullanılması ve şerh faaliyetinin belirgin bir şekilde yürütülmesinden ötürü başlığı "tercüme-şerh" olarak düzenledik. Pekâlâ eseri manzum bir şerh olarak önceki gruba dâhil etmek de mümkün olabilirdi. Nitekim metnin incelemesini ve çeviriyazısını ihtiva eden şu çalışma içerisinde de eser bir şerh hüviyetiyle takdim edilmiştir: Güler, 2017. Yine eserin bu yönünü öne çıkaran bir başka inceleme için bk. Ateş, 2020. Ayrıca bk. Yazar, 2011, s. 544.

⁶⁹ Bazı dijital katalog ve araştırmalarda eserin SYEK, Ayasofya koleksiyonu 4086 numarada kayıtlı bir başka nüshasından daha söz ediliyor ise de ilgili numarada kayıtlı eser, Nişancı Abdurrahman Abdî Paşa'ya ait mensur şerhin mukaddimesiz bir nüshasıdır.

*Su'ûd'*ı da beş ve yedi beyitle iki kez tercüme ettiğini akla getirmektedir. Bu ise yeni bir başka eserden daha söz edebileceğimiz anlamına gelir.⁷⁰ Bununla beraber kendisine ait böyle bir tercümeyle tesadüf edilememiş olması, eser hakkında detaylı bir yorumda bulunmaya imkân vermemektedir.

3.2.3. Seyyid Mehmed Fâiz Efendi'nin Manzum Tercümesi

3.1.4. başlığı altında belirtildiği üzere Mehmed Fâiz Efendi, şerhinin her bir pasajında verdiği nesre çevirinin ardına beyitlerin manzum tercümelerini de ilave etmiştir.⁷¹ Onun, ilk beytin şerhinden hemen sonra yaptığı açıklama şu şekildedir:

Ba'zı ehl-i ma'ârif, bu kasîdenin beytine beyt ile tercüme idüp, lâkin ekser mütercemin her lafzına mutâbık olmamağla, bu fakîrin dahi tab'ıma hoş geldiği ecilden anlara nazîre olmak üzre her beytin şerhinde bir beyt nazm u tahrîr idüp ve mehmâ-emken müterceme tatbîk olundu...

Bir sebep-i tercüme beyanı olarak görebileceğimiz bu kayıt, Fâiz Efendi'nin *Kasîde-i Bürde* üzerine daha evvel yazılmış başka tercümelere tesadüf ettiğini göstermesi bakımından önemlidir.⁷² Pasajda dikkat çekici olan bir diğer noktaysa mütercimin, rastladığı bu tercümeyle pek de kaliteli bulmadığına yönelik eleştirel ve iddialı tavrıdır. Kendisinin, Osmanlı şiirinin önde gelen isimlerine nazireler yazan divan sahibi bir şair olduğunu hatırlayacak olursak, bu özgüvenin kaynağı biraz daha belirginlik kazanmış olur.

Kasîdenin her beytinin yine birer beyit hâlinde tercüme edildiği bu manzume, aruzun fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün vezniyle yazılmış olup -âr (ج) şeklinde gazel tarzı üzere kafiyeleşmiştir. Kelime tercihlerinde belirgin ödünçlemelerden ziyade bunların mahallî çekim ve kullanımlarına yer verilmesi, gerek ibareleri vezne uydurma gerekse edebî zevk bakımından mütercimin kayda değer bir başarısı olarak yorumlanabilir. Manzum tercümenin dil ve üslubunu görebilmek adına birkaç beyti burada aktarmak yerinde olacaktır:

(1)

*İftirâk itdi Su'ûd oldu dil ol demde nizâr
Bî-fidâ abd-i mukayyeddür fu'ûd-ı rahne-dâr*

(2)

*Günne vü kühl ü fütûr-ı dîdede ancak gazâl
Ana benzerdür o dem kim itdi beynûnet nigâr*

(6)

*Zî-keremdür ol aceb hullâna ammâ neyleyem
Va'dine itse vefâ zihninde nush itse karâr*

⁷⁰ Mütercim, aynı eser üzerine yaptığı bu tercümelelerde beyit ekleme, yani daha az beyitle yaptığı ilk tercümeyle yeni beyitlerle genişletme şeklinde bir yol izlemişse de teknik olarak bu metinleri ayrı birer eser olarak değerlendirmemiz gerekir. Bu yüzden biz de çalışma içerisinde bu muhtemel eseri ayrı bir başlık altında vermeyi uygun gördük.

⁷¹ Her ne kadar bu tercüme, Fâiz Efendi şerhi içerisinde mündemiç ise de iki sebepten ötürü burada ayrı bir başlık altında vermeyi uygun görmekteyiz. Bunlardan ilki, manzum tercümenin, mukaddimede beyan edilen şerh usulünün bir parçası olmayıp adeta bir ek hüviyetiyle esere dâhil edilmiş olmasıdır. İkinci sebep ise bu mesaiyi diğer müstakil tercümelelerle aynı başlık altında dikkate sunarak şekil ve yöntem bakımından birbirine benzer metinler içerisinde, gözden kaçmasını önlemektir.

⁷² Şayet mütercim bu beyanıyla, birkaç başlık ilerde tanıtılacak mütercimi ve tarihi belirsiz tercümeden söz etmiyorsa, bu kayıt, *Bürde* üzerine burada sıraladığımız listenin dışında başka Türkçe eserlerden de bahsedilebileceğini ortaya koymaktadır.

(22)

*Ayr-ı vahşî gibi çâpük her nevâhîden lahûm
Mirfakın zıl'ından eb'ad eylemiş perverdigâr*

(38)

*Ben haber aldım ki î'âd eylemiş bana Resûl
Lîk afo itmek Resûlullâh'a olmuşdur şî'âr*

(56)

*Meşy ider anlar cimâl-i bîd-veş ismet ider
Anları darb-ı husâm itdikde kâfirler firâr*

3.2.4. Yemli hazâde Mustafa Kâmil Efendi'nin Manzum Tercümesi

Kasîde-i Bürde üzerine yazılan bir manzum tercüme de son devir Osmanlı ulemasından Yemli hazâde Mustafa Kâmil Efendi'ye (ö. 1294/1877) aittir. Aslen Elbistanlı olan Kâmil Efendi, son olarak Kayseri kadılığında bulunmuş olup Mevlevî tarikatına mensup bir kimsedir. Kendisi şair ve aynı zamanda pek çok esere sahip velut bir şahsiyettir. Mevcut 20 kadar eserinin çoğu şerh, haşiye, talikat ve tercüme gibi ikincil türde metinlerdir.⁷³ *Bürde* kasidesi üzerinde yazdığı manzum tercüme de bu metinlerden biridir.

Eser, mensur kısa bir mukaddimeyle başlamakta ve burada tercümeyle dair çok kısa bir tavsife yer verilmektedir. Bu meyanda kasideyi “şerhe muhtaç olunmayacak derece nazma getir” diğinden söz eden mütercim, tercümesini açık bir dille yapacağını sinyalinin böylesi iddialı bir beyanla dile getirmektedir. Bunun ardından kasidenin manevi kıymetine dair ilk olarak Abdurrahman Abdi Paşa, daha sonrasında ise İsmâüddin Efendi şerhlerinde gördüğümüz kısa bir pasajın iktibasıyla beraber mukaddime son bulmakta ve manzum tercümeyle geçilmektedir.

Aruzun dört mefâ'ilün vezniyle yazılan bu tercüme, -âr (ج) şeklinde gazel tarzı üzere kafiyeleşmiştir. Her Arapça beyti bir Türkçe beyitle tercüme eden Kâmil Efendi, bu şekilde kasidenin 59 beytinin tercümesine yer vermiş, son beytin ardına ilave ettiği,

*İlâhî dergesinde Kâmil'in aksâ-yı âmâlî
Şefî' ola Habîbin hem Muhâcirler dahi Ensâr*

beytiyle de eserini noktalamıştır. Tercümenin ilk ve son beyitleri şu şekildedir:

*Su'âd ayrıldı benden ol sebebden dil bugün bîmâr
Fedâsız bir esîr-i bend-i ışık yolunda hem bîzâr*

...

*Sudûrî anların kalkanı olmuş ta'n-ı a'dâyâ
Hıyâz-ı mevte bin cân ile atşândır olar her bâr*

Yazma Nüshaları: 1) Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi (SYEK): Yazma Bağışlar, nr. 6955, 3b-9b (müellif hattı); 2) SYEK: İzmirli İsmail Hakkı, nr. 3493, 1b-7b.⁷⁴

3.2.5. Çivicizâde Gâlib Bey Tercümesi

Son dönem şair ve muallimlerinden Kayserili Çivicizâde Gâlib Bey'in (ö. 1324/1906), hiçbirini yayınlanmamış beş altı kadar eserinden biri de *Terceme-i Bânet Su'âd* unvanlı *Kasîde-i Bürde* tercümesidir. İbnülemin Mahmud Kemal'in (ö. 1957) Ahmet Remzi Akyürek'ten (ö. 1944) naklettiği bilgiye göre bu eser, Gâlib Bey'in kasideyi dostlarına okuduğu sırada yaptığı tercüme ve izahlar neticesinde ortaya çıkmıştır. Buradaki “izah”

⁷³ Kâmil Efendi'nin hayatı ve eserleri hakkında bk. Özgeriş, 2022a.

⁷⁴ Eser, zikredilen iki nüsha dikkate alınarak şu çalışmada içerisinde neşredilmiştir: Özgeriş, 2022b.

kaydından hareketle aynı zamanda şerh özelliği de gösterdiği anlaşılan bu tercümenin müsveddesi, yine aynı kaynağın aktarımına göre Gâlib Bey'in kardeşine intikal etmiş olup bugün tespit edilemeyen eserler arasındadır.⁷⁵

3.2.6. Mütercimi Belirsiz Manzum Bir Tercüme

Kasîde-i Bürde'nin,

*Gitdi ayrıldı Su'âd'um kaldı dil pür-derd ü zâr
Hayret arunca kalup gönlüm mukayyed bî-karâr*

beytiyle başlayıp,

*Anlara yâre adûdan yâ boğaz yâ sînedür
Mevt kanundan bular te'hîri kılmaz ihtiyâr*

beytiyle sona eren manzum bir tercümesi olup mütercimin kimliği hakkında herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Gerek müstakil gerekse şerh kenarlarında kayıtlı çeşitli nüshaları mevcut olan bu tercüme, aruzun fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün vezniyle yazılmış olup -âr (ج) şeklinde gazel tarzı üzere kafiyelidir.

Bazı Nüshaları: 1) Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 1660; 2) Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi (SYEK): Reşid Efendi, nr. 1009/16 (105b-109b); 3) SYEK: Hacı Mahmud Efendi, nr. 6415, 11b-16b⁷⁶; 4) Raşid Efendi Yazma Eser Kütüphanesi: Raşid Efendi, nr. 196/10, 75b-105a⁷⁷; 5) Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi: Ulucami, nr. 939.⁷⁸

3.2.7. Mütercimi Belirsiz Eksik Bir Manzum Tercüme

Kasîde-i Bürde'nin mütercimi belirsiz bir diğer manzum tercümesi de Abdurrahman Abdi Paşa'ya ait şerhin bir nüshasının (Millet Yazma Eser Kütüphanesi: Ali Emiri Edebiyat, nr. 78) derkenarında, Arapça beyitlerin yanlarında kayıtlıdır. Ancak nüshaya sonradan ilave edilen bu tercümenin ilanihaye sürdürülmeyip beşinci beyit itibarıyla sonlandırıldığı görülmektedir. Başka bir nüshasına tesadüf edemediğimizden, eldeki bilgilere göre noksan bir tercüme olarak vasıflandırdığımız bu manzume, aruzun fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün vezniyle yazılmış olup *Bürde* beyitlerinin son kelimelerini aynen muhafaza ederek -diğer bir tabirle *ödünçleyerek*- bunlara getirilen -dür bildirme ekiyle rediflenmiştir. Sadece beyit sonlarına mahsus görünen bu ödünçlemelerin, mahallî kültürde yaygın ve bilindik olan diğer kelimelerle uyum içerisinde harmanlandığını söylemek güçtür. Mana bakımından ise tercümenin nispeten serbest bir usulle yapıldığını kaydedebiliriz. Bu eksik tercümenin ilgili nüshada kayıtlı olan mevcut beyitleriyse şöyledir:

*Düşdü mahbûbum cüdâ gönlüm bugün metbûldür
Za'îfdür anın firâkıdan gönül mekbûldür*

*Gerçi dûr oldıysa benden nâgehân itdi zuhûr
Öyle bir mahbûba kim göz görmemiş mekhûldür*

*Keşf ider sâfi dışın handân vaktinde o meh
Gûyâ ayn-ı hamrîdür bilgil dahi ma'lûldür*

⁷⁵ Eser hakkında burada verilen bilgiler, şu kaynaklardan hareketle düzenlenmiştir: Köksal, 2014; Köksal, 2021.

⁷⁶ İlk üç nüshaya dair bilgiler, tercümenin kısa bir tanıtımını veren şu çalışmadan hareketle aktarılmıştır: Yazar, 2011, s. 547-548.

⁷⁷ İlgili numarada kayıtlı olan asıl eser, Nişancı Abdurrahman Abdî Paşa'ya ait *Kasîde-i Bürde* şerhi olup tanıtımı yapılan manzum tercüme bu şerhin derkenar bölümünde, Arapça beyitlerin yanlarında verilmiştir.

⁷⁸ İlgili numarada kayıtlı olan asıl eser, *Kasîde-i Bürde'nin*, Nukrekâr lakabıyla bilinen Abdullah b. Muhammed'e (ö. 776/1375) ait Arapça şerhi olup tanıtımı yapılan manzum tercüme bu şerhin derkenar bölümünde, Arapça beyitlerin yanlarında verilmiştir. Nüshadan haberdar olmama aracı olan Aziz Ençakar Bey'e teşekkür ederim.

*Mâ-i vâdîden çıkan soğuk suya karışdı hamr
Râh-ı vâsi'de o su sâf oldu hem meşmûldür*

*Rûzigâr hem tard u hâr u has ider ol âbdan
Ol şeb-i bârândan terk itdi kûh ya'lûldür*

3.3. Tahmis

3.3.1. Nahîfî Süleyman Efendi Tahmisi

Kâ'b b. Züheyr'in *Kasîde-i Bürde'si* şerh ve tercüme türü eserlerin yanı sıra tahmis formunda da ciddi bir ilgi görmüştür. Manzume etrafında hazırlanan literatür dökümlerinde tahmis türü eserler de müstakil bir başlık altında sıralanmış olup güncel listeye göre bu sayı 35'tir (Yeşildağ, 2013, 21-23). Hemen tamamı kasideyle aynı dilde verilmiş olan bu eserler arasında Türkçe bir tahmis de, 18. yüzyıl İstanbulu'nun meşhur simalarından, *Mesnevî-i Şerîf* mütercimi Nahîfî Süleyman Efendi'ye (ö. 1151/1738) aittir. Çeşitli bürokratik-diplomatik kademelerde görev alan Nahîfî, aynı zamanda velut bir müellif olup manzum ve mensur 25 kadar eseri bulunmaktadır.⁷⁹ Bu eserleri arasında Kâ'b'ın *Bürde'sinin* yanı sıra Bûsîrî'nin *Bürde'sini* de hem Türkçe hem Arapça hem de Farsça olarak tahmis etmiş olması, onun *Bürde* kasidelerinden başka, tahmis formuna olan ilgisini göstermesi bakımından da dikkat çekicidir.

Tanıtımını yapacağımız eserin incelediğimiz bir nüshası (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi: Hazine, nr. 720/1, 1b-12a), Nahîfî'nin henüz hayatta olduğu 1137/1725 yılında tamamlanan bir mücelled içerisinde yer aldığından, tahminin bu tarihten önce yazıldığını kaydedebiliriz. Esere müzeyyen dîbâceli mensur bir mukaddime ile başlayan Nahîfî, Bûsîrî'nin kasidesini tahmis ettiği gibi Kâ'b'ın kasidesini de Türkçe olarak tahmise niyetlendiğini ve bu kararı verdiği gece mana âleminde kendisine iki hil'at/hırka gösterildiğini haber vererek *Bürde* şairlerinin yaşadığı bereketli tecrübelerden kendisinin de hissedar olduğunu beyan etmektedir. Bunun ardından kasidenin teknik birtakım özelliklerine değinen Nahîfî, vezin/bahir tercihi bağlamında Arap ve Türk şiir tecrübelerinin farklılığına işaret etmek suretiyle tahmisini kasideden farklı bir vezinle kaleme alacağını sinyali vererek bu tercihinin mantık ve gerekçesini de izah etmiş olmaktadır. Nahîfî, daha sonra kasidenin sebab-i nazmını oluşturan *Bürde* hadisesine yer vermektedir ki diğer Türkçe şerhlerin ilgili bölümleriyle mukayese edildiğinde bu anlatımın üslup bakımından en müzeyyen örneklerden biri olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Mensur mukaddimenin ardından nazma başlayan Nahîfî, 57 beyti "mefâ'ilün / fe'ilâtün / mefâ'ilün / fe'ilün" vezniyle tahmis etmiş, kasidenin ardına aynı vezinle 15 bend daha ilave ederek burada dört halife ve ashâb-ı kiramın medhi ile birlikte dua ve niyazını da dile getirmiştir. Tahminin birkaç bendi şu şekildedir:

(1)
Figân ki mülk-i dile ceş-i hasret itdi gulû
Pür oldı şerha vü dâğ-ı firâk ile pehlû
Derûnüm itdi gam-ı hicr-i dilrubâ memlû
Bânet Su'âdu fe-kalbi'l-yeome metbûlû
Muteyyemun israhâ lem yufde mekbûlû

(19)
İdince lutf-ı revişle taraf taraf tek u pû

⁷⁹ Hayatı ve eserleri hakkında bk. *Nahîfî Süleyman Efendi Külliyyâtı*, 2014.

Olurdu şive-i reftârı gıpta-i âhû
 Bakılsa hilkatine hikmet-i Hudâ' dır bu
Ve cilduhâ min etûmin lâ yu'eyyisuhû
Tilhun bi-dâhiyeti'l-metneyi mehzûlü

(50)

Uyûn-ı âleme kühl olmuş idi hâk-i rehi
 Kul itdi kendine hüsn ü cemâli mihr ü mehi
 Ne resme vasf ideyim sana ben ol pâdişehi
İnne'r-Rasûle le-seyfun yustedâ'u bihî
Mühennedun min suyûfillâhi meslûlü

Bazı Nüshaları: 1) Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi: Hazine, nr. 720/1, 1b-12a; 2) İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi: İbnülemin, nr. 3506, 24a-36b; 3) Millî Kütüphane-Ankara, Yz A 2758, 20a-28b; 4) Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi (SYEK): Lala İsmail Paşa, nr. 728, 125b-142a; 5) SYEK: Hacı Mahmud Efendi, nr. 3847; 6) SYEK: Nuruosmaniye, nr. 3714/2, 31b-48b; 7) Raşid Efendi Yazma Eser Kütüphanesi: Raşid Efendi, nr. 579, 101b-112b.⁸⁰

3.4. Şerh Tercümesi

3.4.1. Üsküdârî İsmüddin Efendi'nin Üç Arapça Şerhi Tercümesi: *Aksa'l-Müfâd fî Tercemeti's-Şerheyn ve Kühü'l-Murâd fî Beyâni Bânet Su'âd*

Şerhler başlığı altında biri 1754, diğeri 1785 tarihli olmak üzere iki ayrı eserini tanıttığımız Üsküdârî Mustafa İsmüddin Efendi'nin *Kasîde-i Bürde* etrafındaki bir diğeri ise manzume üzerine yazılan üç Arapça şerhi bir araya getirerek ortaya koyduğu derleme tercümedir. *Aksa'l-Müfâd fî Tercemeti's-Şerheyn ve Kühü'l-Murâd fî Beyâni Bânet Su'âd* isimli bu eserdeki "terceme" ibaresi, "şerheyn" ile "Kühü'l-Murâd..."'ın tamlananı/muzâfı olup *Kühü'l-Murâd* Celâleddin es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Bürde* şerhidir. "İki şerh" anlamına gelen *şerheyn* ise mukaddimede açıkça zikredildiği üzere İbn Hişâm en-Nahvî (ö. 911/1505) ile Sa'd b. Abdullah el-Kâzerûnî'nin (ö. ?) *Bürde* şerhleridir. İsmüddin Efendi, *Kasîde-i Bürde*'nin bu üç önemli şerhini bir araya getirerek Türkçeye kazandırma gayesiyle bu eseri ortaya koymuştur.

Elimizdeki yegâne nüshası (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi: Türkçe Yazmalar, 3385/1, 1b-118a) yaklaşık 120 yapraktan oluşan bu eser, mütercimim belirttiğine göre -araya giren bir fasılaya rağmen- 47 günlük bir çalışmanın ürünü olup yazımı 23 Aralık 1773'te tamamlanmıştır. Dolayısıyla eser, tarih bakımından onun ilk şerhi ile ikinci şerhi arasında verilmiştir. Kendisi o yıllarda, nisbesini aldığı Üsküdar'da ikamet ettiğinden eserin burada yazıldığını söyleyebiliriz.

Arapça bir mukaddimeyle başlayan *Aksa'l-Müfâd*'ın kaynak metinleri, mütercimim aynı zamanda şerhlerinde de istifade ettiği temel eserler arasında ilk sırada yer almaktadır. Dolayısıyla onun *Bürde* etrafında yazdığı eserlerinde aynı temel kaynakları kullanarak hareket ettiğini, hacim ve tür değişiklikleriyle birlikte adeta elindeki malzemeyi geliştirerek istifadeye sunacak yollar aradığını anlıyoruz. Bu anlamda tercümenin önemli ölçüde açıklanarak (*tefsîrî*) gerçekleştirildiği *Aksa'l-Müfâd*'ın, 85 tarihli şerhin bir tür hazırlayıcı evresi olduğunu söylemek de mümkündür.

⁸⁰ Tahminin metni -mukaddimesi sadeleştirilmiş olarak- kısa bir incelemeyle birlikte neşredilmiştir. Bk. *Nahîf Süleymân Efendi Külliyyâtı*, s. 152-155, 210-225. Sıralanan nüshalardan ilk dördünün künye bilgilerini kendisinden aktardığımız naşir, eserin 15'ten fazla yazma nüshası olduğunu belirtiyor.

Eserin temel planı; her beytin altında “Lugat-ı Beyt”, “İ'râb-ı Beyt” ve “Ma'nâ-yı Beyt” şeklinde üç ayrı alt başlığın verilmesi şeklinde kurgulanmış olup ön plana çıkan özelliklerine göre kaynak metinlerin bu başlıklar altında değerlendirildiği görülür. Lügat ve İ'rab cihetlerinde, bu bağlamda öne çıkan İbn Hişâm ve Kâzerûnî şerhleri kendisini gösterirken –ki bu son şerhin aslında da “İ'râbuhû” alt başlıkları yer almaktadır⁸¹– edebî ve manaya dönük cihetlerde ise bu konuda temayüz eden Süyûtî şerhindeki ilgili pasajların tercümesine yer verildiği gözlemlenir.⁸² Dolayısıyla elimizdeki eser, bir tercüme seçkisi mahiyetindedir. Bu ise İsmâüddin Efendi'nin pratik ve çok yönlü bir metin hedeflediğini göstermekte, aynı zamanda onun hangi bilgiyi nereden, ne ölçüde devşirdiği konusundaki tecrübe ve birikimini de gözler önüne sermektedir.

Öte yandan İsmâüddin Efendi'nin, 1785 tarihli şerhinde birçok defa Hırka-i Saâdet ziyaretlerine katıldığına dair verdiği malumatı, 1773 tarihli bu eserinde “beş ziyaret” şeklinde görüyor olmamız, onun daha bu tarihten itibaren birçok kez sarayda hazır bulunduğunu göstermekte, bu ise metinlerin teknik izahlar dışında otobiyografik açıdan da bir diğerini tamamlayıcı bilgiler içerdiğini bir örnek üzerinden fark etmemize olanak sağlamaktadır.⁸³

3.5. Nazire Tercümesi

3.5.1. Abdülbâkî Efendi'nin Manzum *Zuhru'l-Me'âd* Tercümesi

Kasîde-i Bürde etrafındaki kapsamlı literatürü oluşturan edebî türlerden biri de manzume üzerine yazılan nazirelerdir. Hatta gerçek anlamda nazirenin, Kâ'b b. Züheyr'in *Bürde*'sine yazılan nazirelerle başladığı ve kaside üzerine 50 civarında nazire/muaraza yazıldığı belirtilmektedir (Durmuş, 2006, s. 455). Bu nazirelerin en tanınmışlarından biriye, diğer *Bürde*'nin sahibi olan Bûsîrî'nin kaleme aldığı *Zuhru'l-Me'âd fî Vezni Bânet Su'âd* isimli 204 beyitlik Arapça manzumedir (Kaya, 1992, s. 469). Bûsîrî, adından da anlaşılacağı üzere bu manzumeyi *Bânet Su'âd* ile aynı vezinle yazmış, revî harfi olarak da yine Kâ'b'ın tercihine tabi olarak lâm (ل) harfini kullanmıştır ki nazirede esas olan da bu özelliklerin birbiriyle uyumudur. Yukarıdaki 3.2.1 ve 3.2.2 başlıklarında *Bürde* üzerine yazdığı manzum tercüme-şerh(ler)inden söz ettiğimiz Abdî mahlaslı Abdülbâkî Efendi'nin bir diğer eseri de Bûsîrî'nin *Zuhru'l-Me'âd* isimli bu naziresi üzerine yazdığı manzum Türkçe tercümedir.

Mütercimim her Arabî beyti birer Türkçe beyit hâlinde aktardığı bu tercüme, tıpkı *Bürde* üzerine yazdığı tercümede olduğu gibi 4 mefâ'ilün vezniyle yazılmış olup -ânî (انى) şeklinde gazel tarzı üzere kafiyelendirilmiştir. Mezkûr nazirenin övgüsü ve özelliklerine dair 7 beyitlik manzum bir mukaddimeyle eserine giriş yapan Abdî, kaynak metnin 202 beyitlik bir nüshasından hareketle tercümesini sunmuş, 5 beyitlik bir hatime ile de eserini noktalamıştır. Tercümenin müellif hattından istinsah edilmiş bir nüshası, mütercimim henüz hayatta olduğu Ramazan 1181 (1768) tarihli olduğundan, eserin bu tarihten önce verildiğini kaydedebiliriz. Tercümenin ilk ve son beyitleri şöyledir:

*Ne vakte dek eyâ gönlüm safâ vü zevk-i cismânî
Olursun cümleden mes'ûl eger âb u eger nânî*

...

⁸¹ Eserin bir nüshası Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, İzmir koleksiyonu, 758/3, 57b-71b arasında kayıtlıdır.

⁸² *Kasîde-i Bürde* şerhlerini, içeriklerine göre tasnif eden bir araştırmada İbn Hişâm şerhinin *şurûhu'n-nahviyye*, Süyûtî şerhinin *şurûhu'l-edebîyye* grubunda verilmiş olması, İsmâüddin Efendi'nin gözettiği bu çeşitliliği daha somut bir şekilde görmemizi sağlıyor. İlgili tasnif için bk. Seyyid İbrâhim Muhammed, 1986, s. 309-310. Kâzerûnî şerhi bu tasnifte yer almamakla birlikte şayet değerlendirilseydi kanaatimizce *şurûhu'l-luğaviyye* grubu içerisinde ele alınabilirdi ki bu da mütercimim adeta bir sacayağı şeklinde kurduğu plan ve gayeyi teyit edici bir öngörü olarak kaydedilebilir.

⁸³ Eserin daha ayrıntılı bir incelemesi için bk. Güler, 2021, s. 135-140.

*Sabâhun dav'ını lâyah kılıp sırr itdiğin demde
Kanâdîl-i kevâkibler iderken seyr-i seyrânı⁸⁴*

Yazma Nüshaları: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi (SYEK): İbrahim Efendi, nr 619/3, 71b-93a; 2) SYEK: Kılıç Ali Paşa, nr. 784/3, 91b-115b.

3.6. Haşiye/Okuma Notu

3.6.1. Şeyhülislâm Mekkî Mehmed Efendi'nin Nişancı Abdi Paşa Şerhi Üzerine Notları

Kasîde-i Bürde etrafında Türkçe olarak sergilenen bir başka mesai de 18. yüzyıl Osmanlı şeyhülislamlarından Mekkî Mehmed Efendi'nin (ö. 1212/1797), Nişancı Abdurrahman Abdi Paşa'ya ait Türkçe şerhin bir nüshası (Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi: Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1013/2, 19b-48b) üzerine düştüğü kenar notlarıdır. İlgili yazmanın zahriyesinde yer alan küçük bir kayıttan hareketle bu nüshanın bizzat Mekkî Efendi'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Nüshanın derkenar bölümlerinde yer alan söz konusu notların hemen bittiği yere iliştirilen "Mekkî" kayıtları ise bu çıkmaların bizzat nüsha sahibi şeyhülislam efendiye ait olduğunu kati bir surette ortaya koymaktadır. Eser boyunca, sonunda bu kaydı ihtiva eden, Türkçe olarak farklı uzunluklarda –bazen birkaç satır bazense bulunduğu sayfayı kaplayacak şekilde– düzenlenmiş toplamda 33 pasaj/paragraf bulunmaktadır. Her ne kadar tanıtımını yaptığımız diğer metinler gibi müstakil bir eser hüviyeti arz etmiyor ise de bu mesai, kaside etrafındaki Türkçe literatürden bahsettiğimiz bir çalışmada ihmal edilemeyecek özellikte bir metin örneği olarak karşımızdadır. Bunda yazım türü açısından eserin bu alt literatürde biricik oluşu ile birlikte Mekkî Mehmed Efendi gibi Bûsîrî'nin *Kasîde-i Bürde*'sine de şerhi olan meşhur bir şahsiyete ait olmasının da belirleyici bir rolü söz konusudur.

⁸⁴ Tercüme şu çalışma içerisinde neşredilmiştir: Irmak, 2016. Eserin iki kısa tanıtımı için bk. Yazar, 2011, s. 629-630; Güler, 2017, s. 29-30.

Görsel 8. Şeyhülislâm Mekkî Efendî'nin kenar notlarından bir kesit



Mekkî Efendî'nin bahsettiğimiz pasajlarının içeriğine gelince, bunların, üzerine not düşülen şerh metninin muhtevasına paralel olarak kısmen gramerle ilgili olmak üzere ağırlıklı olarak anlam aktarımını destekleyip geliştirme amacıyla yerleştirildiği söylenebilir. Bu doğrultuda şerhte verilen mananın biraz daha detaylı bir şekilde ifade edilmeye çalışıldığını kaydedebiliriz ki birçok notun baş tarafında yer alan “ya'nî” ibaresi de bunu teyit etmektedir. Metni tamamlayıcı bir niteliğe sahip olması dolayısıyla bu okuma/kenar notlarının yer yer bir haşiyeden beklenen sorumluluğu üstlendiğini de burada özellikle ifade etmek gerekir.

Bu noktada Mekkî Efendî'nin sahip olduğu söz konusu nüshada yer alan üç eserin de *Kasîde-i Bürde* üzerine aynı yarım yüzyıl içerisinde yazılmış metinler olduğu bilgisini de dikkate sunmakta fayda vardır ki diğerleri Üsküdârî Ramazan Ahmed Efendî'nin (ö. 1078/1667) Türkçe şerhi ile Abdülbâkî Ârif Efendî'nin (ö. 1125/1713) Arapça tahmisidir. Bu anlamda tabiri caizse bir *Kasîde-i Bürde* mecmuası olan söz konusu yazmada Mekkî Efendî'nin bu kapsamda bir mesaiyi sadece Abdi Paşa şerhi için teksif etmiş olmasını ise söz konusu şerhi kendi zevk, üslup ve usulüne daha yakın bulmasıyla ilişkilendirmek mümkündür. Ne olursa olsun, kaside üzerine yazılan iki Türkçe şerhin bir arada yer aldığı böylesi bir mecmuanın, bir Osmanlı şeyhülislamının şahsi kitapları arasında bulunması ve kendisinin ayrıntılı notlar alacak şekilde konuyla alakadar oluşu, çalışma boyunca tanıtımını yaptığımız eserlerin ne ölçüde değerli bir dolaşım ağı içerisinde bulduklarını ortaya koyması bakımından başlı başına kayda değer bir anekdot olarak görülmelidir.

Kasîde-i Bürde Üzerine Cumhuriyet Döneminde Verilen Bazı Eserler

Kasîde-i Bürde'yi Türkçe tercüme ve şerh etme bağlamındaki ilginin Cumhuriyet döneminde de kaldığı yerden devam ettiği görülmektedir. Dârülfünun İlahiyat Fakültesi mezunlarından ve Galatasaray Lisesi eski muallimlerinden Ispartalı Zeynelâbidin Bey'in *Hadîka-i Semeretü'l-Fu'âd: Kasîde-i Bânet Su'âd* (İstanbul: Ahmed Kâmil ve Şeriki Matbaası, 1928) isimli Arabî harfli mensur tercümesi, tespitlerimize göre kaside üzerine Cumhuriyet döneminde verilmiş ilk Türkçe matbu eser olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸⁵ Yine aynı zatın, 1930'lu yıllarda neşre hazırladığını haber verdiği (Zeynelâbidin, s. 41) ancak basıldığına dair bir bilgiye tesadüf edemediğimiz *Kasîde-i Bürde ve Bür'eler* isimli eserini de burada zikredebiliriz. İlerleyen yıllarda, 1942-1962 yılları arasında Amasya il müftüsü olarak vazife almış olan Mehmet Sabri Yetkin'in (ö. 1963) Arapça olarak kaleme aldığı ve basılmamış durumdaki *Bürde* şerhinde (Millî Kütüphane-Ankara, 06 Mil Yz A 8750) yine Arap harfleriyle manzumenin Türkçe mensur bir tercümesinin yer aldığı görülmektedir.

Daha yakına doğru geldiğimizde ise Sezai Karakoç'un *Üç Kaside: Kaside-i Bürde, Endülü's'e Ağıt, Bürüyen Kaside* (İstanbul: Fatih Yayınevi, 1967) isimli eserinde yer alan tercümesi, İsmail Kaya'nın hazırladığı *Bürde Kasidesi: Terceme ve Şerhi* (İstanbul: Madve Yayınları, 1986) adlı çalışması, H. İbrahim Şener'in *Kaside-i Bürde, Kaside-i Bür'e ve Su Kasidesi* (İzmir: İrfan Kültür Eğitim Derneği, 1995) isimli tahlil ve tercüme mahiyetindeki eseri, M. Arif Karakaya'nın *Kasîde-i Bürde: Kâb bin Zühreyn'in Banet Suad Kasidesi* (İstanbul: Kardelen, 1993) isimli çeviri ve şerhi, Ömer Faruk Hilmi'nin *Kelime Manalı Kasîde-i Bürde / Kasîde-i Bürde (Bânet Suâdü)* (İstanbul: Tuğra Neşriyat, 2013) adlı tercüme ve şerhi gibi eserlerle literatürün şekillenmeye devam ettiğini görüyoruz. Ayrıca Abdülhakim Koçin, Gökhan Evliyaoğlu, Hayrettin Karaman ile Bekir Topaloğlu (bir kısmını), M. Nuri Gençosman, Mehmet Çakır, Nafiz Danışman, Osman Keskioglu gibi isimlerin manzume üzerine çeşitli mecmualarda yayımlanmış çevirileri bulunmaktadır.⁸⁶

Diğer taraftan Mahmut Çetin'in *Hırka: Hırka-i Saadetin, Kab bin Zühreyn'in Romanı* (İstanbul: Edille Yayınları, 1997) ve Necati Kanter'in *Bürde: Bir Hırka-i Saâdet Romanı* (İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2018) isimli kitaplarını ise konuyu roman türünde ele alan çalışmalar olarak zikredebiliriz. Yine Mahmut Çetin'e ait *Radıyo İçin 3 Oyun: Kab bin Zühreyn, Şeyh Ali Semerkandi, Hacı Bektaş-ı Veli* (İstanbul: Edille Yayınları, 1997) adlı kitap da konunun bir başka türe uyarlaması olarak hatırlanabilir. Aynı yıl Ahmet Hoşsöyler'in yönetmenliğini üstlendiği *Kaside-i Bürde Şairi Kaab bin Zühreyn (İfpaş Yapım, 1997)* isimli prodüksiyonun ise manzumenin daha geniş bir kitle tarafından tanınmasına aracı olduğunu söyleyebiliriz.

Farklı formlardan söz ederken hat ve musiki gibi güzel sanatlarda verilen örneklerle de kısaca değinmek gerekir. Makalenin ilk bölümünde temas ettiğimiz ve bazı örneklerini paylaştığımız gibi, eserlerinin önemli bir kısmını Cumhuriyet devrinde veren Kâmil Akdik, Mehmet Emin Yazıcı, Mustafa Halim Özyazıcı gibi son dönem hattatlarının *Kasîde-i Bürde*'nin bazı beyitlerini ya da tam metnini levha veya nüsha hâlinde meşk ederek görsel ve estetik düzlemde bu kültüre katkı sunduklarını görüyoruz. Musiki bağlamında ise kaside üzerine yakın bir zaman önce yapılan bir beste çalışmasını dikkate sunabiliriz. Mehmet Öncel tarafından Hüseyinî makamında yapılan bu beste, *Uyanış Büyük Selçuklu* (TRT 1, 2020-2021) isimli televizyon dizisinde yayınlanmış, bu da aynı şekilde manzumeyi günümüz insanıyla buluşturan bir başka aracı zemin oluşturmuştur.

⁸⁵ Zeynelâbidin Bey, evvela tercümeyi de muhtevi bir şerhe niyetlendiğinden söz etmişse de eserin, oldukça kısa mensur bir tercümeden ibaret olduğunu görüyoruz. | Metin, tarafımızca hazırlanmış olup yayım aşamasındadır.

⁸⁶ Bu tercümelere ait künye bilgileri için bk. Tülücü, 1982, s. 172-173; Aydın, 2016, 11-16. Bu son çalışmada, sıralanan çevirilerin bir kısmının kısa tanıtımları da yer almaktadır.

Görsel 9: *Kasîde-i Bürde*'nin ilk iki beyti üzerinden, Mehmet Öncel'in yaptığı Hüseyinî makamındaki bestenin notaları⁸⁷

KASİDE-İ BÜRDE
(BANET SUAD)

Usûl: Sengin Semâî
♩ = 60

Güfte: Ka'b b. Züheyr (R.A.)
Beste: Mehmet ÖNCEL

وَمَا سَعَادُ عَدَاةِ الْبَيْنِ إِذْ رَحَلُوا
 إِلَّا أَعْنُ غَضِيضُ الطَّرْفِ مَكْحُولٌ

بَانَتْ سَعَادُ قَلْبِي الْيَوْمَ مَتْبُولٌ
 مَتَّيْمٌ إِثْرَهَا لَمْ يُفَدْ مَكْبُولٌ

⁸⁷ Çalışmamda yayımlamak üzere besteyi benimle paylaşan Doç. Dr. Mehmet Öncel Bey'e bu vesileyle teşekkür ederim. Bestenin icrasına şu link üzerinden ulaşılabilir: "Banet Suadu", <https://www.youtube.com/watch?v=nZI1fr41lwk>

Sonuç

Bu çalışmada Osmanlı döneminde Kâ'b b. Züheyr'in *Kasîde-i Bürde'si* (*Bânet Su'âd*) üzerine çeşitli formlarda kaleme alınan Türkçe eserler sınıflandırılarak tanıtılmaya çalışılmıştır. Ortaya konan literatür dökümü, İslami edebiyat geleneğinin öncü eserlerinden biri olan bu kasidenin Osmanlı kültür dünyasında süreklilik arz eden ciddi bir akis uyandırdığını açıkça ortaya koymaktadır. Gerek merkez gerekse çevre coğrafyalarda, başta Arapça olmak üzere farklı dillerde yazılmaya devam eden şerh, haşiye, tercüme türü eserler haricinde, sadece buradaki Türkçe eserler dahi, kasidenin klasik sonrası dönemde kayda değer bir etki alanı oluşturduğunu ispata kâfi gelebilecek bir boyuttadır.

Araştırmamız kapsamında Osmanlı döneminde *Kasîde-i Bürde* üzerine yazılan 25 civarında eser tespit edilmiştir. Bunlardan 13'ü şerh, 6-7'si -hemen her biri manzum olmak üzere- tercüme, biri tahmis, biri şerh tercümesi, biri nazire tercümesi, bir diğeri ise haşiye/kenar notu mahiyetindedir. Cumhuriyet sonrasında farklı formlarda verilen eserlerle birlikte 40'ın üzerine çıkan bu sayının yeni katalog ve tarama çalışmaları ya da bağışlar neticesinde daha da artacağına kuşku yoktur.⁸⁸

Çalışmanın en büyük getirilerinden biri, şimdiye dek konuyla ilgili doğrudan veya dolaylı olarak yapılan araştırmaları tashih ederek geliştirmesidir. Bu doğrultuda yanlış müellife isnad edilen eserler, farklı bir yüzyılda verildiği düşünülen eserler, tercüme yerine şerh ya da şerh yerine tercüme olarak değerlendirilen eserler, Türkçe zannedilerek literatüre katılan Arapça şerhler, aynı zannedilen bazı eserler veya farklı bir eser imasıyla aktarılan nüshalar, şarihi belirsiz zannedilen şerhler gibi çok çeşitli literatür hataları azami ölçüde telafi edilerek sağlıklı bir literatür dökümüne ulaşılmaya çalışılmıştır.⁸⁹

Taramalar neticesinde edindiğimiz gözlemlere gelince, öncelikle kaside üzerine Türkçe eser verme eğiliminin yüzyıllara göre giderek arttığını görüyoruz. Bu bilgi, manzumenin tanınırlık ve şöhretinin kültür muhitleri içerisinde daha da öne çıktığının elle tutulur bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Eserlerin birçoğunun merkezde verilmesi, hatta şerhlerden 4'ünün bizzat devrin padişahına takdim edilmiş olması⁹⁰ da hem konunun hem de literatürün merkezî önemini ortaya koyan bir diğer göstergedir. Bunda kaside ile bütünleşen Hırka-i Saâdet'in İstanbul'da, Saray-ı Hümayun'da muhafaza edilmesinin de üst düzeyde belirleyici bir rolü vardır. Bununla birlikte İskilip, Van, Mekke, Kazan gibi merkezlerde kaleme alınan şerhler, bu cazibenin taşra ve dış coğrafyalara da engelsiz bir şekilde uzanabildiğini gözler önüne sermektedir.

Literatürü oluşturan metinlerdeki dikkat çekici bir diğer özellik de eser sahiplerinin çoğunlukla birbirinden haberdar olmayarak ürünlerini vermeleridir. Bu durum taşrada böyle olduğu gibi merkezde de geçerli görünmektedir. Mesela taşra/ dış coğrafya için, 1901 gibi oldukça geç bir tarihte Kazan'da eserini veren Burhâneddin Bey'in, daha önce kasideye yazılmış hiçbir Türkçe şerhe tesadüf etmediğini söylemesini örnek gösterebiliriz. Merkez içinse, üst düzey kademelerde görev almış olarak eserlerini padişaha sunan ve azımsanmayacak nüsha sayısına erişen Üsküdârî Ramazan Ahmed Efendi ile Nişancı Abdi Paşa gibi şarihlere rağmen, bundan bir-bir buçuk asır sonra yine İstanbul ulemasından Mehmed Fâiz ve Mehmed Râif Efendilerin kasideyi ilk defa kendilerinin Türkçe şerh ediyor olduğuna dair ima ve beyanlarını dikkate sunabiliriz. Eserlerin usul ve üslup açısından ciddi farklılıklar arz etmesi ve gözle görülür benzeşmelere tesadüf edilemiyor oluşundan

⁸⁸ Mesela Mehmed Fâiz Efendi'nin gördüğünü söylediği başka tercüme, şayet listemizdeki mütercimi belirsiz eserlerden değilse, verdiğimiz sayının daha şimdiden arttığını not düşebiliriz.

⁸⁹ Bu çalışmada önceki hatalı aktarımlara açıkça gönderme yapılmamış, yalnızca doğru literatür bilgisinin nizami sunumuyla yetinilmiştir. Söz konusu hatalı aktarımlardan bir kısmı Güler, a.g.tz., s. 13-16 üzerinden incelenebilir.

⁹⁰ İki IV. Mehmed'e, biri Abdülaziz'e, bir diğeryse II. Abdülhamid'e.

başka, önceki eserleri niteliksiz bulma kaynaklı bir görmezden geliş alametinin de söz konusu olmayışı, bu beyanları –aksi bir işaret tespit edilene dek– doğru kabul etmeyi gerektirmekte, bu ise sadece bu alt literatürü değil, bütün bir Osmanlı literatürünü ilgilendiren genel bir informatik problemin mevcudiyetini ortaya koymaktadır.

Bununla birlikte olumsuz görünümlü bu durumun bizi ilgilendiren müspet bir neticesi ise söz konusu habersizliklerin tabii olarak birtakım usul farklılıklarına sahip olan yeni eserlerin doğuşuna zemin oluşturmasıdır. Gerçekten de yazılan şerhler, usul ve öncelikleri bakımından birbirinden oldukça farklıdır ve bu durum literatürü zenginleştiren önemli bir işlev görmüş gibidir. Elbette ki bu, tali bir dayanak noktasıdır; nitekim zenginlik olarak gördüğümüz bu farklılıkların asıl kaynağı şarihlerin âlim, yüksek bürokrat, mutasavvıf gibi farklı kimliklere sahip oluşu ile alakalıdır. Meslek ve meşrep temelli altyapıların metinlere kazandırdığı bu farklılıklar ise kanaatimizce incelediğimiz literatürün en dikkat çekici özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı şiirinden beyitler eşliğinde kasideyi şerh etme, Türkçe kökenli ve mahallî tabirleri öne çıkarma veya âli/müzeyyen bir nesir üslubuyla hareket etme, tasavvufi yorumlara başvurarak yeni bir anlam katmanı daha oluşturma, farklı yönleriyle öne çıkan şerhleri ansiklopedik bir şekilde derleme, hikâye ve ititradlar ile manzumeyi şerh etme, lügat odaklı bir şerh faaliyeti yürütme gibi çok farklı yöntemlerin kullanıldığı bu alt literatür, edebî şerh geleneğinin mahiyet ve özelliklerine dair yeterli ölçüde fikir vermekte ve bir eserin kaç farklı şekilde şerh edilebileceği sorusuna da verimli bir şekilde açıklık getirmektedir.

Yine usulü belirleyen zikre değer bir başka anekdot ise şarihlerin eğitimci kişiliklerine paralel olarak dil öğretme endişesini ortaya koyan açık veya ima yollu beyanlardır. Medrese talebelerinin başta sarf ve nahiv olmak üzere belagat, lügat, inşa gibi alet ilimlerini, edebî geleneğe ait oldukça merkezî bir metin üzerinden pekiştirebilecekleri şeklinde pedagojik bir gayenin gözetilmiş olduğu, Fâiz Efendi ve Necib Bey şerhlerindeki açık beyanlardan anlaşılmaktadır.⁹¹

Tercümelere dönecek olursak, şerhlerde Osmanlı şiiri, tasavvuf gibi unsurlarla içeriğin mahallileştirilme çabasına ilaveten burada şekilsel açıdan da alışılmış unsurlara bir yönelmenin söz konusu olduğunu görürüz. Bunlar ise temelde vezin ve kafiye tercihleri olarak düşünülebilir. Türk edebiyatında genele nispeten neredeyse hiç kullanılmayan bir vezinle söylenmiş olan *Bürde* kasidesinin manzum tercümelerinde Osmanlı mütercimlerinin kaynak metnin veznini esas almayıp kendi alışık oldukları vezin kalıplarını tercih ettiklerini görmekteyiz.⁹² Kasideyi tahmis eden Nahîff'nin bu teknik hususu masaya yatırması dikkat çekicidir. Bahsedilen bu teknik mecburiyet, nazmın da başarılı olduğu örneklerde, yapılan tercümelerin adeta ilk elden yazılmış özgün birer manzume gibi görünmesini netice vermiştir.

Genel bir bakışla meseleyi toparlayacak olursak, incelediğimiz eserlerin *Kasîde-i Bürde*'yi çeşitli tür ve formlar eşliğinde Osmanlı kültürüne armağan ettiğini ve farklı kurumsal gelenekler üzerinden manzumenin hatrasını yaşatarak konunun edebî muhitlerdeki tanınırlığını artırdığını kaydedebiliriz. Türkçe tercüme ve şerh faaliyetlerinin daha da yaygınlık kazandığı IV. Mehmed (1648-1687) döneminde başladığını tespit ettiğimiz bu literatürün devletin son yıllarına kadar, hatta Cumhuriyet sonrasında ve günümüzde de klasik ve modern biçimlerde sözlü, yazılı ve görsel enstrümanlar aracılığıyla sürdürülmesi, bu geleneğin yerleşerek kök saldığını gözler önüne sermektedir.

⁹¹ Bu şekilde açık bir beyanda bulunmamış olmalarına rağmen diğer şerhlerin de aynı özellikleri gösterdiği ve dolayısıyla aynı gayenin diğer metinler için de geçerli görülmüş olabileceğini özellikle hatırlatmak gerekir.

⁹² Konuyu farklı örnekler eşliğinde problematize eden bir çalışma için bk. Yazar, 2014.

Kaynakça

- Abdî, Abdülbâkî b. Ahmed. *Terceme-i Kasîde-i Zuhru'l-Me'âd*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 784/3.
- Abdurrahman Abdi Paşa *Vekâyi'nâmesi* (2008). (haz. Fahri Ç. Derin). İstanbul: Çamlıca Basım Yayın.
- Abdurrahman Abdi Paşa. *Şerh-i Kasîde-i Bürde*. İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri Şer'îye, 733/3.
- Acar, Ö. (2020). Kâ'b b. Züheyr (ö. 24/645 [?]). *Tarihte Müslümanlar: Eş Zamanlı Bir Tarih Yazım Örneği*, 1, 150-152. Ankara: Otto.
- Afyoncu, E. - Demir, U. (2016). *Turhan Sultan*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Ahmed Teymur Paşa (1951). *el-Âsârü'n-Nebeviyye*. Kahire: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî.
- Albayrak, N. (2014). *Gönül Çalab'ın Tahtı: Açıklamalı Yunus Emre Sözlüğü*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ali el-Kârî. *Fethu'l-Bâbi'l-İs'âd fî Şerhi Bânet Su'âd*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli, 1797.
- Âşık Çelebi (2018). *Meşâ'irü's-Şu'arâ*. (haz. Filiz Kılıç). T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, e-kitap.
- Ateş, E. (2020). Ka'b b. Züheyr'in "Kaside-i Bürde" sine Abdî'nin Yazdığı Manzum Şerhin Niteliği. *International Journal of Filologia*, 4, 146-163.
- Aydın, H. (2009). *Hırka-i Saadet Dairesi ve Mukaddes Emanetler*. İstanbul: Kaynak Kitaplığı.
- Aydın, Z. C. (2016). *Eyüp Sabri Paşa'nın Türkçe Kaside-i Bürde Şerhi (İnceleme-Metin)*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bağdatlı İsmâil Paşa (1951-1955). *Hediyetü'l-Ârifin*. 2 cilt. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı.
- Banet Suadu. <https://www.youtube.com/watch?v=nZl1fr41lwk>. [Erişim Tarihi: 01.05.2022].
- Basset, R. (1977). Ka'b b. Zuhayr. *İslâm Ansikolepedisi*, 6, 5. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- Bogdalova, A. (2012). Osmanlı Türkçesinin XX. Yüzyıl Başı Kazan-Tatar Yazı Diline Etkisi. *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, 14(4), 181-187.
- Burhâneddin Hüseyin (1901). *Hâzihi'l-Kasîdetü's-Şerîfe*. Kazan: Matbaa-i Kerîmiyye.
- Çakır, M. (1998). Arapzade Muhammed Nuri Efendi'nin Banet-Suat Kasidesi Şerhi Üzerine. *Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Âlimler*. 365-389. (haz. Mevlüt Uyanık). Ankara: TDV Yayınları.
- Çetin, N. M. (1973). *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Çoban, Selçuk. (2017). *Manisa Yazma Eser Kütüphanesinde Bulunan Kaside'i Bürde (Bânet Sü'âd)'nin Kitap Sanatları Bakımından Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü.
- Demirayak, K. (1997). Bânet Su'âd Kasidesi Üzerine. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 24, 141-157.
- Dvôanu Kâ'b bin Züheyr* (1994). (haz. Ebû Saîd el-Hasan Askerî). Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî.

- Durmuş, İ. (2006). Nazire. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 32, s. 455-456). İstanbul: TDV Yayınları.
- Esmer, B. (2022). *Ka'b b. Zühayr'ın Kasîde-i Bürde'sinin Şarihi Meçhul Türkçe Şerhleri (İnceleme-Metin)*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Fakhî, Ebû'l-İd Tâhir (2010). Bânet Su'âd ve Şurûhuhâ. *Âlemü'l-Kütüb*, 31-34(4), 475-496.
- Fatîn Davud (2017). *Hâtîmetü'l-Eş'âr (Fatîn Tezkiresi)*. (haz. Ömer Çiftçi). T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, e-kitap.
- Galata Kadısı Üsküdârî Ahmed Efendi ve Nişancı Abdurrahman Abdi Paşa (2022). *Kıl Şefâat Yâ Resûlallâh Hudâ Affeylesin: Osmanlı'nın Bürde Şerhleri-I*. (haz. Ömer Said Güler). İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Güleç, İ. (2018). *Şiir, Şair ve Peygambere Dair*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Güler, M. S. (2017). *Abdülbâkî bin Ahmed'in Terceme-i Kasîde-i Bânet Su'âd Adlı Eseri (İnceleme ve Edisyon Kritik)*. Uzmanlık Tezi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Güler, Ö. S. (2016). *Mollacıkzâde Mehmed Râif'in Ziyâu'l-Fu'âd fî Şerhi Bânet Su'âd İsimli Kasîde-i Bürde Şerhi (İnceleme-Metin-Sözlük-İndeks)*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Güler, Ö. S. (2021). *Ka'b b. Zühayr'ın Kasîde-i Bürde'sine Osmanlı Döneminde Yazılan Türkçe Şerhler (Karşılaştırmalı İnceleme - Üsküdârî Ahmed Efendi, Abdurrahman Abdî Paşa ve İsmüddin Efendi Şerhlerinin Tenkitli Neşirleri)*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.
- Hamidullah, M. (2004). *İslâm Peygamberi*. (çev. Mehmet Yazgan). İstanbul: Beyân Yayınları.
- Hammer (1329-1337). *Devlet-i Osmâniyye Târîhi*. 10 cilt. (trc. Mehmed Atâ). İstanbul: Artin Asaduryan ve Mahdumları Matbaası.
- Irmak, M. (2016). Bûsîrî'nin *Zuhru'l-me'âd fî vezni Bânet Su'âd* Adlı Kasidesi ve Abdülbâkî b. Ahmed'in Bu Esere Yaptığı Manzum Tercüme. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9(42), 174-200.
- İbn Hişâm (1992). *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. 2 cilt. (thk. Süheyl Zekkâr). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Kesîr (1994). *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 15 cilt. (çev. Mehmet Keskin). İstanbul: Çağrı Yayınları.
- İbn Kuteybe (2006). *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*. 2 cilt. (thk. Ahmed Muhammed Şâkir). Kahire: Dâru'l-Hadis.
- İbnü'l-Esir (1985). *el-Kâmil fi't-Târih*. 12 cilt. (çev. Beşir Eryarsoy). İstanbul: Bahar Yayınları.
- İsmüddin Efendi. *Şerhu Kasîdeti Bânet Su'âd*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yahya Tevfik, 314/1.
- Kahraman, B. (1991). Bûsîrî'nin Kasîde-i Bürde'si Etrafında Yazılmış Türkçe Eserler. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 6, 167-174.
- Kaya, M. (1992). Bûsîrî, Muhammd b. Saîd. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 6, s. 468-470). İstanbul: TDV Yayınları.
- Kâzerûnî, Sa'd b. Abdullah. *Şerhu Kasîdeti Bânet Su'âd*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, İzmir, 758/3.

- Köksal, M. F. (2014). Gâlib, Çivici-zâde. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/galib-civicizade>. [Erişim Tarihi: 20.04.2022].
- Köksal, M. F. (2021). Terceme-i Bânet Suad (Gâlib). *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*. <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/terceme-i-banet-suad-galib>. [Erişim Tarihi: 20.04.2022].
- Mardin, Ebül'ulâ (1951). *Huzur Dersleri*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası.
- Mecmû'a-i Kasâ'id ve Resâ'il*. İÜ Nadir Eserler Kütüphanesi, 603, 12b-22b.
- Mehmed Es'ad Efendi'nin Teşrifât-ı Kadîmesi'si: Osmanlı İmparatorluğu'nda Teşrifât* (2012). (haz. H. Ahmet Arslantürk v.dğr.). İstanbul: Okur Kitaplığı.
- Mehmed Fâiz. *Şerh-i Kasîde-i Bânet Su'âd*. Kahire: Mısır Millî Kütüphanesi, Mecami Türki Talat, 79/2.
- Memiş, M. (2020). Osmanlı Hattatlarının Mürekkebat Meşklerinde Yazdıkları Metinler. *Lale Kültür, Sanat ve Medeniyet Dergisi*, 1(1), 40-51.
- Mermer, K. (2020). *Klâsik Şerh Geleneğinde Üslûp: Kasîde-i Bürde Örneği*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Millik, N. (2005). *Dâ'i-i Fakir: Tarih-i Engürüs ve Feth-i Eğri (Tahkikli Neşir)*. Yüksek Lisans Tezi. Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Muhtasar Tevessül: Necîb Efendi'nin Kasîde-i Bürde Şerhi / İnceleme-Tevessül'le Karşılaştırma-Metin* (2020). (haz. Bünyamin Ayçiçeği). İstanbul: DBY Yayınları.
- Nahîfî Süleymân Efendi Külliyyâtı* (2014). (haz. Şaban Er). İstanbul: Kutupyıldızı Yayınları.
- Nahîfî Süleyman Efendi. *Tahmîs-i Kasîde-i Bürde*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, 720/1.
- Necib (1314). *İs'âd: Bânet Su'âd Şerhi*. Mekke: Hicaz Vilayeti Matbaası.
- Öz, Ş. (2008). *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*. İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları.
- Özgeriş, M. M. (2022a). Yemlihâ-zâde Mustafa Kâmil Efendi'nin Hayatı, Edebî Yönü ve Eserleri. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 26, 658-674.
- Özgeriş, M. M. (2022b). Yemlihâ-zâde Mustafa Kâmil Efendi'nin Manzum Bânet Su'âd Kasidesi (Kaside-i Bürde) Tercümesi. *Filoloji Alanında Teori ve Araştırmalar*. 1-25. (ed. Gürhan Kirilen). İzmir: Serüven Yayınevi.
- Salihoğlu, H. (2019). Cahiliyye Dönemi Evsiye Şiir Ekolü. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(2), 441-459.
- Savran, A. (2001). Kâ'b b. Züheyr. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 24, s. 7-8). İstanbul: TDV Yayınları.
- Serin, M. (2005). Muhammed / Türk Hat Sanatı. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 30, s. 461-465). İstanbul: TDV Yayınları.
- Seyyid İbrâhim Muhammed (1986). *Kasîdetu Bânet Su'âd li-Ka'b b. Züheyr ve Eseruhâ fi't-Turâsi'l-Arabiyye*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî.
- Seyyid Taha Efendi. https://tr.wikipedia.org/wiki/Seyyid_Taha_Efendi. [Erişim Tarihi: 15.4.2022].
- Sezer, İ. H. (1985). *İmam Busîrî ve Bürde'si*. Doktora Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Sükkerî, Ebû Saîd (1950). *Şerhu Dîvânî Kâ'b bin Zühayr*. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısırî.
- Süleyman Sırrı Efendi (2020). *Makâsıd-ı Münciye fî Siyeri Fahri'n-Nübüvve*. (haz. Selim Argun). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Süyûtî, Celâleddin (2013). *Târîhu'l-Hulefâ*. Cidde: Dârü'l-Minhâc.
- Şahin, E. S. (1997). *Kasîde-i Bürde'nin Türkçe Terceme ve Şerhleri*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şener, H. İ. (1995). *Kasîde-i Bürde, Kasîde-i Bür'e ve Su Kasidesi*. İzmir: İrfan Kültür Eğitim Derneği.
- Şerh-i Kasîde-i Ka'b ibn Zühayr. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi: Ayasofya, 4094.
- Şerhu Bânet Su'âd. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi: Esad Efendi, 3408/3.
- Tarîfî, Y. A. (2012). *Şu'arâu'l-Arab: el-Asru'l-Câhilî*. Amman: Ehliyye.
- Târîh-i Na'îmâ* (1280). İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Tekfurdağî Ahmed Lutfî (2021). *Tezkire-i Şu'arâ*. (haz. Bilal Alpaysın - Müslüm Yılmaz). İstanbul: DBY Yayınları.
- Tülücü, S. (1982). Kâ'b b. Zuheyir ve Kasîde-i Bürde'si Üzerine Notlar I. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 159-173.
- Tülücü, S. (1988). Büyük Arap Şâiri Zuheyir b. Ebi Sulmâ ve Tercüme-i Hâli ile İlgili Kaynak ve Tetkiklerin Tenkidi ve Değerlendirilmesi. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 165-181.
- Tülücü, S. (2006). Nâbîga ez-Zübyânî. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 32, s. 262-263). Ankara: TDV Yayınları.
- Tülücü, S. (2013). Zühayr b. Ebî Sülmâ. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 44, s. 540-542). İstanbul: TDV Yayınları.
- Uludağ, S. (1998). Hırka. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 17, s. 373-374). İstanbul: TDV Yayınları.
- Ünal, M. O. *Kasîde-i Bürde (Bânet Sü'âd) ile İlgili Yapılan Çalışmalar (Tespit ve Tanıtım)*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yazar, S. (2011). *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yazar, S. (2014). Osmanlı Dönemi Şiir Tercümelerinde Karşılaşılan Biçimsel (Nazım Biçimi, Aruz ve Kafiye) Zorluklar. *Metnin Hâlleri: Osmanlı'da Telif, Tercüme ve Şerh*. 248-293. (haz. Hatice Aynur v.dğr.). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Yeşildağ, A. (2013). Bânet Su'âd Kasîdesine Yapılan Çalışmaların Tesbiti Üzerine-I. *Nüşa*, 36, 7-42.
- Yılmaz, Z. (1995). Esad Efendi, Sahafılar Şeyhizâde. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 11, s. 341-345). İstanbul: TDV Yayınları.
- Yücel, Y. İ. (2016). Kasîde-i Bürde Üzerine Son Dönemde Yapılan İlmî Çalışmalar. *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 1, 86-106.
- Zeynelâbidin, *Ben Kimim? Her Şey - Hiçbir Şey*, Millî Kütüphane-Ankara, 06 Mil Yz A 581.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 593-609.
Geliş Tarihi-Received: 22.06.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 04.07.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1134249

Nef'î'nin *Sahbâ-nâmesinin* Şerhi

Commentary on Nef'î's Sahba-name

Hasan TEL*
Ahmet YENİKALE**

Öz

Divan edebiyatı, 16. yüzyılda Fuzûlî, Bakî, Ahmed Paşa, Necâtî ve Zâtî gibi büyük şairlerle altın çağını yaşamıştır. Aynı başarıyı sonraki yüzyılda da Şeyh Gâlib, Nâ'îlî, Nef'î gibi usta şairlerle devam ettirmiştir. 17. yüzyıla gelindiğinde divan edebiyatı gelişimini önemli ölçüde tamamlamıştır. Nef'î, bu yüzyılda yazdığı şiirlerle klasik edebiyatın bayrağını taşıyan önemli köşe taşlarından biri olmuştur. Şair gerek kendi zamanında gerekse kendinden sonraki asırlarda kaside yazan şairleri etkilemiştir. Nef'î, yaşadığı dönemin hiciv üstadı olarak kabul edilir. Şiirlerinde zengin bir musiki, düşünce ve bilgiyle yoğrulmuş sanatlı bir üslup gözlenir. Şerhe konu olan terki-bend birçok kaynaktan "Sâki-nâme" olarak geçer. Ancak şiirin içeriğine bakıldığında "Sahbâ-nâme" olarak adlandırılmasının daha uygun olacağı değerlendirilmiştir. Şair, şiir boyunca şarabın özelliklerini sayarak onun güçlü yönlerini öne çıkarmıştır. Onu diğer keyif verici maddelerle de karşılaştırarak şarabın üstünlüğünü ispatlama çabasına girişmiştir. Bu çalışmada Nef'î'nin *Sahbâ-nâme* adıyla bilinen beş bentlik terki-bendinin çeviri yazısı ve dil içi çevirisi yapılmıştır. Şiir beyit beyit şerh edilmiştir. Ayrıca şiir, vezin ve ahenk unsurları bakımından da incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Nef'î, divan şiiri, terki-bend, Sahbâ-nâme, sâki-nâme.

Abstract

Divan literature lived its golden age in the 16th century with great poets such as Fuzulî, Baki, Ahmed Pasha, Necati and Zâtî. It continued the same success in the next century with master poets such as Sheikh Galib, Nâ'îlî and Nef'î. By the 17th century, divan literature had significantly completed its development. Nef'î had been one of the important cornerstones of classical literature with the poems he wrote in this century. The poet influenced the poets who wrote odes both in his own time and in the centuries after him. Nef'î is considered to be the master of satire of his time. In his poems, an artistic style intertwined with rich music, thought and knowledge is observed. The subject of the commentary is Terki-bend as "Sakiname". However, considering the content of the poem, it is more appropriate to call it "Sahbaname". The poet highlighted the strengths of wine by counting the characteristics of wine throughout the poem. He tried to prove the superiority of wine by comparing it with other pleasure substances. In this study, the translation and intralinguistic translation of Nef'î's five clause composition-i clause known as *Sahbaname* has been made. The poem has been annotated couple by couplet. In addition, poetry has been examined in terms of prosody and harmony elements.

Keywords: Nef'î, divan poetry, terki-bend, Sahba-name, saki-name.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş/Türkiye, e-posta: hasantelogr@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-0443-5656.

** Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kahramanmaraş/Türkiye, e-posta: ahmetyenikale@ksu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2257-9802.

Giriş

17. yüzyılda yaşamış, kaside ve hicivleriyle tanınmış bir şair olan Nef'î, divan şiirinin özellikle kaside alanında oldukça başarılı eserler ortaya koymuştur. Yergilerindeki sınır tanımazlığının yanında övgülerinde de çok abartılı olan Nef'î, kendini İran şairlerinden üstün tutmuştur. Hicivlerinden en yüksek devlet adamları da nasibini almıştır. Hatta bu pervasızlığı onun ölümüne neden olmuştur. Gazel alanında da başarılı olan şair eserlerinde musikiye önem vermiştir. Nef'î, eserlerinde 17. yüzyıl divan edebiyatının genel özelliklerini yansıtmakla birlikte farklı söyleyiş özelliği yakalamış bir şairdir. Kendine has tarzıyla döneminin önemli şairleri arasına girmiştir.

Bu makalenin amacı, 17. yüzyıl divan şiirinin büyük şairlerinden Nef'î'nin literatürde *Sâkî-nâme* olarak geçen, ancak gerçekte bir *Sahbâ-nâme* olan terkiib-bendini şerh etmektir. Şiir beş bentten, her bent ise vasita beyti ile birlikte sekiz beyitten oluşmaktadır. Çalışmada, her bend kendi arasında değerlendirilmiştir. Transkripsiyonlu metin verildikten sonra vezin ve ahenk unsurları bakımından incelenmiştir. Ardından dil içi çevirisi yapılmış, şerh edilmiş ve belli başlı söz sanatları belirtilmiştir.

Bir eser anlaşıldığı ve ondan istifade edildiği ölçüde kıymet ifade eder. Bu düşünceden hareketle bu çalışmanın klasik Türk edebiyatı okurlarının düşünce dünyalarını genişletmesi ve onlara farklı bakış açıları kazandırması hedeflenmiştir. Şerh edilen terkiib-bend, dönemin üslup özelliklerini ve şairin şarap hakkındaki düşüncelerini yansıtmaları bakımından önemlidir.

Nef'î'nin Hayatı

Nef'î, 17. yüzyıl klasik Türk edebiyatı şairlerindedir. Kaynaklarda adı Ömer Bey veya Nef'î Ömer olarak geçer (Akkuş, 2018, s. 4). Mecmau'l-bahreyn adlı eserden ve Hâfız Ahmed Paşa'nın sadrazam olması nedeniyle yazmış olduğu kasidesinde kendi hayatına dair düştüğü kayıtlardan hareketle 1572'de doğduğu tahmin edilmektedir. Kendisi gibi şair olan Sarıkamış sancak beyi Mehmed Bey'in oğlu olup Pasinler sancak beyi Mirza Ali'nin de torunudur. Şiirle ilgilenmeye genç yaşta başlayan Nef'î, Pasinler'de başladığı eğitim hayatına Erzurum'da devam etmiştir. Bu sırada Farsça öğrenmiştir. Şiirlerinde "Darri" mahlasını kullanan şaire "Nef'î" mahlası Gelibolulu Âli tarafından verilmiştir (<http://islamansiklopedisi.org.tr/nefi>). Şiirle olan ilk münasebetinin babası vesilesiyle olduğu bilinmektedir. Şiir sanatı ve edebi bilgilerle beraber Fars dilini ve Fars kültürünü, hocası Erzurum defterdarı Âli'den aldığı anlaşılmaktadır. I. Ahmet, I. Mustafa, II. Osman ve IV. Murat dönemlerini gören şair, İstanbul'da çeşitli devlet görevlerinde bulunmuştur. Kısa sürede gazel ve özellikle kasideleriyle dikkat çeken şair, padişahlardan ve devlet adamlarından ilgi ve destek görmüştür (Kurnaz, 2001, s. 304). Sultanların ilgisi, devrin ileri gelenleriyle kurmuş olduğu bağ, yazdığı kasideler ve şiirdeki başarısı onun İstanbul'un sanat çevresinde kısa sürede tanınmasını sağlamıştır. Nef'î, Sultan Murat döneminde zirveye ulaşmıştır. Cesareti, korkusuzluğu ve sahip olamadığı dili onun sonunu hazırlamıştır. Ölüm nedeni kesin olarak bilinmez ancak yergiye devam etmesinin buna neden olduğu kaynaklardan anlaşılmaktadır. Nef'î'nin ölümüne neden olan olayla ilgili değişik söylentilerden biri, Bayram Paşa'yı hicvettiği için öldürülmüş olduğudur. İkinci bir rivayet ise şöyledir: Bayram Paşa, dönemin tanınmış şairi Naili'ye, Nef'î'yi kötüleyen bir şiir yazdırarak şaire okutur. Öfkelenen Nef'î, şiiri Paşa'nın yüzüne fırlatır. Bu, şair için bir öldürülme bahanesi olur ve Paşa'nın emriyle öldürülür (Akkuş, 2018, s. 5-6).

Edebi yönüyle değerlendirildiğinde Nef'î'nin şiirlerinde bireyselliğin ön planda olduğu görülür. Şair şiirlerinde kendini, zühde karşı tavır takınan rint olarak tasvir eder: "Sofi değilim rind-i harâbâtî-i aşkım/Nefî nola olsam ne aceb hâk-i reh-i mest". Nef'î'nin şiirlerinde ahenk ve musiki önemli bir yer tutar (Akkuş, 2018, s. 8, 9,14). Şairin dili özellikle

kasidelerinde ağırdır. Bâkî’de görülen ses ustalığı Nef’î’de en üst seviyeye çıkmıştır. Söyleyişi açık ve kusursuzdur. Kasidenin bölümlerini adeta bir paragrafa dönüştüren şair, düşüncelerini bir makale bütünlüğü içerisinde söylemeyi başarmıştır (Kurnaz, 2001, s. 304). Övgü ve yergilerinde mübalağanın sınırlarını zorlayan Nef’î, Sebki-Hindi akımının etkisinde kalmış ve Türk edebiyatındaki en önemli temsilcilerinden olmuştur. Dili etkili kullanma becerisi ile kendi üslubunu yakalayan şair önemli eserlere imza atmış ve dönemin hatırı sayılır şairleri arasında yerini almıştır.

Nef’î’nin en tanınmış eseri, çoğunluğu kasidelerden oluşan *Türkçe Divân*’dır. Ayrıca *Farsça Divan*’ı da vardır. *Sihâm-ı Kazâ* adlı kitabı ise hicivlerden oluşmaktadır (Kurnaz, 2001, s. 304). *Tuhfetü’l-Uşşâk*, kaynaklarda müstakil bir eser olarak değerlendirilmemiştir. *Farsça Divan*’ın içerisinde uzunca bir kasideden ibarettir (Cengiz, 2006, s. 6). Nef’î çok sayıda eser vermiş olmamasına rağmen özgün tarzı, başarılı şiirleri ve öne çıkan kişiliği ile Türk şiir tarihine adını altın harflerle yazdırmayı başarmıştır.

Sahbâ-nâme’nin Şerhi*

Ve zin Merhabâ ey / câm-ı mînâ / -yî mey-i yâ / kût-reng
 - . - - / - . - - / - . - - / - . -
 Devri gelsin / senden öğren / sin sipihri / bî-direng
 - . - - / - . - - / - . - - / - . -
 fâ i lâ tün / fâ i lâ tün / fâ i lâ tün / fâ i lün

Kafiye ve Redif: Dize sonlarındaki *yakut-reng*, *bî-direng*, *âyin-i Peşeng*, *sâki-i şeng*, *ayn-ı şereng*, *nâmûs u neng*, *def’-i jeng*, *bîtâb u teng* tamlamalarının sonlarındaki “-eng” sesleri kafiyeyi oluştururlar. Kafiyenin asli harfi “g” olup “n” kayd harfidir. Dolayısıyla bu bendin kafiyesi klasik kafiye sistemine göre *mukayyed kafiye*dir. Vasita beytindeki “*gamsın hele*”, “*âlemsin hele*” kelimelerindeki “-sIn hele” redifi, “-Am” sesleri ise kafiyeyi oluşturur. Vasita beytinin kafiyesi yalnız revî harfi olan “m”den ibaret olup *mücerred kafiye*dir.

1. Bend

1 Merhabâ ey cām-ı mînâ-yî mey-i yâkût-reng
 Devri gelsin senden öğrensin sipihri bî-direng

Merhaba ey yakut renkli billur şarap kadehi! Durmaksızın dönen gökyüzü dönmek neymiş gelsin de senden öğrensin.

Şairin, şarap kadehini yakuta benzetmesi hem kadehin parlaklığı hem de içindeki şarabın renginin kırmızılığı itibariyledir. Yakut taşının özelliği rengi ve göz alıcı ışığıdır. Bu kıyasla şarabın renk ve parlaklık yönünden eşsizliğine vurgu yapılmıştır. Devamında eskiden halka şeklinde oluşturulan meclislerde kadehin saki tarafından oturum düzenine göre döndürülmesi gök cisimlerinin düzenli olarak yaptıkları harekete benzetilmiştir. Ancak beyitte, semadaki cisimlerin dünya etrafında dönmesi şeklinde ifade edilmesi şiirin yazıldığı dönemin dünya merkezli evren anlayışından ileri gelmiş olması muhtemeldir. Çünkü o vakitlerde henüz güneş merkezli teori yayılmamıştı. Kadehin en değerli taşlardan yakuta ve hareketinin gökyüzüne teşbih edilmesi onun zikredilen özellikler itibariyle daha üstün bir nesne olmadığını ifade etmek içindir. Hatta bu üstünlük o dereceye vardırılmış ki kadeh, semaya dönme hususunda ders verebilecek seviyededir. Beyitte “ey” ifadesi ile *nida* sanatına başvurulmuştur. Şarap şişesi *yakuta* ve *sipihre* (*gökyüzü*) benzetilerek divan edebiyatında sıkça kullanılan *teşbih* sanatına başvurulmuştur. Ayrıca *câm*, *mînâ* ve *mey* kelimeleri bir arada kullanılarak *tenasüp* yapılmıştır.

* Kültür Bakanlığı e-kitap sayfasında Sâkinâme adıyla yayımlanan metinde (Akkuş, 2018, s. 233-235) çeviri yazı işaretleri kullanılmadığı için yazma nüshalara müracaat edilmiştir.

2 Merhabâ ey yâdigâr-ı meclis-i devrân-ı Cem
Âb-ı rûy-ı devlet-i Cemşîd ü âyîn-i Peşeng

Merhaba ey Cem devrinin meclisinin yadigarı, Cemşid Devleti'nin yüzsuyu ve Peşeng'in ayini(şarap)!

Cemşid, mitolojik İran hükümdarlarından olup şarabın mucidi olarak kabul edilir ve divan şiirinde çok kez üzerinde yedi hikmeti bildiren yazılar bulunan meşhur kadehi ile birlikte zikredilir. Beyitte şarabın Cemşid devrinden ve Cemşid'in meclisinden kaldığı dile getirilerek hatıra boyutuna dikkat çekilmiştir. İkinci dizede yine şarabın Cemşid Devleti'nin itibarı ve Peşeng'in geleneği olması yönüyle vurgu daha da güçlendirilmiştir. Şarabın mitolojik kahramanlar ile ilişkilendirilmesi ona efsanevi bir nitelik kazandırmıştır. Beyitteki *Cem* kelimesi ile Cemşid, *Peşeng* kelimesi ile de Afrasiyab'ın babası hatırlatılmış olup *telmih* sanatına başvurulmuştur. *Âb-ı rûy* ifadesi şeref, haysiyet anlamında *mecazlı* bir kullanımdır. Meclis kelimesi ile hal-mahal ilişkisi kurularak *mecaz-ı mürsel* yapılmıştır.

3 Merhabâ ey şâhid-i işret-serây-ı meygede
Duğter-i pîr-i muğân hemşîre-i sâki-i şeng

Merhaba ey meyhane sarayının güzeli, meyhaneçilerin pirinin kızı, neşeli sakinin kardeşi (şarap)!

Şair şarabı meyhane güzeli olarak nitelendirmesiyle onun meyhaneyi güzelleştiren bir unsur olduğuna dikkat çekmiştir. Ayrıca meyhane güzelinin babası olan meyhaneçi ve saki olan kardeşi meyhanedeki asıl unsurlardandır ve bu üçü eski şiirde sık sık bir arada kullanılır. Tasavvufta şarap ilâhî aşkı temsil eder, Pîr-i muğân(meyhaneci), mürşid demektir. Meyhane ise aşkın öğrenildiği yer, yani dergâha işaretir. Mahbûb veya maşuk ise Allah'tır. Şair beyitte remizler kullanarak dergâhu *tasvir* etmiştir. Beyitte geçen, *işret*, *meygede*, *pîr-i muğân* ve *sâki* kelimeleri aralarında *tenasüp* oluşturmuşlardır. Meyhane, saraya benzetilmiş; şarap da saraydaki güzele benzetilerek *açık istiare* yapılmıştır.

4 Sensin ol rûh-ı revân-ı mürde-i endûh-ı gam
Saña nisbet çeşme-i âb-ı Hızır 'ayn-ı şereng

Gam ve kederden ölmüş olan ruhlara can veren sensin, sana nispetle Hızır'ın abıhayatı zehrin ta kendisidir.

Beyitte şarabın verdiği keyif o kadar ileri dereceye taşınmış ki adeta şarap ölmüş bir insanı yeniden diriltebilecek güce sahiptir. Hatta bu hayat verici özelliği abıhayat ile dahi kıyaslanamayacak düzeydedir. Çünkü şarabın kudreti karşısında hayat vermekle şiar bulmuş ölümsüzlük suyu şaraba nazaran ancak bir zehir mesabesinde. Bu ifadeyle artık yeryüzünde hayat vermesi yönünden şaraptan daha üstün bir içecek bulunmamaktadır. Ölmüş ruhlar ancak onunla hayat bulabilir. Bu yüzden de insanlar ölmüş ruhlarına can bulmak için ona muhtaçtır ve zamanla şaraba bağımlı hale gelirler. *Âb-ı Hızır* ile Hızır(AS)'ın içmiş olduğu ölümsüzlük suyu hadisesi hatırlatılmış olup *telmih* sanatına başvurulmuştur. *Ab-ı hayat* zehre benzetilerek hem *teşbih* hem de *tezat* sanatları yapılmıştır.

5 Sensin ol sermâye-i bazar-ı şevk-i ehl-i 'aşk
Düşdi feyzüñle kesâda cevher-i nâmûs u neng

Âşıkların şevkle alışveriş yaptıkları pazarın en değerli varlığı sensin, senin feyzinden ar ve namus cevheri kesada uğradı.

Önceki beyitlerde olduğu gibi, bu beyitte de şarabın üstünlüğünü ispat için kıyaslama yoluna gidilmiştir. Meyhane için şarap en değerli şeydir. Nasıl ki insanlar değerli eşyaların satıldığı bir pazarda alışveriş yaparken adeta birbirleri ile yarışlırsa meyhanedekiler de şarap için birbirleri ile mücadele ederler. Çünkü şarap, âşıklar pazarının

en değerli ve paha biçilmez eşyasıdır. Öyle ki onun bulunduğu pazarda başka hiçbir şey bu kadar rağbet görmez. Beyitte birçok namuslu insanın içkiye olan düşkünlüğü nedeniyle maddi ve manevi olarak perişan olduğuna vurgu yapılmıştır. Ayrıca tasavvufta aşk şarabını tadan dünya zevklerini terk eder, maddi şeylerden vazgeçer. *Feyiz ve kesat* kelimeleri ile *tezat* sanatı yapılmıştır. *Sermaye, pazar, feyiz* ve *kesat* kelimeleri bir arada kullanılarak *tenasüp* sanatına başvurulmuştur.

6 Sensin ol pîrâye-i hikmet ki feyz-i kâmilün
 Kıldı mir'ât-ı zamîr-i ehl-i dilden ref'-i jeng

Sen o hikmet süsüsün ki mükemmel feyzin âşıkların gönül aynalarının pasını temizledi.

Şair bu beyitte de yine şarabın bir başka hususiyetinden söz ederek onun çok yönlü özelliğine dikkat çekmiştir. Şarabın tesiriyle kendinden geçen insan geçici de olsa kalbindeki kötülükleri, düşmanlıkları unuttur. Bu da şarabın bir süreliğine insanın gönlüne güzellik vermesine neden olur. "*Tasavvufta Cenâbıhakk'ın tecellisiyle var olan ve mazhar olduğu tecellîyi aksettiren varlıklardan her biri veya bu varlıkların tamâmı*" (<http://lugatim.com>) demek olan mirattan maksat yaratıcının tecelliğahu olan gönüllere işaretidir. Aşk şarabını içen gönül ehlinin kalbinde kin, nefret, dünya sevgisi, masiva kalmaz. Böylelikle şarabın feyzi âşığı kemale erdirir. Kalbinde hakiki sevgili olan Allah'tan başka bir şeye yer kalmaz. Kalp gerçek sevgiliye ayine, ona mekân olur. *Zamîr (kalp) mir'âta (ayna)* benzetilerek *teşbih* sanatı yapılmıştır.

7 Cur'aña virmezdi cân her 'âşık-ı efsürde-dil
 Olmasañ tâb-efken-i her hâtır-ı bîtâb u teng

Bitkin ve daralmış her gönle ışık vermeseydin, gönlü yaralı âşıklar senin bir yudumuna can vermezdi.

Ümidini kaybetmiş âşıkların gönlünü açmak, ferahlık vermek için bir çare olarak görülen şarap bir yudumu için bile can verilmeye değerdir. Bu beyitte şarabın geçici olarak verdiği rahatlıkla sıkıntıları unutturmasına işaret edilmiştir. Bu özelliği ile nice şarap müptelasının onun uğrunda canını verdiğine de vurgu yapılmış. Gönlü kırık âşıklar teselliye onda bulurlar, incinmiş gönüllerini tamir ederler ve onda acılarını unuturlar. Âşık şarabın kendine verdiği can karşılığında tekrar o canı onun uğrunda feda eder. Çünkü gerçek aşk, sevgilinin yolunda mahvolmak, onun varlığında fena bulmak demektir. *Efsürde-dil* ve *bitab u teng* arasında *tenasüp* sanatına başvurulmuştur.

8 Mey degil rûh-ı revân-ı mürde-i gamsın hele
 'Âlemün cânı degilsin cân-ı 'âlemsin hele

Sen sadece basit bir şarap değilsin kederden ölmüslere can verensin, Sadece eğlence meclisine değil tüm âleme hayat verensin.

Sufilerdeki sekr, sarhoşluğun etkisiyle insanın kendini kaybetmesi gibi, ilahi aşka düşenin ayırt etme yeteneğini kaybetmesi halidir. Sarhoşluğun nedeni, bâde ya da şarap içmektir. Mutasavvıflar da buradan hareketle mânevî anlamda sarhoşluğu şarap ile tabir etmişler ve bundan da kasıt ilahi sevgidir (Kuzu, 201, s. 964). Beyitte şarabın âb-ı hayat olan özelliği ile sadece mest eden, sarhoşluk veren bir içki olmadığı can bağışlayan bir özelliğinin de olduğuna dikkat çekilir. Öyle ki sadece şarap meclisindeki ölmüş ruhlara can vermez, tüm insanlar için de hayat bağışlar. Şarabın kederi, gamları unutturucu özelliğinin yanında neşelendiren, hoşluk veren özelliği de vardır. Tasavvufi anlamda da aşk şarabı sadece dervişlere can vermekle kalmaz tüm insanlara hayat verir. Zevk ve safâ meclisi anlamındaki *âlem* ile herkes, tüm insanlık anlamına gelen *âlem* arasında *cinas* sanatı yapılmıştır. *Mey değil mürde-i gamsın, âlemin cânı değil cân-ı âlemsin* ifadeleri *riücu* sanatına örnektir. *Mürde* ile *ruh* ve *can* aralarında *tezat* yapılmıştır.

2. Bend

Kafiye ve Redif: Dize sonlarındaki *mestânesin, dîvânesin, cânânesin, ammâ nesin, işrethânesin, peymânesin, merdânesin, bîgânesin* kelimelerindeki “-sin” ekleri redifi, “-âne” sesleri ise kafiye oluşturur. Reviden önce ridf bulunduğu için *mürdef kafiye*dir. Vasıta beytindeki, “*var senin*” kelimeleri redifi oluştururken, *âlem ve şübhem* kelimelerinde ise “-em” sesleri kafiye oluşturur. Vasıta beytinin kafiyesi yalnız revî harfi olan “m”den ibaret olup *mücerred kafiye*dir.

- 1 Râhsın râhat-fezâ-yı hâtır-ı mestânesin
Rûhsın naqd-i revân-ı ‘âşık-ı dîvânesin

Sarhoş gönüllerin rahatlığını artıran şarapsın. Divane âşıklar için en geçerli akçesin yani cansın.

Şarap, tasavvufta sembolik anlamda ilahi aşka ulaşmak için bir araçtır. Şarabın verdiği sarhoşluk nedeniyle akıl bedene bir müddet hükmedemez. Ehl-i tasavvufun Allah aşkından kaynaklanan cezbe hali ile içki ehlinin sarhoşluk sırasında kendinden geçmesi birbirine benzemektedir. Âşık şarabın verdiği keyifle dertlerini bir süre unuttur. Bu yüzden şarap aşk ehli için değer verilen şeylerin en kıymetlisidir ve vazgeçilmezdir. Beyitte şarap *nakde* (geçer akçe) benzetilerek *teşbih* sanatı yapılmıştır. *Mestâne, divâne* ve *âşık* kelimeleri bir arada kullanılarak *tenasüp* yapılmıştır. *Râh* ve *rûh* kelimeleri arasında *eksik cinas* vardır. *Revan* kelimesi beyitte geçerli anlamında kullanılmış olup ruh manası ile *iham-ı tenasüp* oluşturmaktadır. *Rah, rahat, ruh, revan* kelimelerinde sıkça kullanılan “r” sesi ile *aliterasyona* başvurulmuş beyitte ahenge katkı sağlanmıştır.

- 2 Cur’a-i cân-bahşuña leb-teşnedür Hızır u Mesîh
Âb-ı hayvânsın yâhod la’l-i leb-i cânânesin

Senin can bağıslayan bir yudumuna Hızır ve Mesih susamıştır. Ölümsüzlük suyu musun yoksa sevgilinin kırmızı dudağı mısın?

Divan şiirinde Hızır (a.s.), abıhayat içerek ölümsüzlüğe erişmesi; Mesih İsa(a.s.), ölümleri diriltmesi ile meşhurdur. Böylesine ölümsüzlük sembolü olmuş iki ismin şaraba susamış olmaları onun ancak bir abıhayat olmasından, hayat bahşetmesi yönünden ileri gelir. Şarabın hayat veren özelliği lal-i leb ile İsa’nın(a.s.) ölümleri diriltten üflemesi ve abıhayat ile ilişkilendirilmiş. *Hızır* ile *abıhayvân*(ölümsüzlük suyu), *Mesih* ile *lal-i leb-i cânâne*(Hz. İsa’nın mucizevi dudağı) aralarında *mürettep leff-ü neşir* sanatı yapılmıştır. *Hızır* ve *Mesih* kıssaları hatırlatılarak *telmih* sanatına başvurulmuştur. Şarap, *âb-ı hayat* ve *lal-i leb-i cânâne*ye benzetilerek *teşbih* yapılmıştır. Şaraba *âb-ı hayvânsın yâhut lal-i leb-i cânânesin* soruları sorularak *istifham* yoluyla *tecahül-i arif* sanatı yapılmıştır.

- 3 Âbsın ma’nâda ammâ âb-ı âteş-pâresin
La’lsin şüretde reng-i rüy ile ammâ nesin

Hakikatte susun ama ateş saçan bir su. Görünüşte yüzünün rengi itibariyle kırmızısın ama (gerçekte) nesin?..

Şarap, görünüş itibariyle üzüm suyundan elde edilen, belli renk ve kesafete sahip keyif veren bir içecektir. Tıpkı insanın görünmeyen ama varlığı kabul edilen bir ruha sahip olduğu gibi şarabın da ancak içildikten sonra anlaşılan özellikleri vardır. Şarabın ruhu diye adlandırabileceğimiz bu özellikler de ancak onun içilmesi sonucunda fark edilir. Aynen bunun gibi aşk ve aşkın hallerinin keşfedilmesi de ancak bu halin yaşanması ile anlaşılabilir (Kuzu, 2014, s. 967). Şarabın görünüşte su olduğu halde içenleri kendinden geçirmesi onun sıradan bir içecek olmadığını göstermektedir. Şarabın insanın kontrolünü kaybetmesine neden olması ateş saçan bir özellik olarak nitelendirilmiş. Ayrıca divan şiirinde *âb-ı âteşpâre, kırmızı* ve keskin şarabı ifade eden ateş renkli su manasında bir mazmun olarak

da kullanılır. Ateşin renginin kırmızılığı ile de kırmızı renkli şaraba işaret etmektedir. *Âb-ı âteş-pâre* tamlamasıyla *açık istiare* yapılmış, yani şarap ateş saçan bir suya *teşbih* edilmiştir. Kırmızı rengi ise daha ilk dizedeki yakutu hatırlatır. Şarabın rengi kırmızı olduğu bilinmekle birlikte bunun bilinmiyormuş gibi sorulması *istifham* yoluyla *tecahül-i arif* sanatına örnektir. Varlığın iki yönü olan *mana* ve *suret* kelimeleri bir arada kullanılarak *tezat* yapılmıştır.

4 Başlasañ meclisde devre sāgar-ı mînâ ile
Lâle-i sîrâb-ı bâğ-ı bezm-i işrethânesin

(Ey kızıl şarap kadehi!) sen meyhaneciler bahçesinin gösterişli, iyi yetiştirilmiş lalesisin. (Ne olurdu) billur kadehle mecliste dönmeye başlasan.

Şarap ve kadeh, içki meclisine hayat veren en değerli unsurlardır. Nasıl ki bir bahçenin süsü çiçekler, hasılatı meyveler ise âşıklar ve meyhane için şarap ve kadeh de öyledir. Şarap kadehi işret meclisindekilerin ellerinde dönmesiyle ondan tadanlara keyif verir. Âşıklar bunun için sabırsızlanmaktadırlar. Bu yüzden de kadehin bir an önce elden ele dönmesini arzu ederler. Tasavvufta da zikir meclisinde mürşit, müritlerini irşat ederek aşk şarabını tattırmak ister. Şarap kadehi, renginden dolayı *lâle-i sîrâba* (gösterişli bir lale) benzetilerek *teşbih* sanatına başvurulmuştur. *Lale*, *sirab* ve *bağ* kelimeleri bir arada kullanılarak *tenasüp* yapılmıştır.

5 Pür şafâdur tâb-ı dîdârûnla bezm ü bezmgâh
Rüşenâyî-bağş-ı kalb-i meclis ü peymânesin

Senin yüzünün parlaklığı ile meclis ve içindekiler safa doludur. Sen meclistekilerin kalbine ve kadehin içine aydınlık bahşedensin.

Kadeh, parlaklığıyla etrafa ışık saçar. Ayrıca içindeki şarabın da ışığı yansıtması ayrı bir güzellik verir. İlk bakışta beyitte kadehten yansıyan ışığın verdiği parlaklık anlaşılrsa da kastedilen aydınlık şarabı içenlerin gönlündeki hoşluk ve bundan kaynaklanan neşedir. Bu neşe meclistekilerin yüzüne dolayısıyla meclise yansır. Şarap, mecazî aşkta sevgili olup âşığın yüzünü güldürür; ilahi aşkın sembolü olarak ise âşığın yüzünü nurlandırır. Bu yönüyle şarap gönüllere ferahlık veren özelliği ile bilinir. *Meclis* kelimesiyle *mecaz-ı mürsel* yoluyla meclisin içindekiler kastedilmiştir.

6 Bî-ser ü sāmān idersin nice Sām u Rüstem'i
Duhter-i rezsın velî 'aql almada merdānesin

(Ey şarap!) Sen Sam ve Rüstem gibi iki büyük kahramanı (başsız ve ayaksız dilenci gibi) mahv u perişan edersin. Sen üzümün kızısın (narinsin) ama akıl almada erkek gibi güçlüsün.

Rüstem, Sam'ın torunudur. Aynı zamanda Zal'in oğlu, Sührab ve Feramuz'un babasıdır. Döneminin cihan pehlivanı veya Emirü'l Ümera'sıdır. Divan şiirinin kahramanlık sembollerindedir. Sam, Şehname'de zikredilen efsanevi Fars hükümdarlarından. Neriman'ın oğlu Zal'in babası ve Rüstem'in de dedesidir Yiğitçe savaşıp olağanüstü işler başarmıştır (Öztürk, 2016, s. 49, 51). Şarap, sıradan bir içecek gibi görünse de o kadar etkili ki yiğitlikte nam salmış iki İran padişahına diz çöktürebilmektedir. Hükümdarlar bile şarabın uğruna tacını ve tahtını, şan ve şöhretini iki paralık edebilmekte, hükümdarlıktan dilencilığe düşmektedir. Bunlar gibi nice müptelalar onun uğruna varını yoğunu tüketmekte, şanı ve şerefinden vazgeçmektedir. Şarabın sarhoş edici özelliği karşısında nasıl en amansız yiğitler bile kendinden geçiyorsa sevgilinin de güzelliği karşısında nice Ferhatlar, Mecnunlar, Keremler teslim olurlar. Beyitte geçen *Sam* ve *Rüstem* isimleri ile *telmih* sanatına başvurulmuştur. *Duhter-i rez* ile nezaketin örneği kız, *merdane* ifadesiyle yiğitlik yönüyle erkek kastedildiği için *tezat* yapılmıştır.

7 Zevka dâ'irdür şafâ-yı hâlet-i keyfiyyetüñ

Meclis-i rindâna mahrem gayrıya bîgânesin

Senin keyif verici halinin verdiği mutluluk zevkle ilgilidir, sen sadece dünya işlerine önem vermeyenlere helalsin, başkalarına haramsın.

Tasavvuf Terimleri Sözlüğü'nde rint: *Halkın hakkındaki söylediklerine aldırmandan gönlünce hareket eden, keyfince davranan, içi irfanla süslü, ilimle dolu olduğu hâlde halktan biri gibi sade yaşayan hakîm, bilge kişidir* (Gümüş; Mum, 2018, s. 110). Beyitte şarabın özelliğinin dünyevi bir zevk ve eğlence aracı olduğundan söz edilmiş. Bu nedenle şarap sadece dünyadan keyif almak isteyenlere helal, başkalarına haramdır. Dünya zevklerinden el etek çekmiş kimseler dünya keyiflerine meyketmezler. Hem şarabın veya dünya zevklerinin tadını bilmedikleri için ondan uzak dururlar. İçki meclisi rintler için sevgiliyle buluşma yeridir. Bunu herkes anlamaz, ancak aşk şarabını tadanlar bilir. *Zevk, sefa, keyif ve rint* kelimeleri bir arada kullanılarak *tenasüp* sanatına başvurulmuştur. *Mahrem* ve *bigâne* kelimeleri arasında *tezat* sanatı yapılmıştır.

8 Beñzemez bir keyfe hiç* keyfüñde 'âlem var senüñ
Rûhsın el-kışşa râh olmañda şübhem var senüñ

Sendeki zevk başka hiçbir şeye benzemez, senin verdiği keyifte bir başka tat var; kısacası senin içki olduğundan şüphem var, sen cansın.

İçki meclisindekiler için sıkıntılardan uzaklaşmanın yolu sarhoş olmaktır. Şarap akli baştan alarak dertleri unutturur, üstelik keyif verir. Bu yönüyle diğer içkilerden ayrılır. Onda bir başka hususiyet vardır. Hem dünyevi hem de uhrevi anlamda mutlu olma yolunun, sarhoş olmaktan geçer. Dünyevi sıkıntıdan kurtulmanın yolu âşık olmaktır. Böylelikle âşık maddi yönden rahatlar, manevi olarak huzura erer. *Âlem* kelimesi hem eğlence hem de dünya manalarında kullanıldığından *teoriye* sanatına başvurulmuştur. *Ruh* ile *rah* arasında eksik *cinas* vardır. *Keyif* kelimesi aynı manada yinlendiği için *tekrir* sanatı yapılmıştır.

3.Bend

Kafiye ve Redif: Dize sonlarındaki *bâdedir, âzâdedir, dildâdedir, âmâdedir, gavğâdadır, sâdedir, mînâdadır, seccâdedir* kelimelerinde *"-dlr"* ekleri redifi, *"-âdA"* sesleri ise kafiye oluşturur. Reviden önce ridf harflerinden elif bulunduğu için *mürdef kafiye*dir. Vasıta beytindeki, *olmasun ve bulmasun* kelimelerindeki *"-masun"* ekleri redifi oluştururken, *"-l"* sesleri kafiye oluşturur. Vasıta beytinin kafiyesi yalnız revî harfi olan *"l"* den ibaret olup *mücerred kafiye*dir.

1 Bâdî-i zevk u şafâsın gerçi nâmuñ bâdedür
Cur'añı nüş eyleyenler guşşadan âzâdedür

Her ne kadar adın içki olsa da zevk ve safanın kaynağısın. Bir yudumunu içenler sıkıntıdan kurtulur.

Şarap kelimesi Arapçada genel anlamda içecek anlamına gelirken zamanla üzüm suyundan yapılan alkollü içki yerine kullanılmaya başlanmıştır. Klâsik şiirde mey, bâde, hamr, mül, âb-ı engûr, asîr, duhter-i rez, sahbâ, selsâl kelimeleri de şarabı ifade eder. Şarap gibi sarhoşluk veren maddeler geçici de olsa şuursuzluğa neden olduğundan İslam dininde haram kabul edilmiş ve şarap içmek büyük günahlardan sayılmıştır (Kuzu, 2014, s. 964). Şarap dinen haram ve toplum nezdinde, kullanılması hoş görülmemeyen bir içki ise de eğlence meclislerinin vazgeçilmezidir. Ayrıca sıkıntılardan kurtarması, bir süre insanı rahatlatması, keyif vermesi onu diğer içeceklerden ayıran yönleridir. Tasavvufi manada ise aşkın kendisi olan şarap âşıkları kendinden geçirip maddi sıkıntılardan azat eder ve manevi uyanışa

* "hiç" kelimesi metinde yoktur, yazma nüshalardan tamamlanmıştır.

vesile olur. *Zevk u safâ ve gussa* bir arada kullanılarak *tezat* sanatına başvurulmuştur. *Nâm* kelimesi hem ad hem de ün, şöret manasında kullanıldığından *tevriye* yapılmıştır. *Badi* ve *bade* kelimelerinde *eksik cinas* vardır.

2 Cân u dilden kimse yok kim saña meftûn olmaya
Şâh u dervîş ü gedâ hep feyzüñe dil-dâdedir

(*Ey şarap!*) *Sana gönülden ve samimi olarak âşık olmayan yoktur. Şah, fakir ve dilenci hep senin manevi ihsanına âşık olmuştur.*

Şarap meclisinde herkes kendi arzu ve isteğiyle toplanır. Kimse zorla onları buraya getirmez. Bu geliş âşığın her şeye rağmen sevgilinin yanında olması anlamına gelir. Aynı zamanda âşığın sevgiliye samimiyetini gösterir. Şaraba müptela olanlar da öyledir. Toplumun en alt tabakasından en üstteğine kadar herkes ondan kendini alıkoyamaz. Şarabın verdiği hoşluk sevgilinin nazı, cilvesi gibi herkesi kendine bağlar. Kim olursa olsun, ne bir dilenci ne de bir padişah onun ağına düştü mü kurtulamaz. Şah maddi âlemin, derviş manevi âlemin sembolüdür. Bu bakımdan aşka düşen herkes maddi ve manevi varlığını bu yolda hiçe sayar. *Şâh* ve *gedâ* kelimeleri bir arada kullanılarak *tezat* sanatı yapılmıştır.

3 Her ne dem luţf eyleyüp bezmi müşerref eyleseñ
Ehl-i bezm ayağına yüz sürmege âmâdedür

Ne zaman meclisi şereflendiren, orada bulunanlar ayağına yüz sürmeye hazırdır.

İşret meclisinin en önemli konuğu şaraptır. Çünkü meclisin neşesini artıracak, keyif verecek odur. İçki meclisindekiler şarabı tatmak için meyhaneye geldiklerinde bir an önce içki kadehinin gelmesini arzu ederler ki onu tatsınlar. Âşıklar zikir meclisinde şeyhlerinin ayağına yüz sürmek ve ondan manevi istifade için bir an önce meclise teşrif etmesini beklerler. Ehl-i bezm için içki, tekke ehli için de şeyh bir lütuftur. *Şarap, bezmi müşerref eylesen* ifadesi ile *kapalı istiare* yoluyla bu meclisi şereflendiren saygın bir kişiye benzetilmiştir. *Ayak*, burada hem bir içki kadehi hem de insan vücudunun organı manalarına geldiğinden ve her iki manada anlaşıldığından *tevriyeli* kullanılmıştır ve *bezm* kelimesiyle *iham-ı tenasüp* oluşturmuştur. Ayrıca ayağına yüz sürmek deyimi saygı göstermekten *kinayedir*.

4 Şâh-ı evreng-i şafâsın luţf u qahrûndur sebep
Kimisi şulh üzre mestânuñ kimi gavğâdadur

(*Ey şarap!*) *Safa göğünün sultanısın. Lutuf ve kahrından (halkın) kimisi barış ve huzur içerisinde kendinden geçer kimisi kavgaya dalmıştır.*

Şarap, keyif veren özelliği ile huzur tahtının sultanıdır. Çünkü ondaki zevk başka içeceklerde yoktur. Kimileri onun sayesinde kendinden geçer, dertlerini unuttur, ayrıca keyif alır. Bu şarabın onlara bağışladığı lütfudur. Kimileri de kontrolünü kaybeder ve etrafa zarar verir, böylelikle düşmanlıklara neden olur. Bu da şarabın kahrıdır. İnsanların bazılarında kinaye olan *kimi* sözcükleri ile *tekrir* yapılmıştır. *Lütuf* ve *kahr*, *sulh* ve *kavga* bir arada kullanılmakla *tezat* sanatı yapılmıştır. Bu *tezat* ilişkisine dayalı olarak *lütuf* ve *mestane*, *kahr* ve *kavga* kelimeleri arasında *leff ü neşir* sanatı yapılmıştır. Şarap, *açık istiare* yoluyla *şâh-ı evreng* teşbih edilmiştir.

5 Ehl-i ‘aşka saña beñzer hem-dem olmaz ki dilüñ
Hem küdüretten beri hem gill u gışdan sâdedür

(*Ey şarap!*) *Aşk ehli için sana benzer bir dost yoktur çünkü senin gönlün hem kederden uzak hem de kötülükten ve pislikten arınmıştır.*

Şarap, gönül ehlinin kalbini kinden, nefretten, kötülüklerden temizler. Çünkü kendinden geçip sarhoş olan bir kişide gönül huzursuzluğu kalmaz. Bu yönüyle onun gibi bir dost bulunmaz. Tasavvufta mürşid-i kâmil müride en yakın dost, yol göstericidir.

Müridin dünyevi sıkıntılardan, gönlü meşgul eden şeylerden uzaklaşıp maneviyata yönelmesine vesiledir. Şair ayrıca burada şarabın hem yapılış şeklinden ötürü içerisinde toz, toprak kalmayıp tertemiz olduğuna hem de kadehin kendisinin temiz ve parlaklığına işaret etmiştir. *Küdüret* hem kaygı hem de kir, pas anlamlarını yüklenebileceğinden *teviriyeli* kullanım vardır. Kötülükler ve manevi pislikler *açık istiare* yoluyla *gıll u gışa* (çerçöp) benzetilmiştir. Bundan ötürü *küdüretin* toz toprak anlamıyla *tenasüp* oluşturur. *Hem... hem...* bağlacı ile *tekrir* yapılarak ahenge katkı sağlanmıştır.

6 Sende n'eyler gıll u gış bir pāk u şāf āyînesin
Var ise az çok küdüret sāğar-ı mînādudur

(*Ey şarap!*) Sende kir pas ne gezer, tertemiz bir aynasın; eğer biraz toz toprak varsa o da olsa olsa parlak kadehtedir.

Şarap, özelliği itibariyle bulanıklıktan berî, duru ve temizdir; onda kir pas bulunmaz. Eğer bir miktar kir, pas görünüyorsa bu da kadehin temiz olmadığından veya parlaklığının az oluşundandır. Şair bunca övülmeye değer bir içkiye böylelikle toz kondurmamaktadır. Aşk ehli için de sevgili öyledir. Bütün çirkinliklerden uzaktır. Tasavvuf ehli için de müridi kemal ve makam sahibidir. Allah dostları için de Cenâb-ı Hak tüm eksikliklerden münezzehtir. *Gıll u gış* ve *pāk u şāf*, az ve çok kelimeleri bir arada kullanılarak *tezat* sanatı yapılmıştır. *Gıll u gış* ile *küdüret*, *pak u şaf* ayine ile *sāğar-ı mina* aralarında benzerlik ilişkisine dayalı olarak *mürettep leff ü neşr* vardır.

7 N'itsün ol esbâbı 'âşık kim saña rehn olmaya
Âteşe yansun gerek hırka gerek seccâdedür

Âşık sana feda olmayacak varlığı ne yapsın, onlar ister seccade ister hurka olsun ateşe yansın.

İçki için elbisesini rehin bırakan şairin ondan ayrı kalmaya dayanması mümkün değildir. Sarhoş olan kişi sedirde oturmaya, şarap küpleri arasında yatmaya, meyhanenin kapısında bekleyip orada hizmetçi olmaya razıdır (Pala, 2020, s. 52). Âşık eğer sevgili yolunda harcamayacaksa serveti neyer. Çünkü onun hayatının gayesi, neşe kaynağı sevgilidir. Sahip oldukları maddi ve manevi makamlarını ve servetlerini sevdiğine feda edemeyenler âşık değildir. Yani maddi ve manevi olarak her şeyini onun yolunda vermeli ki ona gerçek âşık denir. Çünkü şarap öyle bir sevgili ki onun yolunda harcanmayacak zenginlik ve vazgeçilmeyecek makam hiç olmasa da olur. Eğer sahip olunan şeyler onun uğrunda terkediliyorsa değerlidir. Maddi sahanın hükümdarları için *hurka*, manevi liderler olan şeyhler için ise *seccade* sembol olarak kullanılmıştır. Beyitte *açık istiare* yoluyla *hurka* ile maddi makam ve varlıklar, *seccade* ile manevi makamlar kastedilmiştir. *Ateş* ve *yanmak*, *hurka* ve *seccade* bir arada kullanılarak *tenasüp* sanatına başvurulmuştur.

8 Meclis-i erbâb-ı dil bir lağza sensüz olmasun
Hürmetüñ inkâr iden 'âlemde hürmet bulmasun

Gönül erbabının meclisi bir an sensiz olmasın, haram/saygın olduğunu inkâr eden dünyada hürmet bulmasın.

Sâbit'in "*Şeb-i yeldâyı müneccimle muvakkıt ne bilir / Mübtelâ-yı gama sor kim geceler kaç saat.*" beytinde sevgiliden kısa süre de olsa ayrı kalmanın âşık için esasen çok uzun zamanı ifade ettiği dile getirilir. İçki meclisindekiler için de şaraptan bir an bile ayrı kalmak zor olacağından şair ilk beyitte onlar adına bir temennide bulunmuştur. Çünkü onların gönlüne ferahlık veren şey şaraptır. İçki ehli için şarap hayat veren bir içecektir. Onun kıymetini bilmediğinden gönül ehlinin keyfine mani olmak ve onların şaraptan mahrum kalmalarına sebep olmak haksızlıktır. İlk bakışta beyitte şarabın haram olduğunu inkâr edenlere bir beddua anlamı varken aslında değerini bilmeyip bunu inkâr edenlere bir

beddua anlamı da çıkmaktadır. Birinci *hürmet*, hem saygınlık ham de haramlık anlamlarına gelecek şekilde *tevriyeli* kullanılmıştır ve saygınlık anlamında kullanılan ikinci *hürmet* ile *cinas* yapılmıştır. Buna göre ikinci mısraın anlamında hem temenni hem de bir beddua ifadesi vardır.

4. Bend

Kafiye ve Redif: Dize sonlarındaki "*bulmadım*" kelimeleri redifi, *hemdem*, *hürrem*, *gam*, *kem*, *mahrem*, *âlem*, *muhkem*, *âdem* kelimelerindeki "**-Am**" sesleri ise kafiyeyi oluşturur. Kafiye revî harfi olan "**m**" sesinden oluştuğundan *mücerred kafiye*dir. Vasıta beytindeki, *rindânedir*, *efsânedir* kelimelerinde "**-dir**" ekleri redifi, "**-âne**" sesleri ise kafiyeyi oluşturur. Revî harfi olan "**n**" sesinden önce ridf harflerinden elif gelmiştir. Bundan dolayı vasıta beytinin kafiyesi *mürdef kafiye*dir.

- 1 Ben hele bir saña beñzer yâr-ı hem-dem bulmadum
Hem senüñ bezmüñ gibi bir bezm-i hürrem bulmadum

Ben ne senin gibi canciğer bir dost ne de senin meclisin gibi gönlü şenlendiren bir eğlence meclisi buldum.

Bezm, dostların bir araya geldiği sohbet ve işret meclisidir. İşret meclisi her zaman neşe verir, rahatlatır. Böyle bir mecliste herkes huzurlu, keyifli olduğu için kimse kimseyle düşman değildir. Ayrıca bu meclistekiler ortak bir amaç için oradadırlar, çıkar için bir arada değillerdir. Dolayısıyla herkes samimidir. Bu halin sırrı ise şaraptır. Şarap, önceki beyitlerde de ifade edildiği gibi insanın kalbindeki, gönlündeki kiri, pası, nefreti temizler ve böylelikle meclistekiler arasında muhabbeti artırır. Bu yönüyle böyle bir meclis bulunmaz. Şarap *hem-dem* ifadesiyle canciğer bir dostu benzetilerek *teşbih* yapılmıştır. Birinci dizedeki Türkçe *-daş* ekinin karşılığı olan Farsça *hem* ön eki ile ikinci dizinin başındaki bağlaç olan *hem* edatı arasında *cinas* vardır. *Bezm* kelimesi aynı anlamda yinelenildiği için *tekrir* vardır. Bent sonuna kadar "*bulmadım*" redifi merkezinde şarapla diğer keyif verici maddelerin mukayese edildiği paralel bir üslup dikkati çekmektedir.

- 2 Nice mesrûr olmasun ol meclisüñ aşhâbi kim
Kaṭreñi nüş eyleyende zerrece gam bulmadum

O mecliste bulunanlar nasıl mutlu olmasınlar çünkü senin bir damlanı tadan kişide dertten eser görmedim.

Yaşamdaki her türlü sıkıntı zihni yorar ve insanın kederlenmesine neden olur. Şarap, insanı bu tür sıkıntılardan kurtarıp zihnini gamlardan uzaklaştırır. Şair eğlence meclisindekilerin keyif almamalarını mümkün görmemektedir. Çünkü orada sevgili ile buluşurlar. Bu yüzden oradakilerde ne gam ne kederden eser kalır. Şarap divan edebiyatında aşka karşılık gelmektedir. Dolayısıyla aşk ehlinin, sevgilinin bulunduğu mecliste mutlu olmaması düşünülemez. Âşık sevgilinin yanında iken her şeyi unuttur. Tasavvuf ehli de ilahi aşkla kendinden geçtiğinden dünya sıkıntılarından kurtulur. *Nice mesrur olmasın* ifadesi ile *istifham* sanatına başvurulmuştur. *Mesrûr* ve *gam* bir arada kullanılarak *tezat* sanatı yapılmıştır. Çokluktan *kinaye* olan *nice* kelimesi ile azlıktan *kinaye* olan "*zerrece*" kelimeleri arasında da *tezat* vardır.

- 3 Saña hâşâ beñzedem afyon u bengüñ neşvesin
Anlaruñ daḫi ḫuşuşâ keyfini kem bulmadum

Keyif verici maddelerin verdiği zevki asla sana benzetemem. Kaldı ki onların zevkini de az bulmadım.

Divan şairleri keyif ve sarhoşluk veren maddeleri şiirlerinde çokça zikrederler. Bundan maksat âşğın sevgilisine müptela olmasıdır (Pala, 2020, s. 8-9). Afyon ve beng

keyif verici, uyuşturucu maddelerin başında gelip insanı kendinden geçirirler. Ancak keyif veren maddelerin en meşhuru oldukları halde şaire göre şaraptaki keyfiyeti yakalayamamışlardır. Bu beyitte de önceki beyitlerde olduğu gibi şarabın eşinin bulunmadığına dikkat çekilir. Şairin "bulmadım" şeklindeki ifadesinden bu iddiayı bir tecrübeye veya gözleme dayandırdığı anlaşılmaktadır. Şarabı afyon ve beng ile kıyaslamayı uygun bulmaması *mübalağa* sanatına örnektir. *Afyon, beng, neşve, keyif* kelimeleri bir arada kullanılarak *tenasüp* sanatına başvurulmuştur. "Haşa benzedem" ifadesi ile şaraba gösterilen hürmetin ötesinde kutsama anlamı da çıkarılabilir.

4 Bir yere cem' olsa 'âşık şem' ile maḥbûb ile
Hiç o bezm-i ḥâşa senden özge maḥrem bulmadum

Âşık, sevgili ve mum ile bir araya gelmiş olsa öyle müstesna bir meclise senden başka sırdaş görmedim.

Bezm-i hâs, birinci anlamda cânân yani sevgili ile bir araya geldiği yerdir ki burada âşığın maksadı baş başa olmaktır. İkinci anlamda tam tersi olarak yalnızlık ve çaresizlik içinde kıvranan, gözleri kanlı yaş dökken ve ciğeri ateşte yanan âşıktır ki kendi kendine kurduğu mecliste kanlı gözyaşı şarap, maşukun özlemiyle ciğeri kebâb, inlemeleri de musiki şeklini alır. Buraya bezm-i hâs denir (Kut, 2017, s. 177). Şem, divan edebiyatında ateşi temsil eder. Pervane olan âşık mum ateşinin etrafında döne döne yanar. Şair âşıkların sevgilileri ile buluştuğu meclise şarabı layık görür. Bir başka ifadeyle meyhanenin olmazsa olmazıdır şarap. Çünkü âşığı mest eden ve sevgiliye ulaştıran şaraptır. Aşk, muhabbeti, kendinden geçmeyi temsil eden şarap ile tasavvufta müridin kalbini yakan nur olarak ifade edilen şem, ilahi aşka ulaşmak için bir vesiledir. *Âşık, maḥbûb, maḥrem, bezm-i hâs* bir arada kullanılarak *tenasüp* yapılmıştır.

5 Ehl-i 'aşka tırfa 'işreḥâne buldum 'âlemi
Sensüz ammâ 'âlemün zevkinde 'âlem bulmadum

Dünyayı tam da aşk ehli için eşsiz bir yaşanılacak yer olarak buldum, ama sen olmadan dünyanın yaşantısında bir tat görmedim.

Meyhaneler aşk ehli için bulunmaz bir yerdir. Dünya, âşıklar için tıpkı bir eğlence meclisidir. Şarap ise eğlence meclislerinin keyif veren maddesidir. Bu yüzden şarabın bulunmadığı bir meclis düşünülemez. Âşık için sevgili ne ise işrethane için de şarap odur. Şarabın olmadığı bir meclis aşk ehli için sıradan bir meyhanedir. Böyle bir eğlence meclisinde gerçek bir eğlenceden, keyifli bir ortamdan söz edilemez. Çünkü şarap coşkun aşk hallerine neden olur ve eğlenceli bir hava meydana getirir. *Âlem işrethaneye* benzetilerek *teşbih* sanatı yapılmıştır. Öteden beri işrethanelerde yapılagelen âlemlere/eğlencelere de işaret edilerek *telmihe* başvurulmuştur. *Ehl-i aşk, işrethane, âlem, zevk* kelimelerinin bir arada kullanılması *tenasüp* oluşturmuştur. Beyitte üç yerde kullanılan *âlem* sözcüklerinin ilk ikisi aynı anlamda kullanılarak *tekrir*, üçüncüsü ile aralarında *cinas* vardır. İlk ikisinde dünya anlamında kullanılan *âlem*, üçüncüsünde neşe, eğlence, zevk, tat anlamlarına gelecek şekilde kullanılmıştır.

6 İdeli seyl-i hücumuñ ḥâne-i zühdi ḥarâb
Tevbenüñ bünyâdını ḥâtırda muḥkem bulmadum

(Ey şarap!) Sel gibi akan hücumun zühd evini harap ettiğinden beri gönüldeki töbe binasını sağlam bulmadım.

Lügatte "1. Soğuk ve ilgisiz davranmak, rağbet etmemek, yüz çevirmek. 2. Ahirete veya Hakk'a yönelmek için dünyadan el etek çekmek. 3. Elde mevcut olsa bile gönülde mal ve mülk sevgisine yer vermemek. 4. Fuzuli ve lüzumsuz olanı erk etmek. 5. Zaruri olmayan her şeyi terk etmek. 6. Helal ve mübahun ihtiyaçtan fazla olan kısmını terk etmek." (Uludağ, 2012, s. 397)

anlamlarına gelen zühd, sadece haramı değil helali de bıraktırmayı gerektirir. Tasavvufta mutasavvıflar için zühd sahibi tabiri kullanılır. Şarabın etkileyici gücü zühd sahibinin dahi tövbesini bozdurmaktadır. Aynen öyle de ne kadar pişmanlıklar yaşasa da âşığın sevgiliden vazgeçmesi mümkün değildir. Çünkü âşık tövbesini bozacak kadar sevmiştir. *Harâb* ve *muhkem* kelimeleri bir arada kullanılarak *tezat* sanatına başvurulmuştur. *Zühdü* bir eve benzeten şair şarabı da *açık istiare* yoluyla sele benzeterek *teşbih* yapmıştır. Şarabın sele benzetilmesinde *mübalağa* vardır. Ayrıca *teobenin bünyadı* ifadesiyle tövbe de binaya *teşbih* edilmiştir.

7 Zevküne vâsıl olunca tevbesin bozmağ degil
Tevbeyi hiç ihtiyâr itmiş bir âdem bulmadum

(*Ey şarap!*) *Senin zevkine erişince bırak tövbesini bozmayı tövbe yolunu seçmiş hiçbir insana rastlamadım.*

Âşık, azat edilmeyi kabul etmemeli, sevgili azat etmiş dahi olsa aşkın onu azat etmeyeceğini bilmelidir (Alıcı, 2008, s. 134). Bu yönüyle aşka düşen kişi bu deritten kurtulamayacağını anlamış olmalıdır. Şarap sevgiliye ulaşmak için vesile olması yönüyle bilinir. Akli baştan alıp insana ihtiyar yeteneğini kaybettirmesi nedeniyle ondan vazgeçmek mümkün değildir. Hem gerçek âşık bunu aklından bile geçirmez. Beyitte şarabın zevkini tadan kişinin tövbesini tutmasının mümkün olmadığı dile getirilmiştir. Hatta âşığın tövbeyi aklından bile geçirmediği “rastlamadım” sözüyle yumuşak bir üslupla iddia edilmiştir. Nasıl bir tiryaki şaraptan vazgeçemez ise âşık da mahbubundan vazgeçemez. Zaten bunu da istemez çünkü onun zevkine varmıştır. *Tövbe* kelimeleri aynı anlamda yinelenerek *tekrir* yapılmıştır.

8 Dil-güşâdur meclisün gâyetde hem rindânedür
Her ne derlerse senün hâkkuında hep efsânedür

(*Ey şarap!*) *Senin dünyaya itibar edilmeyen bir yer olan meclisin hem de son derece gönül açıcıdır. Senin hakkında ne derlerse hep zandan ibarettir.*

Rintlîği benimseyen divan şairi zahitten hazzetmez. Her hadiseye eleştirel bakan, mübah olanı da haram olarak değerlendiren, her hükmü kara kaplı kitaptan çıkaran ham ve kaba sofudan nefret eder (Levend, 2021, s. 538). Divan edebiyatında zâhit ve rind çatışması sıkça işlenir. Şairler zahitlerin kendilerine yaptıkları eleştirileri artık kanıksamışlardır. İçki meclislerindeki insanların özelliği rindane olup şarabın verdiği sarhoşluk ile hoşsohbet olurlar. Çünkü bu mecliste bulunanlar rindaneliklerinden ötürü dünya zevklerinden anlayan insanlardır. Her ne kadar bu hal dışardan hoş görülme de bunun nedeni onların meclisteki halin zevkine ermemiş olduklarından. Bu yüzen içkinin kendisi veya içki meclisleri için söylenen kötü yakıştırmalar için aslını bilmemekten kaynaklanmaktadır. Bu nedenle şair bu söylentileri *efsane*ye benzeterek *teşbih* yapmıştır. *Dil-güşâ*, *rindane* ve *meclis* kelimeleri *tenasüp* oluşturmuştur.

5. Bend

Kafiye ve Redif: Dize sonlarındaki “*bundadır*” kelimeleri redif, *râhat*, *hamâkat*, *sohbet*, *hikmet*, *şihhat*, *halâvet*, *letâfet*, *garâbet* kelimelerindeki “-At” sesleri ise kafiye oluşturur. Revi harfi olan “t” sesi tek başına *mücerred kafiye*dir. Vasıta beytindeki, “*kıl yine*” kelimeleri redifi, *ihyâ*, *müberra* kelimelerindeki “-â” sesleri ise kafiye oluşturur. Vasıta beytinin kafiyesi revî harfi olan eliften ibaret “a” sesi olduğu için *mücerred kafiye*dir.

1 Keyf-i cân-bağsuñ ki cism ü câna râhat bundadır
Hikmetin inkâr ider vâ‘iz hamâkat bundadır

Beden ve ruh için huzur, senin hayat veren keyfindedir. Vaizin senin (varlığının sebeb-i) hikmetini-inkâr etmesi ahmaklığın ta kendisidir.

Divan şairleri sâkinâmelerde şarabın ölülere bile diriltecek güce sahip olduğunu ifade ederler. Can verme'nin sâkinâmelerde sadece ölülere canlandırmak şeklinde kullanılmadığını aynı zamanda şarabın sâliklere ruh bağışladığı söylenirken ilahî aşkın yarattığı etki vurgulanır (Aşçı, 2019, s. 152). Şair için şarap anne sütü gibi olup onsuz duramaz. Vaiz ve kaba sofuya içkiyi yasakladığı için düşman olur (Pala, 2020, s. 52). Şarabın verdiği keyfin sırrı ruha ve bedene huzur ve hayat vermesinden kaynaklanır. İnsanı sarhoş etmesi yönüyle cisme verdiği rahatlık maddi, sıkıntıları unutturmasıyla ruha verdiği huzur manevidir. Bu yüzden içki meclislerindeki huzur bulduklarından dolayı eğlenirler. Bunun hikmetinin farkında olmayan vaizler şarabı haram olarak görürler. Bundan dolayı şair, vaizlerin şaraptaki keyfi inkâr etmelerini ahmaklık olarak görmektedir. *Keyf, can-bahş, rahat* kelimeleri arasında *tenasüp* vardır. *Can* kelimeleri aynı anlamda yinelenerek *tekrir* sanatı yapılmıştır. *Hikmet* ile *hamakat* vaizde bir araya getirilerek *tezat* yapılmıştır.

2 Mürde-i endüha söz yok cân bağışlar şöhetün
Cân virür çok zevkine anuñ da şöhet bundadur

Senin sohbetinin kederden ölmüşlere can bağışlamasına diyecek söz yok. (Lakin) onlar da senin zevkine varmak için çok can verirler, asıl muhabbet budur.

Aşkın başlangıcı dert sahibi olmak, sonu ise aşk yolunda canını vermektir. Âşık, sevgilisi uğruna gönlünü, aklını ve gerektiğinde canını dahi feda etmelidir. Aşk derdinde olan âşık baş derdinde olmamalıdır (Alıcı, 2008, s. 123). Şair bu beyitte şaraba hayretle hitap etmektedir. Şarap ölmüş ruhları diriltmektedir. Bu zaten onun özelliğidir, fakat dirilen ruhlar tekrar şarap için canlarını vermektedirler. Beyitte asıl konuşulması gereken şeyin şarabın verdiği zevk için can verilmesi olduğu söyleniyor. Ayrıca dostluk dediğin böyle olur mesajı verilerek samimiyete vurgu yapılmaktadır. Âşıklar da sevgili uğruna candan vazgeçerler ve bunun sözünü de etmezler. İşte asıl konuşulacak şey budur. *Mürde-i endüh* ve *cân bağışlamak* tabirlerinin bir arada kullanılması ile *tezat* sanatı yapılmıştır. *Can bağışlamak* ve *can vermek* aralarında da *tezat* vardır. Dostluk, muhabbet anlamlarında yinelenen *sohbet* kelimesi ile *tekrir* yapılmıştır.

3 Gerçi varuñ şarf idersin sen gönüller açmağa
Harc ider varın da herkes saña hikmet bundadur

(Ey şarap!) Sen bütün varlığını gönüllerden sıkıntıyı gidermek için verirsin, âşıkların da tüm varlıklarını senin için harcarlar. Asıl hikmet bundadır.

Şarabın en önemli hususiyeti insana verdiği sarhoşluk ile sıkıntılarını gidermesidir. Bütün varlığıyla içki meclisindekilere gönül hoşluğu, keyif verir. Aynı şekilde şarabın müptelaları da bütün servetlerini onun uğruna harcarlar. Böyle bir karşılıklı sevgide hikmet vardır. İnsanların bütün varlıklarını onun için harcamalarındaki hikmet, sır şarabın da sıkıntılarını gidermesindedir. Bu yüzen âşık sevgili uğruna dünya varlıklarından vazgeçebilmelidir. Tasavvuftaki fenafillah sırrına ulaşmanın yolu da Allah'ın varlığında yok olmak, onun yolunda yokluğu varlık bilmektir. Varlık anlamında yinelenen *var* kelimeleri ile *tekrir* yapılmıştır. *Sarf* ve *harç* kelimeleri arasında *tenasüp* vardır.

4 Ehl-i hikmet bilmemiş bu âna dek keyfiyyetün
Yohsa her bîmâr için dilerdi şîhhat bundadur

(Ey şarap!) Hikmet ehli bu zamana kadar senin mahiyetini bilmemiş, eğer bilmiş olsaydı tüm hastalıkların şifasının sende olduğunu söylerlerdi.

Sahbânâmelerde şarabın konuşkan yapmak, vücudu ısıtmak, harareti almak, uyku vermek, evhamı giderip zihni rahatlatmak, susuzluğu gidermek, rahatlık ve ferahlık vermek, kalpteki hüznü gidermek, mutluluk vermek, kalbi kirlerden temizlemek gibi etkileri zikredilmiştir. Şaire göre şarabın insan vücuduna olan bütün bu faydalarını bilim

insanları anlamamıştır. “Yohsa” lafzı ile eğer şarabın insanın sağlığına olan faydasını bilselerdi tüm hastalıklar için ilaç olarak şarabı tavsiye ederlerdi, denilerek *şibh-i hüsn-i talil* yapılmıştır. Ehl-i hikmet ile bilmemiş kelimeleri arasında tezat vardır. Bîmar ve sıhhat kelimeleri de bir arada kullanılarak *tezat* sanatı yapılmıştır. Ehl-i hikmet, bîmâr, sıhhat kelimeleri arasında *tenasüp* vardır.

- 5 Sükkerî şerbetden a'lâsın hele ehl-i dile
Telh-kâm itseñ n'ola ğayrı ħalâvet bundadır

(Ey şarap!) Âşıklar için şekerli içecekten değerlisin. Az da olsa damakta acı bir tat bıraksan da önemi yok, işin tadı buradadır.

İçeceklerin çoğu ağızda hoş ve lezzetli bir tat bırakır. Bu alışılmış bir şeydir. Oysa şarabın damakta hafiften acı tat vermesi ayrı bir keyiftir. Şair bu yüzden şaraba sen farklı bir tat ver ki diğer içeceklerden üstünlüğün olsun der. Çünkü âşıklar için şarap aşk yolunun yoldaşdır. Maşuka ulaşmaya vesiledir. Ona giden yolda her acıya katlanılır. Bu yüzden acı da olsa o her şeyden daha tatlı gelir. *Sükkerî şerbet* ile *telh-kâm* bir arada kullanılarak *tezat* sanatı yapılmıştır. *Sükker*, *şerbet*, *halavet* kelimeleri arasında *tenasüp* vardır. Farsça gönül anlamına gelen *dil* kelimesi ile tat alma duyusunun organı olan ağızdaki dile *iham* yoluyla işaret edilmiştir.

- 6 Hâşılı hem-meşreb olsañ yaraşur rindân ile
Ter değil tab'uhn 'arak gibi leţâfet bundadır

(Ey şarap!) Senin oluşumun rakı gibi sıradan bir terleme ile değil, tatlılığın da bundan dolaydır. Bu nedenle rintler ile aynı mezhepten olsan yeridir.

Rintlerin, zevk ve keyif sahibi olmalarıyla şarabın da zevk ve keyif vermesi bakımından aynı meşrepten olmaları isabettir. Şarabın rakıdan farkı doğal olmasıdır. Rakı ise doğal olmayan yollardan damıtılarak yapılır. Bu nedenle şarap rakıdan üstün tutulmuştur. Bundan dolayı da zevk sahibi rintlere yakışan rakı değil şaraptır.

Rintler için şarap, sevgili gibi kıymet verilen bir unsurdur. Nedîm'e göre şarap ve sevgilin bir arada bulunması Allah'ın büyük bir lütfudur, şarap içmek için hiçbir bahaneye gerek yoktur (Gümü, Mum; 2018, s. 118). *Ter* ile *arak* arasında *tenasüp* vardır. *Rint* ile *arak* arasında da *tenasüp* vardır. Şarap *kapalı istiare* yoluyla kişileştirilerek rintlerle aynı meşrepten olan bir insana benzetilmiştir.

- 7 Öldürür renc-i ħumâruñ dirgürür feyzüñ yine
'Âşık-ı bîmârı bir demde ğarâbet bundadır

(Ey şarap!) Senin verdiği sarhoşluk acısı (insanı) öldürür ise de senin feyzinin tesiriyle hasta âşık bir anda tekrar dirilir, asıl şaşılacak şey budur.

Şarabın verdiği-keyiften sonra tekrar kendine gelen insan rahatsız olur. Çaresi tekrar bir miktar şarap içmektir. Bu haliyle şarap önce acıları unutturur, kendine gelen insan o acıları tekrar hisseder. Bunu unutmanın yolu ise tekrar şarap ile kendinden geçmektir. Böylelikle şarap insanı kendine bağımlı kılar. Bilindiği gibi sarhoşluğun neticesinde oluşan humar yani baş ağrısı yine şarapla geçirilir. Bu rintler arasında bir âdettir. Hasta âşığı tekrar diriltir, denilmesiyle buna işaret edilmiştir. *Öldürür* ve *dirgürür* kelimeleri bir arada kullanılarak *tezat* sanatına başvurulmuştur. *Renc* ile *feyiz* arasında da *tezat* vardır. *Dem*'in kan anlamıyla öldürmek arasında *iham-ı tenasüp* vardır.

- 8 Nefî-i bîmârı gel keyfünle ihyâ kıl yine
Ħâtır-ı maĥzûnını ğamdan müberrâ kıl yine

(Ey şarap!) Gel, hasta Nefî'yi neşenle yine ihya et. Hüzünlü gönlünü yine kederlerden arındır.

Fuzulî'nin meşhur “*Kamu bîmârına cânân, deva-yı derd eder ihsan / Niçün kalmaz bana derman, beni bîmâr sanmaz mı*” beytinde de ifade ettiği gibi sevgili, herkese yüz verir ama âşıktan yüz çevirip ona acı çektirir. Nefî de tüm âşıklar gibi hastadır. Şarabın tüm insanlara şifa olduğu gibi kendisini de iyileştirmesini talep eder. Divan şiirinde şarabın önemli hususiyetlerinden birisi can bağışlaması, ölmüş ruhları diriltmesi, hayat bahşetmesidir. Şiirin en başından beri şarabın bu özelliği zikredilmiştir. Ve insanları iyileştirmek için tüm varlığını ortaya koyan şaraptan tüm âşıklar gibi Nefî de medet umar. Çünkü o da aşk hastalığına müptela olmuştur. Şair kendisini, şiirden soyutlayarak (*tecrit*) hasta bir âşığa; şarabı da *kişileştirerek* bir tabibe benzetmiştir. *Bîmâr* ile *ihya* ve *keyf* ile *mahzûn* arasında *tezat* vardır.

Sonuç

Nefî, edebiyat tarihimizde kaside ve hicivleri ile tanınan bir şairdir. Divan şiirinin farklı türlerinde eser vermiş olsa da daha çok kasideleriyle tanınan ve bu türün en güzel örneklerini veren şairlerimizden biridir. Nefî, Sebk-i Hindi akımından etkilenmekle birlikte bu üslubu edebiyatımızda en iyi temsil eden şairlerimizin de önde gelenlerindedir. Gazellerinde kasidelerine göre daha sade bir dil kullanmıştır. Nefî, eserlerinde 17. yüzyıl Divan Edebiyatının genel özelliklerini yansıtmakla beraber farklı söyleyiş özelliği yakalamış bir şairdir. Kaynaklarda “*Sakiname*” olarak geçen terakib-bendi incelendiğinde içeriğiyle de uyumlu olarak yazma nüshaların birçoğunda “*Sahbaname*” olarak isimlendirildiği tespit edilmiştir. Bu tür şiirlerde hem sakiden hem meyhaneden hem şaraptan bahsetmek mümkündür ancak şerh edilen bendlerde asıl muhatap şarap olduğu için bu isimle anılması daha doğru olduğu kanaatine varılmıştır.

Şair Nefî, şiir boyunca şarabın hususiyetlerini saymış ve onun güçlü yönlerini yapmış olduğu teşbihlerle vurgulamıştır. Ayrıca şarabı, afyon, rakı, beng gibi diğer keyif verici maddelerle de karşılaştırarak şarabın üstünlüğünü ispatlama gayreti içerisine girmiştir. Zaman zaman şarabın dindeki haramlık hükmünü göz ardı etmemekle beraber din adamlarına karşı şarabı savunma mücadelesine girişmiştir. Bu mücadeledeki etkili üslubu ile hiç şarap içmemiş birini şaraba teşvik edebilecek derecede etkili bir dil kullandığı söylenebilir. Bilindiği gibi şarabın dini hükmü haramdır ve şairin de inancı ve yaşadığı sosyal çevre itibarıyla bunu bilmemesi mümkün değildir. Şaraba olan övgülerinde çokça mübalağaya başvurmakla birlikte ustalığı ve dile hâkimiyetiyle her zaman kendisini şeriatın keskin kılıcından kurtarabilmiştir. Diğer bir ifadeyle asıl niyeti bilinmese de zevahiri kurtarma çabasının başarıyla sonuçlandığını söylemek mümkündür. Nefî'nin bu beş bentlik şiirinde hiçbir vezin ve kafiye kusuru bulunmadığı gibi âhengi bozacak bir lafız kullanımına da rastlanmamıştır. Lafızlar özenle seçilmiş ve anlamları âdeta bütünleştirilmiştir. Şarabın övgüsüne yazılan bu şiirde teşbih dışında en çok başvurulan edebi sanatın tevriye olduğu görülmüştür.

Kaynakça

- Akkuş, M. (2018). *Nefî Divanı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/57741,nefi-divanipdf.pdf?0> [Erişim tarihi: 28.03.2022].
- Alıcı, L. (2008). Klasik Türk Şiirinde Muhabbet Kanunları. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 9(19), 119-142.
- Aşçı, G. (2019). Sâkinâmelere Göre Şarabın Vasıfları ve Etkileri. *Journal of Turkish Language and Literature*, 5(2), 145-178.

- Cengiz, E. (2006). *Nefî Divânı'nda Gazellerin Söz Âhengi*. Yüksek Lisans Tezi. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi.
- Gümüş, M. Y. ve Mum, C. (2018). Klasik Türk Şiirinde Rint ve Şarap İlişkisi. *Birey ve Toplum*, 8(16), 109-138.
- Kurnaz, C. (2001). *Eski Türk Edebiyatı*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Kut, G. (2017). Kadın Şairlerden Mihrî, Şeref ve Leylâ Hanım Gazellerinde “Bezm”. *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(2), 175-186.
- Kuzu, F. (2014). Klâsik Şiirde Şarap Kavramı ve Fehîm-i Kadîm'in “Şarâb” Redifli Gazeli Üzerine Bir Tahlil Denemesi. *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 13(4), 961-972.
- Levend, A. S. (2021). *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Mir'at kavramı. <http://lugatim.com> [Erişim tarihi: 03.06.2022].
- Nef'i. <https://islamansiklopedisi.org.tr>, [Erişim tarihi: 03.06.2022].
- Onay, A. T. (1993). *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*. Ankara: TDV Yayınları.
- Öztürk, G. (2016). *Nef'i Divanı'ndaki Mitolojik ve Efsanevi Şahuslar*. Yüksek Lisans Tezi. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi.
- Pala, İ. (2020). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Uludağ, S. (2012). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 610-624.
Geliş Tarihi-Received: 24.07.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 21.08.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1148013

Sezai Karakoç'un *Endülüs'e Ağıt* Adlı Çevirisi Üzerine

On Sezai Karakoç's Translation of Lament for Andalus

Mustafa IRMAK*

Öz

Çağdaş Türk edebiyatının önemli simalarından Sezai Karakoç, hayatın tüm alanlarında yeniden yükselişi hedefleyen ve "diriliş" kavramında ifadesini bulan düşüncesiyle öne çıkmış bir şahsiyettir. Diriliş, zıddı olan düşüş, çöküş gibi olguları çağrıştırdığı için, Karakoç'un fikir dünyasında insanın ve medeniyetin düşüşü de özel bir anlama sahiptir. İslâm tarihinin parlak sayfalarından sayılan Endülüs medeniyetinin çöküşünün, düşüşün çarpıcı örneklerinden biri olarak mütefekkirin gündeminde sürekli yer aldığı bilinmektedir. Miladî on üçüncü asrın meşhur şairlerinden Ebü'l-Bekâ Sâlih b. Şerif er-Rundî'ye ait Endülüs mersiyesini (Risâu'l-Endelüs) *Endülüs'e Ağıt* başlığıyla manzum olarak Türkçeye çevirmesi, onun, bölgeye ve çöküşüne yönelik ilgisinin somut örneklerinden birini teşkil etmektedir. Bu makalede, Karakoç'un mezkûr çevirisi, kasidenin Arapça metniyle mukayeseli olarak ele alınmakta, ilmi ve edebî açıdan değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Çalışma, hem çevirinin, kasidenin diğer tercümelemeleri karşısında durduğu yeri tespit etmeyi hem de bir şairin kaleminden çıkan şiir çevirisinin, bu vasfa sahip olmayan mütercimlerin ortaya koyduğu metinlerden farklı özelliklere sahip olup olmayacağı sorusuna ışık tutmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Sezai Karakoç, Ebü'l-Bekâ er-Rundî, Endülüs Mersiyesi.

Abstract

Sezai Karakoç, who is one of the important figures of contemporary Turkish literature, is a person who has come to the fore with his thought that aims to rise again in all areas of life and expresses this aim with the concept of "resurrection". The fall of man and civilization has a special meaning in Karakoç's world of thought, as the resurrection evokes the opposite of phenomena such as decline and collapse. The collapse of the Andalusian civilization, which is considered one of the bright pages of Islamic history, is one of the main issues that is constantly on the agenda of the thinker, as one of the striking examples of the decline. One of the concrete examples of his interest in the region and its collapse is the translation of the Andalusian elegy (Ratha al-Andalus poem) by Abu al-Baqa al-Rundi, one of the famous poets of the thirteenth century, into Turkish in verse with the title of Lament for Andalusia. In this article, Karakoç's translation is discussed in comparison with the Arabic text of the eulogy, and it is evaluated in terms of scientific and literary terms. Our study aims both to determine where the translation stands against other translations of the eulogy and to shed light on the question of whether a poem translation written by a poet will have different characteristics from the texts put forward by translators who do not have this qualification.

Keywords: Sezai Karakoç, Abu al-Baqa al-Rundi, Ratha al-Andalus poem.

* Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı, Rize/Türkiye, e-posta: mustafa.irmak@erdogan.edu.tr, ORCID: http: 0000-0002-3884-3252.

Giriş

İlim ve kültür dünyamızda daha çok şair ve düşünür olarak öne çıkmasına rağmen yaptığı çevirilerin hacmi göz önünde bulundurulunca, bir mütercim olarak da dikkate alınması gereken Sezai Karakoç (1933-2021), Fransızca, Arapça ve Farsçadan nazım veya nesir muhtelif metinleri Türkçeye aktarmıştır. Şairin Fransızcadan yaptığı nesir çevirileri *Çağdaş Batı Düşüncesinden* adlı eserde ve şiir çevirileri *Batı Şiirlerinden Çeviriler* başlıklı kitapta toplanmıştır. Arapça ve Farsçadan yaptığı çeviriler ise *İslâmın Şiir Anıtlarından* adlı çalışmasının doğmasına vesile olmuştur.

Kâ'b b. Zühayr (ö. 24/645), peygamber şairi Hassân b. Sâbit (ö. 60/680), Zünnûn-i Mısrî (ö. 245/859), Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî (ö. 354/965), Ebü Nüvâs (ö. 198/813), Bûsîrî (ö. 695/1296), İbn-i Câbir (ö. 780/1378), Ebü'l-Bekâ er-Rundî (ö. 684/1285) ve Mevlânâ'dan (ö. 672/1273) seçme şiir tercümelerine yer verilen *İslâmın Şiir Anıtlarından* adlı eserde, *Mesnevî* dışında kalan metinlerin orijinali Arapçadır. Kitapta yer alan şairlerin her biri Arap edebiyatında hatırı sayılır bir mevkiye sahip olmakla beraber Ebü'l-Bekâ er-Rundî'ye ait *Endülüs Mersiyesi*, edebî vasıflarının yanı sıra, *Endülüs trajedisini* oldukça etkili bir şekilde anlatmasıyla meşhur bir metin olarak Karakoç'u derinden etkileyen şiirlerden biridir. Nitekim, bu mersiye'nin düşünür üzerindeki somut izlerini diğer yazılarında görmek mümkündür. Sözcüleri, *Bağdat İçin Ağıt* başlıklı yazı, (Karakoç, 2009, s. 113-116) gerek adı gerekse üslûbu ve içeriği bakımından bu kasideden ilham alındığını açıkça gösterir. Düşünürün kente hitap içerikli *Dinle, İstanbul!* başlıklı yazısı da (Karakoç, 2011, s. 108-111) üslup açısından bu etkiyi hissettiren bir başka örnektir.

Karakoç, ilk kez 1966'da yayınladığı *Endülüs'e Ağıt* çevirisini, Arapça asıllarıyla geçmişteki ve günümüzdeki bazı Türkçe tercüme ve şerhlerinden istifade ederek çağdaş şiir alanına getirmeye çalıştığı dört kasidenin içerisinde sayar. (Karakoç, 2000, s. 8) Tespit edebildiğimiz kadarıyla, *Endülüs Mersiyesi* bu tarihten önce yalnızca Filibelizâde Mehmed Nizâmeddin tarafından 15 Kânûn-i Evvel 1329 / 28 Aralık 1913'te nazmen tercüme edilmiş¹ ve bu metin Mehmet Zekâî Konrapa (1888-1969) tarafından 1964'te İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisinin II. sayısında "Endülüs Mersiyesi-Nizâmî Tercümesi ve Endülüs tarihine kısa bir bakış" başlıklı bir makalede yayınlanmıştır. Karakoç çevirisi bu çalışmayla karşılaştırılmış ve mütercimin makaleden istifade ettiği görülmüştür. Fakat çeviride, mütercimin, başka kaynaklardan yararlanmış olabileceğini hissettiren kısımlar da vardır.

Ebü'l-Bekâ er-Rundî ve *Endülüs Mersiyesi*

Tam adı Ebü'l-Bekâ Sâlih b. Yezîd (Şerîf) b. Sâlih er-Rundî olan şair, Muharrem 601/Eylül 1204'te Rundu'de doğdu. Ebü't-Tayyib künyesiyle de anılan ve ilk bilgilerini babasından aldığı anlaşılan Ebü'l-Bekâ, Ebü'l-Hasen ed-Debbâc, (ö. 646/1248), İbn Katrâl (ö. 651/1253) ve İbn Zerkûn (ö. 622/1225) gibi hocalardan ders okudu. Gırnata, Sebte, Mâleka ve Merakeş gibi şehirleri gezerek oralardaki ilim adamları ile tanışan ve bazılarından ders alan şair, kaynaklarda, hayırsever ve dindar bir kişi olarak tanıtılmakta ve dönemin devlet ricaliyle iyi bir hukuka sahip olduğundan söz edilmektedir. Nitekim *Ravzatü'l-üns* adlı eserini Nasrîler'in kurucusu Gâlib Billâh I. Muhammed'e (ö. 671/1273) ithaf etmiştir. Şair, kaynaklarda belirtildiğine göre, 684/1285'te vefat etmiştir (Halife, 1994, 298-299).

Ebü'l-Bekâ er-Rundî'nin en önemli eseri, *Rişâü'l-Endelüs (el-Kaşîdetü'n-nûniyye fi risâî'l-Endelüs)* adlı şiiridir.² Yazıldığı günden beri önemini koruyan bu mersiye'nin, özellikle İslâm ülkelerinin sömürgeci Batılı devletler tarafından işgal edilmesi üzerine

¹ Mehmed Nizâmî olarak da bilinen şairin bu kasideyi tercüme ederken Şam Sultânîsi'nin Arapça hocası Abdülkâdir el-Mübârek'ten çok faydalandığı ifade edilmektedir (Konrapa, 1964, s. 175).

² Şairin *el-Vâfi fi nazmi'l-kavâfi* ve *Urcûze fi'l-ferâ'iz* gibi eserleri de vardır (Halife, 1994, 299).

tekrar yaygınlık kazandığı söylenir.³ Şöhretinin İmruülkays (ö. 540?) muallakasını dahi aştığı söylenen (Arslan, 2014, 3: 523) eser, muhtevası bakımından üç bölümde incelenir: 1-12 arası beyitlerde, her güzel şeyin bir sonunun olduğu, en güçlü devletlerin bile zamanı gelince yıkıldığı ve bundan ibret alınmasının gerekliliği anlatılır. 13-27 arası beyitlerde, Endülüs şehirlerinin düşman eline geçişi ve orada yaşayan Müslümanların başlarına gelen musibetler tasvir edilir. 28-43 arası beyitleri içeren üçüncü bölümde ise muhataplar cihada davet edilir, özellikle Kuzey Afrika'da hüküm süren Merînîler'den yardım istenir ve Endülüs halkının maruz kaldığı kanlı trajedinin genel bir tasvirine yer verilir (Halîfe, 1994, 299).

Endülüs Mersiyesi muhtelif çalışmalara konu edilmiştir. Fransızların Şam Emevî Camii'ni yakmaları üzerine Ahmed Şevkî'nin (1868-1932) kasideye, Dimaşk'ın başına gelenlere karşı hüznünü dile getirdiği kırk bir beyitlik bir nazire yazdığı bilinmektedir. (Şevkî, 2001, s. 473-475) Bazı Avrupa dillerine de çevrilen mersiye, Şam Birinci Türk Sultânisi ikinci müdürü Mehmed Nizâmeddin 1913'te manzum olarak, Bekir Topaloğlu (1932-2016) ve Hayrettin Karaman (d. 1934) da nesir halinde Türkçeye çevirmişlerdir. Mersiye, Sezai Karakoç tarafından da nazmen günümüz Türkçesine uyarlanmıştır. Çağdaş dönemde kaside hakkında çeşitli ilmî ve akademik çalışmalar yapıldığı görülmektedir.

Sezai Karakoç'un Gözünden Endülüs ve *Endülüs Mersiyesi*

Karakoç, *İslâmın Şiir Anıtlarından* adlı kitabında yer verdiği bazı şairlere ve kasidelerine özgün anlamlar yüklemiştir. Bu çerçevede, Ebü'l-Bekâ'ya, mersiyesine ve yazıldığı döneme dair yorumları da dikkat çekicidir. O, şairi ve kasidesini anlatmaya geçmeden önce dönemin bir fotoğrafını çeker. Mütefekkirin, verdiği bilgileri, Mehmet Zekâî Konrapa'nın ilgili makalesinden (Konrapa, 1964, s. 176-184), kendi şairane üslûbuna yakıştırarak özetlediği vurgulanmalıdır.

Okuyucuyu hicri sekizinci, miladî on beşinci asra götüren Karakoç, bu dönemde, Haçlı seferleri, Cengiz (ö. 624/1227) ordularının akını ve "Doğu Napolyon'u" Timur'un (ö. 807/1405) yürüyüşü gibi nedenlerle İslâm ülkelerinin kökünden sarsıldığını, harap edilip yaralandığını ve bunun sonucunda o büyük medeniyetin yakılıp yıkıldığını belirtmektedir. Toplum, ruh ve fikrin en canlı ve en doğurgan olduğu ilk dönemlerden de uzaktır. Her yanda, kavgadan yeni çıkmış insanın durumu gibi sızlayan yaralar vardır. Yaralar yeni yeni sarılmakta, ülkeler onarılmakta ve İslâm âlemi bir kez daha ayağa kalkmakta, yeniden kuruluşun güçlü emareleri görülmektedir. Müslümanlar her şeye rağmen küçük küçük de olsa devletlerini kurmaktadır. Bunlardan biri olan Osmanlı Devleti, yakın zaman önce Timur'un öldürücü vuruşunu tattığı halde dünyanın en büyük devleti olma yolunda ilerlemektedir. Fakat o da İslâm dünyasının merkez çatısını kurmaya çalıştığı için denizaşırı ülkelere büyük çapta ve sonucu değiştirecek ölçüde yardım etme imkânından mahrumdur. Başta Sultan II. Bayezid (ö. 918/1512), Fatih (ö. 886/1481) hareketini sabitleştirip toprağın derinliğine işlemekte, fetihle kazanılan her unsur, tedbirle ve ihtiyatla korunmaktadır. Bu tedbir ve ihtiyat, aynı zamanda, yeni taarruz ve fetihlerin hazırlanış dönemidir. Karakoç'a göre Bayezid'in önemi küçümsenemez. Çünkü Fatih'le elde edilen kazanımlar, onun sayesinde muhafaza edilebilmiştir. Yavuz'la (ö. 926/1520) ve Kânûnî'yle (ö. 974/1566) gelen, onun sayesinde gelebilmiştir. Bir de ortalıktaki sulh ve sükûn ihtiyacının hesaba katılmasının gereğine dikkat çeken düşünür, ayrıca, Cem Sultan'ın (ö. 900/1495), Devlet'in başına açtığı işin düşünülmesinin gereğine vurgu yapmaktadır (Karakoç, 2000, s. 17).

İslâm'ın merkez bölgesini böyle tasvir eden Karakoç'un belirttiğine göre, bu esnada, parlak İslâm medeniyetinin en seçkin dönemlerinden biri olan Endülüs, en kanlı akşamın

³ Bağdat, Basra, Kudüs, Kayrevan gibi, hakkında mersiye yazılmış pek çok şehir olmasına rağmen Endülüs ve şehirlerine dökülen gözyaşının bir benzerinin bulunmadığı ifade edilir (Dayf, 1987, s. 47- 50).

son levhalarından biri gibi, tarihte örneği bulunmayan facianın son demlerini yaşamaktadır. Ona göre, eşya ve ruhun en yakın olduğu, birinin öbürünün diline en çok çevrilebildiği bir incelikler ve zariflikler medeniyeti olan Endülüs, son dakikalarını hatta son saniyelerini yaşamaktadır. Hıristiyanlar, kanlı elleriyle, onmaz bir barbarlıkla Endülüs'ü mahvetmiştir. Artık, Kurtuba, Belensiye ve Mursiye'den eser yoktur. İslâm Endülüs'te, içine çekile çekile Gırnata'dan ibaret kalmıştır. Onun kapıları da Korkunç Ferdinand'ın ordusuyla zorlanmaktadır ve artık dört bir yan düşman doludur (Karakoç, 2000, s. 17-18). Avrupa'da merhametin Afrika'dan ise ümidin olmadığını belirten Karakoç, Endülüs İslâm devleti yıkıldıktan sonra kalan beyliklerin, kendilerini bekleyen korkunç sonu düşünmeksizin küçük hesaplar ve kıskançlıkların esareti altında birbirilerini yiyip bitirdiklerine dikkat çeker. Bu dağınıklığı fırsat bilen Hıristiyan krallıklar hepsini teker teker ele geçirmiş, bu eşsiz medeniyeti imha etmiş, sarayları, medreseleri, kütüphaneleri, evleri, yuvaları yıkmış, kitapları ateşe vermiş, insanları yakmıştır. Endülüs'ten geriye bir toz toprak bulutu içerisinde çığlık atan kadınlar ve çocuklar, kaçışan hayaletler, Karakoç'un deyimleriyle, çağın kulağında asırlarca çınlayan feryatlar uğultusu kalmıştır (Karakoç, 2000, s. 18).

Bu süreçte Osmanlı'nın rolünü gündeme getiren Karakoç, Gırnata hükümdarının Sultan II. Bayezid'den yardım talebinde bulunduğunu nakleder. İstanbul'a gönderilen heyetin padişaha sunduğu kaside de Endülüs'ün trajik döneminin en büyük şairlerinden olan Ebü'l-Bekâ Sâlih b. Şerîf'in *Endülüs Mersiyesi*'dir. Fakat muhtelif nedenler ve Türk deniz gücünün gereği kadar gelişmemiş olması yüzünden yeterli yardım yapılamamış ve Gırnata da "sırtlana taş çıkartan kan düşkününü" Ferdinand ve "isterik" İzabel'in eline geçmiştir. Karakoç'un deyimleriyle, onların işlediği cinayetleri, antlaşmalara muhalefeti, yakıp yıkmaya hırslarını bir tarih kitabında, en soğuk bir ışık altında okumak bile insanı küle çevirebilir. Ancak sonraları Barbaros'un (ö. 953/1546) çalışmasıyla ki birçok Müslümanı kurtararak Afrika'ya taşıyabilmek mümkün olmuştur (Karakoç, 2000, s. 18-19).

Ebü'l-Bekâ'nın *Endülüs Mersiyesi*, Karakoç'a göre, muhteşem bir medeniyetin son sayfasıdır. O medeniyeti gözden geçiren biri, bu kasideyi okuyarak kitabı kapatacaktır. Böyle bir medeniyete layık anıt bir mezartaşı hükmündeki kaside, ayrıca, ateşle pişen çelik gibi sağlam tabiatıyla, bu acı tecrübeyi yaşayanların büründüğü tevekkül içinde zamanın ve her türlü saadetin geçiciliğini dile getirmekte ve Endülüs'ün başına gelenleri anlatarak şu an iyi durumda olanları uyarmaktadır. Bir başka deyişle, Endülüs örneğinde, bir tarih felsefesi modeli gibi geleceği haber vermektedir (Karakoç, 2000, s. 19).

Sezai Karakoç'un *Endülüs'e Ağıt* Adlı Çevirisi

Endülüs Mersiyesi'nin beyit sayısı hakkında farklı görüşler vardır. Yaygın kanaate göre kırk üç beyitten oluşmakla beraber kasidenin Sezai Karakoç çevirisi kırk iki beyit içermektedir. Karakoç, tercümesini, aa/ba/ca/da... şeklinde bir ses düzeni üzerine inşa etmiş ve kasidenin ötreli (mazmûm) nûn harfiyle biten Arapça metniyle de uyumlu olacak şekilde, çevirinin ikinci dizelerini "u" sesiyle tamamlamaya gayret göstermiştir. Çevirinin Arapça metinle mukayeseli bir incelemesi şu şekilde yapılabilir:

1- لِكُلِّ شَيْءٍ إِذَا مَا تَمَّ نُفْصَانُ فَلَا يُعْرَبُ بِطَيْبِ الْعَيْشِ إِنْسَانُ

Çıkan iner, kalkan düşer, her yükselişin var bir sonu.

Niçin bunca gurur maldan, mülkten, addan sandan insanoğlu.

Ebü'l-Bekâ, kemâle eren her şeyin eninde sonunda zevâle yol alacağını ve bu nedenle insanoğlunun hayatın hoşluğuna aldanmaması gereğini vurgulayarak kasidesine başlamıştır. Türkçesi açısından oldukça zarif görünen Karakoç çevirisi, ilaveleri, orijinal metnin ikinci mısraındaki nehiy üslûbunu soru üslûbu olarak karşılması gibi bazı tasarruflarıyla beraber beytin ana mesajını karşılamaktadır.

-2 هِيَ الْأُمُورُ كَمَا شَاهَدْتَهَا دُولٌ مَنْ سَرَّهُ زَمَنٌ سَاءَتْهُ أَرْمَانُ

Oluşta ne var ki olduğu gibi dursun, hiç değişmesin.

Sen de gök gibisin, bir gün masmavi güneşlik, bir gün bulutlu.

İşlerin yerinde sabit kalmayıp sürekli değişime uğradığını ve zamanın bir gün sevindirmediği kişiyi ertesi gün üzdüğünü anlatan bu beytin Türkçesi temel mesajı vermekle birlikte çeviri sınırlarını bir hayli zorlamıştır. Bu nedenle Karakoç, beyti, kendi üslûbunca yeniden yazmıştır, denilebilir. Bununla birlikte, çeviride birinci dizinin anlaşılması biraz zordur. İkinci dizedeki gök benzetmesinin ve *bir gün masmavi güneşlik, bir gün bulutlu* ifadesinin ise etkileyici bir anlatıma sahip olduğu görülmektedir.

-3 وَهَذِهِ الدَّارُ لَا تُبْقِي عَلَى أَحَدٍ وَلَا يَدُومُ عَلَى خَالٍ لَهَا شَانُ

Bu dünya kime kalmış, yaramış ki kalsın yarasin sana da.

Yok, hiçbir çizgisinde bu yeryüzünün ölmezlik rengi ve ölmezlik kokusu.

Ebü'l-Bekā, dünyanın kimseye acımadığını, şanı yüce hiçbir durumun da devamlılık arz etmediğini beyan etmektedir. Karakoç çevirisi yine çok esnek olmakla birlikte temel mesajı karşılamaktadır. Beyitteki *أَبْقَى* fiili *عَلَى* harfi cerri ile *acımak, şefkat göstermek* anlamına gelir. Mütercim fiile, harf-i cersiz kullanıldığında ifade ettiği *bir şeyi kendi haline bırakmak, sürdürmek* anlamını vermiştir. Arapça metinde üçüncü şahıs kipi kullanılmasına rağmen çeviride, vurguyu güçlendirecek şekilde muhatap kipi tercih edilmiş, *ölmezlik rengi, ölmezlik kokusu* gibi edebî ifadelerle çeviri Türkçe açısından etkileyici bir üslup kazanmıştır.

-4 يُمِرُّ الدَّهْرُ حَتْمًا كُلَّ سَابِغَةٍ إِذَا نَبَتْ مَشْرِفِيَّاتٍ وَخُرْصَانُ

Zaman değişmek bilmez kesin ölçülü ve hükümlüdür:

Geri döner, paralar sahibinin zırhını, kılıçlar ve kargılar ileri doğru işlemez oldu mu.

Beyitte, en keskin kılıçların ve mızrakların dahi işlemez hale geldiği demlerde bile felek/zaman kılıcının en güçlü zırhları paramparça etmeyi sürdüreceği vurgulanmaktadır. Çeviride yer alan birinci dizinin metinde karşılığı yoktur. İkinci dize ise Arapça metni kabaca karşılmasına ve *paralar sahibinin zırhını* gibi hoş bir kullanım ihtiva etmesine rağmen, devrik cümle kullanımından olsa gerek, bir karmaşa içermektedir. Mehmed Nizâmeddin beyti: *Te'sîrini göstermez ise seyf ile mızrak / Her zırhu yed-i dehr eder elbette perîşan* (Konrpa, 1964, s. 165) şeklinde çevirmiştir. Karakoç'un ikinci dizeyi inşa ederken buradan esinlendiği, birinci dizeyi ise kendi tasarrufu olarak metne eklediği anlaşılmaktadır.

-5 وَيَنْبُضِي⁴ كُلَّ سَيْفٍ لِلْفَنَاءِ وَلَوْ كَانَ ابْنُ يَزْنَ وَالْعَمْدُ عِمْدَانُ

Zaman bu, ona ne kılınç kını dayanır, ne meşhur kaleleri sultanların.

Kınlar eskir, kaleler çürür, o kaleler dünyanın en sarp yurdu Gımdan olsa da; Gımdan, şahin bakışlı ve kartal duruşlu.

Beyitte, feleğin / zamanın, her kılıcı kınından çekip alarak harap ettiği, bu kılıç İbn Zûyezen adlı kahraman, kın da onun korunaklı Gımdân kalesi / sarayı olsa da bu gerçekten istisna edilemeyeceği vurgulanmaktadır. Ebü'l-Bekā'nın ikinci mısradaki kastını anlayabilmek için Seyf b. Zûyezen (ö. m. 575?) ve Gımdân kalesi hakkında bilgi sahibi olmak gerekir. İbn Zûyezen, İslâm'dan önce, miladî altıncı yüzyılda yaşamış, Yemen'i Habeş istilasından kurtarmış ve bu başarısı nedeniyle adına kahramanlık hikâyeleri

⁴ Bu fiil bazı rivayetlerde *يَنْبُضِي* olarak geçmekte ve bu tercihe göre *كُلَّ* kelimesinin fâil olarak merfû okunması gerekmektedir.

yazılmış efsanevî Arap emiridir. Gımdân / Gumdân da onun sarayıdır. (Fayda, 2009, s. 29-30) Karakoç çevirisinin ilk dizesi, Arapça metnin ilk mısraının yorumlu bir karşılığıdır. İkinci dize de mütercime ait bir tasarruftur. Üçüncü dizede Gımdan kalesi usulünce verilmişse de Seyf b. Zûyezen'den söz edilmemiştir. Bu eksiklik, Mehmed Nizâmeddin çevirisinde beyte: *Seyfiñ kıını Gımdan'da eger olsa da mahfûz/ Her seyfi eder seyfi-i zemân hâk ile yeksân* (Konrapa, 1964, s. 165) şeklinde karmaşık bir anlam verilmesinden kaynaklanmış olabileceği gibi, *şahin bakışlı ve kartal duruşlu* denilerek daha çok bir şahıstan söz edilmesi nedeniyle, ikinci *Gımdan* kelimesinin sehven Zûyezen yerine kullanılmış olması ihtimali de düşünülebilir. Mütercimim metnin akışı gereği Türk okuyucunun pek tanımadığı bu ismi zikretmektense *sultanların* diyerek bir genelleme yapmanın daha doğru ve etkili olacağını hesaba katmış olması da mümkündür.

6- أَيْنَ الْمُلُوكِ دَوُو التَّيْجَانِ مِنْ يَمَنٍ وَأَيْنَ مِنْهُمْ أَكَالِيلٌ وَتَيْجَانٌ

*Nerede, de bana, o taçlı hükümdarları Yemen'in?
De bana, onların taçlar içinde bile taç olan taçları ne oldu?*

Anlaşılması kolay olan bu beyitte, heybetli Yemen hükümdarlarının ve ihtişamlı taçlarının da son tahlilde fani oluşu istifham üslûbuyla verilmiştir. Çeviri, Arapça metni karşılamakta olup ikinci *أَيْنَ*'nin *ne oldu* şeklinde karşılanması ve söze *de bana* ifadesinin eklenmesi tercüme için Türkçe açısından güzelleştiren unsurlardandır. Fakat özellikle ikinci dizede *taç* kelimesinin üç kez tekrarı, ki birinci dizede de geçmektedir, bir miktar tenâfir oluşturmaktadır. *أَكَالِيلٌ* kelimesi *إِكْلِيلٌ*'in çoğulu olup *süslü başlık* anlamına gelir. Çeviride tacın süsü öne çıkarılarak tekrardan doğan kusur giderilebilirdi. Görülüyor ki *taçlar içinde bile taç olan taçları derken* Karakoç, Kâ'b b. Züheyr'in aslan yatağı tasvirinde geçen *İç içe açılan sonsuz aslan yataklarının en içindeki* (Karakoç, 2000, s. 29) dizesinden esinlenmiş görünmektedir.

7- وَأَيْنَ مَا شَادَهُ شَدَادُ فِي إِرَمٍ وَأَيْنَ مَا سَاسَهُ فِي الْفُرْسِ سَاسَانٌ

*Şeddad'ın cennet diyerek kurduğu saraylar ülkesi İrem,
Sasanilerin ebedî sanılan devleti ne oldu?*

Ebü'l-Bekâ, bir önceki beytin devamı olarak, Şeddâd adlı hükümdarın, yaygın görüşe göre Yemen'de Hadramut ile San'a arasında inşa ettirdiği (Harman, 2000, s. 443) İrem şehrinde yaptırdığı şaşaalı yapıların da yok olduğunu ve Sâsânî hükümlerinin dahi sona erdiğini yine istifham üslûbuyla anlatmıştır. Arapça metnin birinci mısraındaki *şey* anlamına gelen *مَا* ism-i mevsûlünü Karakoç, *cennet diyerek kurduğu saraylar ülkesi* ifadesiyle yorumlamış görünmektedir. Mehmed Nizâmeddin tercümesinde bu mısraın *Şeddâd'ın İrem bağı, İrem Cenneti nerde?* (Konrapa, 1964, s. 165) şeklinde karşılanması, Karakoç'un bu çeviriden esinlendiğini düşündürmektedir.

8- وَأَيْنَ مَا حَارَهُ قَارُونَ مِنْ ذَهَبٍ وَأَيْنَ عَادٌ وَعَدْنَانٌ وَقَحْطَانٌ

*Altınları yığı yığı da bir dağ yaptı Karun, hani o dağ?
Hani Âd, hani Adnan, hani Kahtan, dünya nimetlerinin köpüren
yurdu?*

Ebü'l-Bekâ, bu kez, Kârûn'un hazinelerini, Âd, Adnân ve Kahtân'ı sorgulamakta ve onların da yok olup gittiklerini anlatmaktadır. Sezai Karakoç, metinde istifhâm üslûbu aynen devam ettiği için, muhtemelen tekrara düşmemek adına üslup değişikliğine gitmiştir. Kârûn'dan söz edilen ilk dizinin oldukça esnek çevrildiği ve ikinci dizedeki *dünya nimetlerinin köpüren yurdu* ifadesinin Arapça metinde bir karşılığının olmadığı belirtilmelidir.

9- أَتَى عَلَى الْكُلِّ أَمْرٌ لَا مَرَدَّ لَهُ حَتَّى قَضَوْا فَكَأَنَّ الْقَوْمَ مَا كَانُوا

*Reddi mümkün olmayan bir hâle uğradılar.
Bir masal oldu onlar. Bir varmış bir yokmuş. Bir toz toprak bulutu.*

Burada şair, son üç beyitte sözü edilen kişilere yönelik sorunun cevabını vermekte, o kudretli zatların hepsinin kaçınılmaz sonla karşılaştığını ve bu durumun, onlar hiç yaşamamışlar gibi bir duygu uyandırdığını belirtmektedir. Tercüme, genel mesajı karşılamakla beraber özellikle ikinci dize, ana mesajı aşmamasına rağmen Karakoç'un metni yeniden inşa ettiği bambaşka bir üslûba sahiptir. *Bir masal oldu onlar* cümlesi, Mehmed Nizâmeddin'in *Onlar ki, bugün oldu bir efsâne-i devrân* (Konrapa, 1964, s. 166) mısraından esinlendiğini düşündürmektedir.

10- وَصَارَ مَا كَانَ مِنْ مَلِكٍ وَمِنْ مَلِكٍ كَمَا حَكَى عَنْ خَيَالِ الطَّيْفِ وَسُنَانُ

*O taçlar, o devletler, o mülkler saltanatlar, bir rüyadır artık.
Her biri, hayalden geçen gölge gibi, zamandan geçip durdu.*

Beyitte, üstteki dizelerin devamı olarak, sözü edilen zatların mülklerinin, saltanatlarının yok olup gittiği ve ihtişamlarının, uykudan yeni uyanan kimsenin anlattığı rüyadan farksız bir konuma düştüğü anlatılmaktadır. Karakoç çevirisinin ilk dizesi aslında beytin anlamını karşılamaktadır. Fakat ikinci mısraın tercümesi gibi duran ikinci dize, özellikle de *hayalden geçen gölge* ve *zamandan geçip durdu* kısımları, şiirsel görünmekle beraber, orijinal metinde zaten var olan karmaşayı daha ileri bir noktaya taşımıştır, denilebilir.

11- دَارَ الزَّمَانِ عَلَى دَارَا وَقَاتِلِهِ وَأُمَّ كِسْرَى فَمَا أَوَاهُ إِيوَانُ

*Gün oldu, zaman denen yaman er, sağa döndü Dara'yı uçurdu bir
vuruşta;
Sola döndü Kısra'yı. Kısrayı ne takı, ne sarayı kurtarabildi, korudu.*

Bu beyit, lafzen, zamanın Dârâ'ya ve katiline acımadığını, Kısra'yı da muhteşem sarayının koruyamadığını ifade etmektedir. Tercümede Dârâ ve Kısra'nın durumu etkileyici bir üslupla anlatılmasına rağmen وَقَاتِلِهِ ifadesinin karşılığı yoktur. Öncelikle ifade edilmelidir ki Dârâ'dan kasıt, Milattan önce 336-330 tarihleri arasında hüküm sürmüş Pers/Ahemeniş hükümdarı III. Darius'tur. وَقَاتِلِهِ yani "onun katili"nden kasıt da Büyük İskender'dir. Zira İskender, onu, Milattan önce 333'te İssos Savaşı'nda bozguna uğratmıştır (Kaya, 2000, s. 555). Karakoç'un bu detayı atlamasının nedeni, kanaatimize göre, yine Mehmed Nizâmeddin tercümesidir. Zira bu kaynakta beyit *Dârâ'ya zamân çattı, zamân oldu mukâtil / Kısra'ya vefâ etmedi iyvâ için eyvân* (Konrapa, 1964, s. 166) şeklinde tercüme edilmiştir. Diğer taraftan, *zaman denen yaman er, sağa döndü Dara'yı uçurdu bir vuruşta, Sola döndü Kısra'yı* ifadelerinin Türkçe açısından oldukça etkili olmakla beraber Arapça metinde lafzen karşılıklarının bulunmadığı belirtilmelidir.

12- كَأَنَّمَا الصَّعْبُ لَمْ يَسْهَلْ لَهُ سَبَبٌ يَوْمًا وَلَا مَلِكٌ الدُّنْيَا سَلِيمَانُ

*Saltanatının yeller esti yerinde yellere hükmeden Süleymanın;
Şiddetinden ötürü Sâb denen Münzirse, don vurmuş ağaçlayın
kurudu.*

Şair bu beyitte, Sa'b adlı kişinin yüzünün gülmediğini, Süleyman'ın da dünyaya hiç hükmetmemiş gibi silinip gittiğini anlatmaktadır. Çevirinin ilk dizesi metnin ikinci mısraının yorum içeren bir karşılığıdır. Özellikle *yeller esti yerinde* denildikten sonra Süleyman'ın *yellere hükmeden* şeklinde betimlenmesi güzel düşmüştür. Arapça metnin ilk mısraı ise tartışmalara konu olmuş, farklı anlaşılmıştır. Yaygın görüşe göre burada Sa'b adlı bir şahıstan söz edilmektedir ki Karakoç da bu şekilde anlamıştır. Fakat ikinci dizinin bir bütün olarak metni karşıladığını söylemek güçtür. Mehmed Nizâmeddin tercümesinde yer almamasına rağmen mütercim *Sâb denen Münzirse* demesi, konuyu araştırdığını ya da en azından başka kaynaklardan da yararlanmış olabileceğini düşündürmektedir. Son olarak, الصَّعْبُ kelimesinin lafzî anlamını dikkate alarak mısrayı *zorluğu kolaylaştıran hiçbir sebep*

olmamıştır (Timurtaş, 2015, s. 223) şeklinde anlayanların varlığına da dikkat çekilmesi uygun olacaktır.

13- فَجَانِعُ الدَّهْرِ أَنْوَاعٌ مُتَوَعَّةٌ وَلِلزَّمَانِ مَسَرَّاتٌ وَأَحْزَانٌ

*Zamanın fâciaları çeşit çeşit türlü türlüdür: O ne zengin fâcia
bezirgâni!*

İki burçlu bir kaleyse o, sevinç bir burcu, hüüzün bir burcu.

Beyitte, zamanın felâketlerinin türlü türlü oluşundan ve insanı bazen hüzne bazen de sevince gark edişinden söz edilmektedir. Karakoç'un ilk dizedeki *Zamanın fâciaları çeşit çeşit türlü türlüdür* cümlesi Arapça metnin ilk mısraını tam karşılımaktadır. *O ne zengin fâcia bezirgâni!* ifadesi ise mütercim ilavesidir. İkinci dizede zamanın iki burçlu kaleye benzetilmesi, metinde karşılığı olmayan bir tasarruftur.

14- وَلِلْخَوَاتِئِ سُلُوانٌ يُسْهَلُهَا وَمَا لِمَا حَلَّ بِالإِسْلَامِ سُلُوانٌ

*Her fâciayı unutmak mümkün, olup biten bütün bunları unutmak
olabilir.*

*Ama İslâmın başına geleni avutacak ne bir neşe olabilir, ne
unutturacak bir korku.*

Ebü'l-Bekâ, bu beyitten itibaren sözü İslâm topraklarının başına gelen felâketlere getirmekte, her türlü felâketi unutmak mümkün olsa bile İslâm'ın başına gelenlerin asla unutulamayacağına dikkat çekerek problemin büyüklüğünü vurgulamaktadır. Karakoç çevirisi bu temel mesajı, sözü pekiştiren birtakım tasarruflarla birlikte karşılımaktadır. *سُلُوان* kelimesi *avuntu*, *teselli* gibi anlamlara gelir. İkinci dizinin ilk kısmı bu anlamı vermekte olup *ne unutturacak bir korku* ifadesinin ise hem manayı pekiştirmek hem de "u" sesini yakalamak için tercih edildiği anlaşılmaktadır.

15- دَهَى الْجَزِيرَةِ أَمْرٌ لَا عَزَاءَ لَهُ هَوَى لَهُ أَحَدٌ وَإِنَّهَذَا نُهْلَانٌ

*Endülüse öyle bir felâket çöktü ki, yok bir eşi.
Dehşetinden Medine'de Uhud, Neciddeki Şehlan dağları yerinden
oynadı, bir deprem ki yer yarıldı arz boyu.*

Şair genel bir girişten sonra konuyu adaya / yarımada ya yani Endülüse'e getirmiş ve bu toprakların başına gelenlerin tarihte başka örneğinin olmadığını, yaşanan dehşetin, deyim yerindeyse, Uhud'u çökertip Sehlân dağını paramparça edecek boyuta ulaştığını belirtmiştir. Karakoç'un *bir deprem ki yer yarıldı arz boyu* cümlesi dışında kalan kısım bu mefhumu karşılımaktadır. Mütercim ilk kez, beyitte geçen mekân isimlerinin yerini açıklama ihtiyacı hissetmiş ve Uhud meşhur ise de Sehlân'ın Necid'de olduğuna dikkat çekmesi uygun düşmüştür. Fakat *نُهْلَان* kelimesinin *Şehlan* olarak verilmesinde bir sehiv söz konusu olmuştur.

16- أَصَابَهَا الْعَيْنُ فِي الإِسْلَامِ فَاْمُتْجِنَتْ حَتَّى خَلَّتْ مِنْهُ أَقْطَارٌ وَبُلْدَانٌ

*Ah! Yarımada İslâma göz değdi. Yağdı belâ yağmur gibi.
Şimdi o canım Endüslüs şehirlerinde, İslâmın ne namı var ne
nişanı; sanki hiç olmamıştı, sanki baştanberi yoktu.*

Beyitte, Endülüslü Müslümanlığına nazar değdiği, bölgenin çok büyük sıkıntılara uğradığı ve sonuçta orada İslâm'dan bir iz kalmadığı anlatılmaktadır. Karakoç çevirisi bazı tasarruflarla beraber beytin temel mesajını karşılımaktadır. Özellikle *Ah!* ve *o canım* gibi ifadeler mütercimin duygu yoğunluğunu yansıtan detaylardır.

17- فَاسْأَلْ بِلْنَسِيَّةٍ مَا شَأْنُ مُرْسِيَّةٍ وَأَيْنَ شَاطِبِيَّةٌ أَمْ أَيْنَ جِيَانٌ

*Belensiyeye bir sor, Mursiye'nin hali nice dir?
Şatibenin başına gelenler? Ceyyan ne oldu?*

Ebü'l-Bekâ, genel Endülüs tasvirinden sonra sözü tek tek şehirlere getirmektedir. Arapça metnin anlaşılması basit görünmesine rağmen أُيِّنَ sorusunun tekrarı ve içeriğin de tekrara çok müsait olması çevirinin diline dikkat edilmesini gerektirmektedir. Sezai Karakoç'un, bu noktada, kulak tırmalayacak tekrarlardan özenle ve başarılı bir şekilde sakındığı görülmektedir.

18- وَأَيِّنَ فُرْطَبَةَ دَارِ الْعُلُومِ فَكَمْ
مِنْ عَالِمٍ قَدْ سَمَا فِيهَا لَهُ شَانُ

*Toprağı buram buram bilgi tüten Kurtuba.
Bilginlerinin adı ta uzaklarda çınlayan Kurtubaya ne oldu?*

Şair bu kez Kurtuba'nın hazin durumunu sorgulamakta, onu ilim yurdu ve büyük âlimler yetiştiren bir şehir olarak betimlemektedir. Karakoç'un, *ilim yurdu / yatağı / merkezi* olarak çevrilebilecek دَارِ الْعُلُومِ tamlamasını *toprağı buram buram bilgi tüten* diyerek karşılması esnek olsa da etkili bir anlatımdır. Kurtuba'da nice şanlı âlimin yetişip yükseldiğini ifade eden *عَالِمٍ قَدْ سَمَا فِيهَا لَهُ شَانُ* cümlesinin *Bilginlerinin adı ta uzaklarda çınlayan* şeklinde çevrilmesi de yine esnek ama güzel bir tasarruftur.

19- وَأَيِّنَ حِمصٌ وَمَا تَحْوِيهِ مِنْ نُزِهِ
وَنَهْرُهَا الْعَدْبُ قِيَاضٌ وَمَلَأُ

*Nerede Hıms'ın o ışıklı, o aydınlık bahçeleri, güneşi tazeleyen
bahçeleri.
Tükendi mi çılğın çılğın akan şeker gibi tatlı nehirlerinin suyu?*

Bu beyitte söz Hıms'a (İşbîliye) getirilmekte, onun güzel bahçeleri, mesire yerleri ve coşkun, tatlı nehirleri yad edilmektedir. Çeviriye, Suriye'deki Hıms/Humus şehriyle karıştırılmaması için kastın İşbîliye olduğunu gösterecek not düşmek uygun olabilirdi.⁵ Diğer taraftan, *güneşi tazeleyen* ve *şeker gibi* ifadelerin mütercimim konuya dair coşkun duyularını yansıttığı belirtilmelidir.

20- قَوَاعِدُ كُنَّ أَرْكَانَ الْبِلَادِ فَمَا
عَسَى الْبِقَاءُ إِذَا لَمْ تَتَّقِ أَرْكَانُ

*Endülüs binasının temelinde birer köşe taşıydı bunlar.
Bu güzelim vatan köşeleri kül haline geldikten sonra yaşamak
boşun boşu, insan yaşamaya ne borçlu?*

Ebü'l-Bekâ, saydığı tüm şehirlerin Endülüs medeniyetinin temelini oluşturduğunu ve onlar gidince binanın ayakta kalma şansının bulunmadığını esfle dile getirmektedir. Çevirinin ilk dizesi metnin ilk mısraını tam karşılamaktadır. İkinci dizede ise temel mesaj verilmekle birlikte ciddi bir tasarruf söz konusudur. Ayrıca *insan yaşamaya ne borçlu?* ifadesi bir kapalılık ihtiva etmektedir.

21- تَبْكِي الْحَنِيْفِيَّةُ الْبَيْضَاءُ مِنْ أَسْفٍ
كَمَا بَكَى لِفِرَاقِ الْإِلْفِ هَيْمَانُ

*Yüce Şeriat, yârinden ayrılmış bir genç gibi.
Güçlü bir genç gibi, sessiz fakat gözünde gözyaşı dolu.*

Bu beyitte din, sevgilinin ayrılığına gözyaşı döken gence benzetilmiştir. Karakoç çevirisinin ilk dizesi bu mesajı vermektedir. İkinci dizede metinden bağımsız olarak, bu gencin hüznünlü olmakla birlikte dimdik ayakta olduğu mesajı hassasiyetle eklenmiştir.

22- عَلَى دِيَارٍ مِنَ الْإِسْلَامِ خَالِيَةٍ
قَدْ أَقْفَرَتْ وَلَهَا بِالْكَفْرِ عُمْرَانُ

*İslâm'dan boşalıp inkâr karanlığıyla dolan
Endülüs için, ulu Şeriat, karalar bağladı, gece gündüz yas tuttu.*

⁵ İşbîliye kentine 125/742-743'te Humus/Hıms cüdü yerleştirildiği için şehir bu adla da anılır (Ubûdî, 2001, s. 429).

Bu beyitte dinin neye ağıladığı söylendiği için önceki beytin devamı hükmündedir. Buna göre din, İslâmsız kalan, harap olup çölleşen topraklara ve buralarda küfrün yükselişine gözyaşı dökmektedir. Karakoç çevirisi, bazı tasarruflarla beraber bu mesajı vermektedir.

23- حَيْثُ الْمَسَاجِدُ قَدْ صَارَتْ كَنَائِسَ مَا فِيهِنَّ إِلَّا نَوَاقِيسٌ وَصُلْبَانُ

*Cami kilisedir artık, hilâl yerine haç asılı.
Nur yüzlü ezan yerine, bitmeyen bir çan sesi, bir baykuş uğultusu...*

Şair Endülüs'te camilerin kiliseye dönüştüğünü ve orada artık çanlardan, haçtan başka şey görmenin mümkün olmadığını anlatmaya çalışmaktadır. Karakoç, kendisini fevkalâde etkilediğini sandığımız bu sahneyi, *hilâl yerine haç, Nur yüzlü ezan yerine, bitmeyen bir çan sesi, bir baykuş uğultusu* gibi ifadelerle etkili bir şekilde anlatmış ve metni âdetâ yeniden yazmıştır.

24- حَتَّى الْمَحَارِيبُ تَبْكِي وَهِيَ جَامِدَةٌ حَتَّى الْمَنَابِرُ تَزْزِي وَهِيَ عِيدَانُ

*Mihraplar ki taşandır, minberler ki ağaçtan,
Canlı cansız ne varsa bu hâle inledi durdu.*

Ebü'l-Bekâ, bu beyitte, Endülüs'ün hazin manzarası karşısında cansız mihrapların bile gözyaşı döktüğünü ve ahşap minberlerin dahi ona ağıt yaktığını belirterek dramın tesirini artırmaya çalışır. Karakoç'un, mübalağayı güçlendirmek için eklediği anlaşılan *canlı cansız ne varsa* ifadesi dışındaki kısım, orijinal metni karşılamaktadır.

25- يَا غَافِلًا وَلَهُ فِي الدَّهْرِ مَوْعِظَةٌ إِنْ كُنْتَ فِي سِنَةِ فَالِدَّهْرِ بِقَطَّانُ

*Ey ibret dolu geçmişten ibret alacak yerde, günübürlük işlere
dedikodulara batmış kişi!
Sen uyu bakalım; ama zaman için ne demek dinlenmek, ne demek
uyku!*

Ebü'l-Bekâ zamanın yaptıklarından ibret alması gerekirken gaflet uykusuna dalan kimselere nida etmiş ve "Sen uyusan da zaman uyumaz," diyerek muhatabı uyarmıştır. Karakoç, gaflete daldığı belirtilen bu muhatabı, metinden bağımsız olarak, *günübürlük işlere dedikodulara batmış kişi* diyerek betimlemiştir. Mütercim, ikinci dizede de temel mesajı gözetmekle beraber birtakım tasarruflara yer vermiştir.

26- وَمَاثِيًا مَرَحًا يُلْهِيه مَوْطِنُهُ أَبْعَدَ جَمْصٍ تَعْرُ الْمَرْءَ أَوْطَانُ

*Ey göğsünü gererek "benim ülkem, saltanatım" diyen, kurumundan
geçilmeyenler!
Siz Hıms'ı gördünüz mü? Hıms'tan sonra hangi vatan verir insana
vatan fikrini, duygusunu?*

Şair bu kez kendi vatanının iyi durumuyla avunan kimseye hitap etmekte ve Hıms (İşbiliye) düştükten sonra bunun bir anlamının olmayacağına dikkatleri çekmektedir. Kasidenin diğer çevirileriyle mukayese edilince, Karakoç'un, mesajı oldukça başarılı bir Türkçeye aktardığı söylenebilir. Mehmed Nizâmeddin bu beyti "Ey mâşi-i mesrûr-i vatan! Hıms'ı hayâl et!./İnsanı nasıl ba'de ezin aldatır evîân" (Konrapa, 1964, s. 168) şeklinde tercüme etmiştir. Bir başka çeviride beyit Türkçeye "Ve ey vatanının kendisini oyaladığı, böbürlene böbürlene yürüyen kimse! Humus (İşbiliye) gibi bir anayurdun düşmesinden sonra vatanlar kişiyi hiç aldatır mı?" (Topaloğlu & Karaman, 2017, s. 155) şeklinde aktarılmış, bir başkasında "Ve ey yaşadığı yerde oyalanıp havalı havalı gezen! Hıms (İşbiliye) düştükten sonra, vatan diye

avunacak ne kaldı!"⁶ (Kaya, 2018, s. 330) denmiştir. Güncel çevirilerden birinde ise "(Ey) vatanıyla meşgul olup böbürlenerek yürüyen kimse! Hıms'tan sonra kişiyi gururlandıracak vatan var mı?" (Timurtaş, 2015, s. 223) şeklinde bir anlam verilmiştir. Karakoç çevirisi, ikinci dizede iki kez tekrar eden *vatan* kelimesinden doğan tenâfür sayılmazsa, şairane tasarruflarla beraber bu çeviriler arasında temayüz etmektedir.

27- تِلْكَ الْمُصِيبَةُ أَنْسَتْ مَا تَقَدَّمَهَا وَمَا لَهَا مَعَ طَوْلِ الدَّهْرِ نِسْيَانُ

Endülüs'ün başına gelen felâket tarihin bütün felâketlerini
unutturdu;
Ama dünya durdukça unutulmayacak, yâd edilecek bir felâkettir bu!

Bu beyitte Endülüs'ün başına gelenlerin geçmiş tüm musibetleri unutturacak denli büyük olduğu ve yaşananların, üzerinden ne kadar zaman geçerse geçsin, hafızalardan silinmeyeceği ifade edilmektedir. Karakoç çevirisi, *هَذَا* zamirini *tarihin bütün felâketlerini* şeklinde yorumlamak gibi tasarruflarla beraber temel mesajı yansıtmıştır. Fakat *dünya durdukça unutulmayacak, yâd edilecek* ifadeleri daha çok olumlu anlam çağrıştırdığı için "felâket" kelimesiyle birlikte kullanımlarının kulak tırmaladığını ifade etmek gerekir.

28- يَا رَاكِبِينَ عَتَاكَ الْخَيْلِ ضَامِرَةً كَأَنَّهَا فِي مَجَالِ السَّنْبِقِ عَثْبَانُ

29- وَحَامِلِينَ سَيْوْفَ الْهَيْدِ مَرْهَفَةً كَأَنَّهَا فِي ظِلَامِ النَّقْعِ نِيرَانُ

Ve siz ey yarış yerlerinde şahin gibi uçan.
Yay gibi gergin arap atlarının üstüne kurulu
Süvariler! Ve siz savaşın karanlığı toz dumanı içinde
Pırıl pırıl kılıçlarını savuran kahramanlar ordusu!

Ebü'l-Bekâ, bu kez, savaş meydanında şahin gibi süzülen, eğitilmiş ve asil atlara binen, ayrıca savaşın toz bulutu içerisinde ateş gibi parlayan keskin Hint kılıçlarını kuşanmış kahramanlara seslenmektedir. Çeviri temel mesajı karşılamaktadır. *Yay gibi gergin arap atlarının üstüne kurulu ve Pırıl pırıl kılıçlarını savuran kahramanlar ordusu* cümleleri de Türkçe açısından oldukça zarif görünmektedir.

30- وَرَايَعِينَ وَرَاءَ الْبَحْرِ فِي دَعَاةٍ لَهُمْ بِأَوْطَانِهِمْ عَزَّ وَسُلْطَانُ

Ve hele siz deniz aşırı ülkelerde, bin nimet içinde,
Saltanat içinde muhteşem bir hayat sürenler; bir hayat kesiksiz
bir ömür boyu!

Hitap bu kez, deniz ötelinde refah içerisinde yaşayıp kendi vatanlarında saltanat sürenlere yöneltilmiştir. Çeviri, bazı tasarruflarla beraber ana mesajı karşılamaktadır. *وراء البحر* ifadesinin Türkçeye *deniz aşırı ülkelerde* şeklinde aktarımı başarılıdır. *Bir hayat kesiksiz bir ömür boyu* ifadesinin ise metinde karşılığı yoktur.

31- أَعِنْدَكُمْ نَبَأٌ مِنْ أَهْلِ أُنْدَلُسٍ فَقَدْ سَرَى بِحَدِيثِ الْقَوْمِ رُكْبَانُ

Endülüsten, Endülüsün zavallı halkından var mı haberiniz?
Her yer, onların felâketini duydu, sizin kulağımız sağır, gözünüz
kör, kalpleriniz meflûc mu?

Burada şair, son üç beyitteki muhataplara kınama içerikli bir soru yönelterek Endülüs'ün başına gelen felâketlerden haberlerinin olup olmadığını sormakta ve halkın yaşadığı sıkıntıları cümle âlemin duyduğundan söz etmektedir. Çeviri, yine birtakım tasarruf ve ilavelerle beraber Arapça metni karşılamaktadır. Özellikle *sizin kulağınız sağır,*

⁶ Mütercim beytin lafzî tercümesini bu şekilde verdikten sonra kendi duygularını şu dörtlükte dile getirmektedir: "Yaşadığı ülkede böbürlenip övünen / Öz yurdu esir iken eldekiyle avunan / Verdikten sonra Hıms'ı övünecek ne kaldı? / Yok mu hiç Endülüs'ün şerefini savunan" (Kaya, 2018, s. 330).

gözünüz kör, kalpleriniz mefluç mu? cümleleri, Karakoç'un, mesajın etkisini artırmak için eklediği duygu yüklü ifadeler olarak dikkat çekmektedir.

32- كَمْ يَسْتَعِيبُ بِنَا الْمُسْتَضْعُونَ وَهُمْ قَتَلَى وَأَسْرَى فَمَا يَهْتَرُ إِنْسَانُ

*Ölen asker, esir kadın ufuklara bakıp bizden
İmdat ummuş beklemişti, son ana dek. Hiç düşündünüz mü bunu?*

Nice zayıf, esir ve öldürülmüş kimselerin yardım ıçıklıkları attığını belirten şair, muhatapların kılını kıpırdatmamasına hayıflanmaktadır. Karakoç çevirisi ise son derece esnekler. *قَتَلَى* kelimesi *أسير*'in çoğulu olup kadınları ve erkekleri içine almasına hatta daha çok erkekleri ifade etmesine rağmen *esir kadın* denmesi, dramın boyutunu artırma amacına matuf olmalıdır. Nitekim *ufuklara bakıp, son ana dek* gibi ifadeler de bunu pekiştirmektedir. Metinde karşılığı olmayan *Hiç düşündünüz mü bunu?* cümlesinin ise "u" sesini yakalamak için eklenmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

33- مَاذَا النَّقَاطِعُ فِي الْإِسْلَامِ بَيْنَكُمْ وَأَنْتُمْ يَا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانُ

*Onların sesi, insan olanın yüreğini eritirken,
Siz müslümanlar, onların kardeşi, kayıtsız, halinden memnun ve
haz maymunu!*

Bu beyitte, Müslümanların ayrılığa düşüşü sorgulanmakta ve birbirlerini kardeş görmelerini isteyen bir dinin müntesipleri olarak sergilenen tablo tenkit edilmektedir. Çevirinin ilk dizesinin orijinal metinde karşılığı yoktur ve önceki beyitte geçen vurguyu hatırlatan, mütercime ait bir tasarruftur. İkinci dize ise metnin ikinci mısraının yorum içeren bir karşılığıdır. Arapça metnin ilk mısraının, çeviriden dolayı olarak anlaşılrsa da Türkçeye gereği gibi yansıtıldığı söylenemez. Sondaki *haz maymunu* tabirinin ise etkileyici bir kullanım olduğunu belirtmek gerekir.

34- أَلَا نُفُوسٌ أَيْبَاتٌ لَهَا هِمَمٌ أَمَا عَلَى الْخَيْرِ أَنْصَارٌ وَأَعْوَانُ

*Yürekli, utanan, alçalmaktan korkan, kardeş için can veren kimse
kalmadı mı yeryüzünde?
Hakkın yardımcı, hak peşinden giden, kendini hakka adanmış tek
kişi yok mu?*

Şair, bu beyitte, zillete rıza göstermeyen, gayretli ve hayra destek olacak yârânlar olup olmadığını esfle sormaktadır. Çevirinin, tefsîri mahiyetteki bazı tasarruflarla beraber temel mesajı verdiği ve Karakoç'un, beyti, kendi üslûbuna yakıştırarak âdetâ yeniden yazdığı söylenebilir.

35- يَا مَنْ لِدَلَّةِ قَوْمٍ بَعْدَ عَزِّهِمْ أَحَالَ خَالَهُمْ جَوْرًا وَطَغْيَانًا

*Dünyanın efendisiydi bu millet, şimdi dünyanın kölesi.
Neler çekiyorlar? Yüzleri bile tanınmaz hâle geldi. Ya Rabbi ne
kaderdir bu!*

Bu beyitle beraber, nida ve imdat çağrısı, ihtişamlı, kudretli bir dönemden sonra zillete düşen Endülüs halkına yardımcı olacak kimselere yönelmekte, bu halkın güzel günlerini kaybettiği ve artık zulüm altında inim inim inlediği gerçeği hatırlatılmaktadır. Karakoç'un *Dünyanın efendisiydi bu millet, şimdi dünyanın kölesi* ifadesi, kanaatimize göre, metnin birinci mısraını zarif bir Türkçeye karşılarmaktadır. Fakat çevirinin ikinci dizesi, orijinal metnin ikinci mısraında verilen temel mesajı karşılarsa bile lafzın sınırlarını fazlasıyla aşmış görünmektedir.

36- بِالْأَمْسِ كَانُوا مُلُوكًا فِي مَنَازِلِهِمْ وَالْيَوْمَ هُمْ فِي بِلَادِ الْكُفْرِ عُبْدَانُ

Kendi yurtlarında bey idiler, şimdi küfr ülkesinde uşak.

*Ululuğun doruğundan eziliş uçurumuna yuvarlanan bu halka
acıyan yok mu?*

Beyitte, kendi yurtlarının efendisi olan bu halkın, şimdi küfür diyarında köle konumuna düştüğü belirtilmektedir. Karakoç'un, *Kendi yurtlarında bey idiler, şimdi küfr ülkesinde uşak* şeklindeki ilk dizesi, beytin güzel bir karşılığıdır. İkinci dize ise, anlamı pekiştirmek ve dramın gücünü artırmak için eklenmiş bir metin görünümünü arz etmektedir.

37- فَلَوْ تَرَاهُمْ حَيَارَى لَا دَلِيلَ لَهُمْ عَلَيْهِمْ مِنْ تِيَابِ الدُّنَى الْوَانِ

*Alçalışın örtüsü kalın bir gece gibi sarmış dört yanlarını.
Başsız, şaşkın, olup bitene hayrette, gözleri büyümüş, bakışları
korkulu.*

Ebü'l-Bekā, bu beyitte, "Zillet ve hakaretin renk renk elbiselerini giymiş, her türlüşünü tatmış Endülü's halkının perişan ve şaşkın hallerini bir görseydin," diyerek hayali muhatabının gözünde, yaşanan dramın etkisini artırmaya çalışmaktadır. Karakoç bu fotoğrafı lafızdan tamamen bağımsız bir şekilde yansıtmıştır. Ana mesajda problem olmamakla beraber metnin "çeviri" olduğunu söylemek bile zordur. Diğer çevirilerinde lafza daha sadık bir görüntü çizen mütercimim bu kasidede ve özellikle de Endülü's'ün dramını anlatan beyitlerde lafzın dışına çokça taşmasını, konunun hassasiyeti sebebiyle yaşadığı duygu yoğunluğuyla izah etmek mümkündür.

38- وَلَوْ رَأَيْتَ بُكَاهُمْ عِنْدَ بَيْعِهِمْ لَهَالِكِ الْأَمْرِ وَاسْتَهْوَتْكَ أَحْرَانُ

39- يَا رَبِّ أُمَّ وَطِفْلٍ جِيلَ بَيْنَهُمَا كَمَا تُفَرِّقُ أَرْوَاحَ وَأَبْدَانُ

*Sen de şahit olsaydın benim gibi onların
Yurtlarından koparılıp satılışlarına pazarda, ey Tanrı kulu.
O hıçkırıklar senin de aklını komazdı yerinde benim gibi.
Canı vücuttan çeker gibi ayırdılar anadan yavrusunu.*

Endülü's halkının esir pazarlarında satılırken döktükleri gözyaşlarını görenin, bu manzara karşısında dehşet ve üzüntüden kahrolacağına dikkatleri çeken şair, anaların yavrularından ayrı konuluşunu ruhun bedenden ayrılışına benzeterek fevkalâde bir teşbihe imza atmıştır. Çevirideki üsluptan ve beytin bağlamından hareketle eklendiği anlaşılan ilavelerden, bu sahnenin Karakoç'u derinden etkilediği hissedilmektedir. *Yurtlarından koparılıp satılışlarına pazarda* ifadesi güzel bir musikiye sahiptir. Dizenin sonundaki *ey Tanrı kulu* ifadesi ise "u" sesini yakalamak için eklenmiş olmalıdır. *Canı vücuttan çeker gibi ayırdılar anadan yavrusunu* cümlesi de şiirselliğiyle öne çıkmaktadır.

40- وَطِفْلَةٍ مِثْلَ حُسْنِ الشَّمْسِ إِذْ طَلَعَتْ كَأَنَّمَا هِيَ يَأْفُوتُ وَمَرْجَانُ

*Ya o kızlar ki, yakuttan ve mercandan dökülmüşlerdi sanki.
Ve sabah bir dağ ucundan yeni çıkan bir güneşin masumluğu*

Erkek çocuğun anasından ayrı bırakılışını tasvir eden yukarıdaki sahneden sonra şair, daha dramatik bir manzara olarak, aynı akıbeti yaşayan, doğan güneş gibi güzel, yakut ve mercan değerinde kız çocuklarının acıklı haline geçiş yapmıştır. Karakoç'un ilk dizesi Arapça metnin ikinci mısraını karşılamaktadır. İkinci dize ise oldukça esnek bir yapıdadır. *güneşin güzelliği* tamlamasının, *güneşin masumluğu* olarak aktarımı bu tür tasarruflardan biridir. *İz doğduğunda* tabirinin *Ve sabah bir dağ ucundan yeni çıkan* şeklinde karşılanması da esnek ama şiirsel bir anlatımdır.

41- يَفُودُهَا الْعُلُجُ لِلْمَكْرُوهِ مَكْرَهَةً وَالْعَيْنُ بَأَكْبَىٰ وَالْقَلْبُ حَيْرَانُ

*İçindeki o Meryem yüzlü kızları da saçlarından sürükleyip
götürdüler.
Kirlili yataklarına. Haykırışları yırttı gökleri. Yürekleri parça parça,*

babalarsa kan kustu.

Yukarıda söz ettiği kızın tasvirine devam eden şair, kızların zorbaca sürüklenerek götürüldüğünü, gözlerin yaşla dolu, gönüllerin ise ne yapacağını bilemez bir şaşkınlık içinde kaldığını anlatmaktadır. Karakoç, yine duygu yoğunluğuyla olsa gerek, bu beyti, ana mesajın dışına taşmadan kendi üslubunca yeniden yazmıştır, denilebilir. *Meryem yüzlü* tabiri kızların iffetlerini, *Kirli yataklarına* ifadesi yaşadıkları dramın tahammül edilemez boyutunu, *Haykırırları yırttı gökleri* ve *babalarsa kan kustu* cümleleri de acının büyüklüğünü yansıtan, mütercime ait tasarruflardır.

42- لِمَثَلِ هَذَا يَذُوبُ الْقَلْبُ مِنْ كَمَدٍ إِنْ كَانَ فِي الْقَلْبِ إِسْلَامٌ وَإِيمَانٌ

*Daha ne anlatayım, yüreklerin erimesi için bir tanesi yeter
anlattıklarımın:*

*Eğer o yüreklerde İslâmdan ve imandan bir eser varsa elbet ey
Tanrı dostu!*

Ebü'l-Bekâ, hikâye ettiği felâketler karşısında, İslâm ve imandan nasibi olan her kalbin kederden eriyeceğini, erimesi gerektiğini söyleyerek kasidesini tamamlamıştır. Çeviri, mütercimim bu kasidede sergilediği genel anlayışına uygun olarak yine esnekler. Metinde lafzen karşılığı olmayan *Daha ne anlatayım, bir tanesi yeter* anlattıklarımın gibi ifadelerin anlatımı güçlendirdiğini ise özellikle belirtmek gerekir.

Sonuç

Sezai Karakoç'un şiir çevirileri, güçlü bir şaire ait olmaları itibarıyla, "Şiir başka bir dile nasıl aktarılmalı?" sorusuna yanıt ararken istifade edilebilecek çok önemli bir kaynaktır. Onun, "diriliş" fikriyle öne çıkan bir şahsiyet olması ve bunun bir yansıması olarak Endülüs'ün düşüşüne özel ilgi duyması, Ebü'l-Bekâ er-Rundî'ye ait meşhur Endülüs mersiyesinin çevirisi olan *Endülüs'e Ağıt* başlıklı çalışmasını daha anlamlı kılmaktadır. Zira "şair mütercim" in, ruh dünyasında derin izleri olan bir meseleyi en güzel şekilde aktarışı tarihin şahadetiyle tescillenmiş bu Arapça kasidenin çevirisine ruhunu daha fazla katması beklenebilir. Karakoç, bu çevirisinde de âdeti olduğu üzere konuyla ilgili yan kaynaklardan istifade etmiştir. Tarihsel süreç düşünüldüğünde, ilk kez 1966'da yayınlanan bu çevirinin faydalanabileceği yegâne Türkçe kaynak, Mehmet Zekâî Konrapa'nın 1964'te yayınladığı ve kasidenin Mehmed Nizâmeddin tarafından 1913'te yapılan manzum Osmanlıca çevirisinin neşrini ihtiva eden "Endülüs Mersiyesi-Nizâmî Tercümesi" adlı makaledir. Karakoç'un çalışması ile bu makale karşılaştırmalı olarak okunmuş ve şair mütercimim Endülüs'ün düşüşü ve Ebü'l-Bekâ'nın mersiyesi hakkında verdiği bilgilerin makaledeki malumatla örtüştüğü görülmüştür.

Çevirinin bazı yerlerinde de olumlu veya olumsuz anlamda Nizâmî tercümesinin izleri vardır. Bununla birlikte, Karakoç'un çevirisi tamamen farklı bir üslup arz etmekte, hatta bazı beyitler, başka kaynaklardan -muhtemelen kasidenin Fransızca tercümelerinden- de yararlandığı intibai uyandırmaktadır. *Endülüs'e Ağıt* çevirisinin kasidenin orijinal metniyle beyit beyit karşılaştırmalı olarak okunması sonucunda dikkatleri çeken ilk husus, Karakoç'un, *İslâmın Şiir Anıtlarından* adlı kitabındaki diğer şiir çevirilerinde görülen aksine, bu çalışmada, lafzın sınırlarını çok daha fazla zorlamış olmasıdır. Mütercimim bu tavrı kasidenin ciddi bir kısmında öyle bir boyut kazanmıştır ki bu haliyle yapılan faaliyetin çeviriden ziyade bir uyarılma ve yeniden söyleyiş olduğunu teslim etmek gerekir. Kitabın başında amacını çeviri yapmaktan ziyade ilgili şiirleri yeniden gündeme taşımak olarak belirlediği için bunda yadrganacak bir durum da yoktur. Bununla birlikte, mütercimim, *Endülüs'e Ağıt* çevirisinde diğerlerinden çok daha belirgin bir şekilde lafzın dışına taşmayı tercih etmesini, Endülüs'ün düşüşü gibi kendi iç dünyasında derin izleri bulunan bir konu karşısında yaşadığı duygu yoğunluğuna bağlamak mümkündür.

Kaynakça

- Arslan, E. Ş. (2014). *el-Hulelü's-sündüsiyyetü fi'l-ahbâri ve'l-âsâri'l-Endelüsiyye*. Kahire: Müessesetü Hindâvî.
- Dayf, Ş. (1987). *er-Risâ*. Kahire: Dâru'l-Maârif.
- Fayda, M. (2009). Seyf b. Zûyezen. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 37, s. 29-30). İstanbul: TDV Yayınları.
- Halife, A. (1994). Ebü'l-Bekâ er-Rundî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 10, s. 298-299). İstanbul: TDV Yayınları.
- Harman, Ö. F. (2000). İrem. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 22, s. 443). İstanbul: TDV Yayınları.
- Karakoç, S. (2000). *İslâmın Şiir Anıtlarından Çeviriler*. İstanbul: Diriliş Yayınları.
- Karakoç, S. (2009). *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi III Doğum Işığ*. İstanbul: Diriliş Yayınları.
- Karakoç, S. (2011). *Sütun Günlük Yazılar II*. İstanbul: Diriliş Yayınları.
- Kaya, M. (2000). İskender. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 22, s. 555-557). İstanbul: TDV Yayınları.
- Kaya, M. (2018). *İslâmî Edebiyatta Şaheserler*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Konrapa, M. Z. (1964). Endülüs Mersiyesi-Nizâmî Tercümesi ve Endülüs Tarihine Kısa Bir Bakış. *İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi*, 2, 165-184.
- Şevkî, A. (2011). *eş-Şevkiyyât*. Kahire: Müessesetü Hindâvî.
- Timurtaş, A. (2015). Bir Şehir Mersiyesi Örneği: Ebu'l-Bekâ er-Rundî'nin Endülüs Mersiyesi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8(36), 217-229.
- Topaloğlu, B. & Karaman, H. (2017). *Arapça Okuma ve Eski Metinler Kitabı*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Ubûdî, C. (2001). İşbîliye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 23, s. 428-429). İstanbul: TDV Yayınları.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 625-640.
Geliş Tarihi-Received: 12.04.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 12.06.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1102306

Teröristlerin ve Töreristlerin Ürettiği Şiddetin Sarmalında “Huzursuzluk”

“Huzursuzluk” in the Spiral of Terrorists and Honor Killing

Salim DURUKOĞLU*
Şeyma AYDEMİR**

Öz

Yapılan bu çalışmada Ömer Zülfü Livaneli'nin *Huzursuzluk* adlı romanı incelenmiş, huzursuzluğun ana nedeni olarak şiddetin gösterildiği romanda betimlenen şiddet örneklerinin kaynakları ve nedenleri üzerinde durulmuştur. Ezidiler örneğinden hareketle kitlesel şiddet olgusu; görece hayvanlardan sonra şiddete uğramada daha savunmasız ve sürekli mağdur / kurban olan çocuk, kadın ile hem şiddet mağduru hem de şiddetin faili olan erkeğe yönelik şiddet olgusu yakın plana alınmıştır. Romanın iletileri doğrultusunda Hz. Hüseyin ile isimdaş ve kısmen kader ortağı olan, cinayet kurbanı başkarakter Hüseyin üzerinden, son tahlilde şiddetin adres sormadığı ve cinsiyet seçmediği tezi de öne çıkarılmıştır.

Bu çerçevede şiddet ile ilişkilendirilen ekonomik, fiziksel, psikolojik, cinsel, dinsel ve siyasal şiddet türleri hakkında bilgi verilmiş; bu olguların ataerkil yapı ile etkileşimine değinilmiş ve söz konusu etkileşimden yola çıkılarak şiddetin birey, toplum, çocuk, kadın ve erkek üzerindeki etkileri romandan alıntılarla aktarılmaya çalışılmıştır. En çok töreden beslenen, töreristler eliyle sergilenen bireysel şiddet ile en çok soğuk savaş yöntemlerinden beslenerek kitlesel şiddete dönüşen terör ve teröristler gerçeği, şiddetin kaynağı ve örnekleri olarak görülmüş ve gösterilmiştir. Arka planda ise yasal düzenlemeleri yapmayan, mevcut yasaları uygulamayan ya da terör örgütleri üzerinden vesayet savaşları yürüten devletlerin ve yöneticilerinin de şiddetin koruyucusu ve destekçileri olduğu dile getirilmiştir.

Şiddetin bir türü ile diğer türleri arasında ilişki olduğu, örneğin hayvanlara şiddet uygulayan insanların bunu diğer insanlara uygulamada da sakınca görmediği saptanmış; tespit ve teşhir edilen şiddet türleri ve örnekleri üzerinden şiddet sarmalından çıkışın yolları irdelenmiştir. Şiddetin tarihselliğinin ve gelenekselliğinin de mücadelenin önündeki en zorlayıcı gerçekler ve gerekçeler olduğu görülmüştür. Romanda bir leitmotif olarak geçen “Ben bir insandım!” cümlesi tematik özü temsil eder. İnsan ölür, insanlık ölmez sözünden hareket edersek, şiddet önce insanlığı öldürür. Bu bağlamda romanın iletisi, “İnsanı ve insanlığı huzura erdirmeye, şiddeti yok etmekle başlar.” cümlesi ile özetlenebilir.

Anahtar Kelimeler: Livaneli, “Huzursuzluk”, şiddet, törerist, terörist.

* Doç. Dr., İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Malatya/Türkiye, e-posta: sdurukoglu@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2429-7609

** Milli Eğitim Bakanlığı, e-posta: aydemir1seyma@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6401-6974

Abstract

In this study, Ömer Zülfü Livaneli's novel *Huzursuzluk (Unrest)* is examined and the sources and causes of the examples of violence depicted in the novel, in which said violence is shown as the main reason for the unrest, are emphasized. The phenomenon of mass violence based on the example of Yazidis; violence against children, women, who are more vulnerable after animals and constantly victimized, and against men, who are both victims and perpetrators of violence, have been studied in detail. In line with the messages of the novel the thesis that violence does not ask for address and does not choose gender has also been brought forward through the protagonist Hüseyin, a homicide victim with the same name and partially the same fate with Hz. Hüseyin (St. Hüseyin).

In this context, information was given about the types of economic, physical, psychological, sexual, religious and political violence; the interaction of these phenomena with the patriarchal structure has been mentioned and the effects of violence on individuals, society, children, women and men have been tried to be conveyed with quotations from the novel. The reality of terrorism and terrorists, which is fed mostly by tradition and cold war methods, exhibited by 'törerists' (terrorists that also abuse custom) has been pointed out and determined as the source and examples of violence. In the background, it has been stated that governments and their rulers that do not make legal arrangements, do not implement existing laws or wage wars of tutelage through terrorist organizations are also protectors and supporters of violence.

It has been determined that there is a relationship between one type of violence and another, as an example, people who inflict violence on animals do not mind inflicting it on other people; the ways to get out of the spiral of violence are examined through the types and examples of violence detected and exhibited. It has been seen that the history and tradition of violence are the most compelling facts and justifications in front of the struggle. The sentence "I was a human!", which is mentioned as a leitmotif in the novel, represents the thematic essence. According to the phrase 'Man dies, humanity doesn't.' violence kills humanity first. In this context, "Humanity and the peace for humanity begins with eliminating violence." can be summarized as the main message of the novel.

Keywords: Livaneli, 'Huzursuzluk (Unrest)', violence, terrorist, honor killing (törerist).

Kavramsal ve Kuramsal Giriş

Sözlüklerde "genellikle siyasal bir dava uğruna girişilen, toplumu korkutmaya, yıldırma yönelik her türlü eylem" e terörizm, bu işi yapanlara da terörist denir. "Yıldırıcı, tedhişçi" sözcükleri ile de karşılanan terörist, şiddetin her çeşidini araç ve hatta amaç olarak kullanan kişileri niteler.

Törerist ise "Bir toplulukta benimsenmiş, yerleşmiş davranış ve yaşama biçimlerinin, kuralların, görenek ve geleneklerin, ortaklaşa alışkanlıkların, tutulan yolların bütünü, âdet; bir toplumdaki ahlaki davranış biçimleri, adap." (tdk.gov.tr; Doğan, 1996) anlamına gelen töre kavramından yola çıkarak şiddetin her türünü araç veya amaç olarak kullanan kişileri ve eylemlerini tanımlamak için kullanılan yeni ve henüz terim niteliği kazanmamış, türetme, yakıştırma bir sözcüktür. Bu sözcük terörist kelimesi ile sesteşlik ve anlamdaşlık ilişkisi kurar. Amaçları ve kaynakları ile ayrışan iki kavram kullanılan yöntem, araç ve gereçler itibarıyla benzeşir, aynılaşır.

Bu kavramlar öznesinde incelediğimiz *Huzursuzluk* romanı, şiddeti bütün türevleri, yerelliği ve evrenselliği ile açığa çıkarır ve geniş kitlelerin bir insanlık trajedisi ve ayıbı olan bu gerçeğe yüzleşmesini sağlar. Yaşanmış ya da yaşanması olası olayları, kişi, yer, zaman birlikteliği ile kurgulayan en hacimli yazınsal tür olan roman, doğasında var olan geniş imkânlar ve imtiyazlar ile ele aldığı her konuyu geniş kitlelere ve geleceğe aktarmada başarılı ve kıskanılan bir türdür. Psikologlardan daha iyi ruhsal, sosyologlardan dahi iyi toplumsal çözümleme yapan, tarihçilerden daha iyi tarih anlatan, ele aldığı konulara ölümsüzlük katan, ruh üfleyen tür olarak roman, sorunları tespit, tasnif, teşhis ve tedavi etmede önemli bir işlevi yerine getirir. Karl Marks'ın, Fransız tarihini öğrenmek isteyenlere, Fransız tarihçileri değil, Sthendal'ı, Balzac'ı okuyun, asıl Fransız tarihini onlar yazdı

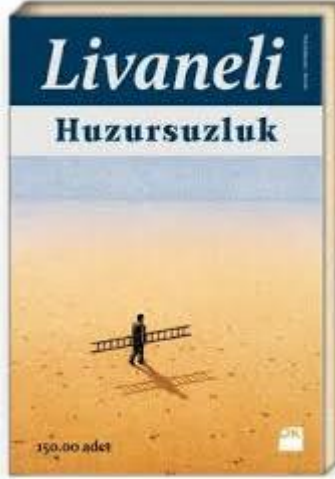
demesi, romancıların ve roman türünün müstesna yerini ve istikametini tayin edicidir. (Tekin, 2001, s. 7).

Huzursuzluk romanı bu bağlamda ele aldığı şiddet olgusunu, sosyal bilimlerin anlamlı bütünlüğünden kopararak tek boyutlu ilgileneceği gerçekliğin aksine, bütüncül bir bakış açısı ve özgün bağdaştırmalar ile okurun dikkatine sunar. Okur, gazete veya televizyonlarda gördüğü ve kısmen sıradanlaştırdığı şiddet haberlerinin, insan ruhu üzerinde onulmaz yaralar açışına ve insanı, insanlığından utandıracak bir içeriğe dönüştüğüne tanıklık ederken, şiddet olgusunu yeniden derinlemesine yorumlar ve şok niteliğinde bir aydınlanma yaşar. Bu yeniden yaşatma, benimsetme ve kavratma hali, kısmen roman türüne kısmen romancıya ait bir başarının paylaşılması anlamına da gelir.

1. Roman Hakkında

Ömer Zülfü Livaneli'nin 2017'de yayımlanan kitabı *Huzursuzluk*, yürek burkan bir hikâyeye sahiptir ve birden fazla konuya aynı anda değinmiştir. Okuru; Ortadoğu'nun kanayan yarası olan IŞİD gerçeğiyle, IŞİD zulmüne maruz kalmış insanların korkularıyla, IŞİD katliamından kaçıp Türkiye'ye sığınan göçmenlerin yaşadıklarıyla, şeytan diye yaftalanan Ezidî'lerin çektiği acılarla, Mardin'den tüm dünyaya doğru genişleyen şiddet sarmalıyla yüzleştirmiştir. Ezidileri anlatırken tarih boyu süregelen birtakım yanlışlıkları da hatırlatan yazar, "*Kendileri de öyle söylerler zaten, 'İnsanlık ağacının kırılmış dalıyız' derler*" (Livaneli, 2017, s. 48) ifadelerini kullanmıştır. Yazara göre, tarihin en kadim dinlerinden birine mensup bu insanlar; gelenek-görenekleri, kelimeleri ve hikâyeleri ile yeryüzündeki tek kuru yaprak gibi oradan oraya savrulmuş, bir dramın şahidi değil de o dramın ta kendisi gibi yaşamışlardır.

Roman harese nedir, sorusunun cevabını vererek başlamıştır ki bu metin kan, barut ve gözyaşı coğrafyası olan Ortadoğu'nun karanlığını, kırılğanlığını ve kafa yapısını ortaya



koyan çekirdek metinlerdendir: "*Harese nedir, bilir misin oğlum? Arapça eski bir kelimedir. Bildiğin o hurs, haris, ihtiras, muhteris sözleri buradan türemiştir. Harese şudur evladım: Develere çöl gemileri derler bilirsin, bu mübarek hayvan üç hafta yemeden içmeden, aç susuz çölde yürür de yürür; o kadar dayanıklıdır yani. Ama bunların çölde çok sevdikleri bir diken vardır. Gördükleri yerde o diken koparır çiğnemeye başlarlar. Keskin diken devenin ağzında yaralar açar, o yaralardan kan akmaya başlar. Tuzlu kanın tadı, dikeninkiyle karışınca bu, devenin daha çok hoşuna gider. Böylece yedikçe kanar, kanadıkça yer, bir türlü kendi kanına doyamaz ve engel olunmazsa kan kaybından ölür deve. Bunun adı haresedir. Demin de söyledim hurs, ihtiras, haris gibi kelimeler buradan gelir. Bütün Ortadoğu'nun âdeti budur oğlum, tarih boyunca birbirini öldürür ama aslında kendini öldürdüğünü anlamaz. Kendi kanının tadından sarhoş olur.*"

Bu hikâye / kıssa, toplumları bir kıttadan diğerine sürükleyen, içinin ateşini dizginleyemeyen, insanlığın gözü dönmüş düşmanı "hırs" kelimesinin anlamını sorgulayan bir hikâyedir. Eserde bahsi geçen zulümleri yapan insanlar, harese yiyen develere benzetilmiştir. Romanın başkarakteri Hüseyin de "*harese kurbanı bir çocukcağz*" (Livaneli, 2017, s. 47) olarak nitelendirilmiştir.

Roman karakterine Hüseyin adının seçilmesi, İslam dünyasında büyük travmalara / sarsıntılara, bölünmelere yol açan Kербela olayını ve şehit Hz. Hüseyin'i ve hikâyesini de çağırıştır. Türkiye'de ve İslam dünyasında sayısız Ali, Hasan, Hüseyin adına rağmen, Muaviye ve Yezit adına rastlanmaması da halkın bu olayları nasıl anladığının ve

kabullendiğinin göstergesidir. Şiddet uygulayan güçlü, zalim, kötü, gaddar, haksız, lanetlidir; şiddete uğrayan ise zayıf, mazlum, iyi ve kurbandır.

Yazar, eserin başka bir bölümünde İbni Haldun'un "coğrafya kaderdir" sözüne hak vererek, gerçekte şiddetten kurtulamamış veya soyutlanamayacak Amerika'daki ya da diğer Batı ülkelerindeki yaşamlara özenip Türkiye'de adeta birer yerli-yabancı ve ülkesine karşı önyargılı olarak yaşayan ve çözümün bir parçası olmak yerine sorunun bir parçası olmayı yeğleyen insanları da harese yiyerek kendi kanında boğulan develere benzetmiştir.

Roman başkışileri Ezidi bir kadın ve Müslüman bir erkektir. Karakterler doğdukları toplumların giydirdiği dini, ahlaki, törel değerleri temsil eden gömlekleri üzerlerinden çıkaramadıkları için güçlü dini ve toplumsal değerler karşısında yenik ve eziktirler. Kuşaklar boyunca kutsal bir emanet gibi taşınan bir dizi törenin ve durmadan kutsanan, indirilmiş değil uydurulmuş dini değerlerin kısılcındaki kahramanlar, anlatı boyunca, bir trenin hareket etmek zorunda olduğu raylardan istese de ayrılamaması gibi, acı bir sona doğru yol alırlar. Romanın erkek kahramanı öldürülür, ölür; kadın kahramanı ise doğuştan kör ve tecavüzden doğan bebeği için yaşamaya devam eder. Anlatıcı olan gazeteci de ölen arkadaşı Hüseyin'in sevdiği Ezidi kıza âşık olarak bu trajediye katılır. Aşk toplumların insanlara giydirdiği deli gömleklerine başkaldırıdır; yasak, günah ve ayıp kavramları ile kuşatılan insan gerçeğinin tek kaçıışı, sığınağı, isyan bayrağıdır.

Geleneksel anlatı türleri ve kültürü ile ilişkiler de kuran roman, geçmiş yıllarda dinleyicilerin dizi/film/roman ihtiyaçlarını karşılayan halk hikâyelerinin tematik yapısından izler de taşır. *Huzursuzluk*, başlı başına aşk konulu bir halk hikâyesinin roman kalıbına dökülmüş halidir. "Aşk" teması üzerine kurgulanan roman, aşık-maşuk-ağyar üçlemesini temsil eden, aşıklara ilaveten, bu aşkı engelleyen veya aşıklara yardım eden kişilerle de desteklenmiştir. Livaneli, kahramanları için bazı aşk konulu halk hikâyelerinin hüsrarla biten sonlarına benzer bir son hazırlayarak adeta modern bir "halk hikâyesi" yazmıştır (Karakaş ve Çetin, 2019).

2. Huzursuzluğun Özeti

Kitabın özeti kısaca şöyledir: Mardinli Hüseyin ile IŞİD zulmünü misliyle yaşamış Ezidi kızı Meleknaz'ın ve "*kelamın çocuklarının*" (Livaneli, 2017, s. 81) hikâyesi... Romanın ana karakterlerinden biri olan İbrahim, İstanbul'da gazetecilik yapmakta ve İstanbul'un karmaşası içinde sıradan bir hayat sürmektedir. Bir gün iş yerinde çalışırken, günlük haberlerin gazeteci bir arkadaşı tarafından aktarıldığı sırada çocukluk arkadaşı Hüseyin'in Amerika'da öldürüldüğünü / öldüğünü öğrenir. Çocukluk arkadaşının ölümünü araştırmak üzere, yıllar sonra kendisinin de memleketi olan Mardin'e gider.

Mardin'e giden İbrahim, Hüseyin'in ölümünü araştırdıkça adeta bir girdabın içine çekilir. İçine kapanık biri olan Hüseyin'in nasıl olup da Mardin'de dinci teröristin saldırısı sonrası ölümden kurtulurken, ABD'de yine ırkçı bir örgüt militanının saldırısı sonrası öldüğünü merak eder. Hüseyin'in ailesi ve çevresinden öğrendiği gerçekler karşısında adeta başka bir ruh hali kaplar içini ve merakı içten içe daha da çoğalır.

İbrahim, çocukluk arkadaşları arasında merhameti ve yufka yürekliliği ile bilinen arkadaşı Hüseyin'in hemşire olarak yardımda bulunmak için bir göçmen kampına gittiğini; göçmen kampında Meleknaz isimli Ezidi kıza âşık olduğunu, Meleknaz için nişanlısı Safiye'den ayrıldığını, ailesinin de artık Meleknaz'ı gelinleri olarak kabul etmeleri konusunda sorunlar yaşadığını öğrenir. Meleknaz'ın bir de kör bebeği vardır. İbrahim, Hüseyin'in uğruna herkesi karşısına aldığı Meleknaz'ı araştırmaya başlar.

Göçmen kampını ziyaret eden İbrahim, Zilan adlı genç kadından Meleknaz hakkındaki her şeyi ve o zamana kadar sadece adını duyduğu IŞİD'in gerçek yüzünü

öğrenir. Meleknaz ve Zilan, IŞİD'in zulmünden kaçarak Mardin'deki çadır kampına yerleşmişlerdir. Zilan, kardeşi Nergiz'in bu kaçış sırasında yaşadıklarına dayanamayıp kendini dağın tepesinden uçuruma attığını ve kendisi ile geri kalanların bu zorlu yolculuktan kurtulmayı başardıklarını anlatır.

İbrahim yaptığı araştırmalar sonucunda, Hüseyin'in Meleknaz'ı rahat bırakması için Mardin'de IŞİD yanlıları tarafından tehdit edildiğini, kurşunlandığını, bunun üzerine Hüseyin için endişelenen ailesinin onu abilerinin yanına Amerika'ya gönderdiğini ve orada bir gece iş çıkışı Amerika'da kendilerine "Volk" adını veren Faşist Almanlar tarafından öldürüldüğünü öğrenir.

Hüseyin'in önce sevdaya sonra ölüme yazılmış, Mardin'de başlayıp Amerika'da sona ermiş hayatından ve Meleknaz'ın da yaşadıklarından çok etkilenen İbrahim, Meleknaz'ı arar. İstanbul'da bulur. Hüseyin'in üstlenip de tamamlayamadığı bu görevi yani Meleknaz'ı korumayı çok istediğini dile getirir. Fakat çok ısrarcı olmasına rağmen Meleknaz'dan beklediği cevabı alamaz. Bunun üzerine Meleknaz gibi zulümden kaçan başka insanlarla bir araya gelerek onlara merhem olmaya çalışır.

3. İsimden İçeriğe

Huzursuzluk romanı, edebiyat dünyasında teşrik-i mesaisi olanlara, ismi üzerinden Türk edebiyatında Ahmet Hamdi Tanpınar'ın "Huzur", Ayşe Kulin'in "Bir Tatlı Huzur", adlı romanlarını (ve aynı adlı şarkıyı) hatırlatırken Dünya edebiyatından Portekiz edebiyatının büyük isimleri arasında anılan Fernando Pessoa'nın ölümünden çok sonra basılan "Huzursuzluğun Kitabı" adlı anı romanını da çağırıştır. Esasen Tanpınar'ın Huzur romanı da Mehmet Kaplan tarafından bir huzursuzluğun romanı olarak nitelendirilir. (Kaplan vd., 1994, s. 361).

Huzur, insanın sonsuz kızıl elması / arayışı iken huzursuzluk musallat ve müzmin hastalığıdır. En büyük mutluluğu hiç doğmamış olmakla ilişkilendiren düşünürler ve edebiyatçılar, bu inançlarını anlatan hayli bir edebi metin de üretmişlerdir. Ziya Paşa, ünlü terki-i bendinde "Asude olam dersin gelme cihana / Meydana düşen kurtulamaz sengi kazadan" (Akyüz, 1986, s. 45) derken, Farsça asude ve çağrışım yoluyla zıttı olan fersude kelimeleri üzerinden, dingin veya kaygılı / huzurlu ya da huzursuz oluşun, kaçınılamayan bir insan gerçeği olduğunu anlatır. Bir tatlı huzur almak için gelinen dünyadan huzursuzluğun her çeşidini yaşayarak gider, insanoğlu.

Huzur kelimesinin romanla ilişkili anlamı sözlüklerde "Dirlik, baş dinçliği, gönül rahatlığı, rahatlık, erinç" (tdk.gov.tr) şeklinde verilir. Olumsuz anlam taşıyan adlar, sıfatlar, zarflar yapan -sız (-siz, -suz, -süz) yapım eki ile birleşen huzur kelimesi olumsuzlaşır ve ortaya huzur kelimesi ile ilişkili olan bütün anlamların buharlaşması ve yok olması halini niteleyen bir kelime çıkar: Huzursuzluk...

Romanda huzursuzluğu doğuran, dünyayı yaşanmaz bir yer haline getiren en önemli sorun olarak şiddet gösterilir. Çocuğa, kadına, erkeğe ve Ezidiler üzerinden savunmasız dini ya da etnik toplumlara doğru genişleyen şiddet sarmalı, bu cennet dünyayı, yakıcı ve yıkıcı bütün unsurları ile tecessüm eden bir cehenneme dönüştürür. Şiddetin normalleşmesi ve meşrulaşması için kullanılan, dini, siyasi, ahlaki, törel değerlerin istismarı ile sorun içinden çıkılmaz ve çözümsüz bir hal alır. Şiddet gören, şiddet uygular, şiddet şiddeti doğurur ve bütün kötülüklerin birbirine eklenerek yaşandığı bu namussuz düzende huzur azalmaz, aksine huzurun sadece adı kalır ve bu ad huzur değil huzursuzluk olarak yaşanır ve telaffuz edilir ve anlatılır.

4. Şiddet Olgusu

Şiddet görenin şiddeti normalleştirdiği ve diğer canlılara uyguladığı gerçeğinden hareket ettiğimizde şiddet, kendi kendini çoğaltan bir ters kültür örneğidir. Çelebi (2010)'ye göre şiddet yaygınlaştıkça, şiddeti anlamak, tasnif etmek neredeyse dünyayı anlamak kadar zorlaşır. "Şiddet her yerde her zaman var olmuştur, var olacaktır. Şiddet, insanın doğasındadır; ya da insanı şiddete iten toplumdur, toplumsal koşullardır gibi birtakım belirlemeler yapılabilir veya sınıfsal şiddet ya da şiddete övgü, vs. den söz edilebilir." (Ünsal, 1996, s. 29).

Şiddet türleri incelendiğinde, özellikle erkek tarafından kadına ve çocuğa karşı uygulanan aile içi şiddetin, coğrafi sınır, ekonomik gelişmişlik seviyesi ve öğretim düzeyi gibi değişkenlere bakılmaksızın en çok karşılaşılan şiddet türü olarak belirtildiği ve şiddetin tüm dünyada ve kültürlerde önemli bir sorun olarak ifade edildiği görülmektedir (Güler ve diğerleri, 2005).

Geçtiğimiz yüzyıl Arendt tarafından, Lenin'den esinlenerek, "şiddet çağı" olarak nitelendirilirken, 21. yy ise Pentagon tarafından "Ayaklanmalar Yüzyılı" ilan edilmiştir. Bugüne kadar ihmal edilmiş olan şiddet kavramının artık bir kenara atılamayacağı açıktır (Özerkmen ve Gölbaşı, 2010).

Şiddet, Dünya Sağlık Örgütü (WHO) tarafından, "fiziksel güç veya iktidarın kasıtlı bir tehdit veya gerçeklik biçiminde bir başkasına uygulanması sonucunda maruz kalan kişide yaralanma, ölüm ve psikolojik zarara yol açması ya da açma olasılığı bulunması" durumu olarak tanımlanmaktadır. Baskı kelimesi de sözlük anlamından yola çıkılarak hak ve özgürlükleri kısıtlayarak zor altında bulundurma durumu, tahakküm olarak tanımlanabilir. Livaneli, söz konusu romanında şiddetin birçok çeşidine yer verirken bunu kimi zaman eski bir hikâyeden yola çıkarak ama çoğunlukla 2020'li yılların dünyasında, yeni görünüşleriyle çarpıcı bir şekilde anlatmıştır.

Şiddet her toplumda ve her dönemde var olmuş ve var olacak yıkıcı bir psikosozyal, siyasal olgudur. Pek çok bilim dalı tarafından araştırma-inceleme konusu olan, farklı türevleriyle çok yönlü ve dünyanın bir türlü saramadığı, çözüm bulamadığı kanayan yarası olarak varlığını devam ettiren şiddet olgusu, azalmak yerine varlığını ve şiddetini daha da arttırarak tüm yakıcı ve yıkıcı etkileriyle sosyal bir problem olarak insan ve insanlık hayatındaki yerini korumuştur ve sistematik olarak mücadele edilmezse de korumaya devam edecektir.

Şiddeti doğuran bireysel sebeplere bakıldığında kişinin psikolojik durumu, karakter özellikleri, maddi- manevi birçok sebebin yanında izahı mümkün olmayan başka pek çok sebepten de bahsetmek mümkündür. Bazen bir "yan bakış", gülüş, hatta duruma karşı tepkisiz oluş bile şiddetin ortaya çıkmasında ardına sığınılan bahaneden başka bir şey değildir. Şiddeti uygulayanın da şiddete maruz kalanın da kesin çizgilerle ayrılmış bir cinsiyeti yoktur elbette fakat ataerkil toplumlarda erkeğin kadın karşısında bir nevi yüceltilmesiyle bu çizgi silik de olsa kadın aleyhine kendini gösterir. Ataerkil toplum; erkeklere, anne karnından başlayarak tartışmasız bir öncelik verir, kadınlara da insan hakları noktasında sınırlı bir manevra alanı çizer. Ataerkilliğin hem sosyal hem de özel alanda erkek egemenliğine işaret ettiği bilinir. Bu egemenlik noktasında kadının toplumdaki yeri elbette ki erkekten aşağıdır hatta söz hakkı noktasında kadının yerinin olmadığı bile söylenebilir.

Şiddetin siyasal boyutlarına baktığımızda, siyasi erki temsil edenin diğerlerine, güçlü devletlerin küçük ve zayıf devletlere uyguladığı baskı ve savaş senaryoları, şiddetin toplumsal ve kitlesel olarak varlığına ve meşrulaştırılmasına örnek teşkil eder. Savaşmadan bir yüzyıl bile duramayan devletler, devlet ve ordu gücünün yıkıcılığı ile şiddetin en uç

örneklerini sergileyen eylemlerin odağında yer alırlar. Şiddet; bireysel, toplumsal ve siyasal boyutları ile insanları ve diğer canlıları tüketmek, yok etmek pahasına kendini üreten bir ters kültür örneğidir.

Livaneli, romanda “Merhamet, zulmün merhemi olamaz! (Livaneli, 2017, s.139)” diyerek, acımak duygusunun şiddet sorununu çözmek için yeterli olamayacağını vurgular. Merhamet veya vicdan derdin dermanı, yitirilenlerin telafisi olamaz. İnsan, kendi penceresinden bakarak başkasına el uzatırken ve çoğu zaman kendi penceresinin kırıklarını görmeden bir başkasının hayatına müdahil olma yanlılığına düşebilir. İnsanlar bazen dökülen cam kırıklarını ve açılan yaraları görmeyi ihmal edebilir. Kişilerin hayatlarına böyle gereksiz “iyi niyetli” müdahalelerin insanların yüreklerinde ne gibi yaralar açacağı bilinmez.

Sorunu teşhis ve teşhir ederek bir kez daha tartışmaya açan *Huzursuzluk* romanı; çözümü acımanın ötesine geçerek aramayı salık vermektedir. Çözümü birey, toplum, eğitim ilişkisinde irdeleyen; tarih boyu süregelen birtakım yanlışlıkları mercek altına almayı da ihmal etmeyen Livaneli, Ezidilerin çektiği acıları aktarırken onların insanlığın kırık dalı oluşunu ve yorgun yüzlerini de bütün ezilen halklar yerine ve niyetine anlatmıştır. Şiddet; zayıf olan birey, toplum ve devletin güçlü olan birey, toplum ve devlete zorbalığı olarak yansımaktadır.

4.1. Kimlik ve Şiddet Parçacıkları- Çaresizlik

Sosyoloji / toplumbilim, toplumları insan ilişkilerini ve kültür yapılarını gözeterek ataerkil ya da anaerkil toplumlar olarak ikiye ayırır. Ataerkil toplum yapısının zorlandığı, daha katı kurallara dayandırıldığı toplumsal düzenler, kadın haklarının ve varlık alanının aleyhine işleyen bir yapıya bürünürler: “Kadına şiddet olgusunun temelinde tüm kurumları biçimlendiren köklü ve etkili ataerkil güç yapısının ve kadını yerinde tutma amacının yattığı unutulmamalıdır (Ertürk, 2015, s. 39)”. Sultana’ya (2019) göre ataerkil sistemde, şiddetin birçok çeşidi, erkeğin kadını istediği şekilde kontrol altına almak, boyun eğdirmek ve bu duruma alıştırmak için başvurduğu doğallaştırılmış eylemlerden sayılabilir. Hatta erkek tarafından uygulanan şiddet meşru olarak düşünülebilir ve kadınlar düzenli bir biçimde erkek şiddetine maruz kalabilir.

Erkek şiddeti, istisnai örnekler hariç, araya girmeyi reddeden din ve kısmen dine dayanan devlet düzenleri tarafından sistematik bir biçimde meşrulaştırılmakta ve bu bağlamda yapılanlara göz yumulmaktadır. Tecavüz, kadını dövme, başlık parası cinayetleri, kız ceninleri öldürme, cinsel istismarın diğer şekilleri gibi şiddet ve kadınlara aşılana güvensizlik hissinin devamının bir sonucu olarak onları istemeyerek de olsa evde kalmaları için ekonomik olarak sömürme ve sosyal olarak baskılama, şiddetin görüntü seviyesine çıkan parçacıkları olarak değerlendirilebilir.

Tüm toplumlarda idealize edilmiş, egemen, tüm toplumca paylaşılan kimlik parçacıkları vardır. Bu kimlik parçacıkları (kuvvetli, yurtsever, koruyucu, hâkim, ekmeğini taştan çıkaran vb.) genelde sorgulanmaz, tüm erkeklerce az ya da çok paylaşılır. Bunların herkesçe paylaşılmasının nedeni, toplumca erkekler için en saygı gören ve yer yer kutsallaştırılmış kimlik parçacıkları olmalarıdır. Saygı görmesinin nedeni de bu parçacıkların ataerkil hiyerarşi ilişkilerini çok rahat yeniden üretebilmesidir. Hatta bu parçacıkların çoğu sistem tarafından empoze edilip kazandırılır veya daha önce edinilmiş olanlar da sistemli hale getirilebilir (Demren, 2001).

Yukarıda bahsedilen idealize edilmiş kimlik parçacıkları sonucunda ortaya çıkan kadına-çocuğa-yaşlıya kısaca diğer aile üyelerine karşı uygulanan psikolojik- fizyolojik şiddetin boyutları *Huzursuzluk*’ta birçok yerde karşımıza çıkmaktadır. Bunlara eserden örnekler vermek gerekirse şu çekirdek metinler öne çıkar:

Erkeğin sözü üzerine söz söylememe ve belirleyici son sözün, kararın erkeğe ait olduğu; erkeğin bu kimlik parçacıklarını yerine getirirken kendisini bir nevi daha üstün görüp kadına uyguladığı psikolojik-fiziksel şiddet karşısında kadının kabullenmekten başka çaresi olmadığı eserde "Hüseyin gidip kolundan tutmuş, zorla getirmiş kızı. Anne demiş, ben bu evin oğluyum bu da senin gelinin, bunu hemen kabul etsen iyi olur yoksa şimdi çeker giderim... Bu tavır üstüne Advıye Hanım Teyze'ye susmak düşmüş tabii." (Livaneli, 2017, s. 37) ifadeleriyle anlatılmıştır. Metinde dayatmaya maruz kalan iki kadın vardır: biri zorla getirilen kız, diğeri tercih hakkı sunulmayan, susmak zorunda kalan değil bırakılan anne... İnsanlara "ya sev ya terk et" gibi iki seçeneğin sunulması bile yetersiz hatta çirkin görülürken, zor kullanmak ve seçeneksiz bırakmak açık bir özgürlük alanı ihlali, sözde erkeklik ve şiddet göstergisidir.

Ataerkillik, daha geniş tanımıyla, genelde toplumda kadın üzerindeki erkek egemenliğini artırma, ailede çocuk ve kadın üzerinde erkek egemenliğinin kurumsallaşması ve gösterimi anlamına gelmektedir. Bu "erkeğin toplumun önemli kurumlarında gücü elinde tuttuğunu" ve "kadının böylesine bir güce ulaşım hakkının engellenmesi"ni belirtir. Yine de bu "kadınların ya tamamen güçsüz ya da tamamen haklarından, kaynaklardan ve etkiden mahrum edildiğini" belirtmez (Sultana, 2019, s.418).

Romanın başka bir bölümünde Fuat Amca'nın ağzından anlatılan hikâyede, yine erkek egemenliğine değinilmiş, bu egemen güç (şiddet) karşısında kadının korkudan hiçbir şey yapamadığı ve yaşadığı çaresizlik dile getirilmiştir. "...bebekleri boş bir kulübeye koyup üstüne üç kilit vurmuş. Bu kapıyı kim açarsa anında vururum, kimse yanaşmayacak demiş. Bebekler açlıktan susuzluktan sıcaktan ağlarmış ama hiç kimse gidip kapıyı açmaya cesaret edemezmiş. Günlerce bebek ağlaması dinlemiş köylüler. Gözyaşı döke döke ama çaresiz kalmışlar." (Livaneli, 2017, s. 45). Anlatılan hikâyede güç sahibi erkeğin yaptığı zulüm karşısında değil bir kadının, hane halkının hatta tüm köylünün dahi zulme sessiz kalmak zorunda oldukları anlatılmıştır. Çünkü herhangi bir müdahalede doğrudan zulmü uygulayandan kötülük göreceklerini ve belki de öldürüleceklerini bildiklerinden geri çekilerek, zulmün o acı sesine karşı kulaklarını tıkayarak sessizce izlemeyi seçmişlerdir.

Kadınların şiddet karşısındaki tepkileri çoğunlukla mevcut seçeneklerle sınırlı olmakta ve genellikle ilişkilerini devam ettirmektedirler. Eşinin / şiddet uygulayanın ceza almasından korkma, ekonomik özgürlüğünün olmayışı, çocuklar için kaygılanma, duygusal bağımlılık, aile ve arkadaşlarından yeterli destek bulamaması, durumun ileride değişeceğini ümit etmek, boşanırsa bunun kabul gören bir şey olmadığını bilmek, dul kadınlar için hayatın daha zor olacağı kaygısı, reddedilme ve toplum tarafından lekelenme korkusu kadının yardım talep etmesini önlemektedir (Bayar, 2020).

Livaneli, aldatılan kadının yaşadığı fiziksel-psikolojik şiddete rağmen kaderine razı olup kocasını kızdırmamak adına yaptığı fedakârlıkları ve kocasının bir başkası (abisi) tarafından zarar görmemesi (öldürülmemesi) adına onu korumasını romanda şu şekilde anlatır: "...bu adam gece gelmezse haber ver bana, dedi. Zavallı kadın da onu kızdırmamak için, Hasan eve gelmediği geceler kocasının ayakkabırlarını evin kapısına koyardı ki, abisi onu evde sansın, bir kötülük yapmasın." (Livaneli, 2017, s. 45). Görüldüğü gibi kadın aldatılmasına, şiddetin her türlüüne maruz kalmasına rağmen yine de kocasını korur. Bunu belki çocukları için belki de etrafın kötü söylemlerine engel olmak adına zor da olsa yapar. Bu çekirdek metinde bir alt metin olarak şiddetin, zorbalığın elinde örselenen, hırpalanan ve tüketilen evlilik ve akrabalık ilişkileri de görüntü seviyesine çıkar.

Kadına yönelen şiddetin en korkunçlarından biri de şüphesiz cinsel istismardır. Cinsel istismar, Polat (2015)'a göre, psikososyal gelişimini tamamlamamış ve yaşı küçük olan kız veya erkek çocuğun bir yetişkin tarafından cinsel amaçlar için kullanılmasıdır. Bir çocuğun bir yetişkin tarafından cinsel doyum için kullanılması cinsel istismardır. Cinsel

istismar, genital bölgeleri elleme, teşhircilik, röntgencilik, pornografiden ırza geçmeye kadar çok geniş yelpazedeki tüm davranışları kapsamaktadır. Hatta kadının rızası olmadığı evliliğe zorlanması bile cinsel istismara kapı aralar, kadının ömür boyu tecavüze uğraması sonucunu doğurur. Nikâh defterine atılan zoraki imzalar, kıyılan dini ya da resmi nikâh, aile cüzdanı işin şekil kısmını temsil ya da örtbas eder, kişilerin iç dünyaları ve duygusal bellekleri onaylamadığı sürece, evlilik ilişkileri de birer cinsel istismardır. İstismarın nerede başlayıp nerede bittiğini belirlemek güçtür.

Eserde, çocuk istismarı konusuna da değinilmiştir. *“O zaman eyvah dedim, eyvah, Nergisim gitti! Çünkü sekiz yaşındaydı ama gösterişliydi. Adam okudu, dedi ki, iki kız kardeşi almak da caizdir ama ikisiyle aynı anda yatmak yasaktır, ayrı ayrı kullanılmalıdır. Bunları kitaba yazmışlar.”* (Livaneli, 2017, s. 94). Burada aslında hem çocuk istismarı hem de cinsel taciz söz konusudur denebilir. Çünkü Nergis’e yapılan taciz, yaşının çok küçük olmasından dolayı çocuk istismarına girerken ablasına yapılanlar kadına karşı yapılan cinsel tacizdir.

Cinsel istismar çocuğun duygusal ve cinsel gelişimini, kişiler arası ilişkilerini, özgüvenini sarsan akut veya kronik bir travmadır. Travmanın etkileri, yaşanan olaya ilişkin tekrarlayan zihinsel canlandırmalar, tekrarlayan davranışlar, korku ve kaygı tepkileri, insanlara, yaşama ve geleceğe ilişkin tutum ve düşüncelerde farklılıkların olması gibi bir sıra içinde görülebilir (Alparslan, 2014, s. 198). Nergis’in gördüğü şiddet (istismar) sonucunda yaşadığı ruh hali yazar tarafından şöyle anlatılmıştır: *“Çarşaf açılınca Nergis’i tanıdım. Daha doğrusu hem tanıdım hem tanımadım. Değişmişti. Benim Nergis’im gitmiş yerine düşman bakışlı, yabani, daha büyük ifadeli biri gelmişti. Nergisim dedim, Nergisim... Sarıldım ona ama o bana sarılmadı, kolları iki yanına sarkmış öylece bekledi. Ne oldu sana yavrum dedim, cevap vermedi. Gözlerinde karanlık bir nefret okunuyordu, bana bile öyle bakıyordu. İnsan umudunun bir kısmını kaybederse üzgün görünür ama tamamen umutsuz kalınca böyle olur. Daha sonra Meleknaz’da da aynı şeyi gördüğüm için biliyorum.”* (Livaneli, 2017, s. 95).

Eserde, Nergis’in küçücük yaşında yaşadığı korkunç olayları bir türlü kafasından atamadığı ve bu travmadan çıkamadığı görülür. *“Nergis zaten bambaşka bir dünyadaydı, bebekle hiç ilgilenmedi, gözünü ölümlere dikmiş, ay ışığı altında kaskatı kesilmiş yüzlerine bakıyor, öne arkaya sallanıp duruyordu hiç ses çıkarmadan.”* (Livaneli, 2017, s. 105). Romanda, Nergis’in bu duruma daha fazla dayanamayıp kendini uçurumdan atarak intihar ettiği yazılmıştır. Nergis’in kaçış yolculuğunda içinde bulunduğu travmanın da etkisiyle hiç konuşmaması fakat sadece ölümü sırasında ağzından tek bir cümle çıkması; yazarın bir nevi gerçekte yaşanan bu tür benzer şiddet olaylarına karşı sessiz haykırışıdır denilebilir. İşte bu yürek burkan cümle şöyledir: *“Ben bir insandım abla.”* (Livaneli, 2017, s. 106).

İntihar düşüncesi, insanın kendini gereksiz ve değersiz görmesi ile şekillenmeye başlar, yaşamayı yük ve katlanılamaz olarak görmesi ile gelişir, acı çekmeyi ve yaşamayı reddetmesi ile son bulur. Bu tercih bir anlamda kutsal dinlerin cehennem algısının, bireyin hayatı ile özdeş hale gelmesi ile de açıklanabilir. İnsanlığı görmezden gelinen, çiğnenen, örselenen, hayatı bir şekilde cehenneme dönen ya da döndürülen insanlar için seçenekler çok azalmış demektir.

“Ben bir insandım abla.” (Livaneli, 2017, s. 106) cümlesi seçeneksiz kalan insanın sessiz çığıdır ve romanın açar cümlelerinden biridir. Nergis’in ölmeden önce dudağından dökülen bu cümle kitabın sonlarına doğru yine başka bir şiddet mağduru olan Hüseyin’in de ölmeden önce söylediği son cümleler olarak karşımıza çıkmaktadır. *“Hüseyin, ‘Ben bir insandım’ demiş iki kere, belki daha çok tekrar etmiş de bu kadarını kaydedebilmişler.”* (Livaneli, 2017, s. 126). Bu cümle önemli bir cümledir kitapta. Yazar, evrensel düşünmeyen ve cehaletin ortasında insana insan gibi bakmayan beyinlerin bu dünyayı çirkinleştirip iyiliği, insanlığı öldürdüğünü bu cümlede anlatmıştır.

Üç kızın gördükleri bu şiddetten kaçtıktan sonra, kaçış yolunda birbirleriyle tek kelime dahi konuşmadıkları "Tek kelime bile etmediniz mi dedim, hayır dedi, şaşırmadınız mı dedim, hayır dedi..." (Livaneli, 2017, s. 103) cümleleri ile yazar tarafından özetlenir. Karakterlerin içinde buldukları ruh hallerinin bu cümlelerle tasviri, bir korkuyu açığa çıkarır. İnsan konuştuğunda yaşadıklarını konuşur, konuşma insanın içindeki, bilinç düzeyindeki ya da bilinçaltındaki gerçekleri dışa vurması demektir. Hayatları cehennem olan insanlar bunu konuşmak, hatırlamak, yeniden yaşamak istemezler, yaşayan bir ölüye dönüşürler.

4.2. Dogmatik Düşünce

Ne yazık ki, birçok ülkede herkes kendi ırkını, düşüncelerini, dinlerini "üstün", "en doğru", "tek ve biricik" çıkış yolu olarak kabul eder. İşte şiddet olaylarının altında genel olarak bu "dogmatizm" yatmaktadır. Kendi düşüncelerinin "Tanrısal Doğrular" kadar kesin olduğuna inanmak, bunları bir "iman gibi" savunmak ve icabında bunlar için "ölmeye" hazır olmak, bu dogmatizmin sonuçlarıdır. Siyasal İslam'ı da kapsayan "dine dayalı siyasal eylemlerin", Cezayir, İran ve Afganistan örneklerinde görüldüğü gibi genellikle şiddete dönük sonuçlar doğurmasının temel nedeni; inanca dayalı dogmatik davranış biçimidir (Ertürk, 1978, s. 7-19 ; Akt. Özerkmen ve Gölbaşı, 2010).

Romanda, kaynağını dogmatik fikirlerin, dinci fanatizmin oluşturduğu şiddet örneklerine de yer verilmiştir. İŞİD yanlısı, sözde dini emirleri yerine getiren, insanlıktan çıkmış kişilerin yaptığı zulümler şöyle anlatılmış: "Bir gün cesaretimi toplayıp beni alan yaşlıca bir adama sordum, çünkü o biraz daha merhametli gibiydi ötekilerden, günah değil mi yaptıklarınız dedim. Hayır dedi, halifemizin emri böyle... Adam bir kâğıt çıkardı, halifenin emrini okudu... Bunları kitaba yazmışlar." (Livaneli, 2017, s. 94) Yapılan şiddet içerikli eylemlerin sözde dini temsilciler tarafından onandığı için meşru görülmesi ve bağnaz bir şekilde sorgulanmadan uygulanması, şiddetin doğuracağı vicdani sorgulamanın ortaya çıkmasına engel olur. Çünkü yapılan vicdansızlık "halifenin emri böyle" sözüyle dini, meşru, gerekli ve doğal görülür ve uygulanan şiddetten kişi kendini sorumlu ya da suçlu hissetmez.

"Abim o akşamüstü eve dönerken, tam caminin önünden geçerken sokak arasından biri fırlamış, Allahuekber diye bağırarak elindeki tabancayla abime ateş etmeye başlamış. Abim yere düştüğü halde ateş etmeye devam etmiş, sonra Allah'ı şeytanla aldatmaya kalkanın akıbeti budur, diye haykırarak oradan uzaklaşmış." (Livaneli, 2017, s. 115).

"...hiç pişman değiliz, Amerika'da hiçbir Müslüman kalmayana kadar savaşmaya devam edeceğiz" (Livaneli, 2017, s. 127).

Dinlerin kişisel ve siyasal çıkarlar için kullanılması ve istismar edilmesinin tarihi, dinler kadar eskidir ve bütün dinlerin ortak sorunudur. Her dinin aşırı tipleri, kutsal adına diğer dinlerin mensuplarına savaşlar açmış, sürekli bir terör ve şiddet dalgası ile insanları kurbanlaştırmıştır. Amerika'da Müslüman bırakmak istemeyen Hristiyan ile Ortadoğu'da Hristiyan bırakmak istemeyen Müslüman aynı dogmatik düşüncenin, bilinçsiz uygulayıcılarıdır. Özünde barış, kardeşlik ve huzur vadeden dinler, bu istismarcı insanlar yüzünden binlerce yıldır din, mezhep, tarikat ve cemaat savaşları şeklinde yeryüzünü kan, barut, gözyaşı, acı ve sonsuz bir şiddete boğmuştur.

Dine dayalı siyasal eylemlerin yanında aslında kendi inancının dışında da diğer inançların, fikirlerin ve tercihlerin içten içe pek de kolay kabullenilmediğini ve ayrıştırıcı, ötekileştirici bir düşünceye dönüştüğünü yazar, "Elhamdülillah hepimiz Müslümanız. Ama keşke oğlunuz da şeytan kıza uymasaydı. Annem, gözü kör olsun inşallah o kızın, dedi. Başımıza neler getirdi, gözü kör olsun, yatcağızı kara gelsin, o ışıkçılara söyleyin, Adviye Teyze'nin oğlu dini bütün bir Müslümandır deyin, bir daha zarar vermesinler yavruma." (Livaneli, 2017, s. 116)

ifadeleriyle anlatmıştır. Romanın bu bölümleri dinci teröristlerin ürettiği şiddet sarmalını öne çıkaran örnekler barındırır.

Romanın diğer yüzünde ise yazılı olmayan halk yasaları diye tanımlayabileceğimiz töre adına şiddete başvuran teröristlerden bahsedilir. Livaneli'nin eserde, Mehmet'in babası Fuat Amca'nın anlattığı bir olayda, söz konusu namus olunca gelenek ve görenekler neyi emrediyorsa ona göre hareket eden insanların olduğundan bahsetmesi terörist kişilere örnektir. Yazar, "namusu temizlemek!" adına mantıklı düşünmeden öldürmenin meşrulaştırılmasını ve bundan doğan mantıksızlığı eleştirir. Şiddetin yine ölümle sonuçlanmış başka bir örneği gözler önüne serilir. "*Hele namus meselesi olunca, kimsenin aklına silahtan başka bir şey gelmiyor.*" (Livaneli, 2017, s. 45).

Komşuların ağzından Hasan'ın çok çapkın bir adam olduğu ve dindar abisinin ona çok kızdığı, tehdit ettiği, ancak Hasan'ın yaptıklarından vazgeçmemesi üzerine abisinin din uğruna, gözünü bile kırpmadan kardeşini öldürdüğü anlatılır. "*Hasan'ın yakın köyde bir ilişkisi varmış, ondan da ikiz çocukları doğmuş, Hasan sık sık oraya gidirmiş. Bunu öğrenince abisinin kanı beynine fırlamış, kardeşini eve çağırmış, Hasan, kelimeyi şahadet getir, sonra kible dışında üç yönden hangisine istersen dön, çünkü seni vuracağım, demiş, kibleye sakın dönme, demiş, artık nasıl bir şey geçtiyse aklından. Kardeşini öldürmek günah değil, yüzünü Kabe'ye dönmüş adamı öldürmek günah. Ve sahiden de vurmuş*" (Livaneli, 2017, s. 45).

Dini ve törel değerlerin güç birliği ile ortaya çıkan fanatizm, kardeşleri bile karşı karşıya getirmiş, bir abi kardeşini öldürmeyi doğru, insani hatta İslami bulmuştur. Bir insanın öldürülmesinden daha korkunç olanı; kendi kanından, canından, ailesinden, birbirini korumak için var olan insanlar tarafından öldürülmektir. İdam cezasını bile kaldıran modern hukuk sadece yaşama hakkının kutsallığından hareket etmez, idam edilen, öldürülen kişinin bir haksızlığa uğraması olasılığına karşı önlem almayı da amaçlar. Ölüm insanlar için küçük kıyamet, öldürülmek insanlık için büyük kıyamettir. Bir insanı öldüren bütün insanlığı öldürmüş gibidir: "*İşte bundan dolayı İsrâiloğulları'na şöyle yazmıştık: "Bir cana kıymaya veya yeryüzünde fesat çıkarmaya karşılık olması dışında, kim bir kimseyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir can kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur. Şüphesiz peygamberlerimiz onlara apaçık deliller getirdiler.*" (Kuran, Maide-32).

4.3. Kadının Kadına Şiddeti

Şiddetin türü, boyutu ne olursa olsun, kimin kime uyguladığının önemi olmaksızın şiddet, tehlikelidir ve insanlık dışıdır. Livaneli, eserde kadının yine bir başka kadına uyguladığı psikolojik şiddete de yer vermiştir. Psikolojik şiddet, şiddetin fiziksel formlarını içermeyen türlerinin tanımlanmaya başladığı 1980'li yıllardan (Follingstad ve Edmundson, 2010) günümüze psikolojik saldırganlık, psikolojik istismar, psikolojik kötü muamele, duygusal şiddet veya duygusal istismar gibi kavramlar altında da çalışılan özel bir şiddet türüdür. Ancak diğer şiddet türleri ile karşılaştırıldığında fiziksel parametrelerin yokluğuna bağlı olarak tanımlanması en zor şiddet türüdür (Rogers ve Follingstad, 2014; Akt. Boyacıoğlu, Uysal, Erdugan, 2020, s. 5). Eserde bu şiddet türüne örnek olan çekirdek metinlere de yer verilmiştir.

Başkarakter Hüseyin, Meleknaz'ı kolundan tutarak eve getirir. Hüseyin'in annesi ve kız kardeşi Meleknaz'ı kabullenemedikleri için bu durumdan huzursuzluk duyarlar ve bu kişiye karşı olumsuz tutum takınırlar. Meleknaz'ın içe kapanık ve iletişimden kaçınan hali, mevcut durumu daha da kötüleştirir. İki kadın üçüncü kadını yalnızlaştırır, sürgit psikolojik şiddet uygulamaya başlar. "*Aysel, haspada öyle bir tavır vardı ki, diye anlattı, sanki eve girerek bize iyilik yapıyordu, ne yüzümüze baktı, ne gülümsedi, ne merhaba dedi, öyle yaban yaban durdu. Onlara kalsa bu burnu havada kıza hiç acımayacaklarmış ama...*" (Livaneli, 2017, s.

37-38). Yine aynı sayfanın devamında Hüseyin'in annesinin de benzer duygulara sahip olduğu görülür. "...oğlunu kaybetmekten korkmasa, herkeslerin bildiği dirayetiyle o uğursuz kızı kapının önüne koyuverecekmiş ama yapmamış, fazla yüz de vermemiş." (Livaneli, 2017, s. 38).

Bölümler halinde yazılan romanın "eski nişanlı" olarak adlandırılan bölümünde Hüseyin'in eski nişanlısı olan Safiye adındaki kızın ayrılık sonrası onurunun zedelenmesi ve ayrılık acısı ile Hüseyin'e karşı duyduğu öfkeden dolayı, hiç tanımadığı Meleknaz'a karşı küçümser sözler sarf ettiği görülür. "İnsan gidip şeytana tapan paçavra, sümüklü bir kız yüzünden gül gibi hayatını bozar mı, gül gibi hayatını diyorum yahu; üstelik çocuklu, üstelik çocuğu kör, üstelik babası bile belli değil." (Livaneli, 2017, s. 60). Bu da yine kadının kadına uyguladığı psikolojik şiddet örneğidir denilebilir. Kendini bir başkasıyla daha doğru ifadeyle rakibiyle, halefiyle kıyaslama yoluna giderek karşısındakini küçük görme, yetersiz ve değersiz görerek aşağılayıcı konuşma bazen de beddualar etme de yine bu şiddetin uygulanma biçimlerinden biridir denilebilir.

Erkeğin eşini aldatması aslında bir yönüyle, bir kadının başka bir kadına karşı uyguladığı psikolojik şiddet olarak görülebilir. Çünkü evli bir adamla beraber olan kadının, aldatılan kadının ruh halinden bihaber olduğu söylenemez, onun nasıl bir psikolojik yıkım içinde olduğunu özdeşim / empati yoluyla tahmin edebilir. Tüm bunları bilmesine karşın aldatma olayının içerisinde yer alarak kendisi de bu şiddetin başka bir boyutunu uygulayan kahramanlardan birine dönüşür. Romanda Hasan Amca'nın ağzından aktarılan bir olayda çapkın olan komşularının, eşini başka bir köyden kadınla aldattığı ve ondan da iki çocuğu olduğu görülür. Buna rağmen aldatılan kadının, kendince birtakım sebeplerden dolayı kocasından ayrılmadığı hatta durumun anlaşılmasını için eşini korur davranışlar sergilediği görülür.

Eserde aldatılan kadının karşısında aldatan kadının duygu, düşünce ve davranışlarıyla ilgili çözümlemelere yer verilmemiş ancak sezdirmeyle yetinilmiştir. Erkek, bir kadını başka kadınlarla aldattığı için anlatılan aldatma olayından hareketle bu çıkarımlar yapılabilir ve bu içerik, kadının kadına uyguladığı şiddet örneklerine dâhil edilebilir. Türk edebiyatında Halide Edib'in kaleme aldığı Handan romanı, doğrudan aldatılan kadının ruh haline odaklanan romanlardan biridir ve aldatılan kadının nasıl psikolojik bir yıkıma uğradığını, yavaş yavaş zehirlendiğini ve içten içe çürüdüğünü, kadınca duyguların yoğunluğunu başarılı bir şekilde anlatır.

4.4. Sosyolojik Şiddet / "Elalem Ne Der?" Korkusu / Elalem Şiddeti / Mahalle Baskısı

İnsan, yaratılmış varlıkların içinde en değerlisiyken, niçin kendi değerini ve varlığını hissedebilmek için öteki kişilerin gözünde kendine ait bir yargı arar? Nasıl başkalarının kendi hakkında olumsuz düşüncelerini önlemek adına kendi hayatını istediği gibi yaşayamaz hale gelebilir? İşte bu durum toplumun insana uyguladığı sosyolojik şiddetin ta kendisidir denilebilir. Toplumbilimsel / sosyolojik içerikle üretilen elalem şiddeti ya da mahalle baskısı gibi kavramlar, sosyolojik şiddetin anahtar kavramlarından olmuştur.

Yalnız Türk toplumuna ait olmayan bu düşünce ve davranış kalıbına birçok eserde yer verilir. Bunun dünyanın her yerinde var olduğunu gösteren bir örnek olarak Dostoyevski'nin "İnsancıklar" adlı romanı gösterilebilir. Başkalarının ne düşündüğü ya da başkalarının düşüncelerini önemseyip ona göre hayatını şekillendirme konusu eserde şöyle dile getirilir: "Hiç önemi yok bunun. Kimim ki ben? Alelade, herhangi biri. Fakat elalem ne der? Düşmanlarım? Dedikodumu yapmaya çoktan hazır o zehir dilliler, beni çizmesiz görürlerse, benim için ne derler? İnsan çizme ve paltoyu da kendisi için değil, aslında başkaları için giyer. Onurum ve

adım kirlenmesin diye çizme ve paltoya ihtiyacım var mı? Yırtık çizmelerim adımı onurumu ne hâle getirir?" (Dostoyevski, 2020).

Huzursuzluk'ta toplumsal baskı (şiddet) konusunun yer aldığı bölümlerden bazıları şu şekildedir: Terk edilen eski nişanlı Safiye, Hüseyin'in kız kardeşiyle konuşurken *"Babam başı yerde geziyor, anam ağlayıp duruyor, akrabalarımın kessen kanı akmayacak, ben de bu genç yaşımda reddedilen bir nişanlı durumuna düştüm."* (Livaneli, 2017, s. 60) sözlerini dile getirir. Terk edilen bir kızın önce kendi aşk acısını, duygularını düşünmekten ziyade toplumun kendi hakkında düşündüklerini dile getirmesi yazarın toplumumuzda var olan "elalem ne der?" düşüncesiyle oluşan sosyolojik şiddetin yansıtılmasının güzel bir örneğini gözler önüne serdiğini örnekler.

Kitabın başka bir yerinde Hüseyin, Meleknaz'ı eve getirdiğinde annesinin oğlunun isteğini, kararını dinlemekten önce yine "elalem ne der?" korkusuyla hareket etmesi, oğlunun kararının, "elalem" in olumlu bakmayacağı bir karar olduğunu söylemesi ile dile getirilmiştir. Hatta belki de bu baskının, korkunun da etkisiyle kadın düşüp bayılır. *"Ayrıca, elalemin yüzüne nasıl bakarız oğlum, gül gibi nişanlın var, nereden çıktı bu kara kız, demiş."* (Livaneli, 2017, s. 37).

"Vurun Kahpeye" demeye ayarlı ve hevesli bir kitle olarak pozisyon almış toplumun karşısında, aykırı davranan insanların linç edilme kaygısı, gitgide bastırılmaz bir korkuya dönüşür. Tutucu / muhafazakâr toplumlarda bu korku, insanların ayağına vurulmuş bir pranga olarak herkesi "tek tip" insan olmaya sevk ve mecbur eder. Böyle bir toplumda bütün renkler hızla silinir; geriye siyah, beyaz ve gri renklerin tonlarından oluşan mutsuz ve renksiz bir nüfus kalır.

4.5. Hayvana Şiddet

Arno Gruen, *Normalliğin Deliliği* (1987), adlı kitabında şöyle demektedir: *"Görünen o ki, bütün canlılar arasında yıkmak için yıkan tek canlı insan."* İnsanlar içindeki saldırganlık var olduğu sürece, yıkmaya devam edeceklerdir. Livaneli, *Huzursuzluk* romanında şiddetin her türlüüne değinmiştir. İnsanın dünyada yaratılanlar arasında en tehlikeli tür olduğu, eserde hayvanlara yapılan eziyetlerden bahsedilerek yer almıştır. Hayvanlar, doğanın dengeleyicisi ve bir parçası olmasına karşın bazılarının nesilleri insan(!) soyu yüzünden yok olmuş bazıları da üzerinde birtakım deneyler yapılarak aslını kaybedecek duruma gelmiştir. İnsan görünümü altında yaşayan fakat insani özelliklerden nasibini almamış varlıklar, insana ettikleri şiddetle tatmin olmayıp kendine hiçbir zararı bulunmayan hayvanlara da şiddet uygulamaktan geri kalmamışlardır.

Hayvanlara yönelik şiddet ve insanlara yönelik şiddet arasında bir bağ olup olmadığı konusu seri katiller ve nitelikli cinayet suçları işleyen kişilerin geçmiş profillerinde hayvanlara şiddet uyguladıklarının fark edilmesi ile bilimsel araştırmalara konu olmuştur. Yapılan araştırmaların çoğu yurt dışı kaynaklı olmakla beraber ülkemizde de bu konuya değinen çalışmalar bulunmaktadır. Bilimsel araştırmalara göre şiddetin hayvana yönelmesinin insana yönelmesi için bir basamak olduğu söylenebilir. Tolstoy'un "hayvan öldürmeden insan öldürmeye sadece bir adım vardır." sözü anılan durumu gayet güzel ifade etmektedir (Karakaya, Çakmakaya ve Yılmaz, 2020, s. 185).

Şiddete eğilimli kişilerin hayvanlara şiddetten geri kalmadıkları bilinir. Livaneli, hayvanlara yönelik şiddet konusuna eserinde iki yerde değinmiştir. Bunların ilkinde roman kahramanı Hüseyin'in çocukken lastik sapanla kuş avlayan arkadaşlarını engellemeye çalıştığı söz edilir. Yazar, bu sırada Hüseyin'in ağzıyla İslam tarihiyle ilgili ebabil kuşlarının Ebrehe ordusunu taş tutmalarına telmihte bulunur: *"...o kuş belki de filleriyle Kâbe'ye yürüyen putperest Ebrehe ordusunu, gagalarından taşıdıkları taşları atarak mahveden ebabil kuşlarının soyundandır..."* (Livaneli, 2017, s. 22). Türk kültüründe yerleşik bir kabuldür ki

insan yedisinde ne ise yetmişinde de odur. Psikanalizim, yetişkin davranışlarının kaynağını çocuklukta arar. Hayvan sevgisinden yoksun ya da hayvana şiddeti bir oyun olarak gören çocuklar, ileriki yıllarda bir insana uyguladıkları şiddetten de haz duymaya başlar veya bir suçluluk duygusu hissetmezler.

Hayvana yönelik şiddetin yer aldığı ikinci yerde ise Mardin'in dar sokaklarında ölümüne çalıştırılan eşeklerin gördükleri eziyet aktarılmıştır. *"Yukarı mahallelere yük taşıyan eşekleri hatırlıyor musun, hani dik yokuş sokaklar araba giremeyecek kadar dar olduğu için kullanılan eşekleri. Geçenlerde belediye onları kadrolu yaptı, iyi mi! Eşekler belediye çalışanı oldular ama bu kadro, o zavallı hayvanların yara bere içinde hasta, zayıf, yorgun mahlûklar olmasının önüne geçmedi."* (Livaneli, 2017, s. 34). Türklerde odun ateşe atılmadan önce yere vurulur, varsa içindeki börtü böcek yanmasın diye. Kurdun kuşun, börtü böceğin, atın eşeğin, suyun, doğanın varlığına duyulan saygı ve gösterilen özen, doğadan hayvana, hayvandan insana doğru genişleyen şiddetin ortaya çıkmasını engelleyecek nahif ve zarif bir duyarlılıktır.

4.6. Eşitsizliğin Şiddeti

Romanda Livaneli, insan olmanın iyiliklerinden ve kötülüklerinden bahsederken karşılaştırmalar da yapmıştır. Kadınlar üzerinden yapılan karşılaştırmalarda parayla kişiden kişiye satılan, çok değersiz görülüp oradan oraya savrulan Suriyeli, Ezidi genç bir kadınla; lüks yaşamları, kendi özgürlükleri ve bambaşka dünyasıyla yaşayan, "bir dediği iki olmayan" şehrili kadınının yaşayışları, dertleri, hayattan beklentileri, durumu, istekleri ve maddi arayışları arasındaki farklar ve uçurum sergilenmiş; insanlığın bilinçaltındaki soru işaretleri yeniden güncellenmiş ve sorgulanmıştır.

Yazarın *"Hizmet eden değil de hizmet ettiren,* (Livaneli, 2017, s. 76) diye nitelediği yeni nesil çalışan kadın profili ile zulme uğrayan, insanca yaşayamayan arasındaki uçurum, romanda ikincil bir gerçeklik olarak irdelenmiştir. İnsanlar arasında bir eşitlik olmadığı aşikârdır. Aynı coğrafya, sosyal kültürel gerçeklik ya da konumda olmaları veya olmamaları fark etmeksizin insanlar arasında ortaya çıkan eşitsizliğin şiddeti gerçeği romanda kadınlar arasında olmayan eşitlik üzerinden aktarılmış ve somutlaştırılmıştır.

Yazar, "Melek Jolie" diye geçen bölümde Angelina Jolie'nin Birleşmiş Milletler İyi Niyet Elçisi olarak mülteci kamplarını ziyareti sırasında, eşitsizlikten doğan şiddetin olanca ağırlığı ile hissedildiğini, insanların eşitsizlikten doğan uçurumu bir kez daha gördüğünü ve bu çelişkiye ilişkin yaşadıkları zulmün daha da arttırdığını dile getirmiştir: *"Başka bir hayatın mümkün olduğunu hatırlatan bu simge, daha fazla umutsuzluğa düşmelerinden, daha fazla acı çekmelerinden başka bir işe yaramıyordu. Çünkü o özel uçağına binerek pıriltılı hayatına uçarken, mülteciler çadırdaki sobadan zehirlenen çocuklarını çamurlu toprağına gömmeye devam ediyorlardı."* (Livaneli, 2017, s. 73).

Sonuç

Huzursuzluk romanı, insanoğlunun kötülüğün sınırlarını ne kadar zorlayabileceğinin örneklerine değinmiştir. *"Beni alıp tekrar karnına soksan bile koruyamazsın artık anne!"* (Livaneli, 2017, s. 17) cümlesi, şiddetin kol gezdiği bir iklimi ve egemenliğini çaresizce kabul edişi anlatır. Soykırım, katliam, işkence, sürgün, cinayet, dayak atma, kaçırma, tecavüz, aşağılama, fiziksel, sosyolojik, psikolojik, ekonomik ve hayvana şiddet gibi görüntülerle gerçekleşen şiddet sarmalının içinde yozlaşan, yabancılaşan, kurbanlaşan insanlara ve insanlığa yakılmış düzyazı niteliğinde bir ağıttır, *Huzursuzluk* romanı...

Romanda şiddete dayalı birçok çatışma örneğine yer verilmiştir. Gerçek hayatın fotokopisi diyebileceğimiz realist romana özgü gerçekliği, yakın dönem dünya tarihini, Ezidileri ezip geçen IŞİD gerçeğini kurguya katmasıyla tarihi romanın özelliklerini barındıran ve birleştiren *Huzursuzluk* romanında, huzursuzluğun en önemli kaynağı olarak

şiddet olgusu gösterilmiştir. İnsanın diğer insanlara ve hayvanlara, terör örgütlerinin yuvalandıkları coğrafyaya, devletlerin dış geçirebildikleri diğer devletlere uyguladıkları şiddet eylemleri, şiddetin bireysel, bölgesel, ulusal ve evrensel bir sorun olduğunu göstermektedir.

Fiziksel, sosyolojik, psikolojik, ekonomik, kimliğe ve ırka dayalı etnik, dine dayalı mezhepsel, yaşam koşullarına bağlı olarak eşitsizlik temelli şiddet olgusunun güçlüden zayıfa, erkekten kadına ve çocuğa, insandan hayvana doğru genişlediği ve bir yol izlediği görülebilir. Bireysel şiddeti doğuran ve meşrulaştıran en önemli kaynak töreler ve töre şiddeti uygulayan teröristler iken, kitlesel şiddeti doğuran ve meşrulaştıran en önemli kaynak terör ve teröristlerdir. Şiddetin tarihselliği ve gelenekselliği de mücadelenin önündeki en zorlayıcı gerçekler ve gerekçelerdir.

Bayar (2020), sağlıklı bir ilişkinin elbette ki hiç çatışma yaşanmayan ilişki olmadığını, önemli olanın o ilişkilerde ortaya çıkan sorunların olabildiğince sağlıklı bir biçimde çözülmesinin olduğunu söyler. Bunun için bireyin sorunlarını şiddete yönelerek çözmeye çalışmasının yanlış bir yol olduğunu, doğru yolların ve seçeneklerin gerek aile içinde, gerek sosyal çevrede, gerekse eğitim kurumlarında ve kitle iletişim araçları yardımıyla, hazırlanacak öğretici programlar yardımıyla açıkça ortaya konulması gerektiğini vurgular. Şiddetin kişinin değerlerini, niteliklerini, kendine güvenini ve ruhsal yapısını bozucu etki yapan bir olgu olduğunu aktarır. Toplumun yarısını oluşturan kadınların önemli bir kısmının şiddete uğramasının, bireysel olduğu kadar aile ve toplum açısından da olumsuzluklara yol açtığını, dolayısıyla şiddetin önlenmesinin bireysel ilişkileri sağlıklı kılacağını, toplumun temeli olan ailenin de sağlıklı ilişkiler gerçekleştirmesine ve yürütmesine, böylece de onların oluşturduğu sağlam temellere dayalı güçlü bir topluma sahip olmayı sağlayacağını dile getirir.

Bilim insanlarının yukarıdaki içerikle açıkladığı sorun ve çözüm ilişkisini, *Huzursuzluk* romanı, roman türünün imkânları ile dile getirir, sezdirir ve tartışır. Şiddetin sarmalından çıkış, insanın uygarlık ile barbarlık arasında yapacağı seçim ile eşdeğer olacak; uygarlık tarihini, barbarlık tarihine dönüşmekten kurtaracaktır.

Kaynakça

- Akyüz, K. (1986). *Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Alparslan, A. H. (2014). Çocukluk Döneminde Cinsel İstismar. Zübeyde Hanım Kadın Doğum ve Çocuk Hastanesi, *Afyonkarahisar, Kocatepe Tıp Dergisi*, 15(2), 194-201.
- Arno Gruen (2015). *Normalliğin Deliliği* (8. baskı). (çev. İgan, İ.). İstanbul: Çitlembik Yayınları.
- Bayar, H. (2020). *Kadına Yönelik Şiddet*. (Temmuz 2020-21603). TavsiyeEdiyorum.com. [Erişim Tarihi 15.05.2022].
- Boyacıoğlu, İ., Uysal, M.S. ve Erdügan, C. (2020). Psikolojik Şiddetin Ölçümü: Psikolojik İstismar Profili'nin ve Kadına Kötü Muamele Envanteri'nin Türkçe'ye Uyarlanması. *İstanbul Üniversitesi Psikoloji Çalışmaları*, (40)1, 19-55.
- Demren, Ç. (2001). *Ataerklik ve Erkeklik Biçimlerinin Karşılıklı İlişkileri ve Etkileşimleri*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Antropoloji Bölümü.
- Doğan, M. (1996). *Türkçe Sözlük*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Dostoyevski, F. M. (2020). *İnsancıklar* (Çev. Eyüp Seyrek). İstanbul: Erasmus Yayınları.
- Güler, N., Tel, H. ve Tuncay, F. Ö. (2005). Kadının Aile İçinde Yaşanan Şiddete Bakışı. *Cumhuriyet Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 27(2), 51-56.

- Kaplan, M. (1994). *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Karakaş, R. ve Çetin, M. (2019). Modern Romanın Folklor Tutulması: "Huzursuzluk". *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14, 289-303.
- Karakaya, A., Çakmakkaya, B. Y. ve Yılmaz, Y. (2020). Hayvanlara Yönelik Şiddet Konusunda Bir Değerlendirme. *Balkan ve Yakın Doğu Sosyal Bilimler Dergisi*, 6, 181-193.
- Kur'an. <https://kuran.diyamet.gov.tr/>, [Erişim Tarihi: 05.07.2021].
- Livaneli, Ö. Z. (2017). *Huzursuzluk*. İstanbul: Doğan Yayıncılık.
- Özerkmen, N. ve Gölbaşı, H. (2010). Toplumsal Bir Olgu Olarak Şiddet. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBArD)*, 15, 23-37.
- Polat, O. (2015). *Tüm Boyutlarıyla Çocuk İstismarı*. Ankara: Seçkin Yayınları.
- Sultana, A. (2019). Ataerkillik ve Kadının İkincilliği; Kuramsal Bir Analiz (Ter. Saadet Altay). *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 11(1), 417-427.
- <https://www.tdk.gov.tr/>, [Erişim Tarihi: 25.02.2022].
- Tekin, M. (2001). *Roman Sanatı*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Ünsal, A. (1996). *Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi*, *Cogito*, 6-7, 29-36.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi

The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 641-650.

Geliş Tarihi-Received: 12.04.2022

Kabul Tarihi-Accepted: 28.07.2022

Araştırma Makalesi-Research Article

ISSN: 2687-5675

DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1102402

Kolektif Bilinç Ürünü Olarak Kızılelma'nın Edebî Metinlerdeki Algılanma Görüntüsü: Ziya Gökalp'in ve Cengiz Aytmatov'un *Kızıl Elma* Anlatıları

The Perception Image of Golden Apple in Literature Texts as A Product of Collective Consciousness: Golden Apple Talks of Ziya Gökalp and Cengiz Aytmatov

Burak ARMAĞAN*

Öz

Kızılelma, yirminci yüzyılın başında tüm dünyada olduğu gibi Türk devletleri arasında da yaygınlık kazanan milliyetçilik fikri çerçevesinde, millî kültür unsurlarının yeniden canlandırılması gerektiği esasıyla ortaya atılan tarihi bir ülküdür. İlk Türk devletlerinden itibaren süregelen cihan hâkimiyeti anlayışının metaforik söylemi olan bu ülkü; kızıl ve elma kelimelerinin çağrışımlar dizgesinden doğan anlam evreninden ve Gök Tanrı inanisinden itibaren kutsal görülen Güneş'in ışığının/aydınlığının eriştiği her yerin fethi arzusundan beslenir. Türk edebiyatı içerisinde özellikle Millî edebiyat evresinde kolektif bellekte yer alan değerlerin moral ve motivasyon gücünden faydalanmak isteyen aydınlar ve sanatçılar, Kızılelma vasıtasıyla Türk töresinin binlerce yılda şekillenen anlayışlarından hareket edip modern dönem uyanışının hangi doğrultuda ilerlemesi gerektiğine işaret ederler. Kültürel özü diriltmenin varlığı daim kılabilmedeki etkin rolünün ve devletin karşı karşıya kaldığı yok olma tehdidinin gerekçelerinin bilinciyle kurgusal yapıtlarını biçimlendirirler. Bu çalışmada, Türk dünyasının bilişsel farkındalık yaşamasını sağlayan en önemli isimler arasında yer alan Ziya Gökalp ve Cengiz Aytmatov'un *Kızıl Elma* anlatıları karşılaştırılarak kültürel koda yönelik yaptıkları vurguların benzerlikleri, Kızılelma'yı algılama düzeylerindeki ortaklıkları tespit edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kızıl Elma, Ziya Gökalp, Cengiz Aytmatov, millî kültür.

Abstract

Golden Apple is a historical ideal that was put forward with the principle that national cultural elements should be revived within the framework of the idea of nationalism, which became widespread among Turkish states as well as all over the world at the beginning of the twentieth century. This ideal, which is the metaphorical discourse of the understanding of world domination that has been going on since the first Turkish states; It is fed by the universe of meaning arising from the connotation system of the words red and apple, and the desire to conquer every place where the light of the Sun, which is considered sacred since the belief in the sky god, reaches. Intellectuals and artists, who want to benefit from the moral and motivational power of the values in the collective memory in Turkish literature, especially in

* Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ağrı/Türkiye, e-posta: barmagan@agri.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6966-9656.

the national literature phase, point to the direction in which the modern era awakening should proceed by acting from the understandings of Turkish customs that have been shaped over thousands of years through Golden Apple. They shape their fictional works with the awareness of the active role of reviving the cultural essence in making the existence permanent and the reasons for the extinction threat faced by the state. In this study, who are among the most important names that enable the Turkish world to experience cognitive awareness Ziya Gökalp and Cengiz Aytmatov's Golden Apple narratives will be compared and the similarities of their emphasis on the cultural code and their commonality in the perception of Golden Apple will be determined.

Keywords: Golden Apple, Ziya Gokalp, Cengiz Aytmatov, national culture.

Giriş

Kızılma Nedir?

Fransız İhtilali neticesinde ortaya çıkan milliyetçilik fikri, çokuluslu devletlerin parçalanma sürecini başlatıp imparatorluklar çağının sonlanmasına yol açar. Osmanlı Devleti'nin bütüncül yapısını muhafaza etme gayreti içindeki aydınlar, çeşitli fikir akımlarını öne sürseler de dağılmayı engelleyemezler. Devletin kurtuluşunun dil, tarih, kültür unsurlarına sığınıp öz'e dönüşle mümkün hâle geleceğinin anlaşılması, millî bir dönemin, millî hareketliliğin yaşanacağı süreci beraberinde getirir. Türk kültürünün canlandırılması, yeniden tesisi esasına dayanan bu sürecin geçmişten alınacak sesler üzerine inşa edilmesi, millî ülkülerin gündeme gelmesine vesile olur. *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak* eserinde (2012, s. 51-53) Türklerin yalnızca kendilerinin yarattığı bir kültür içinde bulunmalarının gerektiğini, ancak milliyet fikrine bağlı kalarak çöküntüden kurtulabileceklerini ifade eden Ziya Gökalp, ülküyü; büyük felakete uğrayan milletlerin bireysel hürriyet düşüncelerinden sıyrılarak millî şahsiyeti yaşatmak isteğiyle giriştikleri toplumca bağımsızlık çabasını önceleyen mukaddes düşünce; geçmişin hakikati, hâlin terbiyecisi, geleceğin yaratıcısı olarak milletlerin geleceğe taşınmalarını sağlayan fikir hamlesi (2012, s. 43-48) şeklinde tanımlar. *Türkçülüğün Esasları*'nda (2010, s. 89) ise, ulusal bağımsızlığın çıkış noktası ve dayanağı olarak gördüğü ulusal bilinci gerek ülkemizde gerek diğer İslam ülkelerinde de uyandırmaya, güçlendirmeye çalışmanın zorunluluğuna dikkat çekip "Türkçülüğü bütün ülkeleriyle, bütün gündemiyle ortaya atmak gerektiğini düşündüm. Bütün bu düşünceleri içeren "Turan" şiirini yazarak Genç Kalemler'de, 1911 yılında yayınladım" (2010, s. 20) der. Onun, Türklerin aynı çatı altında toplanmasını, birleşmesini belirten ve hâl çaresi olarak işaret ettiği Turan ve Turancılık fikri, esasen asırlardır bünyesine veriler eklemeyerek gelen Kızılma anlayışının yirminci yüzyılda kavuştuğu modern çehrenin görüntüsünü taşır:

Kızılma Türk millî ülküsünün tarih boyunca geçirdiği evrelerin tamamını kapsayan bir otağ kavramıdır. Bu otağ kavramı İslam öncesi "kut" ve "kişioğlu üzerinde Türk yaratıldı" inancı ile şekillendi. İslamla birlikte ise Nizam-ı Âlem; İ'lây-ı Kelimetullah gibi Türk-İslam mefkûrelerini bayrak yaptı. Osmanlı'nın son deminde ve Cumhuriyet doğarken ise yanına bir de Turancılık ve Türk Birliği Ülküsünü katarak Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi ve Türk İslam Ülküsü olarak yeni bir merhaleye ulaştı (Coşkun, 2014, s. 26).

Millî bir ülkü olarak nitelenen Kızılma'nın kaynağına dair varsayımlar içinde en muteberi, Osman Turan'ın *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi* eserinde (2009, s. 265-266) aktardığı bilgilerdir:

Ayasofya'nın önünde dikili bir sütun üzerinde, at üstünde bulunan Justinianus heykelinin bir elinde kızıl bir küre olup Türk Kızıl elması ve cihân hâkimiyetinin hedefi idi. XIII'üncü asır İslâm coğrafyacılarına göre bu heykelin sağ eli havada olup halkı İstanbul'a dâvet eden bir mânâyâ delâlet eder. Sol elinde de madenî bir küre

bulunmakta ve bu da düşmanın şehri istilâsına engel bir tılsım telâkki olunmakta idi. Hristiyan kaynaklarına göre at üzerinde canlı gibi duran Justinianus'un heykelinin elinde altından büyük bir elma olup sağ eliyle de Kudüs'ü ve İslâmları göstermektedir. Bu küre imparatorun dünyayı elinde tuttuğuna delâlet ediyor ve "Cihan hâkimiyeti" tılsımının yazılarını taşıyordu. Hristiyan seyyahlarına göre bu altın kızıl küre Bizans imparatorluğuna uğur getiriyordu. Nitekim XIV'üncü asırda heykelin ve kürenin (Kızıl-elmanın) düşmesi birçok ülkelerin kaybına, yâni Türkler tarafından fethine ve imparatorluğun sukutuna bir işaret sayılmıştı. İşte Bizans'ın devamı için uğurlu bir tılsım sayılan bu küre Türklerin Kızıl-elması olup ona sahip olmak veya İstanbul'u almak emeli Türk cihan hâkimiyeti mefkûresinin bir sembolü olmuştu.

İsmet Çetin (2014, s. 69), Kızıl-elma'nın Osmanlı'dan önce de var olduğunu ancak kavram hâlinde İstanbul'un kastedilmesi ile ilk kullanım alanı bulduğunu söyler. Orhan Şaik Gökyay (2018, s. 31, 43-58), Topkapı Sarayı Müzesi kütüphanesinde, manzum ve mensur Farsça Selim Han *Şeh-nâmesinde* elmanın cihan hâkimiyeti olarak açıklandığını; Türklerin zaman içinde İstanbul, Roma, Buda, Rodos, Gırnata, Viyana, Budin, Köln gibi şehirler ve İstolni Belgrad, Estergon gibi kalelere de Kızıl-elma misyonunu yüklediklerini ifade eder. İsmail Hami Danişmend (1983, s. 162, 2014, s. 156-157) ise, Avrupa'da bulunan altı Osmanlı Kızıl-Elma'sından bahseden Evliya Çelebi'nin; Engerus Kızıl-Elması (Budin), İkinci Engerus Kızıl-Elması (İstoni-i Belgrad), Orta-Macar Kızıl-Elması (Usturgon), Küçük Macar Kızıl-Elması (Viyana), Rim-Papa Kızıl-Elması'nı (Roma) saydığını, altıncıyı ihmal ettiğini söyleyip Peçevî'den hareketle altıncı Kızıl-elma'nın Prusya'daki "Cologne (Kolonya)" şehri olduğunu belirtir.

Kızıl-elma'nın ortaya çıkışına ve kapsamına dair dile getirilen iddialar ve tespitlerden, Türklerin hedef, fetih, hâkimiyet anlayışlarını bu kavrama yükledikleri sonucu çıkar. Böylelikle Kızıl-elma'yı metaforik bir söylem olarak düşünmenin, değerlendirmenin gerekliliği doğar. Kızıl-elma kullanımının yazılı kaynaklara geç bir dönemde intikal etmesi, binlerce yıldır süregelen cihan hâkimiyeti ülküsünün çerçevesinin kavramsal düzlemle sınırlandırıldığı algısını yaratır. *Kızıl-elma Neresi* hikâyesinde Ömer Seyfettin (2013, s. 19-29) ve *Türk Ülküsü* eserinde Nihal Atsız (2011, s. 19), Kızıl-elma'nın aydınlardan önce halk arasında doğduğuna, halkın hâkimiyet/fetih ülkülerini bu kelimeyle tanımladığına, kavramın halk irfanı tarafından biçimlendirildiğine dikkat çekerler. Bu durum, halk yaratımlarının yoğunluk taşıdığı sözlü döneme gönderme yapar. Kültürü meydana getiren en önemli etmenlerden birinin din/ inanç sistemi olması, Türk kültür dairesinde vücut bulan Kızıl-elma ülküsünün İslâmiyet'in kabulünden sonraki süreç kadar İslâm öncesindeki Gök Tanrı inancı içinde de aranmasını zorunlu kılar. Dolayısıyla *kızıl ve elmanın bir araya gelmesiyle oluşan anlam evreni, mitik düzeydeki çağrışımlar dizgesi ile açıklanmalıdır.*

İslâmiyet dışı dinî referanslarda "cennetin korunan meyvesi" (Gardin vd., 2014, s. 211) niteliğinde tanımlanan elmanın tarihsel sürecine bakıldığında "yeryüzüne Orta Asya'dan yayıl[ıp] Altay ve Kafkas kökenli" (Karakurt, 2011, s. 26) olduğu bilgisi yer alır. Destanlardaki, halk hikâyelerindeki ve masallardaki kahramanların anne ve babalarının, kutlu bir kişi tarafından verilen elmayı yemelerinden sonra dünyaya gelmeleri (Aça, 2008, s. 244) veya masal sonlarında verilen bir ödül olarak gökten gönderilen üç elmanın mutluluk meyvesi oluşu ve dinleyicinin de mutluluğa paydaş kılınması (Şimşek, 2018, s. 2359) gibi çoğaltılabilecek örneklerde rastlanan elma "soyun devamı dileğinin Tanrı'ya iletilmesidir. Şifa kaynağı olduğuna inanılan elmanın, beşikten mezara, hayatımızın her aşamasında verimliliğin, ebediliğin, gençliğin, güzelliğin, kuvvetin, sağlığın, sevginin ve hatta inancın sembolü olarak kullanıldığı söylenebilir" (Ölmez, 2012, s. 82). Bu hâlde elmanın Türk kültür hayatında bilinen ve tanınan en eski yiyeceklerinden biri olduğu,

sembolik değerlerin taşıyıcılığını üstlendiği kullanımlarla geleneksel yapı içinde yer aldığı açıktır.

Renklerin simgesel değerler taşıdığı Türk toplumunda kızıl, her ne kadar günümüzde kırmızı ile eşdeğer düşünülse de, Reşat Genç'in (2009, Ekici 2016, s. 104'ten) aktardığı bilgilere göre *açığa yakın parlak kırmızı olup koyu turuncuya yakın, ateş alevi niteliğindeki al renkten farklıdır. Türk Uygarlığı Tarihi'*nde Gökalp (1991, s. 100-114) ise; kızıl, ak, kara ve gök adlarının, uygarlığın manevi renkleri olduğunu kaydeder; gök yerine mavinin, kızıl yerine kırmızının kullanılmasının derin farklar oluşturduğunu, Eski Türklerin; kara çadır, ak çadır ve kızıl çadır olmak üzere üç tür çadırlarının bulunduğunu, kızıl çadırın altın kemiklilere özgü ve hakanların çadırlarının altın olduğunu söyler. Buradan hareketle kızıl ve altın renklerinde bir benzeşimin yapılabileceğini, her ikisinin de açık turuncunun tonlarında birleşebileceğini söylemek mümkündür. Ayrıca "farklı renk adları olsa da al ve kızıl renkleri daha çok "dişilik" sembolü olarak kullanılmaktadır" (Ekici, 2016, s. 105). Kızıl'ın yüklendiği manevi yön, işaret ettiği renk ve dişilik fonksiyonu, güneşi çağrıştırması bakımından önemlidir. Zira gerek Ziya Gökalp'in (1991, s. 59) gerek Bahaeddin Ögel'in (1995, s. 187) belirttikleri üzere Türklerde ay erkek, güneş kadındır ve özellikle güneş, kızıl/altın renklerini barındıran, kutsallık atfedilen bir unsurdur.

Karanlığı/kaygıyı çözüp aydınlık/güven sağlayan, ateşin prototipi olup toprak mahsullerini olgunlaştıran, yeryüzündeki yaşamı olanaklı kılan maddi imkânları ile yaratıcı değil var edici, etkin bir konumda bulunan güneş, cismani varlığı yanında manevi yapısıyla da anlam taşır. Kâinatı anlamlandırma serüvenine başlayan insanlığın bir güç hâlinde karşılaştığı ilk unsurlardan olup tanrılaştırılma da, Türk mitolojik sistemi içerisinde, takip edilebilen süreç dâhilinde, Tanrı vasfı kazanmayan ancak kutsallaştırılan bir öznedir. Yaşar Çoruhlu (2002, s. 22), Seyidov ve Gumilev'in; Türklerde, özellikle Göktürklerde, özgün bir güneş kültürünün bulunduğu, Gök Tanrı'nın tek sıfatının ışık olduğu, *tanrı* sözünün, güneşin doğduğu yeri işaret eden *tan(g)* kökünden türediği iddialarını aktarır. Çin yazılı kaynaklarını referans alarak Gök Tanrı inancını araştıran Murat Öztürk (2013, s. 340-44), T'ien adıyla kayıtlarda yer alan Tanrı'nın, İslâm'ın ilâh algısı ile aynı vasıfları taşıdığını, Gök Tanrı dininin tek tanrılı bir din olduğunu ispatladığı çalışmasında gökyüzünün Tanrı bulunduğu için kutsiyet kazandığını, güneş, ay ve yıldızların hiçbir zaman tanrılaştırılmadıklarını belirtir. "Gök Tengri'de *kut* bulan Türk hükümdarlarından Kök Türk kağanı[nın], güneşe benzetil[mesi]" (Esin, 2004, s. 75), güneşin imparatorluk kurucularına ve kahramanlara hayat vermesi (Roux, 2011, s. 94), Altaylı Şamanistlerin "kün ana körüptür" cümlesi ile güneşle ant içmeleri (İnan, 1986, s. 29), Türkler ve diğer İç Asyalıların ant merasimlerinde güneşi şahit tutmaları (Esin, 2004, s. 77) gibi hususiyetlerde karşılaşılan güneşin, kültüre kutsallık kanalından eklemlenmesi, "Yemin olsun, güneşe ve kuşluğuna; Işığı onun ardından geldiğinde aya" (Şems Suresi 91/1-2) şeklindeki ayetle devam ederken *Dîvânu Lugâti't-Türk'te* "Tanrının devlet güneşini Türk burçlarında doğurmuş olduğu" nun (Atalay, 1985, s. 3) söylenmesi, Ortaçağ hayallerinde hükümdarın güneşe benzetilmesi ve özelliklerini ondan alması (Tanpınar, 2003, s. 6) gibi inanış ve benzetmelerle devlet ve yönetim anlayışlarına da yansır.

Türklerin tarih sahnesine çıktığı Orta Asya'da bilinen en eski yiyeceklerinden olan elmanın, kızıl renk ile tanıtıldığında; sadece renk ve şekil düzleminde ele alınsa dahi, coğrafi bir unsura, Güneş'e benzediği; hem kızıl ve elma kelimelerinin ayrı ayrı hem de tamlama hâlinde kavramsallaşması neticesinde doğan gösterge ve anlam evreninin, güneşin çağrışımsal dizgeleri ve görüntüsü ile birleştiği; bu nedenle de Kızılelma'nın güneşin doğduğu yerden battığı yere kadar yeryüzüne bütünüyle sahip olma şeklinde kolektif bilinçte yer alan Türk cihan hâkimiyeti ülküsünün metaforik bir söylemine dönüştüğü açıktır. Terim olarak geç bir dönemde literatüre girse de hâkimiyet ülküsünün

Kızılelma ile adlandırılmasının kaynağını, mitik dönemden itibaren bulunan söz konusu güneş algısında aramak gerekir.

Ziya Gökalp ve Cengiz Aytmatov'un *Kızıl Elma* Anlatıları

Devletlerarası üstünlüklerin askerî çarpışmalardan ziyade bilimsel ilerleyişle mümkün hâle geleceğinin anlaşılması, kültür içinde yer alan Kızılelma ülküsünün edebî metinlerde yeni bir form dâhilinde aktarılmasını sağlar. Özellikle Ziya Gökalp ve Cengiz Aytmatov'un anlatılarında; mitik dönemde kutsallaştırılan Güneş'in metaforik söylemi olan ve "güneşe ulaşma" mottosunun ifadesi şeklinde düşünülebilecek Kızılelma'nın artık bir yerin fethinden ziyade, hâkimiyet için gerekli koşulların temelden yerine getirilmesi odağında ilerlediği görülür. Türk ülküsünün yeniden canlandırılması esasına dayanan bu temelde, öz'e dönüş için yapılacak eylemlerde unutulmaması gereken önemli bir merhaleye işaret edilir: Türk töresinde kadının konumu.

Güneş'e dişillik fonksiyonunun yüklenmesi ve kadının doğurganlık özelliğiyle neslin devamlılığına etkin özne olarak katılımı bağlantılı düşünülmelidir. Güneş'in var edici kimliği ve nitelikleri çerçevesinde kutsiyet kazanması, aynı şekilde kadının da değer taşımaya beraberinde getirir. Bahaeddin Ögel'in (1995, s. 161) de belirttiği üzere, Uygur yazılı Oğuz Kağan destanı içinde Oğuz Kağan'ın "Gök olsun çadırımız güneş de bayrağımız" ifadesinde, devlet düzeninin temelinde ailenin bulunduğu vurgu yapılır. "Türklerde en küçük birim olarak kabul edilen çekirdek aile aynı zamanda devletin bir şeması gibi[dir]. Baba devleti temsil ederken, anne vatanı, çocuklar ise milleti temsil etmekte[dir]. Burada en kutsi olan kurum taviz verilemeyecek en hassas müessese ise hiç şüphesiz vatan yani anne olu[r]. Kadının Türk toplumundaki yeri de işte buradaki misyonundan gücünü alı[r]" (Aksoy, 2017, s. 12). Aile içinde çadırın/yurdun kurulması ve kaldırılması görevleri kadına aittir (Bayrak, 2020, s. 294) ki bu durum günümüzde "yuvayı dişi kuş yapar" şeklinde kullanılan atasözünün de açıklayıcısıdır. Kadının devlet mekanizmasında da faal bir pozisyonda olduğu görülür. Göktürklerde Kağan'ın, karısı Hatun ile devlet işlerinde söz sahibi olması, emirnamelerde müşterek imzalarının bulunması (Özdener, 1998, s. 232); elçileri Hakan'ın tek başına değil Hatun ile kabul edebilmesi, "Hakan buyuruyor ki" ifadesi yerine "Hakan ve Hatun buyuruyor ki" şeklinde yazılan buyruklara uyulması (Gökalp, 1991, s. 253) kadına verilen önemden ileri gelir. Dolayısıyla Türk kültürü içinde gerek devlet yönetiminde gerek devletin varlığını sağlayan aile kurumunun işlerliğinde rol alan kadının, Güneş gibi, aslı dinamiklere hayat verdiği; bu hâlde Güneş'e, aydınlığa, Kızılelma ülküsüne toplumu kavuşturabilecek bir gücü barındırdığını söylemek mümkündür. Millî ülkünün anlatı düzlemine taşınması noktasında Gökalp ve Aytmatov, kadının törede var olan konumunu işlemeyi ihmal etmezler ve iki anlatının da merkezine kadın karakterleri konumlandırırlar: Ay Hanım ve Sabira.

Ziya Gökalp'in *Kızıl Elma* şiirinde (2018, s. 14-38), Doğu ve Batı ilimleriyle Turan'ı inşa etmek isteyen Ay Hanım ile yeryüzündeki Kızılelma ülkesini arayan Turgut karakterlerinin Sadeddin Molla tarafından bilgilendirilmeleri; Ay Hanım'ın Molla'nın aktardığı bilgilerden etkilenecek atalarının aradığı Kızılelma beldesini kurma/oluşturma faaliyetlerine girişmesi; nihayetinde, kurduğu ve düzenlediği beldeye gelen Turgut ile evlenerek mutluluğa erişmeleri anlatılır. Anne tarafından Kırgız Konrad boyundan olan, Paris'te eğitim almakta iken Turan'da okullar açma gayesi taşıyan, bu yüzden en güncel terbiye ve tedris ile donanmak gerektiğini düşünen Ay Hanım, Paris'ten Bakü'ye dönüp İstikbal Beşiği mektebinin yapımına başlar. Aynı zamanda Batı'nın olduğu kadar Doğu'nun da tanınması, bilinmesi gerektiğini düşünerek Sadeddin Molla'dan dersler alır. Gökalp'in kurguda hayat verdiği Ay Hanım ilmî gelişiminde Yunus Emre'nin "İlim ilim bilmekdür ilim kendün bilmekdür/Sen kendüni bilmezsin ya nice okımakdur" (Timurtaş,

1972, s. 75) ifadelerini gerçeğe dönüştürme gayretinde görüntülenirken evrensel bilgilere erişimin yanında öz değerlere yabancı kalmama, onların taşıyıcılığını üstlenme endişesi güder. Cengiz Aytmatov'un *Kızıl Elma* hikâyesinde (2019, s. 11-30) ise, evli olup ayrılık kararı alan İsabiev ve Sabira çiftinin kızları Anara'nın kırdada bulduğu kızıl elmayı annesine götürmek istemesi neticesinde İsabiev'in evlilik sürecinde yaptığı hataları fark ederek ilişkilerini kurtarmaya adım atışı konu edilir. Ay Hanım ile Aytmatov'un hikâyesinde yer alan Sabira karakteri arasında benzerlik kurulmasına yardım edecek, dikkat çekici bir bilgi bulunur. Hikâyenin satır arasına sıkıştırılan bu bilgiye göre Sabira, akademik çalışmalar yürüten, tez savunmasını gerçekleştirecek bir araştırmacıdır. Sabira'nın akademik kimliğinin belirtilmesi tesadüf değil, ona yüklenen misyonun önemini vurgulanmasına yöneliktir. Zira akademi çalışmaları içinde bulunmak, evrensel fikirlerle bilimsel sahada yer edinme amacının, dinamik eğitim hayatının, yenileşmenin, gelişmenin ve aydınlanmanın göstergesidir. Hem Ay Hanım'ın hem Sabira'nın bilgi ve öğrenme süreçlerine katılım sağlamaları ile yirminci yüzyılda Kızılma'ya ulaşma doğrultusunda iki merhalenin, modern dünyada bilimin öncelenmesinin ve kadının bilimsel yönüyle etkinleşmesinin gerekliliğine vurgu yapılır.

Gökalp ve Aytmatov'un anlatılarındaki bir diğer benzerlik, bilim cephesi ile donattıkları kadın karakterlerin her iki eserde de inşa faaliyetlerinde bulunmalarıdır. Bu durum, Türk töresinde kadının yurt kurma vazifesinin bir yansımasıdır. Ay Hanım "*Kızılma yokmuş, fakat lazımmış/Turan hayatına bu bir nazımmış/ Her hayal hakikat olabilirken/ Var etmemek niçin bunu şimdiden?/ (...) Bulalım biz onu vicdanımızda/ Bir güneş yapalım Turan'ımızda*" (Gökalp, 2018, s. 27-28) düşüncesi ile gücünü kültürden, modern bilimden alan Kızılma beldesini ve Turan'ı oluşturup ülkünün gerçekleşmesini ister. Bu uğurda İsviçre, Lozan kenti yanında; ziraat, ticaret, sanat evleri ve her bilimin bir okulunun olduğu bir yaşam alanı yapar. Onun bu beldede irfan ile yoğrulacak gençlerden beklediği, Türk yurtlarını aydınlığa kavuşturmalarıdır:

"Bir irfan ırmağı aksın Turan'a.../Irmak döner elbet bir gün ummana./ (...)Bütün Türklüğe aynı şuleyi/ Saçsın ki gönüller birleşsin iyi/ Hakîm, şair, edip, sanatkâr, tacir/ Hepsi bu beşikten yetişip bir bir/ Kimisi Kaşgar'a kimi Altay'a/ Kimisi Kazan'a, kimi Konya'ya/ Her biri giderek bir oymağın/ Götürsün od, ışık Türk ocağına" (Gökalp, 2018, s. 29).

Kızılma anlayışı çerçevesinde Ay Hanım, aşamalı ilerleyecek bir sürecin ilk ışığını yakıp ışığın tüm Türk beldelerine ulaşmasını sağlamayı gaye edinir ve bu hedefine ulaşmak için manevi hayatın feyzinden faydalanır. Onun ifadelerindeki şule/ışık/od'un saçılması Güneş'in fonksiyonel özellikleri ile kolektif bellekte yer alan Güneş algısını çağrıştırdıkça bunun gönülleri birleştirmesi, kendilik değerlerine dönüşü imler. Arapça ve Farsça'nın etkisiyle kültürel kodlarını unutmama, karanlığa karışma noktasına gelen toplumun aydınlanması, Sadeddin Molla'nın işaret ettiği gibi Türkçe düşünüşle mümkündür:

"Ne bir Türk hukuku, Türk felsefesi/ Ne Türkçe inleyen bir şair sesi/ (...) Hakiki ruhumuz, sâfi dilimiz/ Bağırır onlara: "Bize geliniz!"/ Bizdedir fikre his, hislere hayat/ Vicdanlara ilham, şaire kanat" (Gökalp, 2018, s. 22-23).

Bahtiyar Vahapzade'nin (1995, s. 33) de "Bu dil, bizim ruhumuz, aşkımız, canımızdır/ (...) Ana dilim, sendedir halkın aklı, hikmeti" dizeleriyle belirttiği üzere Türkçe düşünüş, hem halk irfanını şekillendiren bir kendilik unsurudur hem de toplumu geleneksel kültür-modern bilim birlikteliğine ulaştırarak kalkınmayı sağlayacak araçtır. Sadeddin Molla'nın işareti doğrultusunda adım atan Ay Hanım, böylece; Türk ülküsünü Türk kültürü ile Türk kültürünü ise Türk dili ile canlandırabileceğini fark edip inşayı bu bağlamda sürdürür.

Aytmatov'un hikâyesindeki Sabira ise, kadınlık öz saygısının yeniden tesisi hususuna yönelik bir inşa faaliyeti içerisindedir. Sevilmeyi, sevildiğini görmeyi ve bunun başkaları tarafından da görülmesini isteyen Sabira, kocası İsbiekov ile uzun müddet tartışmalar yaşar: “*Karısı her zaman kadın arkadaşlarına imrenirdi: Gördün mü, diyordu, adam gözünü karısından ayırmıyor, herkesin içinde eğilip karısının ayakkabı bağlarını bağlamaktan çekinmiyor. Böyle bir davranıştan korkmuyor.*” (Aytmatov, 2019, s. 11).

Aralarında yaşanan tartışmalar her ne kadar aşk/sevgi gösteriminin yapılmamasından duyulan rahatsızlığa işaret etse de söz konusu şikâyetleri derin yapıda Sabira'nın eril tahakküme başkaldırısıdır. Esasen Sabira, “*yolda yürürken, gelip geçenlerin dikkati onun üzerine çevrilince*” (Aytmatov, 2019, s. 12) karısını seven İsbiekov aracılığıyla kadının nesneleştiği bir düzene karşı çıkar. Onların ilişkilerinde eşinin taleplerini saçmalık ve çocukluk (Aytmatov, 2019, s. 12-13) olarak görüp yerine getirmeyen İsbiekov, ailenin içini önemsiz gören, dışarının takdirine bağımlı olarak memnuniyet duyan ve bundan simgesel bir güç kazandığını, dış beğenilerle statü elde ettiğini düşünen zihniyetin temsilcisidir. Sabira'nın tepkisel eylemi gerek Çarlık gerek Sovyet Rusya'sının Türk dünyası üzerinde sergiledikleri politikalara, mankurt/közkaman tipler vasıtasıyla geleneksel yaşama darbe vurup toplumu Türklük dairesinden uzaklaştırmalarına, kültürel yozlaştırmaya karşıdır. Kendi gücünden faydalanılıp onu yok sayan anlayışı reddeden Sabira, millî kültürde yer alan kadın imgesine, Türk kadınının özünde bulunan itibarına erişmeyi arzular. Böylece, binlerce yılda oluşan törenin unutulmamasını sağlayacak ve önce ailesinin daha sonra milletin ve devletin varlığını, bekasını mümkün hâle getirecektir.

Kızılma'nın halk irfanından doğan bir ülkü oluşu, anlatılarda da bu doğrultudaki örneklerle gösterilir. Ziya Gökalp'in *Kızıl Elma* şiirinde, Batı'da eğitim alıp Doğu'nun da tanınması gerektiğini düşünen Ay Hanım, Sadeddin Molla'dan dersler alır ve Türk kültür dairesinde bulunan Kızılma'yı ondan öğrenir. Doğu ilimlerine vakıf olan Sadeddin Molla, örfün taşıyıcısı bir halk bilginidir. Onun, ayrıntılarıyla Kızılma ülküsünü bilimsel yöndeki gelişmesiyle vurgulanan Ay Hanım'a öğretmesi, halk yaratımlarındaki irfan unsurunun devletin mefkûresine yön vermesi şeklinde değerlendirilmelidir. Bu durum, Ömer Seyfettin'in *Kızılma Neresi?* hikâyesinde de belirtilir. Kızılma'nın ne olduğunu soruşturan padişah, ulemadan “halk kullarının uydurduğu bir efsanedir. Ne aslı vardır ne faslı... Bir hakikat değildir ki, biz bilelim. Halk ise padişahım, bilmez söyler” (2013, s. 23) cevabını alır. Padişah ise “Bu bir hakikattir! Mademki halk söylüyor; halktan gelen ses, hakkın sesidir!” (2013, s. 23) karşılığını vererek halk irfanının manevî yapıyla bağının kuvvetine dikkat çeker ve halktan aldığı bilgiyle aydınlanma yaşar.

Aytmatov'un hikâyesinde ise, dağılmak üzere olan ailenin birleşimi, Anara'nın bulduğu bir kızıl elma ile sağlanır. İsbiekov'u kendine getiren/aydınlatan kızıl elmanın Anara tarafından bulunuşu, devletin çıkışsızlık durumunun millet tarafından aktarılan çarelerle aşılacağına simgesel gösterimidir. Abdurrahim Ötkür'ün; “Kaldı iz çöller arası, kâh ki tümseklerde yine/ (...) Kaldı iz kaldı menzil, kaldı uzakta hepsi/ Çıksa boran göçse kumlar da gömülmez izimiz/ (...) Bulacak hiç olmazsa bu izi bir gün ya torunlarımız ya neslimiz” (Söylemez vd., 2017, s. 80) dizelerinde ifade ettiği gibi kriz anlarından çıkış tarihi süreçle biçimlenen ülkelere sarılmakla mümkündür; ülküler ise milletin, toplumun düşünüşünden, kolektif bilincinden hareketle oluşan kurtarıcıdırlar. Türk varlığı, sözlü dönemden itibaren halk arasında yaratılan unsurlarla, arka plandan alınan seslerle daim kılınacaktır.

İki eser arasındaki diğer benzerlik, öyküleri anlatılan karakterlerin mutluluğa ulaşmalarıdır. Gökalp'in şiirinde Ay Hanım, Kızılma beldesini tamamladıktan sonra Turgut ile evlenir: “*Ulaştı bir düğün daha yarına/ Dördü de erdiler muratlarına/ Kızılma oldu*

bir güzel Cennet/Oradan Turan'a yağdı saadet" (Gökalp, 2018, s. 38). Bu son, masal düzlemine alınan Kızılma şiirinin, masalarda bulunan tipik bitişe sahip olduğunu anımsattığı kadar eserin genelinde gösterilen yolda ilerlenildiği takdirde Kızılma ülküsünün gerçekleşeceğinin de habercisidir. Evlilik, bireysel anlamda Ay Hanım'ın öyküsünün nihayeti, ancak devletin sacayağı konumunda bulunan aile kurumunun meydana getirilmesi vesilesiyle millî ülkü zeminindeki bir başlangıçtır.

Aytmatov'un hikâyesi; İsbiekov ile kır gezisine çıkan Anara'nın bulduğu kızıl elmayı annesine götürmek için yanına alması, kızına annesi ile ayrılmaya karar verdiklerini söyleyecek İsbiekov'un bundan vazgeçmesi ve Sabira'nın yanına gitmeleri şeklinde sonlanır. Anara'nın kızıl elmayı bulduğu andaki ifadeleri dikkat çekicidir:

"Bu kurnaz elma yapraklar arasına gizlenmiş kalmış, orada saklanıyordu, ama onu buldum işte! Küçük bir fener gibi parlıyordu yapraklar arasında. Bahçede kalan son ve en güzel elma bu. Başka yok. Bak ne kadar güzel, mis gibi de kokuyor... bir güneş gibi." (Aytmatov, 2019, s. 19).

Bu ifadeler, İsbiekov'un geçmişine dönük bir aktarımdır; gençliğinde âşık olduğu bir kadına, açlık ve yokluk zamanlarında eline geçen "eşsiz hazinesini" (Aytmatov, 2019, s. 29), kızıl elmasını vermek isteyen İsbiekov, kadının kendisini aşağılaması neticesinde "birden elindeki elmayı var gücüyle karanlığa fırlat[ır]" (Aytmatov, 2019, s. 29). Fırlattığı elmayı hem fiziksel hem içsel karanlığa gönderen İsbiekov, ona yüklediği hayallerini, umutlarını, varlık anlamlarını da içinin derinliklerine gömer. Sabira ile aralarında yaşanan anlaşmazlıklar, derinden yüzeye çıkart(a)madığı bu duygusal yönünden kaynaklanır. Anara'nın yapraklar arasında gizlenen ve küçük bir fener gibi parlayan hâlde bulduğu elma, İsbiekov'un hislerinin yeniden keşfine ve nihayetinde ışığın ortaya çıkartılmasıyla Güneş'e dönüşeceğine gönderme yapar. Nitekim İsbiekov elma sayesinde geçmişinin ağır yükünden kurtulup kendini gerçekleştirerek ailesini bir arada tutar. Aksoy'un (2017, s. 12) da belirttiği gibi Türk devlet geleneğinde devletin babayı, milletin çocuğu, vatanın anneyi sembolize etmesi, Aytmatov'un hikâyesinde; milletin (Anara) bulduğu, halk irfanından türeyen; devletin (İsbiekov) geçmişinde, bilinçaltında sakladığı ülkünün (Kızılma) gün yüzüne çıkartılıp, vatana (Sabira) sunulması ve birliğin sağlanması şeklinde görülür. Böylece, ülkü hedeflerinde bireyden aileye, aileden topluma giden bir sürecin, mücadele ve eyleme geçmeyle; geleneksel model içerisinde devletin aslı unsuru olan ailenin birleşmesi ve bir olmasıyla; İsmail Gaspıralı'nın ifade ettiği "dilde, fikirde, işte birlik" (Yaman, 2018, s. 53) anlayışıyla başarıyla sonuçlanacağına işaret edilir.

Sonuç

Millî buhran zamanlarında devletin selâmetinin sağlanması amacıyla toplumsal hafızanın verilerinden faydalanma, ülkülerin gün yüzüne çıkartılmasına vesile olur. Osmanlı Devleti'nin parçalanma tehdidi ile karşı karşıya kaldığı dönemde, dünya ölçeğinde hüküm süren milliyetçilik fikrinin Türk topraklarında da ilgiyle karşılanmış olması, kolektif bilinçte yer alan duygu, düşünce ve eylemlerin hâlde zikredilmesini beraberinde getirir. Var oluşun kültürel kodlara yönelmekle imkân bulacağına anlaşılması, geleneksel Türk hissî yapısıyla şekillenen ve Türklüğün karakteristiğini yansıtan Kızılma anlayışının, daha gür bir sesle yeniden anılmasını sağlar.

Türk kültüründe fethi, ulaşılmak istenen hedefi işaret eden Kızılma, esasen Gök Tanrı inancından itibaren kutsiyet kazanmış olan Güneş'in niteliklerini taşıyan ve Güneş'e ulaşma şeklindeki, Güneş'e kadar her yeri kapsayan cihan hâkimiyeti arzusunun sembolik bir söylemidir. Cihan hâkimiyetine güçlü bir devletle ulaşılacağına bilinmesi, devletin en küçük ama en önemli birimi konumundaki ailenin de güçlü kılınması gerekliliğini doğurur. Bu durum, ailenin temel yapı taşının, kadının, pek çok hususta önemli görevlerle donatılması, törede kadının misyonunun ehemmiyet kazanması ile sonuçlanır. Kadın tıpkı

Güneş gibi, devlete ve topluma hayat veren bir fonksiyona erişir ki Güneş'e dişillığın yakıştırılmasının nedenini de burada aramak gerekir.

Kızılelma'nın kurgu düzlemine taşındığı örnekler arasında bulunan Ziya Gökalp ve Cengiz Aytmatov anlatılarında, unutulmuş değerlere ve yirminci yüzyıl şartlarının getirdiği zorunluluklara dikkat çekilir. Millî kültürün yeniden tesisi amacına yönelik oluşturulan eserlerde, kadının öncelenmesi, bilimsel cephede gelişimi, nesne kategorisinden sıyrılarak yön ve hedef gösteren bir özne hâline getirilmesi sayesinde modern fethin/Kızılelma'nın gerçekleşeceğine vurgu yapılır. Halk irfanından üretilen Kızılelma ülküsünün halk bilgisine müracaatla, kendilik bilincine dönülmesi hâlinde, Güneş gibi, aydınlatıcı bir niteliğe erişeceği gösterilir. Böylece Güneş-Kızılelma-kadın bağıntısının birlikte ilerlediği kültür canlandırılacak ve bu yolla devletin bekası sağlanacak, ülkünün gerçekleşmesindeki en aslı aşama kat edilecektir.

Kaynakça

- Aça, M. (2008). Türk İnanış ve Düşünüş Sistemlerinde Meyve. *Turkish Studies*, 3(5), 239-261.
- Aksoy, İ. (2017). Toplumsal ve Siyasal Süreçte Türk Kadını. *Yasama Dergisi*, 32, 7-20.
- Atalay, B. (1985). *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Atsız, N. (2011). *Türk Ülküsü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Aytmatov, C. (2019). *Kızıl Elma-Oğulla Buluşma* (Çev. Refik Özdek). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayrak, D. (2020). XIX. Yüzyıl'da Bazı Batılı Seyyahların Gözüyle Batı Türkistan'da Türk Kadını. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 39(67), 289-304.
- Coşkun, R. (2014). Kızılelma'dan Türk İslam Ülküsüne: Türklerin Küresel Düşleri. *Düşünce Dünyasında Türkiz*, 25, 25-54.
- Çetin, İ. (2014). Kızılelma. *Düşünce Dünyasında Türkiz*, 25, 55-88.
- Çoruhlu, Y. (2002). *Türk Mitolojisinin Anahatları*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Danışmend, İ. H. (1983). *Türklük Meseleleri*. İstanbul: İstanbul Kitabevi.
- Danışmend, İ. H. (2014). Kızılelmanın Çürüyüşü. *Düşünce Dünyasında Türkiz*, 25, 155-166.
- Ekici, M. (2016). Türk Kültüründe "Al" Renk. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 16(2), 103-107.
- Esin, E. (2004). *Orta Asya'dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Gardin, N. - vd. (2014). *Larousse Semboller Sözlüğü* (Ed. Ömer Faruk Harman ve İsmail Taşpınar, Çev. Beyza Akşit). İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Gökalp, Z. (1991). *Türk Uygarlığı Tarihi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Gökalp, Z. (2010). *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: Akvaryum Yayınevi.
- Gökalp, Z. (2012). *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*. Ankara: Alter Yayıncılık.
- Gökalp, Z. (2018). *Kızıl Elma*. İstanbul: Karbon Kitaplar.
- Gökay, O. Ş. (2018). *Kızıl Elma*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- İnan, A. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Karakurt, D. (2011). *Türk Söylence Sözlüğü*. e-kitap.

- Komasyon (2014). *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir V*. Ankara: DİB Yayınları.
- Ögel, B. (1995). *Türk Mitolojisi II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ölmez, F. N. (2012). Meyve ve Türk Sanatları Bağlamında Elma. *Süleyman Demirel Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Hakemli Dergisi*, 10, 76-102.
- Özdener, K. S. (1988). İslâm Öncesi Türklerde Kadının İçtimai Yeri. *Sosyoloji Konferansları - Prof. Dr. Mehmet Eröz'e Armağan-*, 22, 225-235.
- Öztürk, M. (2013). İslamiyet'ten Önce Türklerin Din Anlayışı ve Gök Tanrı Dini. *History Studies International Journal of History*, -Prof. Dr. Halil İNALCIK Armağanı-, 5(2), 327-346.
- Roux, J. P. (2011). *Eski Türk Mitolojisi* (Çev. Musa Yaşar Sağlam). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Seyfettin, Ö. (2013). *Bütün Hikayeleri 2*. İstanbul: Üç Harf Yayıncılık.
- Söylemez, O. ve Azap, S. (2017). *Türk Dünyası Edebiyatları Şiir Çözümlemeleri*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Şimşek, T. (2018). Türk Masal Anlatma Geleneğinde Elma Ödülü. *TEKE Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 7(4), 2352-2368.
- Tanpınar, A. H. (2003). *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi.
- Timurtaş, F. K. (1972). *Yunus Emre Dîvanı*. İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları.
- Turan, O. (2009). *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Vahapzâde, B. (1995). *Gurub Düşünceleri*. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.
- Yaman, E. (2018). *Gaspıralı İsmail ve Türkçede Birlik*. Ankara: Akçağ Yayınları.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 651-657.
Geliş Tarihi-Received: 25.05.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 20.07.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1121243

Rene Girard'ın Üçgen Arzu Modeline Göre Metin Kaçan'ın Ağır Roman'ında Erkeklik Arzusu

Masculinity Desire in Metin Kaçan's Ağır Roman According to Rene Girard's Triangle Desire Model

Burak ÇAVUŞ*

Öz

Arzu, felsefeden psikolojiye, maddi kültür çalışmalarından sanat çalışmalarına kadar uzanan geniş bir alanda incelenen, üzerinde düşünülen bir olgudur. Edebiyat sahasında da incelenen arzu, özne-nesne ilişkisine dayalı anlatı türlerinde özneyi harekete geçiren itici güç işleviyle anlatının bir unsuru hâline gelir. Sözlü kültürden modern romana uzanan anlatı geleneğinin merkezinde yer alan bu güç, kahramanı arayışa, maceraya çıkaran bir gönderici konumundadır. Rene Girard da *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat* adlı incelemesinde roman türü bağlamında bu arzuya odaklanmış ve romanlardaki arzula eğilimlerini değerlendirmiştir. Girard, bu çalışmasında hemen hemen her romanda bir arzunun varlığına değinerek üçgen arzu modelini geliştirir. Bu model ile kurgusal karakterlerin yönedikleri nesneyle olan ilişkisinin alt zeminine, karakteri o nesneye yönlendiren üçüncü kişilerin varlığına odaklanılır. Böylece özne-nesne ilişkisi esas alınarak anlatılardaki ortak yapıya değinilir. Metin Kaçan'ın *Ağır Roman*'ında da arzu unsuru önemli bir itici güçtür ve romanın merkezindedir. Dolayısıyla romanın kurgusal yapısı ve bazı izlekleri özne-nesne ilişkisi dikkate alınarak açıklanabilir. Bu çalışmada da arzu, güçlü erkeklik isteği çerçevesinde değerlendirilmiş, romanın başkarakteri merkez alınarak bir okuma ve inceleme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Rene Girard, üçgen arzu, Metin Kaçan, Ağır Roman, erkeklik.

Abstract

Desire is a phenomenon that is studied and thought about in a wide area ranging from philosophy to psychology, from material culture studies to art studies. Desire, which is also examined in the field of literature, becomes an element of the narrative with its driving force function that activates the subject in narrative types based on the subject-object relationship. This power, which is at the center of the narrative tradition extending from oral culture to the modern novel, is a sender that takes the hero on a quest and adventure. Rene Girard also focused on this desire in the context of the novel genre in his study called *Romantic Lie and Novelistic Truth* and evaluated the desiring tendencies in the novels. In this work, Girard develops the triangle desire model by referring to the existence of a desire in almost every novel. With this model, it focuses on the sub-ground of the relationship of the fictional characters with the object to which they are directed, and the existence of third parties who direct the character to that object. In Metin Kaçan's *Ağır Roman*, the element of desire is an important driving force and is at the center of the novel. In this study, the desire was evaluated within the framework

* Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Erbaa Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tokat/Türkiye, e-posta: burak.cavus@gop.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5050-6523.

of the desire for strong masculinity, and a reading and analysis was made based on the main character of the novel.

Keywords: Rene Girard, triangle desire, Metin Kaçan, Ağır Roman, masculinity.

Giriş

Üçgen Arzu Modeli

Rene Girard'ın üçgen arzu modeli olarak bilinen metin inceleme yöntemi, arzunun odakta yer aldığı bir özne-nesne ilişkisine dayanır. Girard, kurgusal metinlerin çoğunda bir özne ile nesnenin varlığını işaret eder. Özne-nesne ilişkisi neredeyse yapının tüm unsurlarını biçimlendiren, olay akışını sağlayan ve nihayetinde bir durum değişimini gösteren temel ilişkidir. Anlatının öznesi, ki bu çoğu zaman ana karakterdir, arzuladığı nesneye ulaşabilmek için yola çıkar, mücadele eder, engelleri aşar, istediğini ele geçirdiğinde, bulduğunda bir durum değişimi yaşar. Burada arzu edilen nesne kadın-erkek, para, güç, kimlik, benlik, suçlu, güç gibi somut ve soyut birçok değer olabilir. Arzu edilen nesne, daha çok yokluğu hissedilen ve bulunması için aranan, yola çıkılan şeydir. Girard da kurgusal metinlerdeki bu ortak yapıya dikkatleri çeker ve kendi modelinde özneyi nesneye yönlendirmede itici güç olan arzuya odaklanır.

Girard'a göre her metinde arzu ortak bir unsurdur. Özne-nesne ilişkisi üzerine inşa edilmiş bir yapıda, arzu üçüncü bir sacayağı olarak yer alır. Arzu, öznenin kendisinde olabilecek bir itici güç olabileceği gibi, öznenin taklit ettiği, başka birisinden ödünç aldığı bir kuvvet de olabilir. Birinci durumda sadece arzulayan özne ve arzulanan nesne vardır. Burada arzu ile olan bağlam, düz bir çizgide ilerler. Girard bu metinleri romantik yapıt olarak sınıflandırır. İkincisinde ise özne ve nesne arasında üçüncü bir kişinin varlığı söz konusudur. Nitekim Girard da bu ikincisi üzerinde yoğunlaşmış, özneyi nesneye yönlendiren üçüncü bir kişinin varlığına dikkat çekmiştir. Bu kişiye ise "arzunun dolayımlayıcısı" demiştir. Bu durumda arzulayan özne ile arzulanan nesne arasında bir dolayımlayıcı söz konusudur. Girard bu üçlü yapıyı "üçgen arzu, mimetik arzu, metafizik arzu" olarak isimlendirmiştir. Bu yapının olduğu metinleri ise "romansal yapıt" olarak sınıflandırmıştır. Bu üçgen yapıyı ise Don Kişot romanı üzerinde göstermiştir. Burada Don Kişot, bir şövalye olarak Amadis'i taklit etmektedir. Amadis, Don Kişot'un arzusunun dolayımlayıcısıdır. "Don Kişot, bireyin temel ayrıcalığından Amadis adına vazgeçmiştir: Arzu ettiği nesnelere kendisi seçmiyor, onun adına Amadis yapıyordur bu işi" (Girard, 2017, s.23). Girard'a göre kahramanın istekleri, tamamen öznel değildir. Çoğu zaman üçüncü bir kişinin telkini söz konusudur. "Bu üçlü ilişkiyi ifade eden uzamsal eğretileme bir üçgendir kuşkusuz. Nesne her serüvenle birlikte değişir ama üçgen kalır. Traş kabı ya da Pedro Usta'nın kuklaları, yel değirmenlerinin yerini alır; buna karşılık Amadis her zaman aynı yerededir." (Girard, 2017, s. 24). Benzer üçgenleri, Flaubert'in, Stendhal'in yapıtlarında da tespit eden Girard, bu durumu "edebiyatın dölleme işlevi" ile açıklamıştır. Böylece, edebî eserler arasındaki ortak bir yapıyı arzu bağlamında belirtmiştir.

Girard'ın üzerinde durduğu bir diğer husus ise kıskançlıkla başlayan arzunun varlığıdır. Bu durumda oluşan üçgen yapıyı ise Girard şöyle açıklar: "Kıskançlık ve haset üçlü bir durumu varsayarlar: nesne, özne, kıskanılan ya da haset duyulan kişi. Dolayısıyla bu iki "günah", üçgenin yapısında mevcuttur; ne var ki, kıskandığımız kişiyi asla örnek olarak algılamayız, çünkü kıskançlık konusunda aldığımız tavır zaten kıskanan kişinin tavrıdır. İçsel dolayımın tüm kurbanları gibi kıskanan kişi de arzusunun kendiliğinden ortaya çıktığına kolaylıkla inandırır kendini, başka bir deyişle yalnızca nesneden ve üstelik bu nesneden kaynaklandığına inanır" (Girard, 2017, s. 31). Dolayısıyla da bu durumda asıl hedef nesne değil, dolayımlayıcının kendisidir. Burada amaç da "her zaman öteki olma arzusudur." (Girard, 2017, s. 82). Ötekinin kişiliğine, sahip olduklarına karşı duyulan bu

arzu, çeşitli nesnelere yöneltmiş; kişiye yönelik arzu nesneye yansıtılmıştır. Başka birisi olmak, “ötekinin tözünde erimeyi istemek” olarak değerlendirilen bu durum, varoluşsal bir sorun olarak da edebî düzleme taşınmıştır. Metin Kaçan’ın *Ağır Roman*’ında da benzer bir üçgen söz konusudur ve romandaki arayış yolculuğu bu üçgen çerçevesinde ilerler.

Arzu Edilen Nesne Olarak Erkeklik

Ağır Roman, Metin Kaçan’ın 1990 yılında yayımlanan ve aynı isimle sinemaya da uyarlanan ilk romanıdır. Roman, Kolera Sokağı’nda ailesiyle birlikte yaşayan Gili Gili Salih’in yaşamından belli bir bölümü anlatır. Her ne kadar bir karakter üzerine yoğunlaşmış olsa da başkarakterin çevresi, yaşadığı mekân ve bu mekânda ikamet eden diğer kişilerle birlikte sosyal bir sınıfın da yaşamına ayna tutulur. Kolera Sokağı, içerisinde çok farklı kimlikleri barındıran bir gettoyu andırır. Bu sokakta softalar da vardır eşcinseller de büyücüler de vardır kabadayılar da şairler de vardır dolandırıcılar da. Romanda bu sokağın sakinleri arasındaki ilişkiler, çatışmalar, karakterlerin çeşitli yönlerden hayata tutunma çabalarıyla birlikte, sosyolojik gerçekler, kimlik arayışları, cinsellik, bağımlılık, aşk ilişkileri gibi izlekler ön plana çıkar. Asıl hikâyeyi ise Gili Gili Salih’in ergenlikten gençlik dönemine geçişteki arayışları, bunalımları, kendini bulma ve varoluşsal bütünlüğü sağlama çabaları çevresinde Salih’in yaşadıkları oluşturur.

Salih, baskıcı bir baba figürü himayesinde çocukluğunu geçirirken, önce babasının yanında berber çırağı, sonra marangoz çırağı daha sonra ise bir tamirhanede çalışır. Bu işlerde tutunamayan, kendini bulamayan Salih, bu dönemlerinde adeta kendini çevreleyen Kolera Sokağı’nın ve bir otorite olarak babasının uygun gördüğü hayatı yaşar. Ancak Salih’in istediği başka bir hayattır.

“Berber dükkânından çıkan Salih, Kolera’nın ara sokaklarında süklüm püklüm dolaşmaya başladı. Salih’in kafasında babasının öğütlerinden eser kalmamıştı. Çünkü o bir bina manyağıydı. Cumbalı ve desenli binaların, taş binaların işlemeli demir kapılarına bakıp hayale dalmak onun işiydi. O farklı bir zamanın, başka bir boyutun çocuğuydu” (Kaçan, 1999, s. 33).

Salih her ne kadar kendini farklı bir zamanın çocuğu olarak görse de Kolera’dadır ve onun için kurgulanmış bir yaşam ve belirlenmiş roller vardır. Toplumsal cinsiyet rolleri çerçevesinde değerlendirilecek bu yaşam biçimi, çocukluğu süresince babası tarafından Salih’e telkin edilir. Salih, güçlü, akıllı, para kazanabilen bir erkek olmalıdır. Babası bu beklentileri Salih’e kızarken, onu döverken ya da ona nasihatler verirken sürekli dile getirir. Örneğin Salih’in unutkanlığından dolayı babasının berber dükkânı soyulduğunda babası Berber Ali ondan beklentilerini kızgınlık içinde şiddetle belirtir: “Pezevengin çocuğu bir dükkâna sahip çıkamadın. Bu kafayla hayatta hiçbir şeyin sahibi olamazsın, aptal oğlum... Senin yaşındakiler ev geçindiriyor. Aklın bir karış havada beyinsiz... Beyinsiz!” (s. 40). Baba figürü olarak Berber Ali, ailesini geçindirmeye, çocuklarını iş gücü sahibi kişiler olarak yetiştirmeye çalışırken şiddeti, küfrü, hakareti, esirgemeyen otoriter bir güçtür. Salih bu baskın gücün altında kendini bulamayacağını, isteklerinin gerçekleşemeyeceğini fark eder. Çünkü babası neredeyse bütün mutluluklarını baltalayan bir otoritedir. Dolayısıyla da Salih, “en mutlu ânında bile dünyasını karartan babasına öfkeyle” (s. 46) bakarak ondan uzaklaşır. Ancak bir yandan da babasının dediği gibi, güçlü, akıllı, para kazanabilen bir erkek olmanın yolunu arar ve kararını verir. Bu karar sürecini etkileyen figür ise Kolera’nın kabadayısı Arap Sado’dur.

Arap Sado, Salih’in bundan sonraki yaşamını belirleyecek temel figürdür. Sado, mahallenin koruyucusu, kabadayısı, fakirin fukaranın yardımcısı, güçlü, akıllı bir kahraman figürüdür.

“Arap Sado her ne kadar yalnızlık çekmese de yine de tek başınaydı. Boşa bilet kesen haraççı, yeniyetme haybeciler, kabadayılığın şerefini beş paralık ederken, sadece o, Kolera 'da geçmiş yılların en güzel güneşleri gibi parlamaktaydı. Horoz Mustafa, Jilet Niyazi, Kör Beko ve Sepetçi Şair 'den bugüne kalan canlı bir hayaldi. Lakabı, onu kara bir büyüye benzeten, doğuştan yetenekli, haysiyetli bir kabadayı olarak kalbinde beslediği Jilet Niyazi'den hatıraydı. Yolda yürümesinden, yapacağı icraatın seçimine kadar harbici olmayı, zenginden alıp fakire vermeyi, hapistekine, hastanedekine, düşmüşe, dula, yetime yardım etmeyi Jilet Baba'dan öğrenmişti.” (s. 22).

Arap Sado'ya isnat edilen tüm bu vasıflar aynı zamanda babasının Salih'ten de beklediği özelliklerdir. Kabadayılık dışında kendi oğlunun da Sado gibi olmasını arzular. Arap Sado'nun öldürülmesiyle birlikte ise Salih, sahipsiz kalan Kolera Sokağı'nın yeni kabadayısı olmayı tercih eder ve arzularını bu yönde geliştirmeye başlar. Nitekim Salih, “Arap Sado'nun kanlar içinde yatan bedenine kapanıp Sado'nun o muhteşem çakısını” (s. 27) alarak, bundan sonraki hayatının ilk tercihini yapar. Artık roman, Salih'in Kolera'nın yeni kabadayısı olma serüvenine odaklanır. Salih'in kimlik arayışı olarak da okuyabileceğimiz bu varoluş arayışının temel nesnesi güçlü erkekliktir ve bu noktada Salih'in dolayımlayıcısı yani taklit edeceği kişi Arap Sado'dur. Dolayısıyla burada bir üçgen arzu yapısı oluşmaya başlar. Bu bağlamda nesnenin de anlatıdaki işlevine bakacak olursak nesneyi bir eyleyen olarak düşünmek gerekir. A. J. Greimas'ın eyleyensel örnekçesinde özne ve nesne her zaman birliktedir. “Özne, genellikle önemli eylemlere katılan başkahramandır. Nesne ise kahramanın elde etmeyi istediği soyut ya da somut şey ya da kimsedir. Bu bir hazineyi bulmak, bir kadını baştan çıkarmak, bir ülkeyi fethetmek, bir bilgi elde etmek, bir hastalıktan kurtulmak.” (Kıran ve Kıran, 2000, s. 149) gibi çoğu anlatının merkezinde yer alan maceranın, serüvenin dayanak noktasıdır. Genel olarak özne, eksikliğini hissettiği nesneyi bulmaya çalışır. Kaybolan bir kişinin bulunması, yitirilen bir yeteneği yeniden elde etmek, kazanmak gibi eksiklik merkezli bir arayış da olabilir. Salih'de hissedilen eksiklik de erkekliktir ve Salih de bu eksikliği bulmaya yönlendirilir.

Salih'i Arap Sado'yu örnek almaya sevk eden temel unsur, toplumsal cinsiyet rolleridir. Salih, geleneksel aile değerlerinin muhafaza edilmeye çalışıldığı bir ailede, güçlü, kuvvetli, akıllı, ekonomik olarak yeterli bir erkek olarak yetiştirilmeye çalışılır. Roman boyunca babasının söylemlerinde bu istek açıkça bellidir. Salih bu beklentilerden uzak davranışlar sergilediğinde babasının öfkeli dili hemen yanı başında konuşur: “Ali, Gılı'nın kirliliğine bakıp “Sen adam olamazsın oğlum, puşt pezevenk takımıyla dolaşmaya devam edersen sonun ibnelik!” dedi. Kral bir akşam geçirdikten sonra babasından yediği fırçayla Salih'in suratı gerildi, ruhu perende attı.” (s. 65). Dolayısıyla Salih için olunması gereken ilk kişilik özelliği, güçlü bir erkekliktir. Kimliğini, toplumsal varoluşunu ancak bununla gerçekleştirebilecektir. Çünkü ailesi ve çevresi ondan bunu bekler. Salih de bir zamandan sonra bu yönde, erkekçe bir yaşamı sürdürerek kendini hem babasına hem de çevresine ispatlamak ister.

“Çoğul erkeklikler eşit değil, hiyerarşik bir cinsiyet mimarisi yaratıyor. İçlerinden en az bir tanesi erkek öznelerle en doğru, mantıklı, sağlıklı, normal, faydalı, makbul olmuşçasına (ve o doğrultuda tekmişçesine, zaten olması gerekenmişçesine) aktarılıyor, norm teşkil edermişçesine övülüyor ve erkek özneler de bu tip bir erkekliği benimsemenin, hayata geçirmenin, ona benzemenin ya da mümkün merteye ona yaklaşmanın menfaatlerine olacağına inanıyor, kültürel dolayım ile inanmaya çağırıyor, ikna ediliyorlar.” (Özby, 2013, s. 186).

Salih de erkeklik vurgularıyla ikna edilir ve Arap Sado'dan adeta el alır gibi çakısını alarak yeni hayatına başlar. Hayalciliği, romantizmi bırakıp gerçekleri görmeye karar

verdiği andır bu yeni hayatının başlangıcı. “Kolera’yı artık bulunduğu yerden seyredecekti. Olayları kuşbakışı seyretmek beynini karıştırmaktan başka bir işe yaramıyordu. Yatarken kurduğu düşler sadeleşti. Rüyasında, bitirimlerin kurduğu hayallerin daha oturaklısını görmeye başladı” (Kaçan, 1999, s. 70). Çünkü, daha önce gördüğü rüyalar pek erkeksi değildir. Bitirimce rüyalar, bitirimce sözler, bitirimce davranış ve giyinişle beraber Salih, tam anlamıyla erkekler dünyasına girmiş olur. Bu dünya ise suç, şiddet, kavga, kadın, içki, kumar gibi unsurlarla örülüdür. Salih için ise bunlar arasında şiddet daha ön plandadır. Yeni yaşamında Salih’in “en kallavi arkadaşları katiller, esrarkeşler, satırcılar ve psikolar” (s. 70) olur. Sosyolojik açıdan bakıldığında bu şiddetin toplumsal beklentilere karşı bir tepki olduğu belirtilir.

“Her bir dönüm noktası için tanımlanan ‘daha çok nasıl erkek olunur’a dair unsurlar, zemini ve sınırları belirsiz bir dizi sorumluluğu da beraberinde getirir. Bu zorlayıcı ve hiç bitmeyen beklenti ve denetim mekanizması içinde erkek, kendi duygularını ve benliğini bir kenara iterek yapılandırılmış ve biçimlendirilmiş bir varlığa dönüşme sürecinde hem kendine hem de çevresine birçok açıdan saldırganca ve şiddet içerikli davranışlarda bulunabilir.” (Çelik, 2016, s. 2).

Salih de çocukluğundan beri kendisinden istenilen tüm beklentileri şiddet ağı içerisinde göstermek ister ve erkekliğini şiddetle kanıtlamaya çalışır. Bu bağlamda dolaylıymayıcısı olan Arap Sado gibi mahallenin kahramanı, sayılan, korkulan, itibarı olan kabadayı olmak arzusu tercihlerini ve eylemlerini belirler. Toplumsal anlamda varlığını kabullendirmeyi erkeklik ve kahramanlık motifi çerçevesinde kurgulayan Salih, mahallenin sorunlarını çözmeye çalışır, yoksullara yardım eder, komşularını çeşitli güçlere karşı korur. İtibarını hep zirvede tutmak için ise yeri gelir yanan bir evdeki insanları kurtarmaya çalışır yeri gelir Kolera’ya musallat olan seri katili öldürür.

“Gili’nin şu an için yaşamını güzelleştirecek tek amacı vardı; Kolera canavarını delik deşik edip mahalleliye cesedin parçalarını sunmak! Gili, kafasında beslediği bu düşünceyi uygulayabilirse, namını mumyalaştıracaktı. Zeki olan tüm bitirimler gibi o da sadece namı için yaşıyordu. Tek kelimeyle hayatta kalmak! Bu nam bırakma hadisesi, yaşamın bütün güzelliklerini altüst edici bir güçle, bitirimlerin kalbinde bin senedir dolaşıyordu!” (s. 108).

Buradaki nam alma, namını koruma olayı, *Dede Korkut Hikâyeleri*’nden beri bildiğimiz, erkek çocuğun bir güç gösterisi sonunda kendini ispatlayarak isim almasıyla açıklanabilir. Nitekim Salih de Gili Gili lakabını daha sonradan yapacağı işlerden sonra kazanacaktır.

“Gili, sol elindeki bilekliğe zulaladığı küçük ama iş bitirici sustalıyı çıkarıp Taner’in kulak dibine yaklaştırdı. El çabukluğu denen meret Taner’e hiç şans tanımıyordu! Küçük emanet Taner’in iki kulağını indirdi... Salih’in baştan beri zikredilen ‘Gili Gili’ lakabı işte bu olaydan sonra doğmuştu. Taner’in tek kulağını kesseydi yalnız ‘Gili’ diye lakap kazanacaktı. Oysa iki kulağını uçurmuştu ve hakkıyla ‘Gili Gili’ namını kazanmıştı. Lakabın ne anlam taşıdığı hakkında Acem Baba bile bir şey bilmiyordu. Fakat şu, bilinen bir gerçektir: Salih’e sıradan lakaplardan biri takılamazdı. O, Kolera’nın şimdiye kadar yetiştirdiği bitirimlerin en romantığı ve en gaddarıydı!” (s. 114).

Bu olay ve sonrasında kazanılan lakap bir yandan Salih’in kabadayılığını güçlendirirken bir yandan da güçlü erkek imajını sağlamlaştırır. Yine sosyolojik, kültürel arka planı olan bu imaj, çocukluktan itibaren erkek çocuklarından beklenen bir cinsiyet rolüdür. “Bu anlamda, yüceltilmiş “erkeklik” söylemi, kahramanlık imajı, ölçsüz başarı istemi, “yüksek” cinsel performans istemi, kariyer bakımından “yeterli” olma ve sağlıklı olma, erkeklerce paylaşılan ortaklıklardandır. Bu ortaklıklar, sürekli güç dengeleri ve pazarlıklarla konumu farklılaşan “imkânsız erkeklik” inşasını gösterir.” (Çelik, 2016, s. 5).

Çünkü erkeklik ulaşılabilen bir nokta değildir. Nitekim Salih de erkek olmaya karar verdiği andan itibaren sürekli bu erkekliği devam ettirmeye, itibarını, gücünü korumaya çalışır. Bu amaç için ve zayıf, beceriksiz bir erkek gibi görünmemek için her şeyi yapar. Yine erkekliğin bir güç göstergesi alanına dönüşmüş cinsellik konusunda da Salih, zayıf görünmek istemediği için sevdiği kadın Tina ile yatmadan önce geneleve gider. Gerek Tina ile cinsel ilişkisi gerekse onun sahipliğine ulaşmak da yine roman içerisinde bir güç göstergesi olarak okunabilir. Nitekim Salih mahallenin kahramanı olarak mahallenin en güzel kadınıyla olmalıdır ve bu adeta bir dogma gibi mahalle erkekleri arasında paylaşılan bir düşüncedir. Romanın film uyarlamasında daha çok bu ilişki üzerinde yoğunlaşılır ve Tina karakteri Salih ve diğer kabadayılar arasında bir güç göstergesi haline gelir. Güçlü erkeğin kadını olarak tasavvur edilen Tina, filmde elde edilmesi gereken bir arzu nesnesi konumundadır. Romanda da güzelliği, çekiciliğiyle ön plana çıkarılan Tina, Salih karakterinin romantik, iyimser yanını ortaya çıkarır. Salih her ne kadar bir katil de olsa özünde iyi bir insan olduğu, içinde aşk, sevgi, merhamet gibi duyguların hâlâ yaşadığı Tina'yla olan ilişkisi üzerinden gösterilir. Bu bağlamda roman, toplumsal değer ve normların kişiyi insani tözünden uzaklaştırdığını, onu başkalaştırarak yabancılaşmasına sebep olduğu tezini taşır. Nitekim romanın son sahnesi de bu tez çerçevesinde kurgulanmıştır.

Kendi benliğinden, hayallerinden uzaklaşarak bir başkası, yani güçlü erkek, olma arayışı Salih'i bunalıma, iç çatışmalara ve yalnızlığa sürükler. Çevrenin kendisinden beklediği rolleri adeta bir maske altında yaşamaya başlayan Salih, o maske (persona) kimliği altında yavaş yavaş yok olur. Jung'a göre analitik psikolojideki arketiplerden birisi olan persona, insanın gerçekte olduğu şey değil, başkalarının ve kendisinin olduğunu düşündüğü şey olduğu" (Jung, 2013, s. 55) anlamına gelen, toplum, kültür, zaman gibi dış unsurların belirlediği bir kişilik maskesidir. Herkes de olduğu düşünülen bu maske ile özdeşleşme, bunu içselleştirme durumu ise kişiliğin yok oluşunu hazırlar. Nitekim persona, "diğerlerinin beklentilerine yanıt vermek için inşa edilmiş, ortaya sürülen herkese açık kendiliktir." (Akt. Kavut, 2020, s. 686). Salih de beklentilere cevap verme sürecini Arap Sado gibi efsaneleşmiş bir karakterin taklidiyle ve diğer kabadayılardan taklidiyle gerçekleştirirken, kendi benliğinden uzaklaşır. Roman içerisinde Salih bitirim olmaya karar verdiğinde, konuşması, giyim kuşamı, yürüyüşü, davranışları değişir. Tüm hayatı oynamak istediği kabadayılık rolüne göre yeniden düzenlenir. Sürecin sonunda ise Salih lakap alacak kadar itibarlı bir kabadayı olurken intihara sürüklenecek kadar kendi benliğinden uzaklaşmış, aidiyet duygusunu kaybetmiştir.

"Geç de olsa, enerjisinin tükenmekte olduğunu fark etti. Aynanın karşısında yumuşak, seri ve ağırbaşlı bir hareketle Arap Sado'nun yadigarı muhteşem sustalığı açtı. Gençliğini bir süre daha ayna karşısında seyredip sustalığı bileklerine indirdi!" (s. 131).

Son sahnede yine ortaya çıkan Arap Sado'nun sustalığı burada önemli bir göstergedir. Salih, Arap Sado olmak isterken, onun bıçağıyla intihar eder. Buradaki bıçak kişiyi, başka birisi olmaya zorlayan toplum ve toplumsal beklentilerdir. Salih bu beklentilere cevap vermek için kabadayılık maskesini takar. Ancak her zaman güçlü olma endişesi, çevre için kendini feda edebilme, kendi arzu ve isteklerinden uzaklaşarak başka birisi olmak ise sürdürülebilir değildir. Salih'in intiharı da bu baskılara, kuşatılmışlığa karşı bir protesto bir başkaldırı olarak anlamlı hâle gelir. Salih'in intiharı, Durkheim'in intihar teorisiyle de açıklanabilir. Durkheim intiharı bencil ve elcil olarak ikiye ayırır. Bencil intihar kişinin aşırı bireyselleşmesinden kaynaklanırken elcil intihar tam tersi bir durumda gerçekleşir. "İnsan, toplumdaki koptuğunda kendini kolaylıkla öldürdüğü gibi, onunla aşırı biçimde bütünleştiğinde de kendini öldürmektedir." (Durkheim, 2002, s. 245). Elcil intihar, "ben'in kendisine ait olmadığı, davranışlarının hedefinin kendisinin dışında, içinde yer aldığı kümelerden birinde bulunduğu durumu anlatır." (Durkheim, 2002, s. 250). Salih de

tam olarak bu durumu yaşar. Ne davranışları kendi ben'ine aittir ne de hedefleri. Olunması beklenen kişi ile olmak istediği kişi arasında kalan, baskın güç olarak toplumun istediği hedeflere odaklanan Salih, dolayımlyıcısı Arap Sado'nun kişiliğine ulaşmak isterken kendi kişiliğinden soyutlanır ve son noktada geldiği yer bir başkasının hayatını yaşamak durumudur.

Sonuç

Toplumsal cinsiyet rolleri, beden in hâkim kültür ve toplum tarafından inşa süreci sonucunda kadın ve erkekten beklenen davranışlar bütünüdür. *Ağır Roman*, eril beden üzerinden kurgulanan erkeklik kimliğinin baskısı altında kendini bulmaya çalışan bireyin yok oluş sürecine odaklanır. Birey-toplum ilişkisinin nedensellik bağı etrafında irdelendiği romanda Salih, güçlü erkeklik telkinleriyle büyüyen, bu telkinler doğrultusunda kendi benliğinden vazgeçerek başka bir kişiliğe bürünmeye çalışırken kendi yok oluşuna doğru ilerler. Bu nedenle arzuları ödünç alınmış, taklidi arzulardır. Kendisine otoriter bir baba tarafından ve toplum tarafından biçilen erkeklik rolü, onu çevresindeki güçlü erkeklikleri taklit etmeye ve onlarla da mücadele etmeye sevk eder. Salih, toplumsal kabulünü gerçekleştirmek için personaya dönüşür. Tüm bu süreç toplum potasında bireyselliğin eriyişi olarak da okunabilir. Çünkü yönlendirilmiş arzular, bireyselliği ve özgürlüğü ortadan kaldırırken iç dünyada boşluklara, çatışmalara zemin hazırlar. Salih, bu süreci ve sonucunu yaşayan bir roman karakteridir. Dolayısıyla da burada Salih sonuç, toplum ise nedendir. Nitekim romanın satır aralarında Salih'i bağımlılıklara, şiddete, suça yönelten itici güç toplumsal şartlar ve baskılardır. Güce ve başarıya yönlendirilmiş erkeklik kurgusu toplumsaldır ve arzular da bu kurgu çevresinde gelişir. Girard'ın üçgen arzu olarak açıkladığı bu süreç, arzuların arkasında çoğu zaman başka faktörlerin olduğu varsayımına dayanır. Kolektif bilinçdışı, toplum, tarih, ülkü değerler gibi faktörler bireysel arzuları yönlendirir. Böylece de birçok arzu ödünç alınarak nesneleşir. Salih de geleneksel bir aile yapısı içerisinde güçlü erkeklik arzusuna yönlendirilir ve bu yolculuğa Arap Sado isimli kabadayıyı rehber olarak çıkar.

Kaynakça

- Çelik, G. (2016). Erkekler de Ağlar: Toplumsal Cinsiyet Rollerini Bağlamında Erkeklik İnşası ve Şiddet Döngüsü, *Fe Dergi*, 8(2), 1-12.
- Durkheim, E. (2002). *İntihar*. Ankara: Cem Yay.
- Girard, R. (2017). *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat*. İstanbul: Metis Yay.
- Jung, C. G. (2003). *Dört Arketip* (Çev. Z. Aksu Yılmaz). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kaçan, M. (1999). *Ağır Roman*. İstanbul: Can Yay.
- Kavut, S. (2020). Carl Gustav Jung: Kavramları, Kuramları ve Düşünce Yapısı Üzerine Bir İnceleme. *Uluslararası Kültürel ve Araştırmalar Dergisi*, 6(2), 681-695.
- Kıran, Z ve Kıran, A. (2000). *Yazınsal Okuma Süreçleri*. Ankara: Seçkin Yay.
- Özbyay, C. (2013). Türkiye'de Hegemonik Erkekliği Aramak. *Doğu Batı Dergisi*, 63, 185-205.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 658-673.
Geliş Tarihi-Received: 08.06.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 01.07.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1127851

Todorov'un Fantastik Kuramı Işığında Kenan Hulusi Koray'ın Hikâyeciliği

Kenan Hulusi Koray's Story-Telling in the Light of Todorov's Fantastic Theory

Caner SOLAK*

Öz

Bu çalışmada öncelikle, Kenan Hulusi Koray'ın fantastik unsurlar taşıyan ve fantastik türde kaleme almış olduğu hikâyeleri Tzvetan Todorov'un fantastik kuramı ışığında tespit edilmiştir. Todorov'a göre edebi eserde yaşanan olaylar içinde bulunduğumuz doğa yasalarına rağmen gerçekleştiyse tekinsiz, varlığını bilmediğimiz başka yasalar çerçevesinde gerçekleşmiş ise olağanüstü türü ortaya çıkmış olur. Ölçeğinin bir tarafına tekinsizliği, bir tarafınaysa olağanüstüyü yerleştiren yazar; ikisinin tam arasına ise fantastiği koyar. Ayrıca fantastik, tekinsiz ve olağanüstü arasında çeşitli alttürler ve geçişkenlikler bulunduğunu belirtir.

Todorov'un fantastik anlatıların olay örgülerinde var olduğunu söylediği başlangıçta dengenin olması, kurulu düzeni bozan bir olay neticesinde dengesizlik ortaya çıkması ve yeniden dengenin kurulması şablonuna Koray'ın hikâyeleri de uyar. Olağanın sınırları içerisinde başlayan hikâyelerde olağanüstü bir olay gerçekleşir, başkahraman tüm bu sürece şahit olur. Hikâyenin sonuna gelindiğinde olağanüstü sonlanır.

Hikâyelerde çoğunlukla sıradan, gözlemci konumundaki kahramanlar kaderlerinin akışına kapılmış bir hâlde insan için bu evrende kontrol edemediği ve kendisinden üstün güçler olması gerçeğiyle yüzleşmek ve bunu kabullenmek zorunda kalırlar. Bu yüzleşme karşısında kimi zaman hayret ederler, kimi zaman korkarlar, kimi zamansa tepkisiz kalırlar.

Çalışmada, Tzvetan Todorov'un fantastik kuramı ışığında tespit edilen hikâyeler, "Bilinen Gerçekliğin İçinde Yer Alan Fantastik Unsurlar" ve "Kendine Ait Bir Gerçekliğin İçinde Yer Alan Fantastik Unsurlar" başlıkları altında yorumlanmıştır. Birinci bölümdeki hikâyeler tekinsize ve tekinsiz-fantastiğe daha yakın iken ikinci bölümdeki hikâyelerin olağanüstüye ve olağanüstü-fantastiğe daha yakın oldukları söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Kenan Hulusi Koray, fantastik, hikâye.

Abstract

In this study, first of all, Kenan Hulusi Koray's stories with fantastic elements and written in the fantastic genre were determined in the light of Tzvetan Todorov's fantastic theory. According to Todorov, if the events in the literary work take place despite the laws of nature we are in, the uncanny type emerges; if they take place within the framework of other laws that we do not know, the extraordinary type emerges. The author, who places the uncanny on one side of his scale and the extraordinary on the other, puts the fantastic right between the two. He

* Dr. Öğr. Üyesi, Erzurum Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum/Türkiye, e-posta: canersolak86@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-6295-6513.

also states that there are various subgenres and transitions between fantastic, uncanny and extraordinary.

Koray's stories also fit the pattern that Todorov says exists in the plots of fantastic narratives, that there is balance in the beginning, that an imbalance arises as a result of an event that disrupts the established order, and that the balance is re-established. In the stories that start within the limits of the ordinary, an extraordinary event takes place, and the protagonist witnesses the whole process. When the end of the story is reached, the extraordinary ends.

In the stories, mostly ordinary, observer heroes, caught in the flow of their destinies, have to face and accept the fact that there are powers superior to themselves and that they cannot control in this universe. In the face of this confrontation, they are sometimes surprised, sometimes scared, and sometimes unresponsive.

In the study, the stories determined in the light of Tzvetan Todorov's fantastic theory were interpreted under the titles of "Fantastic Elements in Known Reality" and "Fantastic Elements in a Reality of Its Own". While the stories in the first part are closer to the uncanny and the uncanny-fantastic, it can be said that the stories in the second part are closer to the extraordinary and the extraordinary-fantastic.

Keywords: Kenan Hulusi Koray, fantastic, story.

Giriş

Fantastik edebiyat, bu dünyada varlığından emin olduğumuz doğa yasalarına uymayan ya da bildiklerimizden farklı yasalara tabi olan olaylar, varlıklar ve durumlar olsa neler olabileceğinin işlendiği, kökenini insanoğlunun görmüş olduğu ilk rüyanın ya da gündüz düşünün anlatımına kadar götürebileceğimiz kadim ve evrensel bir türdür. Doğa kanunlarını, insanoğlunun kurallarına her zaman uymak zorunda bulunduğu ve içerisinden çıkamadığı görünmez bir kafes olarak düşünebiliriz. Ancak bu sınırlarımızın ne kadar esnetilebileceğine dair kabullerimiz yüzyıllar içerisinde değişmiştir. Oksijensiz yaşayamayan insanoğlu; denizlerin derinliklerine inmiş, gökyüzüne çıkmış hatta uzayda yaşamaya başlamıştır. Yunan mitolojisinde İkarus'a çizilen gökyüzü sınırı günümüzde aşılmıştır. Öyleyse fantastik için insanoğlunun henüz aşamadığı sınırlarının ötesinde neler olduğunu hayal etme çabasıdır diyebiliriz. Fantastik bu sınırların ötesini hayal etmemizi sağlarken bunun nasıl olabileceğinin akla dayalı bir izahını yapmak zorunda olmamasıyla bilimkurgudan ayrılır (Özlük, 2011, s. 33). Albert Einstein, "Yaşamın yalnızca iki yolu var, ya hiçbir şey mucize değilmiş gibi yaşarsın ya da her şey bir mucizeymiş gibi." der (Einstein, 2018). Fantastik edebiyat için günlük hayatın içerisine ya da alternatif gerçekliklerin içerisinde olumlu veyahut olumsuz mucizelerle karşılaşan kahramanların macerasıdır diyebiliriz.

Batı ve Doğu edebiyat geleneklerinde köklü bir geçmişe sahip olan fantastiğin birçok farklı tanımla yapılmış olmakla birlikte (Arslan, 2008, s. 9-19; Aslan Ayar, (2015, s. 24-27). Tzvetan Todorov'un, *Fantastik -Edebi Türe Yapısal Bir Yaklaşım-* başlıklı çalışması ayrı bir yere sahiptir. Pelin Aslan Sayar'ın sözleriyle ifade etmek gerekirse Todorov'un bu çalışmasında yapmaya çalıştığı "sınırsızlığı temel faaliyet hâline getirmiş bir türe sınır biçme denemesi"dir (Aslan Ayar, 2015, s. 56). Todorov, belki de doğaları gereği sürekli hareket hâlinde olan edebî türlerden birini, bir anlığına durdurup fotoğrafını çekmiş, bu bütüncül ancak donmuş poz üzerinden yapısalcı bir yaklaşımla çeşitli genellemeler ve kurallar tespit etmiştir diyebiliriz. Orhan Koçak, Todorov'un fantastik türdeki eserleri tespit ederken uygulamış olduğu yapısalcı yöntemi şu şekilde açıklar: "Bir olguyu, bir kültürel görüngüyü tanımlayan şey, farklılıklarla belirlenmiş bir dizi ya da matris içindeki yeridir." (Koçak, 204, s. 7). Todorov, fantastiğin en net tanımının iç içe geçmiş olduğu iki akraba tür ile farklılıkların ve benzerliklerin gösterilerek yapılabileceğini düşünür:

"Olayı algılayan kişi iki olanaklı çözümden birisini benimsemek zorundadır: Ya duyulardan kaynaklanan bir yanılısma, düşüncümüzün yarattığı bir şey söz

konusudur ve o zaman yasalar olduğu gibi kalır; ya da olay gerçekten olmuştur, gerçekliğin bir parçasıdır, işte o zaman bu gerçekliği bizim bilmediğimiz yasalar yönetir... Fantastik bu kararsızlık süresinde yer alır: Yanıtlardan herhangi birisini seçtiğimiz anda fantastikten uzaklaşarak komşu bir alana, ya tekinsiz ya da olağanüstü türlerin alanına girmiş oluruz. Fantastik, kendi doğal yasalarından başka yasa tanımayan bir öznenin görünüşte doğaüstü bir olay karşısında yaşadığı kararsızlıktır.” (Todorov, 2004, s. 31).

Ölçeğinin bir tarafına tekinsizliği, bir tarafınaysa olağanüstüyü yerleştiren yazar; ikisinin tam arasına ise fantastiği koyar. Ancak fantastiğe kendisine ait bir alan açmaz. Fantastik, tekinsiz ile olağanüstü arasındaki ufacık sınır çizgisinde yaşar. Âdeta hassas bir terazinin denge hâlinde kaldığı kısacık anda var olur fantastik türü yazara göre. Todorov için “fantastiğe can veren kararsızlık duygusudur.” (Todorov, 2004, s. 37).

Todorov, bu kararsızlığın okuyucu ve öykü kişinin ortak kararsızlığı olduğunu belirtir (Todorov, 2004, s. 47). “Doğaüstü olayı açıklayacak iki olasılık yer alır, dolayısıyla bu iki seçenek arasında bir karara varması gereken birisi vardır.” (Todorov, 2004, s. 33). Bu birisi hikâye kahramanları (çoğunlukla başkahraman) olabileceği gibi okuyucu da olabilir. Okuyucunun kararsızlığı zaten fantastiğin ilk koşuludur. Kahramanlarda aynı kararsızlığı büyük oranda yaşamakla birlikte kararsızlık¹ onlar için zorunlu değildir (Todorov, 2004, s. 37-38).

Okuyucu veyahut kahramanların yaşanan olaylar neticesinde tercih etmek durumunda kaldıkları seçenekleri biraz daha yakından tanımak için tekinsiz ve olağanüstü kavramları üzerinde durmalıyız.

“Tümüyle kendimize ait, tanıdığımız, şeytani, hava perileri, vampirleri olmayan bir dünyada öyle bir olay meydana gelir ki, o bildiğimiz dünyanın yasaları bunu açıklamaya yetmez. Olayı algılayan kişi iki olanaklı çözümden birisini benimsemek zorundadır: Ya duyulardan kaynaklanan bir yanulsama, düşgücümüzün yarattığı bir şey söz konusudur ve o zaman yasalar olduğu gibi kalır; ya da olay gerçekten olmuştur, gerçekliğin bir parçasıdır, işte o zaman bu gerçekliği bizim bilmediğimiz yasalar yönetir.” (Todorov, 2004, s. 31).

Yaşanan olaylar içinde bulunduğumuz doğa yasalarına rağmen gerçekleştiyse tekinsiz, varlığını bilmediğimiz başka yasalar çerçevesinde gerçekleşmiş ise olağanüstü türü ortaya çıkmış olur. Todorov bu durumu şu sözlerle ifade eder: “Gerçekliğin yasaları olduğu gibi duruyor ve anlatılan olayları açıklamaya yarıyorsa yapıt başka bir türe girer: tekinsiz türe. Ya da tersine okuyucu, olayı açıklamak için yeni doğa yasalarını kabul etmek durumundaysa olağanüstü türe girmiş oluruz.” (Todorov, 2004, s. 47). Fantastiğin tekinsiz ve olağanüstüyle olan ilişkisini birbiriyle oldukça geçişken ara formları da göz önünde bulundurarak şu şekilde tablolatabiliriz:

¹ Aykut Ertuğrul, Todorov'un tüm teorisini üzerine inşa etmiş olduğu kararsızlığın aslında şu anlama geldiğini söyler: “Todorov'un vurgulayıp durduğu, teorisinin merkezine koyduğu ‘kararsızlık’ aşırı bir yorum yapacak olursak aslında modern insanın, mitlerin zengin dünyası ve geleneksel dünyanın hayaleti karşısında yaşadığı duygunun adıdır.” (Ertuğrul, 2021 s. 251). Aydınlanmayı “Aydınlanma, tarihsel koşulları dikkate almayan, mutlak ve evrensel bir akıl kavrayışına dayanmaktadır.” tanımıyla kabul edebiliriz (Tüzen, 2019, s. 109). Aydınlanmacı akıl tüm kuşatıcılığın ve iktidarına rağmen oldukça köklü geleneklere sahip bazı inanışlar ve anlatılarla çatışmakta hatta kimi zaman modern çağın insanların kendilerine “acaba akilla açıklayamayacağım şeyler olabilir mi?” sorusunu sormalarına mani olamamaktadır diyebiliriz. Todorov'un ‘kararsızlık’ anından kastının modern insanın aklın her şeyi açıklayabileceğine dair inancına duyduğu bir sürelik (eserin tamamında ya da bir kısmında yaşanan) bir sorgulama manasına geldiğini söyleyebiliriz.

Tablo 1: Fantastiğin Akraba Türleriyle İlişkisi

Saf Tekinsiz	Tekinsiz-Fantastik	Olağanüstü-Fantastik	Saf Olağanüstü
Yaşanan garip olaylar akılla açıklanmakla birlikte korku duygusu ve tekinsizlik hissiyatı devam eder. "Bu türe giren yapıtlarda tümüyle aklın kurallarıyla açıklanabilecekken bir şekilde inanılmaz, olağanüstü, şoka uğraticı, sıra dışı, endişe uyandırıcı, tuhaf olaylar anlatılır." (Todorov, 2004, s. 52).	Saf tekinsize göre olağanüstüye daha yakın bir konumdayızdır. Bu sebeple yaşanan olaylar eser boyunca acaba olağanüstü şeyler mi oluyor şeklinde şüpheyle karşılanır ancak eserin sonunda gelindiğinde akla dayalı bir açıklamaya karşılarız. Tekinsizi bu başlık altında fantastiğe yaklaştıran ise hikâyenin izahında yaşanan kararsızlıktır. "Öykü boyunca doğaüstü gibi görünen olaylar sonda mantıklı bir açıklamaya kavuşur." (Todorov, 2004, s. 50).	Saf olağanüstüye göre tekinsize daha yakın bir konumdayızdır. Bu sebeple eser boyunca acaba yaşananlar bir rüya mı, halüsinasyon mu veyahut akılcı bir açıklaması olabilir mi şüphesi okuyucu ya da kahramanların zihninde dolaşmaya devam eder. Olağanüstüyü bu başlık altında fantastiğe yaklaştıran bu sorgulama süreci olur. "Fantastik gibi görünen ve doğaüstünün kabullenilmesiyle son bulan anlatı sınıfı." (Todorov, 2004, s. 57).	Yaşanan garip olaylar bildiğimiz dünyanın yasalarıyla hiçbir şekilde izah edilemediğinde olağanüstü bir durumla karşı karşıyayız demektir. "Olağanüstü durumunda doğaüstü öğeler ne kişilerde ne de sanal okurda özel bir tepki uyandırmaz. Bu türü belirleyen, anlatılan olaylar karşısındaki davranış biçimi değil, bu olayların kendi doğasıdır." (Todorov, 2004, s. 59).

Todorov'un fantastiği tanımlarken ortaya koyduğu diğer ilkeler ise şu şekildedir. Fantastik metinlerin şiirsel ve alegorik okumalara açık olmaması gerekir. Fantastik ve korku duygusu arasında doğrudan bir ilişki olmakla birlikte korku fantastiğin zorunlu koşulu değildir (Todorov, 2004, s. 41). Fantastik edebiyatın başlıca izleklerinin; düşler, delilik vb. akıl rahatsızlıkları, uyuşturucu madde kullanımı neticesinde meydana gelen olaylar, metamorfoz (ruhtan maddeye geçiş olanağı), doğaüstü varlıklar, özne ile nesne arasındaki sınırların kalkması, cinsellik, ölüm, tensel ve şiddetli aşk olduğunu belirtir (Todorov, 2004, s. 114, 116-117).

Ana hatlarıyla özetlemeye çalıştığımız bu çalışma, genel olarak fantastik üzerine olsa da yazarının fantastiğin ilkelerini saptarken yapısalcı bir yöntemi seçmiş olması, eseri her dildeki fantastik türdeki metinleri tespit etmek ve anlamak için bir hayli faydalı kılar.

Fantastik edebiyat, tabii olduğu doğa yasalarından yola çıkarak iki büyük kümeye ayrılabilir. "Birincisi fantastiğin yaşanan dünyada, bilinen gerçekliğin içine bilinmeyenin girmesiyle meydana gelmesi; ikincisi bilinen insan, mekân, zaman modelli evrenden farklı evrenlerin anlatılmasıdır." (Özlük, 2011, s. 28). Uzdu Yılmaz'da aynı

durumu şu cümlelerle ifade eder: “Fantastik var olan gerçeği kullanarak ya da kendine ait bir gerçeklik yaratarak etkisini oluşturur.” (Uzdu Yıldız, 2015, s. 317).

Çalışmamızda Todorov'un fantastik üzerine geliştirmiş olduğu teoriden yola çıkarak Kenan Hulusi Koray'a ait on yedi hikâye “Bilinen Gerçekliğin İçinde Yer Alan Fantastik Unsurlar” ve “Kendine Ait Bir Gerçekliğin İçinde Yer Alan Fantastik Unsurlar” başlıkları altında tasnif edilip incelenecektir. Bu tasnif, bize hikâyeleri aynı zamanda tekinsiz ve olağanüstü türlerine göre de ayırma imkânı sunar. Birinci bölümdeki hikâyeler tekinsize ve tekinsiz-fantastiğe daha yakın iken ikinci bölümdeki hikâyelerin olağanüstüye ve olağanüstü-fantastiğe daha yakın oldukları söylenebilir. “Todorov, Fantastik: Edebi Türe Yapısal Bir Yaklaşım adlı eserinde fantastik bir metnin iki yönüyle incelenmesi gerektiğini savunur: Yapı ve işlev. Fantastik yapı ile kurgunun ‘nasıl’ oluştuğu analiz edilirken, işlev ile de ‘neden’ yazıldığı üzerine bir sorgulama yapılır.” (Köseoğlu, 2018, s. 6). Biz bu çalışmada metin merkezli bir okuma gerçekleştirip fantastiği meydana getiren kurguların ‘nasıl’ oluştuğunu Kenan Hulusi Koray'ın fantastik türde kaleme aldığı hikâyelerdeki ortaklıklar üzerinden incelemeye çalışacağız. Hikâyeleri tespit ederken “Tek bir fantastik olay, var olan dünyanın tutarlılığını bozmaya yeterlidir.” ifadesinden yola çıkılmıştır (Ertekin, 2022, s. 102).

1. Kenan Hulusi Koray'ın Hikâyelerinde Fantastik Unsurlar

Otuz yedi yaşında vefat etmiş olmasına karşın birbirinden oldukça farklı konu ve türlerde hikâyeler kaleme almış üretken bir yazar olan Kenan Hulusi Koray'ın köy yaşantısı, Arap coğrafyası, Türkiye'ye göç eden Beyaz Ruslar, askerlik, aşk, evlilik, memuriyet hayatı, hayvanlar... gibi türlü konularda yazdığı görülür. Aynı çeşitlilik hikâye türlerinde ve tarzlarında da görülür. Korkunç, fantastik, realist, natüralist ve Maupassant tarzı² hikâyeler kaleme alır. Yazar üzerine yapılan çalışmalarda hikâyelerinde yer alan korku unsurlarına ve Edgar Allan Poe etkisine ayrıca dikkat çekilmiştir (Alangu, 1965; Demir, 2007; Enginün, 2010; Canbaz Yumuşak, 2013). Bu durumu H. W. Lovecraft'ın fantastiğin kökenini ilksel ve çok derin bir ilke olan korkuya dayandırmasıyla birlikte düşündüğümüzde hikâyelerdeki korku temasının fantastiğe açılan bir kapı vazifesi gördüğünü söyleyebiliriz³ (Steinmetz, 2006, s. 29). Onur Akbaş, “Kenan Hulusi Koray'da korku teması, tuhaf karşılanacak şekliyle ölüm ve her korku temasının ana unsurlarından biri olan müphemiyettir. (Belirsizlik, tuhafılık).” der (Akbaş, 2020, s. 100). Akbaş'ın ölüm ve korku temasını ele alırken vurguladığı ‘müphemiyet’ ifadesi yine Todorov'un meşhur ‘kararsızlık’ ilkesini hatırlatır. “Kenan Hulusi Koray'ın ilk hikâyelerinde şekil ile muhtevanın uyuşmasını sağlamaya çalıştığı görülür. İlk hikâyelerinin bazıları biraz fantastik, korku hikâyeleridir. Kader, bu hikâyelerde bazen sembollerle kendini belirtir, bazen de mekâna ve hikâye kahramanlarının ruhlarına sinmiş olarak âkıbete süratle yaklaşır (...). Gerçeğin rüya ile karıştığı birbirinden ayrılmadığı bu hikâyeler devrin aslı temlerini ihtiva eder. (Enginün, 1983, s. 6-7).

İnci Enginün, yazarın korku hikâyelerinin Edgar Allan Poe etkisi taşıdığını söyler (Enginün, 2010, s. 320). Tahir Alangu da Koray'ın Poe tarzı hikâyeleri olduğunu belirtir (Alangu, 1965, s. 225). Ömer Lekesiz ise yazarın “Kavaklıkoz Hanında Bir Vak'a” hikâyesi için başarısız bir Poe taklidi der (Lekesiz, 1997, s. 341).

² Maupassant tarzı olay hikâyesinin genel özellikleri şu şekildedir: “Maupassant tarzı hikâyenin giriş bölümünde, yazar hikâyeye henüz başlamaz, yalnızca eserin emelindeki kişi ve olayların tanıtımını yapar. Gelişme bölümüne gelindiğinde hikâye ilerlemeye başlar. Bu noktada kişilerin iç veya dış çatışmaları görülür. Okur, hikâyenin nasıl sonlanacağına dair merak içerisine girer.” (Kılçarslan, 2022, s. 387).

³ “Fantastik yazın o halde korkunun da yazınıdır. Gerçek dünyada korku ve endişe duygusuna neden olan bir olayın, kopukluğun olmasını öngörür.” (Ertekin, 2013, s. 55)

1. 1. Bilinen Gerçekliğin İçinde Yer Alan Fantastik Unsurlar

Fantastik unsurları bilinen gerçekliğin içine yerleştirmenin yazara okuyucu üzerinde yaratmak istediği etkiyi kolaylaştırmak bakımından sunduğu çeşitli avantajlar bulunmaktadır. Örneğin "Lovecraft öykülerini uzak, el değmemiş bir evrende kurgulamaktansa New England'da konumlandırarak kurgu ve gerçek arasındaki hiyerarşik ilişkiyi darmadağın etmiştir." (Fisher, 2020, s. 25). Koray'ın hikâyelerini korku edebiyatı içerisinde değerlendiren Firdevs Canbaz Yumuşak da bu tekinsiz olayların gerçek ve bilinen mekânlarda geçiyor olmasının hikâyelerin yerelden evrensele ulaşmalarını sağladığını belirtir: "Kültürel anlamda içinde yaşadığımız mekânlarda, gerçek ile kurguyu dozunda bir şekilde araya getirerek evrensel formda değerlendirilebilecek korku metinleri oluşturduğunu söyleyebiliriz." (Canbaz Yumuşak, 2013 s. 144). Veli Uğur ise yerelden beslenen bu korku edebiyatı literatürünün tamamını Anadolu gotiği olarak adlandırmayı önerir: "Anadolu gotiğini ayırt eden en temel hususlar Anadolu'ya ait coğrafi isimlerin, yer şekillerinin, hayvanların, ıssız yerlerdeki toplum birimlerinin ve geleneksel inanışların korku kaynağı haline gelmesidir." (Uğur, 2019, s. 340).

Bilinen gerçekliğin içine, olmaması gereken şeyleri ya da olayları yerleştirmenin okuyucu üzerindeki bir diğer tesiri ise, okuyucunun zaman içerisinde kanıksamış olduğu gerçekliğe yeniden dikkatle bakmasını sağlamaktır. Kimi zaman hayretle kimi zaman ürpertiyle ancak yeni bir dikkatle bilinen gerçekliğe dikkat kesilir okuyucu. "Alışkanlık, nesnelere görmemizi, hissetmemizi engeller; gözümüzün bunlara takılması için biçimlerini bozmak gerekir: Sanatsal uzlaşmaların amacı da işte burada yatar." (Todorov, 2010, s. 18). Bülent Somay'ın ifadesiyle bilinen gerçekliğe olan alışkanlığımızı kırmak için tekinsizi evin içine almaktır yapılan diyebiliriz. "Bir şeyi yadırgatmak nedir? Tanıdık olanı, eve ait olanı tekinsiz olarak göstermektir. Ya da aslında tekinsizin bal gibi de evin içinde olduğunu göstermektir." (Somay, 2015, 24). Bu bölümde ele alacağımız hikâyelerin Todorov'un tasnifine göre fantastik, saf tekinsiz ve tekinsiz-fantastik şeklinde adlandırıldıklarını belirttikten sonra hikâyelere geçebiliriz.

Orta Çağ Arap coğrafyasını imleyen muğlak bir zamanda geçen "Bir Yudum Su" başlıklı hikâye, çölde susuz kalmış olan zamanının en büyük şairi Kays ibni Züreyh'in Lübna adlı bir kızın çadırına girip ondan su istemesiyle başlar. İlk görüşte birbirlerine karşı şiirlere konu olan destansı bir aşk duyan ikili, evlenseler de çocuklarının olmaması nedeniyle Kays ibni Züreyh'in anne ve babası Lübna'yı kabullenmeyeceklerdir. Babasının baskılarına daha fazla dayanamayan Kays ibni Züreyh, çok sevdiği Lübna'yı boşayacak ancak büyük bir pişmanlık yaşayacaktır. Lübna'yı unutabilmek için uzun bir seyahate çıkan Kays ibni Züreyh zamanla onu daha az hatırlar. Hikâyenin sonuna gelindiğinde başlangıçta olduğu gibi yine bir gün çölde susuz kalıp bir çadırdan su ister. Bu sefer testide hiç su kalmamıştır. Kıza kendi ismini söyleyen Kays, kızın adını öğrendiğinde çadırın kapısında düşüp ölür. Su istediği kızın adı Lübna'dır.

Hikâye, başı ile sonunun aynı olduğu döngüsel bir yapıya sahiptir. Kays, hikâyenin başında ve sonunda benzer ifadeleri söyleyerek yine aynı durumu yaşar. Hikâyenin son cümlelerinde bu durum vurgulanacaktır: "Ve Kays'ın macerası bir çöl çadırının eşiklerinde nasıl başladıysa öyle bitti: Kim bilir, belki de Allah böyle istedi ve Allah böyle yaptı..." (Koray, 2020b, s. 28). Lübna'yı unutabilmek adına uzun bir yolculuğa çıkan Kays, tam artık eski eşini unutmaya başladığı anda eşinin ismini yeniden duyacak ve oracıkta ölecektir. Kays'ın ismini öğrendiğinde öldüğü Lübna'nın boşamış olduğu eski eşi mi olduğu yoksa yalnızca bir isim benzerliği mi bulunduğu ise hikâyede bilinçli olarak muğlak bırakılır. Kader çölde bilinçsizce dolaşan Kays'ın karşısına artık unuttuğu eşini ilk karşılaşmalarındakiyle aynı şekilde çıkarmış olabileceği gibi Kays, ilk eşiyile tanışmasına çok benzer bir şekilde bir başka Lübna'ya da tesadüf etmiş olabilir. Kays'ın ani ölümü de

iki türlü yorumlanmaya müsaittir. Kays'ın çadırın kapısında aniden ölümünü uzun süre susuz kalıp istediği suyu bulamamasıyla açıklayabileceğimiz gibi Lübna adını duyması üzerine gerçekleşen metafizik bir hadise olarak da yorumlayabiliriz.

"Kemiksiz Kadın" başlıklı hikâyede ölmüş bir kadının bedeninden türlü yöntemlerle çıkarılmış bir iskelet ile âdeta iskeleti yokmuş gibi bir bedene sahip bir kadının tesadüfler sonucunda karşılaşmaları neticesinde yaşanan garip olaylar anlatılır. Hikâyenin anlatıcısı da olan tıp alanında doktora yapmakta olan ismini bilmediğimiz genç, yedi sene evvel yaşadığı ilginç bir aşk macerasını anlatır. Hikâye gencin evine Hollanda'dan bir insan iskeletinin tıbbi eğitim amacıyla getirilmesiyle başlar. İskeletin macerası ile kemiksiz kadının öyküleri arasındaki benzerliklerin okuyucuya hissettirilmesiyle hikâye devam eder. Bedeni olmayan bir iskelet ile âdeta iskeleti olmayan bir bedenin kavuşma sahnesiyle de hikâye sonlanır.

"Hollanda mamulatu" olduğu vurgulanan iskeletin içerisinden bir broşür çıkar. İskeletin geçmişine dair bilgilerin yer aldığı broşürde yazılanlar okuyucuya aktarılmadan önce "Çok kereler hakikatleri tahrif etmek için yahut basit hakikatlere bir nevi kıymet vermek için, ecza tacirlerinin olmasa bile büyük fabrika sahiplerinin onları düpedüz uydurduklarını bilirim." denilerek iskeletin sahibine dair anlatılan hikâyenin belki de uydurmaca olabileceği ima edilir (Koray, 2020b, s. 116). İskeletin sahibi: "Dokuz sene evvel Viyana'da bir kıskançlık yüzünden yaralanmış ve hemen aynı gece kaldırıldığı hususi bir hastanede birdenbire ölü bulunmuş, otuz yaşlarında kadar genç bir kadındı(r)." (Koray, 2020b, s. 117). Broşürde, iskeletin sahibi kadının yaralı olarak hastaneye kaldırıldığı gece, yatağından çıkıp kaybolduğu ve aniden geri döndüğüne dair şahitler olduğu bilgisine yer verilmiştir (Koray, 2020b, s. 117).

Âdeta kemikleri yokmuşçasına türlü akrobatik gösteriler yapan ve bir turne kapsamında ülke ülke seyahat eden Madam Polka adlı kadın ile iskelet arasında bazı ortaklıklar bulunmaktadır. İskeletin sahibi olan kadın dokuz yıl önce ölmüştür (Koray, 2020b, s. 117). Madam Polka ise dokuz senedir kendisini sebebinin bilmediği bir arayış içerisinde hissetmektedir. İskeletin sahibi olan doktora öğrencisinde aradığını bulduğunu hissedecektir (Koray, 2020b, s. 124, 126). Ayrıca dokuz senedir hasta olduğunu belirtir. "-Hastasınız! / Büyük bir sükûnetle: / -Evet, dedi. Dokuz seneden beri..." (Koray, 2020b, s. 123, 124).

İskelet ile Madam Polka arasındaki bir diğer ilişki ise ikisini de gence takdim eden kişi aynı eczacıdır. Eczacı, Madam Polka için "Kendisini bir hafta kadar evvel Hollanda'da tanımış bulunuyorum." der (Koray, 2020b, s. 119). Eczacı, Madam Polka'yla iskeleti almaya gittiği Hollanda'da tesadüfen tanıştığını söyler (Koray, 2020b, s. 116, 119-120). "Hatırlıyorsunuz ya, sizinle de bu iskeletlerin işini bitirdiğim gün tanışmıştım." (Koray, 2020b, s. 120).

Hikâyenin son sahnesi Madam Polka ve iskelet ilişkisini daha da esrarengiz bir hâle getirir. Genç, "Madam Polka iskeletin tam önünde durduğu zaman gözlerimin hafif bir duman içerisinde kaldığını hissettim. Her şey yahut bütün hakikatler bu hafif dumanın içerisinde kayboluyordu." dedikten sonra Madam Polka ilk kez karşılaştığı iskeletin önünde düşüp ölür (Koray, 2020b, s. 128). Hikâye "Polka orada, kemik ve ruhla beraber, yedi sene evvel bıraktığım aynı yerde ve ruhunu elde ettiğim gün gibi aynı şekilde duruyor." ifadeleriyle sonlanır (Koray, 2020b, s. 128). Hikâye boyunca Madam Polka ile iskeletin ortak geçmişlerinin dokuz yıl öncesine gittiği ve İstanbul'a ikisinin aynı tarihlerde Hollanda'dan geldikleri ısrarla vurgulanır. Ayrıca hikâye 1936 yılında "iskelet ve ruhu" başlığıyla yayımlanmıştır. Madam Polka'nın iskeleti görür görmez ölmesi de aralarındaki bağa dair bir kanıt olarak düşünülebilir. Tüm bu ipuçlarıyla birlikte hikâyede Madam Polka

ve iskelet arasındaki bağa dair kesinlik yoktur. Hikâye bilinçli olarak muğlak bırakılır ve gizem artırılır.

“Bir Garip Adam” hikâyesinde Çingene bir kadından ölümünün ağaçlar yüzünden olacağını öğrenen Tokatlı Yusuf, tüm hayatı boyunca bu kehanetten kaçmaya çalışacaktır. Köyde yaşayan Yusuf’un sürekli ağaçlardan uzak durmaya çalışması ve Çingene kadının sözlerini bir takıntı hâline getirmesi onu işsiz ve çeşitli ruhsal sorunlarla boğuşan biri hâline getirir. Yusuf, ağaçların köklerinden kopup üzerine yürüdüklerini, onu gören dalların kıpırdadıklarını hatta ağaçların kendisiyle konuştuğunu iddia edecektir.

Köyün muhtarı, Yusuf’un ağaç korkusunu yenebilmesi için onu zorla köyün korusunun bekçisi yapar. Korulukta da tuhaf olaylar Yusuf’un peşini bırakmaz. Kendisinden önceki bekçi öleli iki sene olmuş olmasına karşın Yusuf, bekçi kulübesindeki yatağı sıcak bulur ya da öyle hisseder. “Yusuf yorgana doğru elini uzattı. Belki de üç dört saat sonra içine gireceği yorganları havalandırmak istiyordu. Fakat birdenbire geri çekildi. Yorgan, senelerce yatan birisi yeni kalkmış gibi âdeta sımsıcağı.” (Koray, 2018, s. 14). Koruda ağaçların arasında geçirdiği her an daha da garipleşen Yusuf, zamanla koruması gereken ağaçları baltayla kesmeye başlar. Çünkü rüyasında kendisini bir meşe ağacına asılmış olarak görmüştür. Köylüler, her geçen gün delirmeye başlayan Yusuf’u kendisine ve çevresine zarar veremesin diye samanlığa kilitlese de Yusuf hikâyenin sonunda bir ağaca asılı olarak bulunur.

Hikâye, acaba Yusuf’un ölümüne Çingene kadının kehaneti mi sebep oldu yoksa Yusuf Çingene kadının sözlerini takıntı hâline getirip kendi kendisini mi delirtti ikilemine tam bir yanıt vermeden sonlanır. Her hâlükârda Çingene kadının Yusuf’a ölümünün bir ağaç nedeniyle olacağını söylemesi ‘kendi kendisini gerçekleştiren bir kehanet’ meydana getirir. Kehanet, Çingene kadının ağzından çıktıktan sonra Yusuf’un eylemleriyle kendi kendisini inşa eder. Çingene kadının Yusuf’un ölümü ile ağaç ilişkisini nasıl bilebildiği ya da bunu uydurup uydurmadığı ise hikâyenin bilinmeyenini oluşturur. Yusuf oldukça vehimli ve ruhsal problemleri olan biri olabileceği gibi Çingene kadın gerçekten Yusuf’un geleceğini okumuş doğüstü güçlere sahip biri de olabilir. Hikâyenin fantastik yönü bu bilinmezlikten doğar.

“Dirilen Mumya” başlıklı hikâyede bir gece yarısı İstanbul Arkeoloji Müzesinde yaşanan olağanüstü olaylar anlatılır. Müzede sergilenen Sayda (Sidon) Kralı Zabnit, elektriklerin kesilmesi üzerine lahdinden çıkıp canlanır ve sevdiği Kamelya Ontonyo’nun (Kornelia Antonia) yanına gider. Tüm bu olayların şahidi ve anlatıcısı ise müzenin ihtiyar kütüphanecisidir. Kamelya Ontonyo’nun bir diğer aşığı olan Kithara çalan Apollon heykeli de canlanacak ve Sayda Kralı Zabnit’i okla yaralayacaktır. Zeus’un devreye girmesiyle tüm heykeller yerlerine dönerler. Zeus’un şimşeginin Apollon’un elindeki kitharaya isabet etmesi neticesinde kitharanın telleri kopacaktır. İhtiyar kütüphaneci anlattığı hikâyenin doğruluğuna inanmayanların müzede hâlen sergilenmekte olan Apollon heykelinin elindeki kitharanın tellerine bakabileceklerini söyler. Yazarın bu hikâyesinde bir heykele ait somut ancak sebebi bilinmeyen bir durumun nasıl olabileceğine dair fantastik bir olay kurgulamış olduğunu görürüz. Heykelde nasıl gerçekleştiği bilinmeyen bir tahrifatın muhtemel sebebi üzerine sağlaması ya da reddiyesi yapılamayacak olağanüstü bir izah yapılmış ve bu izah hikâyeleştirilmiştir diyebiliriz (Koray, 2018).

Fotoğraf 1-2: Kithara Çalan Tanrı Apollon Heykeli- İstanbul Arkeoloji Müzesi

“Ömer Besi'nin Başı” başlıklı hikâyede yazarın eşkıyalık anlatıları ile fantastik unsurları birleştirdiği görülür. 1925 senesinde geçen askerlerin düğümünü çözmediği bir olay anlatılır (Koray, 2020a, s. 110). Ömer Besi adlı eşkıyanın insan olmayıp türlü hayvan kemiklerinin birleşmesiyle meydana gelen bir mahlûk olduğuna; çakal, çiçek, çingirak, ishak kuşu formlarına girebildiğine inanılmaktadır (Koray, 2020a, s. 111). Ömer Besi, geçmişte birçok subay tarafından yakalanmak istenmiş, her seferinde türlü olağanüstü olaylarla ellerinden kurtulmuştur. Ömer Besi'yi ele geçirmeyi deneyen son kişi ise Yüzbaşı olur. Ömer Besi'nin başını kestiğini iddia ederek birliğe gelen Yüzbaşı şu şekilde tasvir edilecektir: “Yüzbaşının elinde taşıdığı kesik başla kendi kafası birdenbire garip bir hutut benzeyişi içinde gözükmüyor ve kumandan, sesin hangi kafadan geldiğini tayin edemiyordu. Sanki Ömer Besi'nin kafasıyla yüzbaşının kafası birleşmişti ve genç subayın omuzlarına Ömer Besi'nin başı geçtiği yerden omuzlarına doğru bir kan seli boşanıyor.” (Koray, 2020a, s. 113). Bu olağanüstü sahneyi bir yanılısama olarak kabul eden diğer askerler Yüzbaşı'yı bir hücreye hapsederler ancak sabah olduğunda hücrede kimseyi bulamazlar. Ertesi gün ikindiye doğru birliğe gelen bir müfrezenin yanında bu kez Yüzbaşı'nın ikiye bölünmüş vücudu vardır. Yüzbaşı'nın başı gövdesinden ayrılmıştır. Yüzbaşı'nın kesik başı önce Ömer Besi'nin başını andırırsa da yavaş yavaş Yüzbaşı'nın suretine bürünür. Yüzbaşı'nın önceki gece birliğe getirmiş olduğu kesik başın ise Ömer Besi'ye ait olduğu kanıtlanır.

“Bir Kölenin İntikamı” başlıklı hikâyede Vazzah adlı yaşadığı şehrin güzelliğiyle meşhur şairi ile Şam sultanı olan Şehriyar'ın karısının yasak aşkı anlatılır. Vazzah yaşmakla gezen, kendisini gören tüm genç kızları heyecanlandıran olağanüstü güzelliğe sahip bir erkektir. Sultanın karısı da Vazzah'a ilk görüşte âşık olacaktır. Şehriyar ise daha önceki altmış iki karısını bir süre sonra sıkılıp boşamış şu an Şam'ın eski bir şarkıcısıyla altmış üçüncü evliliğini yapmıştır. Kocasının aşırı kıskançlığına ve sevgisine rağmen Vazzah'ı gizlice saraya alan Şehriyar'ın karısı, Vazzah'ı bir daha hiç saraydan çıkarmaz. “Onu bir dolap içinde saklamayacaktı, bir odaya kapamayacaktı. Lakin bir sandık içinde gizleyecekti. Gümüş bir zincire asılı anahtarı belinde duracak ve bu sandık Şehriyar'la birlikte yattıkları odanın içinde bulunacaktı.” (Koray, 2021b, s. 133). Sultanın yatak odasında bir sandığın içine saklanan Vazzah burada aylarca yaşar. Böylelikle Kraliçe ile Vazzah, Şehriyar saraydan ayrıldıkça görüşme imkânı bulurlar. Bir kölenin Vazzah'ı sandıktan çıkarken yakalaması üzerine Şehriyar bu durumdan haberdar olur. Çok sevdiği altmış üçüncü eşinden vazgeçmekte istemeyen Şehriyar, eşine odadaki bir sandığı ülkesinin uzak yerlerindeki fakirlere vermeye ahdedtiğini söyler. Sultanın eşi hiç tereddüt etmeden istediği sandığı alabileceğini söyler. Şehriyar kölenin tarif ettiği sandığı seçer ve

kalbini huzura erdirmek için sandığın ağzının hiç açılmadan gömülmesini emreder. “Şehriyar bu sandığı açmasını hiçbir zaman istemiyordu. Vazzah belki vardı içinde, belki de yok. Eğer varsa kuvvetle yaşadığını zannettiği bir aşkın pişmanlığını duyacaktı. O zaman yapılacak yalnız bir şey vardı: Bu kadını öldürmek! Eğer yoksa şüphenin pişmanlığını duyacaktı.” (Koray, 2021b, s. 140-14). Hikâye, “Seven affeder mi?” ve “Seven affeder.” ifadelerini Şehriyar’ın ve eşinin tekrar tekrar söylemeleriyle sonlanır. Bu olaydan sonra bir daha Şam caddelerinin eski şarkıcısı olan Kraliçeyi sarayda hiç kimse görmez.

Şehriyar’ın sandığı bilerek açmaması Schrödinger’in Kedisi düşünce deneyinde olduğu gibi sandığın kapağı açılmadığı sürece asla bilinemeyecek birçok gizem meydana getirir.⁴ Şayet sandığın içinde Vazzah varsa sevdiğine zarar gelmemesi için hiç ses çıkarmadan diri diri gömülmüştür. Kraliçe’nin “Seven affeder.” derken asıl kastı da Vazzah’ın kendisini affetmesi dileğidir. Sandık boş ise Vazzah, Şehriyar gelmeden önce saraydan kaçmayı başarmıştır. Hikâyenin sonundaki “Kraliçe bir daha sarayda görülmedi.” cümlesi ise Kraliçe’nin Vazzah’la beraber yeni bir hayata başladıkları anlamına geliyor olabilir. Sandığın dolu olup olmamasından bağımsız olarak, daha önce çok daha basit sebeplerden almış iki eşini boşamış (belki de öldürmüş) olan Şehriyar, Kraliçe’den şüphelendiği için onu ortadan kaldırmış da olabilir. Sarayda bir daha kimsenin Kraliçe’yi görmemiş olmasının asıl sebebi bu şekilde de düşünülebilir. Kraliçenin sarayda bir daha hiç görülmemiş olmasının nedeni Vazzah’ın kaybı sonrasında gizlice sarayı terk etmesi nedeniyle de açıklanabilir. Kesin olan ise yazarın bilinçli olarak eserini tüm bu ihtimalleri imkân dâhilinde bırakarak açık uçlu diğer bir ifadeyle muallakta kalmış bir şekilde kurgulamış olduğudur. Bu muallakta kalma durumu Vazzah’ın okuyucu için hem ölü hem sağ hâlde, ölüm ile yaşam arasında asılı kalmasını sağlar diyebiliriz.

“Yedi sene kadar evvel Sivas Memleket Hastanesi’nde garip bir hadise oldu.” cümlesiyle başlayan “Tuhaf Bir Ölüm” hikâyesinde ihtiyacı olan ağır hastalara kan vererek hayatını idame ettiren Çaycupalı Hüseyin’in esrarengiz ölümü ve sonrasında yaşanan olaylar anlatılır (Koray, 2021b, s. 36). Hüseyin’in nasıl öldüğü çözülemediği gibi neden bedenine vahşi hayvanların saldırmadığı ve bedeninin çürümediği anlaşılabilir. Hüseyin’in defninden sonra bu kez Hüseyin’in geçmişte kan vermiş olduğu bir hastaya geceleri gözükmeye başladığı ve ölemediği için kanını geri istediğine dair söylentiler çıkmaya başlar. Hikâyenin sonunda Hüseyin’in kanını geri istediğini iddia eden hastanın ufak bir kaza sonucu kanı akar ve her şey normale döner. Hastayı gerçekten Hüseyin’in ruhu mu ziyaret etmiştir yoksa zaten sağlık sorunları yaşayan hasta Hüseyin’in ölümü üzerine vehme kapılarak korkmuş ve halüsinasyonlar mı görmüştür bu sorunun yanıtı bilinçli olarak cevapsız bırakılmıştır diyebiliriz.

“Gece Kuşu” başlıklı hikâyede ben anlatıcı konumundaki doktor vaktiyle başından geçen inanılması güç bir olayı anlatır. İki sene evvel Gülmescit köyünde konaklamak zorunda kalan doktor, av meraklısı olan ve kızına çok düşkün olduğu belirtilen muhtarın evindeyken dışarıdan bir çığlık sesi gelir. Doktorun karşılaştığı garip manzara şu şekildedir: “...iki kanadının boyu yarım metreyi geçen bir yarasanın, kanatlarını sık sık kapayarak muhtarın kızını başından sardığını gördüm ve birdenbire pençeleri saçlarına yapışacak olursa ancak kesmekle kurtarabileceğimizi hatırlayarak geriye döndüm.” (Koray, 2021b, s. 43). Doktorun bir an düşünmeden çifte ile yarasayı vurmasıyla, yarasa uçurumdan aşağı düşerken, muhtarın kızı bayılır. Bu olay üzerine bir hafta baygın yatan

⁴ Schrödinger’in kedisi düşünce deneyinde -eşit olasılıklar dâhilinde- bir kutu içerisinde aynı anda hem ölü hem diri olabilen bir kedi bulunmaktadır. Kedinin durumu ancak kedi gözlemlendiğinde yani kutunun kapağı açıldığında kesinlik kazanmaktadır. Mekanik alanında eserler veren bir İslam bilgini olan Cezeri’nin de benzer şekilde “Uygulamaya dönüştürülemeyen her teknik ilmin doğru ile yanlış arasında muallakta kaldığını gördüm.” ifadesi bulunmaktadır (Ökten, 1993, s. 505).

muhtarın kızı gittikçe fenalaşır. “Her saat geçtikçe kanında tuhaf bir kayboluş hissediyordum. Âdeta teninin bir tarafından görülmeyen bir süzgeç pembe rengini yavaş yavaş emiyordu.” (Koray, 2021b, s. 44). Yarasa ise ilginç bir şekilde yaralı halde muhtarın evinin kapısının önünde belirir. Tüm çabalara rağmen yapıştığı yerden sökülemez. Yaralı yarasanın ölmesine koşut olarak muhtarın kızı da ölür. Hikâye, anlatıcının kendisine ve okuyucuya “Yarasayı vurmamış olsaydım yahut kurtarabilseydim Gülmescit muhtarının kızı acaba yaşayabilecek miydi?” sorusunu sormasıyla sonlanır (Koray, 2021b, s. 45). Anlatıcının doğrudan okuyucuyu muhatap alarak sormuş olduğu bu soru⁵, Todorov'un fantastiğin temel ilkesi olarak belirttiği kahraman ve okuyucunun yaşananlar karşısındaki ortak kararsızlığı durumuna güzel bir örnek teşkil eder.

“Bir Yarasa Bir Kıza âşık Oldu” adlı hikâyede anlatıcı konumundaki doktorun bir gece vakti kızını kurtarması karşılığında tüm servetini ona vereceğini söyleyen bir adamdan aldığı esrarengiz telefon üzerine yaşadığı olaylar anlatılır. 1929 yılı sonbahar mevsiminde bir gecelik süre zarfında Prama Kasabası'nda geçen hikâyede ismini bilmediğimiz doktor, “yarasalar mahzeninin bulunduğu evden” çağrılır (Koray, 2021b, s. 168). Bu esrarengiz çiftlik evinin yakınlarında sık sık deniz kazalarının gerçekleştiğini ve vahşi kuş seslerinin duyulduğunu öğreniriz. Kızıl renkten başka bir rengin olmadığı bir odada birkaç gündür aralıksız uyuyan kızının başından geçenlerin babası tarafından doktora anlatılmasıyla hikâyeye ilerler. Baba, kızının yaşadığı baygınlığın evlerinin yakınındaki Bizans döneminden kalma manastırla ilgili olduğunu belirtir. Bizans İmparatoru Jüstinianus'un siyasal hasımlarını sürdürdüğü bu manastırda aynı zamanda kayıp bir hazine olduğu rivayet edilmektedir. Bir gemi batığında yer alan bu hazinenin en nadide parçası ise mavi renkli bir mücevherdir. Papa Dokuzuncu Celeme'te'in de dâhil birçok kişi tarih boyunca bu mavi renkli mücevherin peşine düşmüştür. Taşı arayan herkes ya ölecek ya da çıldıracaktır. Bu lanetli mücevheri arayan kişilerden biri de evin yakınlarında buldukları gençtir. Mavi taşı elde edemeyen genç, bir süre baba ve kızın yanında yaşayacaktır. Bir yarasanın kendisine saldırması üzerine taşı elinden kaçırdığını söyleyen genç sonra manastır yakınlarında ölü bulunacaktır. Esrarengiz bir şekilde ölen gencin tasviri şu şekildedir: “Bu gözler, damarlarının içine kadar; bir iskelet gözlerinde olduğu gibi iyice oyulmuştu ve çürümüş yanaklarında siyah bir yarasa pençesinin izleri gözükiyordu.” (Koray, 2021b, s. 190). Bir süre sonra benzer bir yarasa saldırısına evin kızı da uğrar. Doktorun gecenin bir vakti çağırılma nedeni yarım kalan yarasa saldırısından beri baygın hâlde uyuyan kızı kurtarması içindir. Gizemi çözmek için kızın babası ve doktor manastıra gidip İmparator Jüstinianus'un kitabesini okurlar. Kitabede geçen “Bu huzur ve ebedi istirahat evini ziyaret ettiğin dakikalarda, umarım ki manastırın esrarını meydana çıkarmak istemeyesin. Çünkü bu senin hayatına mal olacaktır.” ifadelerini okudukları esnada yarasaların kıza tekrar saldırdığını öğrenirler (Koray, 2021b, s. 203). “Yatağın başucunda bir şey çırpınıyordu. Yahut iki kanat, iki yarasa kanadı, hastanın başını içerlerine almıştı.” sahnesiyle karşılaşan doktor bir yıldırımdan daha hızlı uçan bu yarasa silahıyla vurmayı başarır (Koray, 2021b, s. 204). Hikâye, yarasanın ölümüyle kızında ölmesiyle sonlanır. Hikâyenin sonunda ölü kızın parmaklarının arasında herkesin peşinde olduğu mavi taş parlamaktadır.

“Belki Bir İllüzyon” adlı hikâyede Hüseyin Tanrıbilir adlı Yörük köylerine mektup götüren postacının yaşadığı olağanüstü bir olay anlatılır. Hikâyede haşarı ve çapkın özellikleri vurgulanan Hüseyin, posta götürdüğü bir yolculukta karşısına çıkan güzel Yörük kızının peşine düşecektir. Kıza tenha bir yerde sahip olmak gibi kötü niyetleri olsa

⁵ Anlatıcının okuyucuya doğrudan yönelttiği bu tarz sorular aynı zamanda okuyucu-kahraman özdeşleşmesini arttırmak için kullanılan bir yöntemdir. Fantastik anlatı ve okurun fantastik anlatıdaki işlevi üzerine yapılmış bir çalışma için bkz: (Uzdu Yıldız, 2015, s. 314-321).

da “elinde olmayan” sebeplerle ona bir türlü yetişemez, yaşadığı evden içeri giremez. Zamanla saplantı hâline getirdiği bu Yörük kızına ulaşabilmek adına aylarca mücadele eder. Bu sırada Hüseyin’in karşısına çıkan bir ihtiyaç, onu Yörük kızından vazgeçmesi için üç kere uyarır. Hüseyin’in ıssız dağlarda Yörük kızını aradığı bir gün karşısına “Birdenbire önümde bir köpek kadar küçük fakat bir tavusun renklerinden daha güzel, bir ceylanın bakışlarından daha hararetli küçük bir mahlûk “ çıkar (Koray, 2013, s. 104). Birçok hayvanın güzelliğini kendisinde toplamış bu ilginç hayvanın peşine takılan Hüseyin, Yörük kızında olduğu gibi bir türlü ona yetişemez, atı kendisiyle gelmek istemez, bu hayvanın peşinde zaman kavramını yitirerek bilinçsiz bir hâlde dağ bayır dolaşır. Birdenbire havanın karardığını ve etrafını birçok garip hayvanın sardığını fark eden Hüseyin kaçmaya çalışır ancak bayılır. Sabaha karşı perişan bir hâlde postaneye geri dönen Hüseyin, başından geçen olayları Jandarmaya anlatır. Jandarmalar Hüseyin’in tarif ettiği yere gittiklerinde ne Yörük kızını ne de yaşadığı evi bulabilirler. Hikâyede Hüseyin’in önce ıssız bir dağ başında tekinsiz bir kız, ihtiyaç, hayvan ve evle karşılaşp sonrasında bunların ortadan kaybolmuş olmasını Fisher’in tekinsiz üzerine şu sözlerini destekleyen örnekler olarak görebiliriz. “Tekinsiz, insanın varlık ve yoklukla ilgili sorabileceği en temel metafizik soruları dert edinir: Burada hiçbir şey olmaması gerekirken bir şeylerin olmasının sebebi nedir? Burada bir şeyler olması gerekirken hiçbir şeyin olmamasının sebebi nedir?” (Fisher, 2020, s. 13). Hikâye, Hüseyin’in başından geçen bu olayın bir hayal mi yoksa olağanüstü varlıklarla bir karşılaşma mı olduğu sorusunun yanıtını belirsiz bırakarak sonlanır. Hüseyin’in Yörük kızını takip edip yakalayamayışının aynısını garip hayvanın peşindeyken de yaşaması kız ile hayvan arasında bağ olduğunu düşünmemizi sağlar. Ayrıca Hüseyin’in garip bir varlığın peşinde dağda kaybolduğu geceden önce bir ihtiyaç tarafından kızın peşini bırakması için üç kez uyarılıp, tehdit edilmesi de hikâyedeki fantastik unsurlardan biri olur.

“Ayna” adlı hikâye “Bir fahişe odasındaki aynanın hatıratı” epigrafıyla başlar. Hikâyenin anlatıcısı on yıldan uzun süredir bir randevu evinde duvarda asılı olan bir aynadır. Bulunduğu konuma göre doğal olarak görüş açısı da değişmekte olan ayna, randevu evinde çalışan hayat kadınlarının hayatlarına şahit olur. Bir ayna olduğu önünde gördüğünü değiştirmeden, eklemeyen ve eksiltmeden anlatır. “Önümde durmadan geçecek hiç kimse tasavvur etmiyorum. İzzetinefsime şimdiye kadar hiçbir kadın ve hiçbir erkeğin darbe vurduğunu görmedim. Herkes içimde tabiatını gördü, ve herkes, yüzünün derisine benim karşımda renk verdi. İçime bakanları oldukları gibi gösterdim ve ömrümde katiyen yalan söylemedim.” (Koray, 2004, s. 137). Hayat kadınlarının tek başınayken ve etraflarında müşteriler varken kendisine yansıyan görüntülerindeki farklılıklar üzerinde durur. Hayat kadınlığı mesleğinin insan onuruna aykırı oluşu bir aynanın ağızından anlatılır.

1. 2. Kendine Ait Bir Gerçekliğin İçinde Yer Alan Fantastik Unsurlar

Bilinen gerçekliğin dışında yeni gerçeklikler kurgulayarak fantastik olanı meydana getirmenin okuyucu üzerindeki tesirlerinden birinin de bilinen gerçekliğe olan kanıksanmış bakışımızı yeniden gözden geçirmemizi sağlamasıdır. İçinde yaşadığımız dünyanın soru(n)larına bir süre sonra hiç düşünmeden otomatik cevaplar veririz. Yeni gerçekliklerin meydana getirdiği soru(n)lara metnin veyahut okuyucunun vermiş olduğu yanıtlar, J. R. R. Tolkien’in ifadesiyle bakışımıza bir şifa, tazelenme getirecektir. “Tolkien’in özellikle fantastiğin ‘armağanı’ olarak gördüğü ve ‘şifa’ adını verdiği şey tam olarak bu vizyon dönüşümüdür. Tolkien gündelik (birincil) dünyadaki yaşantımıza bakışımızı değiştirerek (tekrar) net bir görüş kazanmak için fantastiğin gücüne, aslında olmayan şeylerin imgelerinin kurgusal yaratımına (ikincil bir hikâye dünyası gibi) inanmıştır.” (Tolkien’den aktaran Furby ve Hines, 2014, s. 37). Bu bölümde ele alacağımız hikâyelerin

Todorov'un tasnifine göre fantastik, saf olağanüstü ve olağanüstü-fantastik şeklinde adlandırıldıklarını belirttikten sonra hikâyelere geçebiliriz.

"Köyde Cinayet" adlı hikâye bir hikâye yazarının başından geçen esrarengiz bir olayı anlatır. Ahmet Cemil adlı yazar bir süreliğine kafasını dinlemek için şehirden uzaklaşıp hiç bilmediği bir köyde bir süre yaşamaya gider. Bol eser ürettiği bir süreçten sonra amacı "kafasını dinlendirmektir" (Koray, 2020a, s. 85). Eserde vurgulanan bu kafasını dinlendirmek arzusu aslında yazarın hayal etmeye, kurgulamaya ve yeni hikâye kahramanları üretmeye bir süreliğine ara verme teşebbüsü olarak yorumlanabilir. Ahmet Cemil, başlangıçta ıssız ve hiçbir canlı izinin olmadığını gördüğü bu köyü beğenecektir. Ancak bu insansız köy, Ahmet Cemil'in ilk gecesinden sonra bir düzine Dostoyevski romanlarından fırlamış köylü ile dolar. Ahmet Cemil'i bir an yalnız bırakmayan ve onunla sohbet etmeye can atan bu köylüler, hayatlarına dair birçok detayı ona usanmadan anlatırlar. "Fikirlerinin istirahati için şehirden kalkıp köye gelen bir adam" olan Ahmet Cemil, köyde gerçekleşen tam emin olamadığımız bir cinayet vakasından sonra valizini hazırlar ve şehirde çok daha rahatım diyerek hızla köyden uzaklaşır (Koray, 2020a, s. 94-95). Hikâye, önce insansız olarak nitelenen sonra aniden kalabalıklaşan köyün ve sakinlerinin Ahmet Cemil'in zihninde doğan kurmaca bir dünya mı yoksa gerçek mi olduklarına dair kesin bir yanıt vermeden sonlanır. Eser, Ahmet Cemil'in şehirden kaçmasına sebep olacak şekilde sürekli hikâye konuları ve kahramanları kurgulamayı durduramayan ve hayalleri ile gerçeklik arasındaki ayrımı yitirmiş bir kişi olabileceğine dair çeşitli imalar içerir (Koray, 2020a, s. 87). Zaten hikâyeye 1940 yılında tefrika edilirken verilen adda "Bir Muharrir Kahramanlarını Arıyor" şeklindedir (Koray, 2020a, s. 84).

"Merzengüş Sultan" hikâyesi Antalya sahillerinde bulunan gizemli bir malikânede yaşanan olayları anlatır. Hikâyenin anlatıcısı bu malikânede yaşanan olağanüstü aşk macerasını olaylara şahit olan bir serçeden öğrenir.⁶ "Dallar ucunda şakıyan bir serçe bana her şeyi anlattı." (Koray, 2021a, s. 138). Malikânede "kalp günahkârı" bir ihtiyar yalnız başına yaşarken yakınlarındaki gölde bir gün Merzengüş Sultan adlı kaybolmuş bir su perisi belirir. Suyun dışında yaşamayan Merzengüş Sultan çok güzel bir varlıktır. Altı kardeş olan Merzengüş Sultan, kardeşleriyle bir gezi sırasında evden çok uzaklaşmışlar ve bir balıkçı ağına takılmışlardır. Merzengüş Sultan ağdan bir şekilde kurtulabilse de kardeşleri ölürlür. Annesinin yanına dönmeye cesaret edemeyen Merzengüş Sultan, bir gün kendisini ihtiyar adamın evinin yanındaki küçük gölde bulur. Su perisini gören bir Süvari de yanlarında yaşamaya başlar. İhtiyar gibi Süvari'de ilk görüşte su perisine âşık olur. "Süvari Merzengüş Sultanı, ilk gördüğü dakikadan beri, sevmiştii... İhtiyar münzevinin sevdiği gibi..." (Koray, 2021a, s. 144). Su perisi ile Süvari her ne kadar birbirlerini sevseler de Merzengüş Sultan yaşadığı küçük gölden gitmek zorunda kalır. Merzengüş Sultan'ın ardında bıraktığı genç süvari ve ihtiyar sırayla ölürlür. Hikâye şu cümlelerle sonlanır: "Ben size küçük bir serçenin söylediklerini aynen anlattım: Metruk ve münzevi bir ihtiyarla genç bir süvari, bir su perisini sevmişlerdi..." (Koray, 2021a, s. 149).

"Mavi Göl" adlı hikâyede Sultan'ın çok güzel bir kızı olur. Gölün ortasında hiç penceresi olmayan bir sarayda yalıtılmış halde büyüyen Prensesin dış dünyaya dair tek bildiği şey gölde balık tutan şarkıcıların söyledikleri şarkılardır. "Onu ziyadan ve güneşten kışkırdılar. Şu muhakkaktı ki, güneş görececek olsaydı, vücudunun sarı bir gül yaprağına benzeyen tenini çalmak isteyecekti ve teni renksiz kalacaktı. İşte bunun içindir ki Mavi Göl suları üstünde henüz karanlığın hükümferma olduğu bir geceyarısı bu kızı bir saraya kapadılar." (Koray, 2021a, s. 151). Bir gün saraya giren büyücü olduğu da iddia edilen genç

⁶ Anlatıcı geçmişte başka varlıklardan da hikâyeler dinlediğini iddia eder. "Ben bir çocuk olmaklığıma rağmen birçok kimselerden birçok hikâyeler dinledim... Mesela, esen rüzgârdan, açan gülden ve doğan aydan olduğu gibi..." (Koray, 2021a, s. 139).

bir adam Prensese sarayın güneşe açılan yegâne penceresinin bulunduğu gizli bir odayı gösterir. Ancak Prensese ve ona güneşi gösteren genç, muhafızlar tarafından hemen yakalanırlar. Ziyadan ve güneşten uzakta yaşatılan Prensese'in bu tecridinin ortadan kalkması üzerine hem Prensese hem genç cezalandırılır. "Prensese'i ziyaya ve güneşe çıkaran adam gözlerine mil çekilerek ve ıstırabını ebediyen yanında taşımak için Prensese'le beraber bir kalyon içine konacaklar ve nefyolunmasına" karar verilir (Koray, 2021a, s. 155). Yıllardır güneş görmeden yaşayan Prensese ilk kez güneş ışığıyla karşılaşınca kör olur, ona ışığı gösteren gencinde gözlerine mil çekilir. Buna karşın karşılaştıklarında birbirlerine "-Prensese, dedi, gözleriniz ne kadar derin..." ve "-Ya sizinkiler; ışık ve aydınlık içinde görüyorum onları..." diyeceklerdir (Koray, 2021a, s. 156). Gencin Prensese'in ayaklarının dibine düşüp yıkılmasıyla hikâyeye sonlanır.

"Denizin Zaferi" adlı hikâyede ihtiyar bir şairin denizle yarışması anlatılır. İhtiyar şair şayet başarılı olursa Neptün tarafından ilahlar meclisine alınacaktır. Roma mitolojisindeki su ve deniz tanrısı olan Neptün bu hikâyede tanrısal varoluşuyla bir kahraman olarak gözüktür. Şairin denizle olan iddiasına hakemlik yapmak için gelir. Birçok denizkızı da yanında gelmiştir. Elinde rebabıyla fırtınalar koparan denizin karşısına çıkan şair, başarısız olur, ondan geriye yalnızca kırık rebabı kalır. Hikâyeye "Deniz, büyük, geniş, hudutsuz deniz; sahilde ince bir tekneyle yuvarlana yuvalana gülüyordu." cümleleriyle sonlanır (Aliyazıcıoğlu, 2007 s. 168).

"Şeceri Vakvak" adlı hikâyede zaman, mekân ve şahıslar muğlak bırakılmışlardır. Ölü bir ağaçla karşılaşan kahraman ona yaklaşır ancak ağaca dokunmaz. Sonrasında yeşil gözlü, yeşil iskarpinli ve yeşil ceketli bir kadın yanına gelir. Ağaca tekrar bakan kahraman bu sefer şu manzarayla karşılaşır: "O zaman, kanı uyuşmuş gözlerini bir dakika oyalamak için yukarı kaldırdığı vakit, birdenbire açan dalların yeşil yaprakları ucunda kanlı bacakların birer sihirbaz masları gibi ağır ağır sallandığını fark eder gibi oldum. Ölü ağaç, çürümüş kitap yapraklarından zihnime takılı kalmış bir iki elyafı, esnacı altındaki zehirli bir tükürükle nebati bir örümcek gibi avlamıştı." (Sezer, 2012, s. 70). Hikâyede meyveleri insan olan Vak-vak ağacı anlatısına gönderme yapılır.

"Felekte Bir Macera" adlı hikâyede dünyadan çok uzak bir gezegende hiç kadın bulunmamakta yalnızca erkekler yaşamaktadır. "Dişi namına bir varlık bulunmayan bu yıldız dünyasında bahçeler çiçeksizdi, kuşlar terennümsüz... Ağaçlar meyve vermez, dereler su akıtmazdı, insanları solgun ve zayıftılar." (Koray, 2004, s. 74). Kadınlar olmadığına doğanın bile renksiz olduğu vurgulanan bu gezegende erkekler; tembel ancak birbirleriyle uyumlu bir şekilde yaşarlar. Bir gün ağaçtan türeyen bir kadının ortaya çıkmasıyla erkeklerin kalplerine "kin geldi, intikam geldi, nefret geldi ve... sevgi, ihtiras geldi." denir (Koray, 2004, s. 76). Hikâyeye, kadınların varlığının erkeklerde hem rekabeti, mücadeleyi ve bazı kötü duyguları uyandırdığını hem de onlara yaşama sevincini, üretkenliği ve sevgiyi verdiğini vurgular.

Sonuç

Hikâyelerde çoğunlukla sıradan, gözlemci konumundaki kahramanlar kaderlerinin akışına kapılmış bir hâlde insan için bu evrende kontrol edemediği ve kendisinden üstün güçler olması gerçeğiyle yüzleşmek ve bunu kabullenmek zorunda kalırlar. Bu yüzleşme karşısında kimi zaman hayret ederler, kimi zaman korkarlar, kimi zamansa tepkisiz kalırlar.

Todorov'un fantastik anlatıların olay örgülerinde var olduğunu söylediği başlangıçta dengenin olması, kurulu düzeni bozan bir olay neticesinde dengesizlik ortaya çıkması ve yeniden dengenin kurulması şablonuna Koray'ın hikâyeleri de uyar (Todorov, 2004, s. 157-158). Olağanın sınırları içerisinde başlayan hikâyelerde olağanüstü bir olay

gerçekleşir, başkahraman tüm bu sürece şahit olur. Hikâyenin sonuna gelindiğinde olağanüstü sonlanır. Aşk konusunu işleyen üç hikâyede ise (Bir Yudum Su, Bir Kölenin İntikamı, Kemiksiz Kadın) hikâyenin başlangıcında kahraman bir kızla tanışır, kavuşurlar, araya bir engel girer. Hikâyenin sonuna gelindiğindeyse sevgililer bir araya gelirler ancak biri ölür. Ölüm hadisesi neredeyse tüm hikâyelerde karşımıza çıkar. İncelenen hikâyelerin sonunda anlatıcı veyahut başkahraman bir kişinin ölümüne şahit olur.

Bu incelemede Tzvetan Todorov'un kuramsal çalışmasından faydalanılarak Kenan Hulusi Koray'ın hangi hikâyelerinin fantastik olarak nitelenebileceği ve sebepleri üzerinde durulmuştur. Todorov'un kısıtlayıcı olmakla birlikte türün tespitinde önemli bir gösterge olarak kullandığı "fantastik kararsızlık", Koray'ın Maupassant tarzı olay hikâyelerinde de bulunmaktadır. Hikâyeler yaşananların tekinsiz bir durumdan ötürü mü yoksa olağanüstü sebeplerle mi meydana geldikleri açıklığa kavuşturulmadan sonlanırlar. Tüm anlatılanlara ek olarak Todorov'un fantastik kuramının bu konuda geliştirilen teorilerden yalnızca biri olduğu unutulmamalıdır.

Kaynakça

- Akbaş, O. (2020) *Kenan Hulusi Koray'ın Hayatı ve Eserleri Üzerine Bir İnceleme*. Doktora Tezi. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi.
- Alangu, T. (1965). *Cumhuriyetten Sonra Hikâye ve Roman-I*. İstanbul: İstanbul Matbaası.
- Aliyazıcıoğlu, H. (2007). *Kenan Hulusi Koray'ın Edebi Kişiliği ve Hikâyelerinin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Arslan, N. (2008). *Nazlı Eray -Bir Okuma Denemesi-*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Aslan Sayar, P. (2015). *Türkçe Edebiyatta Varla Yok Arası Bir Tür: Fantastik Roman (1876-1960)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Canbaz Yumuşak, F. (2013). Kenan Hulusi Koray'ın Korkutan Öyküleri. *Millî Folklor*, 25(97), 135-144.
- Demir, A. (2007). Korkunun Kıyılarında: Kenan Hulusi Koray'ın Hikâyeleri. II. *Türk Dili ve Edebiyatı Öğrenci Kongresi*, 04-05 Aralık 2007, Erciyes Üniversitesi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 77-86.
- Einstein, A. (2018). *Aforizmalar* (çev. Doğukan Bal). İstanbul: Zeplin Kitap.
- Enginün, İ. (1983). Önsöz. *Kenan Hulusi Koray'dan Hikâyeler* (haz. İnci Enginün). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Enginün, İ. (2010). *Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ertekin, A. (2013). *Fantastik Yazın*. Erzurum: Fenomen Yayınları.
- Ertekin, A. (2022). *Fantazya Edebiyatı*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Ertuğrul, A. (2021). Fantastik ya da İmkânsız Tanım Denemesi. *Üç Elma Mitoloji, Folklor, Fantastik* (ed. Burcu Bayer). İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Fisher, M. (2020). *Tuhaf ve Tekinsiz* (çev. Berkan M. Şimşek). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Furby J. ve Hines, C. (2014). *Fantastik* (çev. Sena Yavuz). İstanbul: Kolektif Kitap.
- <https://arkeofili.com/istanbul-arkeoloji-muzelerinde-gorulmesi-gereken-25-heykel/>
[Erişim Tarihi: 29.05.2022].

- Kılıçarslan, V. (2022). Maupassant'ın Bayan Hermet Hikâyesi ile Halit Ziya'nın Deliler Evinde Hikâyesinin Karşılaştırmalı İncelemesi. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (27), 384-392.
- Koçak, O. (2004). Sunuş. Todorov, T. *Fantastik* (çev. Nedret Öztokat). Ankara: Metis Yayınları.
- Koray, K. H. (2004). *Yaz ve Aşk Hikâyeleri* (haz. İnci Enginün). İstanbul: Doğan Kitap.
- Koray, K. H. (2013). *Beşer Dakikalık Hikâyeler* (haz. M. Kayahan Özgül). Ankara: Kurgan Edebiyat.
- Koray, K. H. (2018). *Güzel ve Esrarengiz*. İstanbul: Laputa Kitap.
- Koray, K. H. (2020a). *Bir Otelde Yedi Kişi*. İstanbul: Kapra Yayınları.
- Koray, K. H. (2020b). *Bir Yudum Su*. İstanbul: Kapra Yayınları.
- Koray, K. H. (2021a). *Bir Hudut Oyunu*. İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Koray, K. H. (2021b). *Bir Yarasa Bir Kıza Âşık Oldu*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Köseoğlu, N. (2018). *Todorov'un Fantastik Kuramı Işığında İhsan Oktay Anar Romancılığı*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Yeditepe Üniversitesi.
- Lekesiz, Ö. (1997). *Yeni Türk Edebiyatında Öykü 1*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Ökten, S. (1995). Cezerî, İsmâil b. Rezzâz. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 7, s. 505-506). İstanbul: TDV Yayınları.
- Özlük, N. (2011). *Türk Edebiyatında Fantastik Roman*. İstanbul: Hiperlink Yayınları.
- Sezer, F. (2012). *Kenan Hulusi Koray'ın Muhit Dergisindeki Nesir Yazıları*. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi.
- Somay, B. (2015). Açılış Konuşması. *Edebiyatın İzinde Fantastik ve Bilimkurgu* (haz. Seval Şahin, Banu Öztürk, Didem Ardalı Büyükarman). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Steinmetz, J. (2006). *Fantastik Edebiyat* (çev. Hasan Fehmi Nemli). Ankara: Dost Yayınları.
- Todorov, T. (2010). Giriş. *Yazın Kuramı -Rus Biçimcilerinin Metinleri-*. (çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat). İstanbul: YKY.
- Todorov, T. (2004). *Fantastik*. (çev. Nedret Öztokat). Ankara: Metis Yayınları.
- Tüzen, A. (2019). Aydınlanmacı Aklın Oluşumu. *Dört Öge*, 8(16), 97-111.
- Uğur, V. (2019). Anadolu Gotiği: Korku Romanındaki Evrimin Son Durağı. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, (13), 335-356.
- Uzdu Yıldız, F. (2015). Fantastik Anlatı ve Okurun Fantastik Anlatıdaki İşlevi. *International Journal of Language Academy*. 3(4), 314-321.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

|| Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 674-686.
|| Geliş Tarihi-Received: 14.07.2022
|| Kabul Tarihi-Accepted: 09.08.2022
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1143844

Çocukları Hikâyeye Taşıyan Yazar: Orhan Kemal'in Önce Ekmek ve Kardeş Payı Hikâyelerinde Çocuk

The Writer Who Brings Children to the Story: The Child in the Stories of Önce Ekmek and Kardeş Payı

Mehmet Fetih YANARDAĞ*
Hakan KÜTÜK**

Öz

Orhan Kemal, Cumhuriyet Dönemi Türk roman ve hikâyesinde toplumcu-gerçekçi hassasiyetiyle öne çıkan bir yazardır. Orhan Kemal, yazdığı çok sayıda roman ve hikâye ile Türk edebiyatında tanınır. Bu eserlerinde toplumcu-gerçekçiliğin etkisiyle çarpıcı olaylara yer verir. Hikâyelerinde geçim sıkıntısı yaşayan insanları anlatır. Çocuklar da bu hikâyelerde kendilerine geniş yer bulur. Aile ve sokak ortamında yetişen çocuklar, farklı yönlerle ele alınır. Yoksulluğun çemberinde büyümüş çocuklar, onun eserlerinde sıkça yer alır. Ailesine bakmak için küçük yaşta sokaklarda satıcılık yapan, umutsuz çocuklardan bir diğeri de ailesiyle olan fakat yalnızlık içinde, buhran yaşayan, mutsuz ev ortamında yetişen çocuklardır. Orhan Kemal'in hikâyelerindeki tüm kişiler canlı ve hayattan kişilerdir. Onun karakterleri; hayatın zorluklarını, geçim sıkıntısını derinden yaşarken umutlarını asla yitirmezler. Aile ve sokak ortamında karşımıza çıkan bu çocuklar, umudun en büyük sembolüdür. Onun, çocukları bu kadar önemli bir sembol olarak kullanmasının çeşitleri nedenleri vardır. Yazarın çocukların dramına yakından şahitlik etmesi, çocuklara olan sevgisi ve çok çocuklu bir ailede yetişmesi bu nedenlerden bazılarıdır.

Anahtar Sözcükler: Hikâye, çocuk, yoksulluk, aile.

Abstract

Orhan Kemal is a writer who stands out with his socialist-realistic sensitivity in the Turkish novel and story of the Republican Period. Orhan Kemal is known in Turkish literature with his many novels and stories. In these works, he includes striking events with the influence of socialist-realism. In his stories, he tells about people who have trouble making a living. Children also find a large place for themselves in these stories. Children who grow up in family and street environments are handled with different aspects. Children who grew up in the circle of poverty are frequently featured in his works. Another hopeless child who works as a seller on the streets at a young age to look after his family is the one who lives with his family but lives in loneliness, depression and grows up in an unhappy home environment. All the people in Orhan Kemal's stories are live and real people. His characters; They never lose their hope while they are deeply

* Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: fyanardag@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-9903-542X.

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: hknkktk@windowslive.com, ORCID: 0000-0002-2469-6888.

experiencing the difficulties of life and financial difficulties. These children, who appear in family and street environments, are the greatest symbol of hope. There are various reasons why he uses children as such an important symbol. The author's close witness to children's drama, his love for children and his growing up in a family with many children are some of these reasons.

Keywords: Story, child, poverty, family.

Giriş

Çocuk, toplumda saflık, iyilik ve geleceği temsil eder. Edebiyatta görülen çocuk teması ve çocuk tipleri genel anlamda çocuklara hitap etmez ve bu eserlerin çocuk edebiyatı ürünü olduğunu göstermez. Toplum gerçeklerini göstermekle farklı bakış açıları kazandırma, yetişkinlerin çocuk konusunda eğitilmesi açılarından edebî esere renk katma da önemli bir unsur olarak kullanılır.

Türk edebiyatının en velut yazarlarından Orhan Kemal, hikâyelerinde ve romanlarında toplumun her kesiminden insana yer verir. İşçi, ırgat, memur, çocuk, kadın ve kenar mahallelerin insanları başta olmak üzere eserlerinde farklı sınıflardan insanlara yer verir. Bunların içinde en çok çocuklar göze çarpar.

Orhan Kemal; şiir, roman, hikâye ve tiyatro türlerinde eserler verir. Edebiyata ilk olarak şiirle başlamışsa da Nazım Hikmet'in telkinleriyle nesre yönelir. İlk hikâyesini 1940'ta *Yeni Edebiyat* dergisinde yayımlanan *Balık*'tır (Uyguner, 2018, s. 104). Bursa Cezaevi'nde mahpus hayatını paylaştığı Nazım Hikmet, Orhan Kemal'in hikâyelerini gördükten sonra ona şiirden ziyade düz yazıya yönelmesini önerir. Fakat onun bu döneme kadar hikâye ile bağı oldukça zayıftır.

Orhan Kemal, Nazım Hikmet ile anılarını kaleme aldığı eserinde bu süreci dile getirir:

"Edebiyatımızın kaideleriyle hemen hiç uğraşmadığım, en yabancısı olduğum tarafı hikâyecilik bölümüydü." (Orhan, 2000, s. 40).

Hikâye ve romana yönelen yazarın bazı hikâyeleri romana geçişin öncülüğünü teşkil eder. Ona göre iyi bir roman yazarı olabilmek için önce iyi bir hikâye yazarı olmak gerekir:

"Hikâye bende romana geçişte bir merhale oldu. Kanaatimce küçük ve uzun hikâyelerde iyice bilenmeyen kalem, romanı zor yazar yahut yazamaz. Çünkü hikâye kompozisyonlarını kolaylıkla kıvrıramayan bir yazar, çok daha büyük, çok daha enine boyuna bir kompozisyon isteyen romanı meydana getiremez." (Bezirci, 1984, s. 54).

Bu düşünceden hareketle nesir alanına yönelen yazar, daha sonra romanlarında enine boyuna işleyeceği karakterleri önce hikâyelerinde işler. Hikâyelerinde geliştirdiği unsurlar gelişerek romanlarında da kendini gösterir.

Orhan Kemal, Türk öykücülüğündeki "gerçekçilik" akımın en önemli temsilcilerinden birisidir. Yaşanan olaylar, iyi bir gözlem, güncel olaylara bağlılık, olanı olduğu gibi aktarma bu akımın en bilinen özelliklerindedir. Onun eserlerinde her zaman tanıklık ettiğimiz kişiler vardır. Okuyucu anlatılanlara yakındır. Ona yabancı gelen bir durumla karşılaşmaz. Hikâyelerin her zaman hayata değen bir yanı vardır. Bu akımın temaları; sınıf çatışmaları, haksızlıklar, toplumda yozlaşma ve sömürüdür. Bu tür temaların işlendiği eserlerde yazar genellikle taraftır, bu nedenle doğrunun okuyucuya ulaşması için mücadele eder (Tosun, 2005, s. 103).

Yazarın hikâyelerinde çocukları farklı boyutlarıyla ele almasının nedenleri vardır:

"Çok çocuklu bir aileden yetiştiği için mi, altı çocuk babası bir evin sorumluluğunu yüklediği için mi, iş yerlerinde ve Bâbiâli hanlarında çocuk işçilerle çokça karşılaştığı için mi, yoksa Fikret gibi bir toplumun yarısını devralacak kuşağın dramını gördüğü için mi... Evet hepsinin etkisi var olmalı. Orhan Kemal, romanlarının en etkili pasajlarında olduğu gibi, hikâyelerinin en sıcak örneklerinde de çocukları konu ve kahraman aldı; titiz bir dikkatle onları gözlemeye öncelik tanıdı. Böylece edebiyatımızın en güzel hikâyelerinin bir bölümü yazılmış oldu." (Mutluay, 1970, s. 11) .

Orhan Kemal'in bazı öykülerinde çocuklar ön plana çıkar:

"Orhan Kemal'in öykülerinde çocukların da yeri büyüktür. Bu çocukların çoğu çalışan, üretim yapan ve ailelerine ekmek taşıyan kişilerdir. Bunların arasında ırzına geçilenler, çeşitli suçlara itilenler, yoksul ana babaların yaşamını paylaşanlar ve az ceza yiyeceği için yalanla suçu üzerine alanlar çoktur." (Uyguner, 2018, s. 109)

Çocuk; geleceğin, ışığın ve umudun simgesidir. Fakat Orhan Kemal'in yapıtlarındaki çocuk tipleri bu simgelerden uzaktır. Çelimsiz, zayıf, büyük zorluklarla mücadele eden ve çoğu geçim derdinden dolayı bir büyükmüş gibi davranmaya çalışan, çocukluğunda olgunlaşmış tiplerdir.

Sanatçı, toplumsal gerçekçi bakış açısıyla kaleme aldığı eserlerinde çocuklara da farklı bir perspektiften bakar. Dönemin sosyo-ekonomik şartlarında ezilen çocuk tipini gözler önüne serer. Buradan hareketle sanatçının *Önce Ekmek ve Kardeş Payı* adlı eserleri incelendiğinde çocuk karakterlerin sayısı ve çocuğu ele alan hikâyeleri dikkat çeker. Çalışmamızın amacı, Orhan Kemal'in romanlarında ve hikâyelerinde sıklıkla üzerinde durduğu çocukların bu eserlere yansımalarını ortaya koymaktır.

1. Orhan Kemal'in Önce Ekmek ve Kardeş Payı Hikâyelerinde Çocuk

Önce Ekmek ve Kardeş Payı adlı hikâye kitaplarında, çocuk karakterlerin başkahraman olduğu hikâyeler oldukça fazladır. Çalışmaya konu olan kitaplar da bu eserlerdir. Bu hikâyelerde çocuklara farklı açılardan yaklaşılar. Bu hikâyelerde, çocuklar genellikle sokak ortamında ve aile ortamında olmak üzere iki başlıkta toplanır:

1.1. Sokak Ortamındaki Çocuk

Orhan Kemal'in hikâyelerindeki çocuklardan pek çoğu sokak ortamında yetişir ve burada yaşar. Bunlar; bazen satıcı, bazen hırsız, bazen de dışarıda barınacak hiçbir yeri olmadığı için hapis haneye girmek için çabalayan çocuklardır. Sokak hayatının acımasızlığı içerisinde yaşama tutunmaya çalışırlar. Sanayileşmenin, kentleşmenin doğurduğu çarpıklık çocukları olumsuz etkiler.

"Orhan Kemal'in öykülerinde çocukların da yeri büyüktür. Bu çocukların çoğu çalışan, üretim yapan ve ailelerine ekmek taşıyan kişilerdir. Bunların arasında ırzına geçilenler, çeşitli suçlara itilenler, yoksul ana babaların yaşamını paylaşanlar ve az ceza yiyeceği için yalanla suçu üzerine alanlar çoktur." (Bezirci, 1984, s. 74).

Çocuk hikâyesi bunlara örnektir. İstiklâl Caddesi'ndeki kocaman apartmanlardan birisine sırtını dayamış, başında okul kasketi olan ve geçimini sağlamak için kartpostal satan bir çocuk görülür. Bu çocuğun tek hayali okul arkadaşı Haluk'un gibi bir pergel takımı alabilmektir. Fakat pergel fiyatı annesinin on beş günlük kazancına denktir. O, Haluk'un kadar büyük pergel takımı istemez, daha küçüğüne de razıdır. Haluk'un ise tek isteği karnesinin onunki kadar iyi olmasıdır.

"Haluk bir gün, "Ah" demişti, karnem seninki kadar iyi olsa!

...Beybam, annem, teyzem, halalarım aferin, aferin sana deseler!

O, "Bana Haluk'un gibi bir pergel takımı alın, başka bir şey istemem!" derdi." (Kemal, 2017, s. 29).

Orhan Kemal'in eserinde sıklıkla görülen sokak satıcısı çocukların yanı sıra bu çocuklara kötü gözle bakan kişilere de rastlanır. Çocuk, kartları satarken babasına da benzettiği bir adamın kartlara değil de kendisine baktığını fark eder ve adamla aralarında şöyle bir konuşma geçer:

"-Kart mı satıyorsun?

-Evet. Güzel İstanbul manzaraları...

-Kaça?

-Onar kuruş. Bakın, çok güzel manzaralar!

(...) -Sen daha güzelsin, dedi." (Kemal, 2017, s. 31).

Adam çocuğa fazladan para verir, çocuk, bunu ilk başta anlamasa da elinde fazla para kalması zoruna gider. Fazladan bırakılan para onu huzursuz eder. Adamın bu süreçte hiç gözlerini ayırmadan bakması ve daha sonra aldığı tüm kartları işportaya bırakıp para istememesi, çocukta şüphe uyandırır. Çocuk bunun üzerine tepkisini koyar:

"-Buyrun, paranızı!

- Kalsın

-Niçin?"

Adam cevap vermedi. Pantolon cebinden çıkardığı para tomarından bir onluk ayırıp işportaya attı.

Çocuk "Peki ama niçin?" diye bağırdı.

"Çok güzelsin onun için."

Ve yanağını okşamak için uzandı.

(...) "Alçak!"

(Kemal, 2017, s. 32).

Çocuk adamın ne amaçla bunu yaptığını anlar, paraları adamın suratına fırlatır. İşporta çantasını boynuna atıp İstiklâl Caddesi'nin kalabalığında kaybolur. Orhan Kemal'in hikâyelerinde çocuklardaki gururlu ve namuslu tutum dikkat çeker.

İmkânsızlıklar içinde okumaya çalışan çocuk, her türlü imkânı olan - elli liralık pergel takımına sahip - Halûk'tan daha başarılıdır. Başarısız çocuğun sahip olduğu pergel takımı, hayattaki adaletsizliğin göstergesi olsa da, "çocuk"un yılmadan sürdürdüğü mücadele bu adaletsizliğin dengeleneceğine dair bir işarettir. Sosyal sınıf ve zenginlik ile başarı, hikâyede ters orantılı olarak işlenir (Kantarıcı, 2006, s. 99).

Çocuk hikâyesindeki benzeyen Aslan Tomson adlı hikâye vardır. Hikâyenin başkahramanı Nuri adlı bir çocuktur ve çocuğun babası işten çıkarılır, annesi ameliyat olur, ablası kocaya kaçar, dolayısıyla ailenin geçimi çocuğun üzerine kalır.

"Ne çıkacaktı sanki? Zengin mi olacaktı? Çengelli iğneler, renk renk balonlar, kurşunkalemleri, bir miktar mavi kurdele, düğme, paslı çakılar, zarf, kağıt..." (Kemal, 2017, s. 39).

Nuri, satıcılık yaparken okul arkadaşları arasında düştüğü zor durumları düşünür. Doktor, mühendis, avukat olma hayalleri vardır fakat sokakta maça giden arkadaşlarını görünce, bu hayallerine kavuşacağı düşünürken okulu bırakmak zorunda kalır.

Orhan Kemal'in çocukları; oyun, çizgi film yaşlarında olmakla birlikte yaşlılarının yaşadığı hayattan çok uzak olup o hayatı da merak içindedirler:

"- ... Sinemaya gidiyor musun?

-Dün gittim.

-Ne oynadı?

-Demir Maskelinin İntikamı.

-Güzel mi?

-Ne söylüyorsun be kardeşim. Bittim!

-Anlatsana..."

(Kemal, 2017, s. 41).

Cumhur, Nuri'ye filmin içeriğini anlatır ve burada Aslan Tomson karakterinden bahseder. Nuri uzun hayallere dalar. Cumhur yanından ayrılır fakat o hâlâ hayaller kurmaya devam eder. Bir gün Aslan Tomson gibi vapura atlayıp kaçtığından aklından geçirir.

Hikâyenin sonunda Nuri, gerçeklerle karşı karşıya kalsa da hâlâ Aslan Tomson olmaktan vazgeçemez.

“-Bu çengelli iğnelerin daha büyüğü var mı oğlum?
Hayalleri tuzla buz olmuştur. Varken, “Yok...” dedi.

-Nasıl yok, var ya işte!

-Yok diyorum işte, yok!

“Acayip. Deden yaşındaki bir ihtiyara karşı... Utanmıyor musun?

Tepesi attı. İhtiyarların yakasına sarılarak, “Bana bak!” dedi,

-Tanıyor musun beni?

- ...

-Patron Mix'in muavini Aslan Tomson derler bana!” (Kemal,2017, s. 42)

Nuri, tüm olumsuzluklara rağmen hayaller kurarak ve hayatın sıkıntısından uzaklaşır, düş dünyasına sığınır.

Bir Çocuk adlı hikâyede yine bir sokak çocuğunun dramı anlatılır. Orhan Kemal, hikâyeye önce İstanbul'un iklim özelliğini vererek başlar. İklimin insan üzerindeki tesirini daha iyi kavrayabilmek adına canlı mısralarla İstanbul'da mevsimin ne kadar sert ve zor geçtiğini ifade eder:

“İstanbul'un baharı yoktur! İstanbul'da on iki ayın yarısı kış, yarısı yazdır. Bahar çokluk kış ortalarına serpişmiş yazdan kalma harikulade aydınlık, sınıcsaktır; karakışın ortasında, karanlıklarda çakan şimşekler gibi bir an gelir, ertesi gün bu bir anlık mutluluğun öcünü almak istercesine, daha karanlık, daha gümbürtülü, daha sırsıklam günler birbirini kovalamaya başlar. İstanbul'un baharı yoktur!” (Kemal,2017, s. 8).

Hikâyede kış soğuklarının insanlar üzerindeki olumsuz tesirleri anlatılır. Hikâyede nisanda Taksim'de çıplak ayaklarla gezen çocuk, bunun bir örneğidir:

“Yürüyordu, yere çıplak ayaklarıyla sağlam sağlam basarak yürüyor, yürüyordu. Tükenen izmarit parmaklarını yakınca müthiş bir küfürle fırlattı.” (Kemal, 2017, s. 9).

Çocuğun fırlattığı izmarit bir kadınla erkeğin parlayan ayakkabılarına gelir. Adam yanındaki kadından dolayı bir şey demez, çocuktan özür hatta yardım bekler ama beklediğinin tam tersi olur

“Ne bakıyorsun lan? dedi.

(...)

Taş arabası.” (Kemal, 2017, s. 10).

Bu ifadeler, zor şartlar altında yaşayan çocuktan beklenmedik bir davranıştır. Çocuk, sokaklardan tanıdığı, her önüne çıkanı deviren Beton Ağabeyine özenmeye çalışır. Bu davranışın altında yatan sebep çocuğun soytarılık ya da kabadayılık peşinde koşması değildir:

“Beton Ağabey kadar güçlüydü şu an. Bir kafa, bir yumruk, sonra? Beton Ağabey gibi kodese mi? Vız gelirdi be. Beton Ağabey üç ay mı, altı ay mı yatıp çıkmıştı da ne olmuştu? Hazır apartman kaloriferlerinin de söndüğü şu nisan ortalarında, kodesin sönmemesine yandığını işittiği sobası, ekmeğin kayıntı da varken, sonra...” (Kemal, 2017, s. 10).

Yazar, temel fikri burada verir. Soğuk, yağmurlu bir kış havasında yeterli giyecek ve yiyeceği olmayan çocuk hapse girmeye çalışır. Çünkü İstanbul'da bahar aylarının soğuk geçmesi ve nisan ayında kapanan kaloriferlerden dolayı hapishane dışarıdan daha iyidir.

Çocuk, bir gün önünden geçtiği lokantada bir adama sataşır, hatta onun yüzünden büyük bir kavga çıkar. Bu durumdan hoşnuttur, çünkü bu sayede hapse girecektir fakat polis yaşına bakıp onu serbest bırakır, çocuğun tüm hayalleri yıkılır.

“Tuh be yahu. Hiç mi kanun kalmadı memlekette? Atın içeri de dalgamıza bakalım bu kışta kıyamette.” (Kemal, 2017, s. 15).

Kavga sırasında, içkili lokanta sahnesi olan yerli filmleri gözünün önünden geçirir. Kavgayı ayırmaya gelen polis ve bekçileri görünce kodese atılacağı için heyecan duyar. Kodeste göğsünü gere gere kavganın kendisi yüzünden çıktığını söyler. Kodesin kötü bir yer olmadığını, Beton ağabeyin oradaki memnuniyetinden bilir. Sokaktaki gençler, olumsuz birtakım değerleri olumladıkça, onların ardından gelen çocuklar da değişmeyecek bir kısır döngü sürecektir (Kantarıcı, 2006, s. 77).

Orhan Kemal’in *Aslan Tomson* hikâyesine benzeyen bir diğer hikâye de *Tarzan*’dır. *Aslan Tomson* hikâyesindeki çocuk tipi, bir çizgi film kahramanından etkilenmişken *Tarzan* adlı hikâyedeki çocuk tipi ise kovboy çizgi romanından etkilenir.

Yazarın pek çok hikâyesinde olduğu gibi *Tarzan*’da kahraman işportacılık yapar. Hikâyede bir kenar mahalle ve orada yaşayanların gizemli hayatları anlatılır. *Tarzan* işportasının başında kitap okur. Kitaptaki yer alan Mis isimli kızı mahallelerindeki Leman Abla’ya benzer:

“Leman Abla bir rol alsın da bak! Ne Muhterem Nur, ne Türkan Şoray, ne de Fatma Girik!” (Kemal, 2017, s. 24).

Leman Abla onun için en güzel kadındır. Kendince güzelliğinin ispatı ise Impala’sıyla onu her sabah Unkapanı Köprüsü altında bekleyen apartmanın beyidir. Leman Abla’ya karşı o kadar hayranlık içindedir ki bazı zamanlar onu evindeyken küçük bir delikten gözetler. Kitaptaki Mis isimli karakteri Leman Abla’ya benzettiği için okuduğu kitabın tüm sevecenliği de buradan gelir.

Tarzan’ın Leman Abla’yı bu kadar sevmesindeki sebeplerden biri de ona para vermesi ve istediği kovboy dergilerini almasıdır. Bunun karşılığında ise Leman Abla’nın mektuplarını onun istediği kişilere götürür. Mahalledeki erkekler de mesajlarını *Tarzan* vasıtasıyla Leman Abla’ya iletir.

Tarzan’ın çok sevdiği Bobi Ağabey, onlara bazı yiyecek yardımında bulunur ve *Tarzan*’a iş bulma sözü verir. O da Leman Abla’ya mesaj gönderen kişilerin başında gelir. Fakat Leman Abla, Bobi’nin mesajına karşılık vermez ve onun hakkında olumsuz ifadeler kullanır.

“Bobi’ye kadar düştümsen kaldırım atarım kendimi Sarayburnu’ndan denize!” (Kemal, 2017, s. 27).

Tarzan bu sözleri, Bobi’ye, kendisine iş bulmayacağı korkusundan iletmez fakat küçük kız kardeşiyle konuşmasından sonra fikri değişir:

“-İyi ama, paketlerle geliyor, doğranmış pastırma bilem getiriyor enayi!

-Getirsin, bana ne?

-Yemiyor musun?

-Bundan sonra yemeyeceğim.

-Niye?

-Öyle!

-Niye ama?

-Ne diye kucağına oturtuyor beni zorla?

-Seviyor!

-Sevmesin, istemiyorum. Ben onun şeyi değilim...
 -Neyi?
 -Neyiyse neyi.
 -Dikilme, döverim ama?
 -Döv, öldür. Oturmayacağım kucağına, zorla mı? O gün ne diye okuldan dönerken beni bileğimden tuttu? Ne diye lastiği patlak boş dolmuşa çekti?" (Kemal, 2017, s. 28).

Daha önce Çocuk isimli hikâyede çocuğa para yardımı yaparak taciz etmeye çalışan bir adama karşılık bu hikâyede yardım bahanesiyle aileye yaklaşan Bobi, evin küçük kızına tacizde bulunur. Fakat Orhan Kemal'in gururlu ve namuslu çocukları Bobi'ye sert tepki verir.

Tarzan kardeşine neden annesine söylemediğini sorunca eve erzak getirmeyeceğinden ve annesinin hastalığının artacağından korktuğu cevabını alır:

"-Eve sokmaz onu annem, sokmayınca pastırma, kaşarpeyniri, ekmek getirmez!
 -Getirmese getirmesin. Onun bulacağı işte de çalışmayacağım. Büyüyüm de görsün...
 -Ne yaparsın?
 -İki bıçak!
 -Deli. Niçin?
 -Seni niye dolmuşa çekmek istemiş?
 -Gitmedim ki!" (Kemal, 2017, s. 28).

Yoksulluğun ahlaki yozlaşmaya neden olmadığı ve küçük çocukları nasıl olgunlaştırdığını gösteren bu hikâyede, ahlak dersi verilir:

"-Sana iş buldum, gel!
 Bileğini sertçe çekti:
 -İstemiyorum.
 -Neden
 -Bize de gelme, pastırma falan da getirme bundan sonra!
 -İyi ama, neden?
 -Benim kardeşim senin şeyin değil!" (Kemal, 2017, s. 29).

Kitaptaki Çocuklar adlı hikâyede karşıtlık fikri görülür. Hikâyedeki çocuklardan biri avukat bir babanın oğlu, diğeri ise sokak çocuğudur. Avukatın oğlu sinirli bir halde bisikletini kullanır. Sokak çocuğu ise bisikletiyle neredeyse onu ezecekken elindeki sopayla arka çamurluğuna vurur. Bunun üzerine iki çocuk arasında kavga başlar. İki çocuk yoksulluk ve zenginliğin temsilcisidir:

"-Ezmedim diye mi vurdun bisikletime?
 -Ezemedin ki!
 -Manevra yapmasaydım, görürdün.
 Sokak çocuğu, "Boş ver," dedi.
 -Bana bak!
 Sokuldu:
 -Bakıyorum.
 -Fena yaparım ama sonra!" (Kemal, 2017, s. 47).

Avukatın oğlunun, babasının ünüyle, akrabalarıyla ve gelecekteki hayalleriyle övünmesine karşılık sokak çocuğu, mahalledeki Sülman Ağabey'i ile övünür. Avukat çocuğunun saydığı ve yücelttiği değerler, sokak çocuğuna vız gelir. Avukat çocuğu derslerinin durumunu, gezeceği yerleri, o yerlerdeki akrabalarını saydıkça sokak çocuğu başarısıyla övünür:

"Hadi lan hadi, fiyaka sökme bize. Ben bizim mahalledeki İdris'i bile tuşa getirdim!" (Kemal, 2017, s. 48).

İki çocuk arasında itişme başlar, avukat çocuğu sokak çocuğunun sıkı olduğunu ve onu alt edemeyeceğini anlayınca uzlaşılı yoluna gider. İki çocuk bir anda tüm olanı biteni unutup muhabbete başlar. Burada çocukluğun ne kadar saf ve temiz olduğunu Orhan Kemal, okuyucuya hatırlatır. Çocuklar, aralarındaki sosyo-ekonomik farka rağmen arkadaş olabilirler. Çocukluk, insanoğlunun hiçbir sosyal ve ekonomik fark gözetmeksizin yaşadığı bir dönem olarak öne çıkar.

Avukatın oğlu, diğer çocukla arasındaki farkları görmeye birlikte, kısa bir süre sonra onun anlattıklarına ilgi göstermeye başlar. Karşısındaki çocuğun Avrupa'yı, Times nehrini bilmiyor oluşu; vitamin hapı, tereyağı, reçel ve yumurta ile beslenmemesi, bir noktadan sonra önemini yitirir. Onun da "Sülman Ağabey"i vardır. Süleyman Ağabey onu çalıştırdığı için mahalledeki İdris'i yenen çocuk, diğerinin gözünde birden değer kazanır (Kemal, 2017, s. 49).

Çocukların muhabbeti birlikte gazoz içmeye kadar gider fakat sokak çocuğu parası olmadığını söyleyince avukatın oğlu, yeni arkadaşına gazoz ısmarlar. Gazoz içerken ikili arasında sosyo-ekonomik farklılar tekrar gözler önüne serilir, sokak çocuğu ailesinden hiç bahsetmez, tek bahsettiği kişi Sülman Ağabey'dir:

"-... Paris, New York, Roma, Berlin, Londra... Londra'daki Times Nehri'ni bilir misin sen?
-Sülman Ağabey bilir!
-Peki istese elçi olabilir mi?
-Öte bile geçer...
-Siyasal Bilgileri bitirmiş mi?
-Ne bileyim yahu? Bizim mahallenin tüm kızları bitiyor ona!" (Kemal, 2017, s. 49).

Çocuklar, hiçbir kızın hayır diyemediği Süleyman Ağabey'i, avukatın kız kardeşinin de beğeneceği hayaline kapılırlar. Avukatın oğlu, halasının kimseyi beğenmediğini söyler. Onun, beğendiği ilk kişiyle evleneceğine dair sözler işitir. Evin büyüğü olan cicianne bir gün, kızının beğendiği kişi çöpçü de olsa onu vereceğini söyler. Çocuk bu sözleri anımsayınca, Süleyman Ağabey'i onun karşısına çıkarmaya karar verir. Eve gittiğinde halasına Süleyman'dan söz eder ancak halası onu dinlemez.

Elli Kuruş adlı hikâyede, bir sokak çocuğu, bu kez gazete satıcısı olarak karşımıza çıkar. Aile, babaları tarafından başka bir kadın uğruna terk edilen ve annenin çalışmasıyla geçinir.

Ayakta durmakta zorlanan aileye evin iki erkek çocuğundan büyük olanı çalışarak destek vermek için gazete satıcılığına başlar.

Hikâye çocuktan gazete alan bir kişi ağzından anlatılır. Anlatıcı, yazı işleri ile meşguldür. Çocuk her sabah adamın çalıştığı yere gelir, "Gazete, havadis!" diye bağıarak gazete bırakıp parasını alır. Anlatıcı çocukla devamlı muhabbet içindedir. Çocuğun ailesi ve yaşadıkları hakkındaki bilgi onun ağzından aktarılır.

Çocuk, okulu bırakmasına karşılık içindeki okuma isteği bitmez. Okulu mutlaka bitirmek, babasına benzememek onun tek hayalidir.

"Okumak istiyorum ağabey. İlk'i sonra orta'yı, daha sonra da liseyi bitireceğim. Liseyi belki de yatılı sınavı kazanıp parasız okurum. Ama mutlaka okuyacağım. Kardeşim de. Babamıza benzemeyeceğiz hiç..." (Kemal, 2017, s. 74).

Çocuk karne zamanı birkaç gün gazete bırakmaya gelmez, anlatıcı meraklanır; çocuk birkaç gün sonra gelir fakat öksürmektedir. Çocuk karne zamanı hem sınava çalışıp

hem işte çalışınca yorgunluktan birkaç gün hasta düşmüştür. Parası olmadığı için ilaç alamaz. Anlatıcı çocuğa yardım teklifinde bulunur.

Çocuk gururludur:

"Babamın arkadaşı da bana para vermişti. Bayiye yatırdım. Sonra kazanıp götürdüm, almadı. Sende kalsın, dedi, yanağımı makasladı da paralarını suratına fırlatıp..." (Kemal, 2017, s. 75).

Anlatıcı çocuğa bir şart sunar ve gazetelerle borcunu ödeyebileceğini teklif eder. Çocuk bunu kabul eder ve her gazete bıraktığında borcunun ne kadar kaldığını belirtir, pek çok zorluk çekip hasta haliyle çalışmasına rağmen borcuna sadıktır. Canı pahasına da olsa borcunu öder. İki gazete borcu kalmış olan çocuk bir daha görülmez. Birkaç gün sonra adamın penceresi önünde başka bir çocuğun sesi duyulur:

"-Ağabeyim, kusura bakmasın dedi, amca!

-Ne bu?

-Elli kuruş borcu kalmış size de...

-Kendisi nerede?

Ağlamadı, huçkırmadı. Taş gibi, "Öldü," dedi. "Dün Edirnekapı'ya gömdük..." (Kemal, 2017, s. 77).

Çocuğun ölüm döşeğindeyken vasiyeti borcunu ödemek olur. Babası başka bir kadınla evlenen ve kendisine erdemli bir kişilik gösteren çocuk, ahlak dersi verir. Çocuk, emek uğruna canını verir ve artık çalışma sırası kardeşine geçer.

1.2. Aile Ortamındaki Çocuklar

Orhan Kemal'in hikâyelerindeki çocuklar, aile ortamında ebeveyn ilgisinden uzak, soyutlanmış ve kendi iç dünyalarına çekilmiş olarak görülür. Bunlar, en az sokak ortamındaki çocuklar kadar zor şartlarda yetişirler. Ailelerinden ilgi ve sevgi göremeyen bu çocuklar, farklı yollara itilince varlıklarını kabul ettirme çabası içine girerler.

Kuduz adlı hikâyede aile ortamında soyutlanmış bir çocuk karşımıza çıkar. Evdeki kedi tarafından yüzü tırmalanan çocuk, babası eve geldiğinde yanağındaki tentürdiyot lekesiyle karşımıza çıkar. Karısının evdeki kediyi savunması üzerine sinirlenen adam, karısının sadece tentürdiyot sürüp rahatça davranabilmesine karşılık çocuğun kuduz olma ihtimalini dile getirir:

" - Peki, ya kuduzsa?

-Kuduzsa kuduz." (Kemal, 2017, s. 18).

Karısının vurdumduymaz tavrına iyice sinirlenen adam, daha önce çok kez kediyi evden göndermek istemesine rağmen karısı kediyi göndermez. Hikâyenin devamında çocuğu önemsememekten ziyade kocasına inat öne çıkar. Babanın, çocuğu için derisini yüzdüren anaları kendi eşiyile kıyaslamasıyla karısında bir uyanış etkisi yaratır:

"... Kadın, yavrusu için derisini yüzdüren anaların dünyasında yaşamaya layık bir anne olduğunu ispat için değil, oğlunun kuduz olması ihtimaliyle çıldırarak, kediyi de alıp taksiye atlamış, hastanenin yolunu tutmuştu." (Kemal, 2017, s. 23).

Aile - çocuk ilişkisi temasıyla karşımıza çıkan bu hikâyede, kocasıyla inatlaşıp ve kocasının söylediği birtakım sözlerden sonra kendi içinde muhakeme yapan anne, annelik duygusunun esiri olur. Aile içinde soyutlanmış çocuk, kendi iç dünyasına çekilir.

Üç Arkadaş adlı hikâyede babaları olmayan, anneleri de işçi olan üç çocuğun yaşadıkları Sütlice'den, bıkmaları ile hikâye başlar. Makara Hasan, Kocakafa Sait ve en

küçüğü Hidayet ismindeki üç arkadaş, Makara Hasan'ın annesinin çalıştığı Kadıköy'deki konak hakkında konuşur:

“-Ben Kadıköy'e bile gittim, dedi, annemin hanımlarının konağına...

-Senin annenin hanımları mı var?

-Var tabii... Bana şeker bile verdiler. Kadıköy öyle güzel ki, görerseniz bayılırsınız! Burası ne? Sütlüce...” (Kemal, 2017, s. 59).

İstanbul'un iki semtinin karşılaştırıldığı bu diyalogda çocuklar, Makara Hasan'ın anlattığı Kadıköy'ü gözlerinde canlandırıp daha mütevazı olan Sütlüce'yi aşığalarlar. Orhan Kemal'in anlattığı fakir yaşam süren insanlar, yaşadıkları yerlerle de karşımıza çıkar. Mekân olarak kahvehane, meyhane, sokak araları ve kısaca İstanbul'un kenar mahalleri seçilir.

Bu andan itibaren bu üç arkadaşın tek hedefi vardır: Kadıköy'e gitmek:

“Kocakafa Sait başını kaldırdı, evvela Hasan'a baktı, sonra Hidayet'e, sonra gene Hasan'a, daha sonra da elindeki pashı tele. Teli fırlatıp kalktı.

-Gidelim mi?

(...)

-Gidelim be!

-Gidelim.” (Kemal, 2017, s. 60).

Bu üç arkadaşın Kadıköy'e ve konağa gitme nedeni hayat şartlarıdır. Makara Hasan'ın anlattığı yiyecekler hepsini büyülemiştir. Evlerinde hiç göremedikleri bu yiyecekler, onları fazlasıyla cezbeder.

“- Börekleri de vardır belki, belki de aşureleri!

-Yahut kavunları.

-Pastaları yahut da değil mi?” (Kemal, 2017, s. 60).

Vapurla Kadıköy'e gitmek için iskeleye giderler fakat hemen fark edilip indirilirler. İstanbul'un fakir bir semtinde yaşayan üç arkadaşın büyük işlere kalkışmaları, fakirliğin çocuklar üzerindeki yansıması dikkat çeker. Çocukların vapura binemeyip planlarını gerçekleştirememeleri, gelecekte de yaşamlarını değiştiremeyeceklerine işaretir.

Önce Ekmek hikâyesinde de eğitim-öğretim hayatını olumsuz etkileyen zor yaşam şartları anlatılır. Ayten'in babası geceleri eve sarhoş gelip annesiyle kavga ederken sarf ettiği sözlerle ve fakirlik onu okul ve hayat ikileminde bir seçim yapmaya zorlar.

“Bıktım, usandım sizden hanım. İşler akıntıya gitti, kazanamıyorum diyorum, anlamıyor musunuz? Maksadınız beni öldürmek mi? Ben ölünce çalışmaya köpek gibi razı olmayacak mısınız? Sen de çalış, kızın da çalışsın, varsayın ki öldüm, geberdim yahu...” (Kemal, 2017, s. 2).

Ayten, babasının onun okulu bırakıp işe başlaması gerektiğini dile getirmesi üzerine daha fazla okul hayatına devam edemeyeceğini anlar ve çalışmaya başlayan arkadaşlarını getirir:

“Bir zamanlar ilkokula kuş civıltılarını hatırlatarak gidip geldiği mahalle arkadaşlarından pek çoğu gibi, o da artık veda etmeliydi ortaokula. Ortaokula, liseye, üniversiteye, doktorluğa...” (Kemal, 2017, s. 2).

Ayten bu tartışmaları odasında, yorganın altında dinlemektedir. Aylar, mevsimler gelir geçer fakat evdeki tartışma değişmez. Geçim sıkıntısının her şeyin önüne geçtiği bir evde Orhan Kemal, sadece sokak satıcısı çocukların değil, toplumun pek çok kısmının dar gelirlerinden dolayı okul hayatından vazgeçmek zorunda olduğunu gözler önüne serer. Ayten'in babasına bir emeklinin anlattıklarında da bu durumu görürüz:

"Baktım işler gitti akıntıya. Emeklinin maaşı yetmiyor. Oğlanlarla kızı seferber ettim. Şimdi her biri işte. Evimize bet bereket geldi, bet bereket! Sonra da eklemişti:

Önce ekmek!" (Kemal, 2017, s. 3).

Geçim sıkıntısı çeken ailelerin genelinde aynı çözüm yolu hâkimdir. Onlara göre okula gitmek, geçim derdinin olmadığı kimseler için mümkündür. Bu anlayıştan da hareketle Ayten, bir gün babası eve geldiğinde ona okulu bırakmak istediğini ifade eder:

"-Okulu bırakıyorum babacığım!

-Niçin?

-Çalışacağım.

-Nerede?

-Trikolarda. Arkadaşlarım var orada çalışan. İlk zamanlarda pek bir kazanç yokmuş ama, zamanla, ustalaştıkça, hem biliyor musun, onlarla birlikte çalışacağım diye öyle sevindiler ki. Yarın sabah gidiyorum." (Kemal, 2017, s. 4).

Ayten ve daha önce okulu bırakmak zorunda kalan arkadaşları, Orhan Kemal'in pek çok hikâyesinde olduğu gibi satıcı, işportacı ve fabrika işçileri olarak ortaya çıkar.

Sevmiyordu adlı hikâyedeki çocuk, zorla komşu teyzeye gönderilen ve komşu teyzeye gitmeyi sevmediğini annesine ağlayarak ifade eden bir çocuktur. Erol'un gözünden komşu kadın ve evi şu şekilde aktarılır:

"Açık kapıdan vuran güneşe bakıyordu. Güneşte teyzenin sürmeli gözleri, kan yalamışçasına kırmızı dudakları, mavi damarlı kuru elleri. Bütün bunları da sevmiyordu. Sonra kocaman konaklarının kapısı. Kapıyı da sevmiyordu, açılan kapıdan girmeyi de. Ya karanlık taşlık? Ya basıldıkça paslı paslı gıcırdayan merdivenler? Sevmiyordu, merdiven basamaklarını da sevmiyordu, taşlıktaki bomboş odaların karanlık kapılarını da. İçerden birileri çıkıverecek gibiydi. Araplar, ya da cırcır böcekleri." (Kemal, 2017, s. 58).

Altı yaşlarındaki Erol, okula başlamak için can atar. Erol'un okula başlama arzusu, komşu kadından kurtulmak içindir. Arkadaşı Ercan okula başladığı için Erol'un gözünde çok şanslıdır.

Erol'un gözünde komşu kadın, görünüşü itibarıyla de olumsuz bir tip olmakla beraber çocuğun ağzından laf almaya çalışan bir tiptir. Adamın, karısına nasıl davrandığını, dans edip etmediklerini, evlerine gelen misafirlere şarap ikram edip etmediğini ve en önemlisi babasının kendisini sorup sormadığını öğrenmeye çalışır. Erol kadının soru yağmurundan sıkılır ve ona yanlış cevaplar vererek onunla inatlaşır.

Erol verdiği kısa ve anlaşılmaz cevaplarla kadını sinirlendirir. Kadın sonunda dayanamayarak Erol'u evden kovar. Erol, kadının asıl amacının ağzından laf almak olduğunu anladığı için orada sıkılır.

Erol'un annesi, komşu kadının yaptığı davranışları ve sorduğu soruları bilmez. Çocuğunun tepkilerine değer vermeyen bir anne olarak karşımıza çıkar. Erol'un annesinin oğlunun kaygısını anlayamaması çocukta sinirli bir hal doğurur. Komşu kadına gitmek istemediğini açıkça söylediği halde, annenin ısrarı onun ağlamasına neden olur. Çocuğun yaşadığı sıkıntıyı annenin algılayamaması, aralarındaki iletişim kopukluğunun bir sonucudur.

Sağış hikâyesinde anlatıcı ve onun çocukluk arkadaşı Süreyya'nın çocukluk anıları ve ondan otuz yıl sonra Süreyya'nın çocuğunun hikâyesi anlatılır. Anlatıcı uzun bir süre sonra çocukluğunun geçtiği mahalleye dönüp çocukluk arkadaşı Süreyya'yı arar. Bu iki arkadaş çocukluklarında futbol hastası iken babalarından da bir o kadar da korkar. Çocukların aileleri futbola karşıdır:

“Benim babam avukat, onunki Gayret Bakkaliyesinin sahibi. Kocaman kapkara sakalı, bıyığıyla gerçekten korkunçtu. Annesi de babasından geri kalmazdı. Upuzun, zayıf mı zayıf. ‘Süreyya!’ diye pencereden bağırılmaz mı, mahalle çın çın öterdi. Annesinin buz gibi sesiyle böyle bağırıldığı sıra, Süreyya’ya sağlam dayak yemek vardı. Ya çeşmeden su taşımaya ya da kundaktaki kardeşinin beşiğini sallamayı savsamıştır. O zaman Süreyya: ‘Sağlam mariz var!’ der, korkudan bembeyaz yüzüyle koşardı. O tarihlerde on üç on dört yaşımızda olmalıydık.” (Kemal, 2017, s. 79).

Anlatıcı da futbol oynamak istediğini babasından gizler ama Süreyya kadar sıkıntı yaşar. Buna karşılık Süreyya’nın çocuk aklından bazı kötü duygular geçer. Rahat rahat futbol oynayabilmek adına evi, dükkânı ve evdekileri de yakmak istemektedir. Her şey ve herkes ortadan kalkarsa rahat rahat futbol oynayabilir. Bu noktadan anlaşıldığı üzere Süreyya’da futbol hastalık noktasına gelir.

Yıllar sonra anlatıcı mahalleye geldiğinde Süreyya’yı bakkalda çalışan ve büyümüş, koca sakalları olan bir adam olarak bulur. İçeri girer ve karşılaştığı manzara Süreyya’nın bir zamanlar öldürmeyi dahi düşündüğü babasının aynısı bir adam karşısına çıkar. Kendisini hatırlatır fakat Süreyya oldukça geç hatırlar. Eski günleri sorar ve “Gençlik, çocukluk, cahillik,” ve “geçti artık öyle şeyler...” (Kemal, 2017, s. 81) cevabını alır. Süreyya içeri giren oğluna yıllar önce babasının kendisine davrandığı gibi davranır. Oğlu da kendinin çocukluğunu yaşar. Arkadaşları çok önemli bir maça onu çağırırlar fakat babasını nasıl atlatacağını da merak ederler. Oğlu Aykut yıllar önceki babasının sözlerini anımsatır:

“Söyle Fûruzan Ağabey’e, geleceğim de. Sağiçe kimseyi koymasın tamam mı?” (Kemal, 2017, s. 82).

Bir zamanlar kendisinin şikâyet ettiği hayatı şimdi oğluna yaşatan Süreyya, çocukluğunda yaşadıklarını tamamen unutup içindeki çocukluk duygusunu kaybeder. Hikâyedeki temel çatışma çocukluk ve yaşlılık olarak ortaya çıkar.

Süreyya’nın babasının nasıl öldüğü, ailesinden geriye kimlerin kaldığı belirtilmez. Ancak Süreyya’nın hayallerini gerçekleştirememiş oluşu, hâlâ aynı mahallede ve aynı evde oturmasıyla açıklanabilir. Monotonluk ve mahallenin monoton yapısı, çocukken hayat dolu olan Süreyya’yı bu yapıya uymaya zorlar. Avukatın oğlu olan anlatıcının hayatında birtakım değişiklikler olduğu açıktır. Ancak Süreyya, çocukken kabullenemediği hayatın esiri olur.

Sonuç

Varlıklı bir ailenin çocuğu olarak 1914’te doğan yazar, sürgüne giden babasının yaşadıkları yüzünden yoksulluğa düşer. Çocukluğundan beri çalışmanın ne demek olduğunu ve para kazanmanın zorunluluğunu iyi bilir. Adana’da pek çok işte çalışır. Yazın hayatına başladıktan sonra da bir kalem emekçisi olur.

Sanatçı, her zaman işçinin ve emekçinin yanında olur. Vücut gücüyle olduğu kadar kaleminin gücüyle de bu sınıfın yanında yer alır. Kalemini bu sınıfı bilinçlendirmek için kullanır. Dolayısıyla onun hikâyeleri gerçeklerle ilişkilidir. Hepsisi derin gözlem ve izlenimlerin sonucudur.

Orhan Kemal, öykülerinde aile ve çocuklara çok değer verir, tüm çaresizliğiyle, yoksulluğuyla, umutlarıyla, neşesiyle çocuklar hikâyelerde önemli yer tutar. Hikâyelerde çocuklar, aile ve iş hayatıyla yer edinir. Çocuklar, aile ortamlarında ve sokak hayatında ele alınır. Aile ortamındaki çocuklar, parası ve sınırsız imkânları olmasına rağmen aile içinde soyutlanırlar. Yoksulluk içindekilerse ailenin geçimi sağlamak için hem okuyup hem çalışırken, bazıları da ailesine destek olmak adına okulu bırakıp yaşamına yönelir.

Çocukların isimleri, fiziksel betimlemeleri, buldukları coğrafya, anne ve baba özellikleri ve yaşadıkları çevre hikâyelerde göze çarpar. Çocukların cinsiyetlerine göre taşıdığı özellikler de farklıdır. Erkeklerde spor ve futbol aşkı, spor takımına kaptan olma hayalleri, kavga etme yahut da kendisini bir çizgi ya da film kahramanı olarak görme; yaygın bir durumdur. Kızlarda ise olduğundan büyükmüş gibi davranma, kadınsal tavır ve kıskançlıklar, cinsel istismar yaygın olarak görülür. Çocuklar, yaşlarından büyük bir olgunluk içerisindedir.

Yoksulluk, imkânsızlık, ezilmişlik gibi olumsuzlukların yanında pek az olmakla birlikte neşeli çocuklar da göze çarpar. Neşeli çocuklarda genellikle maddi sıkıntı görülmez. Bunun yanında aile ortamında sevgi ve neşe içinde büyüyenler veya oyunlarla mutlu olan çocuklar da vardır. Onun çocuk tipleri, her anlamda gerçeklik duygusu taşıyan ve realist tiplerdir. Yazar, umudun simgesi olarak çocukları seçer, ön plana çıkarır.

Kaynakça

- Bezirci, A. (1984). *Orhan Kemal*. İstanbul: Tekin Yayınevi.
- Kantarıcı, A. (2006). *Orhan Kemal'in Hikâyelerinde Çocuk Tipleri*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi
- Kemal, O. (2017). *Kardeş Payı*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Kemal, O. (2000). *Nazım Hikmet'le Üç Buçuk Yıl*. İstanbul: Tekin Yayınevi.
- Kemal, O. (2017). *Önce Ekmek*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Mutluay, R. (1970). *Orhan Kemal'in Hikâyelerinde Çocuk*. İstanbul: Yeni Edebiyat Aylık Edebiyat Dergisi, Altın Kitaplar Yayınevi.
- Tosun, N. (2005) Sokağa Açılan Pencere ya da Kırık Hayatlar: Orhan Kemal Öykücülüğü. İstanbul: *Hece Dergisi*, 103, 117-122.
- Uyguner, M. (2018). *Orhan Kemal'in Öykücülüğü Üzerine*. Ankara: Türk Dili, Türk Öykücülüğü Özel Sayısı.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi

The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 687-702.
Geliş Tarihi-Received: 29.07.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 22.08.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1150572

Orhan Kemal'in *Murtaza* Romanında Laytmotif Tekniğinin Kullanılışı

The Use of Leitmotif Technique in Orhan Kemal's Murtaza

Müberra BAĞCI*

Öz

Orhan Kemal'in *Murtaza* romanı önce 17 Ocak-29 Şubat 1952 tarihleri arasında *Vatan* gazetesinde tefrika halinde yayımlanmış, ardından aynı yıl kitap halinde basılmıştır. Roman olarak ilgi gören *Murtaza*, sinema ve tiyatroya da uyarlanmıştır. Çeşitli çalışmalarda farklı yönleriyle ele alınan roman, bu makalede laytmotifler açısından incelenmiştir. Çalışmanın giriş kısmında terim sözlüklerinden yola çıkılarak bu tekniğin tanımı ve edebi eserlerde kullanılışı hakkında genel bilgiler aktarılmıştır. Ardından *Murtaza* romanıyla ilgili kısaca bilgi verilip asıl konu olan laytmotiflere geçilmiştir. Makale, laytmotif tekniğinin romanda nasıl kullanıldığını göstermeyi hedeflemektedir. Romandaki laytmotifler çeşit ve işlev açısından iki ana başlıkta ele alınmıştır. Laytmotif çeşitleri, toplumsal değerlerle, fiziksel özellikler ve dış görünüşle, davranış şekilleriyle ilgili tekrarlar olmak üzere üç alt başlıkta değerlendirilmiştir. *Murtaza* romanında laytmotiflerin iki temel işlevi saptanmıştır: karakter çizme ve atmosfer oluşturma. Sonuç kısmında ise romandaki tekrarların hangi amaca hizmet ettiği ve esere ne kattığı soruları cevaplanmaya çalışılmıştır. *Murtaza* romanı laytmotif tekniğinin romanda geniş ve başarılı bir şekilde kullanıldığı örneklerden biridir.

Anahtar kelimeler: Orhan Kemal, *Murtaza*, laytmotif, motif, roman.

Abstract

Orhan Kemal's novel *Murtaza* was first published in serialized in the *Vatan* newspaper between 17 January and 29 February 1952, and then published as a book in the same year. *Murtaza*, which attracted attention as a novel, has also been adapted to cinema and theater. This novel, which has been handled with different aspects in various studies, has been examined in terms of leitmotifs in this article. In the introductory part of the study, based on the term dictionaries general information about the definition of this technique and its use in literary works are given. Then, brief information about the novel *Murtaza* was given and continued with the main subject leitmotifs. This article aims to show how the leitmotif technique is used in the novel. The leitmotifs in the novel are handled under two main headings in terms of variety and function. Laytmotif types were evaluated under three sub-headings as repetitions related to social values, physical characteristics and appearance, and behavioral patterns. In the novel *Murtaza*, two basic functions of leitmotifs have been identified: portraying characters and creating atmosphere. In the conclusion part, it has been tried to answer the questions of what purpose the repetitions in the novel serve and what they add to the work. The novel *Murtaza* is one of the examples in which the leitmotif technique is widely and successfully used in the novel.

* Dr. Öğr. Üyesi, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İzmir/Türkiye, e- posta: muberra.bagci@ege.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2284-2220.

Key words: Orhan Kemal, *Murtaza*, leitmotif, motif, novel.

Giriş: Laytmotif Tekniği Nedir?

Almanca kökenli bir kelime olan laytmotif, Almanca leiten “öncülük etmek, önden gitmek” kökünden türetilmiş; öncü, önder anlamına gelen “leit” ve “motiv” kelimelerinin birleşmesinden oluşmuştur. İngilizceye de leitmotif şeklinde geçmiştir (Nişanyan, 2015). Yabancı kökenli bir kelime olması dolayısıyla Türkçe metinlerde “leitmotif”, “leitmotif” gibi orijinal imlasıyla yazılışı yaygın olsa da bu çalışmada TDK’ye uygun olarak “laytmotif” şeklinde kullanılmıştır.

Birçok terim sözlüğünde “leitmotif” maddesi “bir eser boyunca tekrarlanan ayırt edici bir karakter, durum ya da imaj” şeklinde birbirine benzeyen tanımlarla yer alır. Bazı ansiklopedi ve sözlüklerde hakkında çok detaylı bilgi verilmemiş, kısa bir tanım ve birkaç örnek sunulmuştur. Bazı sözlüklerde ise terim ya hiç yer almamış ya da “tema” ve “motif” maddelerine yönlendirme yapılmıştır. Laytmotifin bu iki kavramla arasında ince bir ayrım vardır. Laytmotif, eserde öne çıkan motifi merkeze alarak ona müzikal bir anlam katar; temadaki anlamı yoğunlaştırır. Bir eserin teması hakkında yorum yapmak kolay olmadığından edebi teknikler ve semboller buna yardım eder (Auger, 2010, s. 165). Motif, aynı eser içinde ya da farklı eserlerde tekrarlayan bir kelime, cümle, eylem, fikir, nesne veya durum için kullanılır. Motif farklı eserlere uygulandığında temaya atıfta bulunur; laytmotif ise bir eserdeki daha önce meydana gelen olayları ve onları çevreleyen izlenimleri akla getirerek eseri birleştirme eğiliminde olan bir tekrarı ifade eder (Morner, 1991, s. 140). Laytmotif, bir eserde, ana duyguyu, düşünceyi göstermek için kullanılan ana motif şeklinde tanımlanabilir. Başta bir müzik terimi olarak ortaya çıkmış; daha sonra müziğin yanı sıra sinema, tiyatro ve edebiyat gibi sanat dallarında da anlamlı tekrarları ifade etmek için kullanılmıştır. Bu teknik, müzikte ses tekrarlarıyla uygulanırken edebi eserlerde bir kelime, cümle, nesnenin ya da karakterin bir tavrının tekrarı gibi farklı şekillerde karşımıza çıkabilmektedir (Huyugüzel, 2018, s. 285). Bununla birlikte bir eserde tekrarlanan her unsur için laytmotif denmesi doğru değildir (Sazyek, 2021, s. 217). Söz konusu tekrarların eserin yapısı içinde bir anlam ve işleve sahip olması da gerekir.

Terim ilk olarak, Richard Wagner’in eserlerinde tekrarlanan müzikal temaları veya cümleleri tanımlamak için Hans von Wolzogen tarafından kullanılmıştır. Wagner’in operaları, laytmotifi müzikal öneme sahip konuma yükselten ilk eserlerdendir. Wagner müziğinin belirleyici özelliği olan bu kavram bir kompozisyon tekniğidir.

Laytmotif tekniği sinemada da etkili bir şekilde kullanılmıştır. Orson Welles’in *Citizen Kane* (1941, *Yurttaş Kane*) filminde geçen “rosebud” (gül goncası) tekrarı (Huyugüzel, 2018, s. 285), *Braveheart* (1995, *Cesur Yürek*), filminde William-Murron aşkını simgeleyen mendil, *Leon* (1994, *Sevginin Gücü*) filminde Leon’un kök salamamış bir kişi olduğunu gösteren saksı çiçeği, Alfred Hitchcock’un *Psycho* (1960, *Sapık*) filminde ölüm çağrışımı yapan doldurulmuş kuşlar, *Vertigo* (1958, *Ölüm Korkusu*) filmindeki girdap görüntüleri laytmotifin sinemadaki önemli örneklerindendir. Yine kuşların laytmotif olarak yer aldığı bir diğer Hitchcock filmi ise *The Birds* (1963, *Kuşlar*)’dür.

Yönetmenliğini ve senaristliğini Fritz Lang’ın yaptığı *M* (1931, *Bir Şehir Katilini Arıyor*) filmi Lang’ın ilk sesli filmidir. Seri cinayetler işleyen bir çocuk katilinin aranmasının anlatıldığı filmde katilin yüzü görünmez, cinayet işlediği sahnelerde “ıslık sesi” bir laytmotif olarak tekrarlanır. Islığın olduğu sahneler katilin yakınlarda olduğunu haber vermektedir. Bu laytmotif filmdeki gizemi desteklediği gibi karakterin belirgin bir özelliği olarak daha sonra onun yakalanmasına da neden olacaktır. Katili canlandıran oyuncu Peter Lorre’nin ıslıkla çaldığı melodi Edward Grieg’in bestelediği Peer Gynt eserindeki “In the

Hall of the Mountain King” adlı bölümdür. *M*, sinemada laytmotif tekniğinin kullanıldığı ilk eserlerden biridir.

Jaws’ta (1975) yaklaşan tehlikeyi işaret etmek için tekrarlanan gerilim müziği, *Harry Potter*’da (2001) tekrarlanan gizemli “Hedwig’in Teması”, *Star Wars*’taki (1977, *Yıldız Savaşları*) Darth Vader’ın “İmparatorluk Yürüyüşü” laytmotifin etkin kullanıldığı filmler arasında sayılabilir (Murfin ve Ray, 1997, s. 188). William Goldings’ın *The Lord of the Flies* (1954, *Sineklerin Tanrısı*) adlı filminde deniz kabuğu laytmotif olarak kullanılmıştır (Auger, 2010, s. 166). Filmde, adada mahsur kalmış bir grup çocuğun maceraları anlatılır. Grubun lideri, aralarındaki toplantılarda konuşmak isteyenlerin elinde deniz kabuğu tutması gerektiği kuralını koyar. Deniz kabuğu, gücün ve medeniyetin sembolüdür. Woody Allen’in *Manhattan* (1979) filminde George Gershwin’in müziği bir laytmotif örneğidir (Quinn, 2004, s. 184). Filmin başında New York’un nabzının Gershwin’in notalarında attığı söylenirken bir yandan da Gershwin’in “Rhapsody in Blue”su çalmaktadır. Film boyunca müzik etkili bir biçimde kullanılır, filmdeki sahnelerle müziğin hızlanıp yavaşlaması uyum içindedir.

Edmond Rostand’ın bir tiyatro eseri olan, sinema filmi de çekilen *Cyrano de Bergerac* (1897) çok uzun burnu olan bir Fransız şair ve silahşoru anlatır. “Burun tiradı” olarak bilinen kısımdaki burun tekrarı, eserin genelinde başkişinin burnuyla alay edilmesi ve fiziksel özelliği dolayısıyla dışlanmasına işaret etmektedir. Oyunun bilinen bir diğer tiradı “İstemem eksik olsun” sözlerinin tekrarına dayanır, bu tekrar esere şiirsel bir hava katar.

Çehov’un *Vişne Bahçesi* adlı eseri, tiyatro türündeki anlamlı tekrarlara verilebilecek bir diğer örnektir. Eserde tekrar eden “vişne bahçesi” ailenin geçmişini simgeler. Bahçenin sahibi Andreyevna için bu bahçe hayat demektir; satılması onu üzer. Vişne bahçesini satın alan Lopahin içinse bu bir zaferdir; atalarının köle olarak çalıştığı yerin yeni sahibi olmuştur. Vişne bahçesi, aynı zamanda değişen değerleri de temsil eder. Eski vişne bahçesi yerine yeni yazlık evlerin yapılacak, orada yeni bir yaşam başlayacaktır; vişne ağaçlarının baltayla kesilmesi değişimin sert bir göstergesi olur.

Edebi bir terim olarak kullanılmaya başlaması romancı Thomas Mann ile olmuştur, Mann’ın tekrarlayan bir temayı belirtmek için kullandığı laytmotif ifadesi, daha sonra edebiyat alanında da yaygınlaşmıştır (Cuddon, 1999, s. 453). Edebiyatta laytmotifin bilinçli olarak Wagner tarzında kullanımına Mann’ın *Buddenbrooks*’u (1901) çarpıcı bir örnektir (Warrack, 1995, s. 644). Mann, *Der Zauberberg* (1924, *Büyülü Dağ*) adlı eserinde laytmotifi karakterize edici, mekanik tarzda değil, Wagner’de olduğu gibi müziğin sembolik tarzında kullandığını belirtir (Aytaç, 2000, s. 170). Thomas Mann, *Büyülü Dağ*’a yazdığı önsözde, laytmotiften edebiyatı müzikalize etmek için bir araç olarak bahseder. Bu müzikal etki yalnız *Büyülü Dağ*’da değil, aynı zamanda James Joyce’un *Ulysses*, Proust’un *A la recherche du temps perdu* (1913, *Kayıp Zamanın İzinde*) ve Joseph Roth’un *Radetzky Marsch*’ı (1932, *Radetzky Marşı*) da dahil olmak üzere diğer 20. yüzyıl romanlarının çoğunda izlenebilir (Herman, 2010, s. 276). Thomas Mann’ın yanı sıra James Joyce, Virginia Woolf ve William Faulkner’in romanlarında laytmotif örnekleri görülebilir (Abrams, 1999, s. 169-170). Virginia Woolf’un *Mrs. Dalloway* (1925) romanında Peter Walsh’ın çakısı, saatlerin periyodik olarak vurulması ve Amy Lowell’in “Patterns” (Desenler) şiirinde bahçe, elbise, desen kelimelerinin tekrarı laytmotiftir (Morner, 1991, s. 140). D. H. Lawrence’ın *The Rainbow* (1915, *Gökkuşakığı*) romanındaki halkalara ve kemerlere tekrar tekrar atıfta bulunulması, Muriel Spark’ın romanlarında yer alan kalıp sözlerin tekrarı da bu tekniğin örnekleridir (Baldick, 2001, s. 138-139). İrlandalı romancı George Moore’un eserlerinde Wagner etkisi açıkça görülmektedir. Moore’un *The Lake* (1905, *Göl*) adlı romanında doğa, Oliver Gogarty’nin duygularını uyaran ve ortaya çıkaran bir unsurdur. Romanın adında geçen “göl” bir laytmotif olarak romanın merkezindedir. Bunun yanı sıra orman da roman

boyunca tekrarlanır. Doğayla ilgili laytmotifler Gogarty'nin ruhsal dönüşümüyle yakından ilişkilidir; doğanın çağrıştırmacı güçleriyle tekrarlanan söz, düşünce ve nesnelere Gogarty'nin hayatıyla ilgili farkındalığının artmasına katkı sağlar. Bu laytmotiflerin önemini, duygularının ortaya çıktığı bir süreçte fark eder. Moore'un bir diğer romanı *Evelyn Innes*'de (1898) başarılı bir opera sanatçısı olan Evelyn, maddi ve manevi dünya arasında sıkışıp kalmış, sonunda operadaki kariyerini terk etmiştir. Romanda kilisenin iç ve dış görünümüne dair tekrarlar laytmotif olarak kullanılmıştır. Romanın devamında yıldızlar sembolik bir öneme sahiptir. Evelyn'in yıldızlara ilgi duyması onun dine ve sanata karşı tutumunu da yansıtır (Devine, 1999, s. 155-175). Eserde laytmotifler, karakterizasyonu destekler; onun değişim arzusunun ve ruhsal krizini nasıl çözdüğünü göstermeye hizmet eder. Meksikalı yazar Victor Villasenor'un *Rain of Gold* (1991, *Altın Yağmuru*) adlı eserinde altın damarı laytmotif olarak kullanılmıştır (Carey, 1999, s. 85). Altın damarına tekrar tekrar yapılan göndermeler aileyle ilişkilendirilir, altının bulunması ailenin dağılmasına sebep olur.

T. S. Eliot, *The Waste Land* (1922, *Çorak Ülke*) şiirinde Wagner'den alıntılarla laytmotif tekniğine dikkati çekmiştir. Eliot müzikal laytmotif fikrini şiirine aktarır (Warrack, 1995, s. 644). Genellikle kısa bir melodi veya akort dizisi olan laytmotif, bir müzik parçasını bir bütün halinde birleştirmeye ve bir hikâyeye ekstra bir boyut eklemeye yardımcı olur. Şiir, motiflerin son derece incelikli kullanımıyla bir destan olarak kabul edilebilir. Eser, I. Dünya Savaşı sonrası çağın ruhunu anlatan bir şiir olarak okunabilir. Savaş sonrası insanlar kurtuluşun olmadığı bu çorak topraklarda yaşar. Şiirde su imgesi, suyun özlemi, yokluğu tekrarlanır.

Türk edebiyatında ise Divan ve halk şiirindeki redif ve nakaratlar, terciibentte tekrarlanan beyitler laytmotifin şiirdeki örnekleridir. Namık Kemal'in *Vatan yahut Silistre* piyesinde tekrarlanan "Kıyamet mi kopar?" ifadesi laytmotif tekniğine örnektir (Huyugüzel, 2018, s. 286). Abdülhak Şinasi Hisar'ın *Fahim Bey ve Biz* romanında tekrarlar önemli yer tutar. En sık "Kim bilir, belki...", "Aradan zaman, bir hayli zaman geçti" ifadeleri tekrarlanır. Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Yaban* romanında "koku" kelimesi sıklıkla geçer. Anlatıcı köyün atmosferini yansıtmak için koku duyusunu kullanır. "Tezek kokusu", "Porsuk çayının leş gibi kokusu", "Şeyh Efendinin teke gibi kokusu", "pas ve deri kokusu", "bulaşık suyu, ahır ve umumi abdesthane kokularını andıran bir taaffün", "Köy bataklıkta uyuz manda gibi kokuyor", "Bütün tabiat tezek kokuyor" gibi ifadelerle "kötü koku"nun altı çizilir. Peyami Safa'nın *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* romanında "siyah köpek" tekrarı karşımıza çıkar. Ferit'in birçok kez gördüğü siyah köpeğin gerçek mi halüsinasyon mu olduğunu sorgulaması onun evhamlı ve huzursuz ruh halini yansıtır. Yazar, bir diğer eseri *Bir Tereddüdün Romanı*'nda "tereddüt" kelimesinin tekrarıyla karakterlerin varoluş, toplumsal değerler, inanç gibi çeşitli konulardaki fikir fırtınalarını yansıtır. *Yalnızız* romanında tekrarlanan "Simeranya" Samim'in sığındığı hayali bir yeri ve idealize ettiği dünyayı niteler. Yaşar Kemal'in *Yer Demir Gök Bakır* romanında "korku" kelimesinin tekrarıyla köylünün açlık ve kıtlık endişesi ortaya konur. Kemal Bilbaşar'ın *Denizin Çağırışı* romanında "sarışın kadın" laytmotifi karşımıza çıkar. Sarışın kadın, romanın başkişisi olan öğretmenin zihninde yarattığı bir hayal, sürekli düşündüğü bir takıntıdır. Başkişinin arayışını temsil eder. Yusuf Atılgan'ın *Aylak Adam* romanında C.'nin "arayış"ı, sık sık kulağını kaşması, bıyık ve kadın bacaklarıyla ilgili tekrarlar onun kişiliği ve geçmişi hakkında bilgi veren laytmotif örnekleridir. C.'nin babası kadınlara düşkündür, C. çocukken babasının kadınların bacaklarını okşadığı sahnelerle tanık olmuş, bunlar onda iz bırakmıştır. Babasının, teyzesinin bacaklarını okşamasına tepki gösterince babası onun kulağını çekmiş ve C.'nin kulağı yırtılmıştır. Kadın ve cinsellikle ilgili kısımlarda ortaya çıkan kulak kaşıma tekrarı okuyucuya C.'nin çocukluk travmasını hatırlatır. Erkekliği temsil eden bıyık C.'de korku ve iğrenme duygusu oluşturarak baba nefretini

belirginleştirmektedir. Babası bıyıklı olduğu için C. daha çocukken büyüncü bıyık bırakmayacağına dair kendi kendisine söz vermiştir. C.'nin B.'yi arayışında ise arzulan "gerçek sevgidir"; C. insanın hayata tutunmasının ancak bu şekilde mümkün olabileceğine inanmıştır. Oğuz Atay'ın *Tutunamayanlar*'ındaki "Olrıc" ve Turgut Özben'in zaman zaman tekrarladığı "bat dünya bat" cümlesi, Orhan Pamuk'un *Yeni Hayat*'taki yolculuk tekrarı, İhsan Oktay Anar'ın *Puslu Kitalar Atlası*'ndaki "uğursuz kara para" romanlardaki diğer laytmotif örnekleri arasında sayılabilir.

Romanda laytmotif tekniğini kullanan yazarlar eserlerine akıcılık, devamlılık, bütünlük katabilir. Laytmotif eserdeki bir konunun, bir kişinin daha belirgin hale gelmesine hizmet edebilir. Yazar bu teknikle belli bir durumu vurgulamış, somutlaştırmış olur. Müzikal bir atmosfer, bir ritim, ahenk oluşturarak eserin estetik değerine katkı sağlayabilir. Karakterizasyonu güçlendiren bir unsur olarak kullanılabilir. Nesne, düşünce ve olayların tekrarı bir karakterin iç dünyasıyla ilgili önemli işaretler verebilir. Çağrışım yoluyla daha önce bahsedilen bir durum ya da olayı hatırlatabilir.

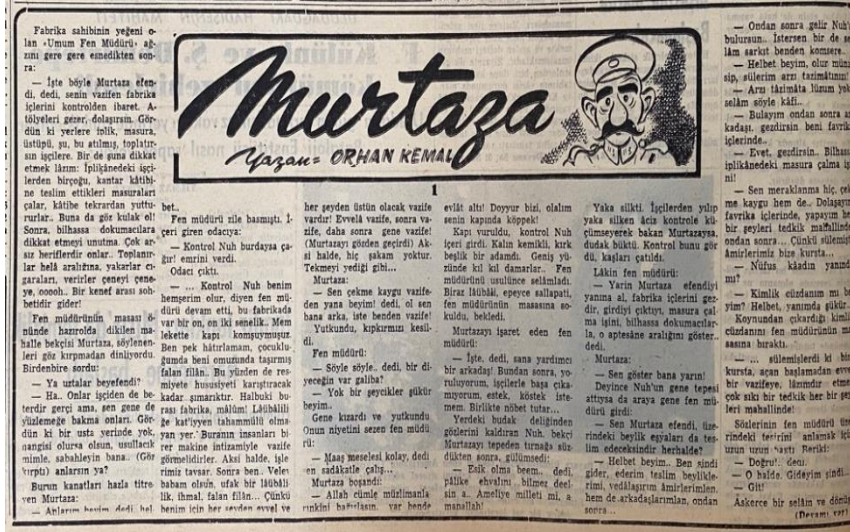
Murtaza Romanı Hakkında

Murtaza romanı ilk kez 17 Ocak-29 Şubat 1952 tarihleri arasında *Vatan* gazetesinde yayımlanmıştır (Kemal, 1952). Gazetedeki numaralandırma hatası dolayısıyla son tefrikada 41 sayısı verilse de eser 44 tefrikadan oluşmaktadır. Eser, gazetede "yeni neslin en kuvvetli romancılarından biri olan Orhan Kemal'in yazdığı büyük hikâye" takdimi ile yer alır. Yazar, roman tefrikasına başladığında elinde henüz on beş yirmi sayfa kadar müsvedde bulunduğunu, İstanbul'a o yıllarda yeni geldiğini, henüz tefrika romancılığa başlamadığını belirtmektedir (Uğurlu, 1972, s. 200). Yaşar Kemal'in Tunç Yalman'a *Murtaza*'dan övgüyle bahsetmesinden kısa süre sonra eser gazetede yayımlanmaya başlar.



Şekil 1: 16 Ocak 1952 Tarihli Vatan Gazetesinde Romanın Takdimi

Murtaza, *Vatan* gazetesinde tefrika edildikten sonra aynı yıl Varlık Yayınları tarafından kitaplaştırılır. Kemal, 180 sayfalık bir metne roman değil, ancak hikâye denebileceğini düşünerek romanını sonraki baskı için genişletmeye karar verir.



Şekil 2: 17 Ocak 1952 tarihli Vatan gazetesindeki romanın ilk tefrikası

Orhan Kemal romanın başında yer alan “Murtaza Üzerine” başlıklı kısımda eserini büyük hikâyeden romana dönüştürmek için çok çalıştığından, birinci ve üçüncü bölümleri yeniden yazdığından, hatta romanın devamını da yazabileceğinden bahsetmektedir. (Kemal, 2015, s. 5). 1967 yılına ait bir mektubunda *Murtaza*’yı yeni eklediği bölümlerden sonra daha başarılı bulduğunu belirtir (Otyam, 1975, s. 349). 1969’daki bir diğer mektubunda ise üçüncü bölümün kısa kaldığını, kitabın ikinci baskısında 70 sayfa daha ilave edeceğini, böylece ikinci cilde gerek kalmayacağını söyler (Otyam, 1975, s. 415). Romanın genişletilmiş dördüncü baskısı 1969 yılında Cem Yayınları tarafından yapılır. Bazı eleştirmenler *Murtaza*’nın genişletilmiş halini beğenmez. Cevdet Kudret eserin yoğunluğunu kaybettiğini düşünür (Kudret, 2009, s. 257); Nedim Gürsel, sonradan eklenen bölümlerin gereksiz tekrar ve uzatmalarla dolu olduğu yorumunu yapar (Gürsel, 1997, s. 369). Yeni eklenen bölümlerde zaman zaman tekrara düşülse de *Murtaza*, ailesi ve çevresi hakkında daha ayrıntılı bilgiler yer almaktadır.

Murtaza önce tefrika, daha sonra kitap olarak gördüğü ilginin ardından iki kez de sinemaya uyarlanır. İlki Tunç Başaran yönetmenliğinde *Bekçi Murtaza* ismiyle 1965 yılında, ikincisi *Bekçi* ismiyle Ali Özgentürk yönetmenliğinde 1986’dadır. *Murtaza*’yı ilk filmde Müşfik Kenter, ikincide Müjdat Gezen canlandırır. Eser aynı zamanda *Bekçi Murtaza* adıyla oyunlaştırılmış, 1969’da Ulvi Uraz Tiyatrosu’nda sahnelenmiştir. Bazı eleştirmenler oyunu romana göre daha başarılı, fazlalıklarından arınmış bulurken, bazılarının *Murtaza* “kaba bir karikatür”e dönüşmüştür. Tahir Özçelik, Orhan Kemal’in iyi bir romancı olduğunu, ancak iyi bir oyun yazarı olmadığını, romandaki *Murtaza* portresinden uzaklaşıldığını düşünür (Bezirci, 1994, s. 240-241). Eserde diyalogların sık kullanılması hem sinemaya hem de tiyatroya uyarlanmasını kolaylaştıran bir özellik olarak düşünülebilir.

Yazar, hayata kendi abartılı değerleri ile tutunmaya çalışan *Murtaza*’nın trajikomik hikâyesiyle toplumsal eleştiri yapmayı da hedeflemiştir. Çoğu zaman eseri, ortaya çıktığı sosyal şartlardan bağımsız düşünmek zordur. Toplumsal meseleler hakkında yazan romancı bir anlamda yaşadığı topluma da eleştirmiş olur (Tüzer ve Hüküm, 2019, s. 116). Toplumcu gerçekçi bir yazar olan Orhan Kemal, *Murtaza*’da topluma dair çeşitli meseleleri ele almıştır. Bunlar arasında sınıfsal farklılık, devlet-halk ilişkisi, yozlaşma, yabancılaşma sayılabilir. Zengin-fakir, yöneten-yönetilen arasındaki farkın temelinde ekonomik sebepler

ve güç unsuru vurgulanır. Devlet-halk ilişkisi çerçevesinde “otorite, vazife” gibi kavramlar ele alınırken Murtaza bir karikatüre dönüşür. Yazar bu eserinde toplumsal sorunları mizah ve ironiden de faydalanarak ortaya koymuştur.

1. Murtaza Romanında Laytmotif Çeşitleri

Eleştirilenlerin laytmotif tanımlarına bakıldığında kullanılan “niteleyici ve sık sık tekrar edilen kalıp şeklinde bir sıfat”, “bir karakterize etme aracı”, “yüzeysel özelliklerin tespiti” ve “yan figürlerin sabitleştirilmesi” gibi ifadeler laytmotiflerin işlevi konusunda da fikir vermektedir. Aynı zamanda laytmotif eserin konusu, havası, eserdeki kişinin dünya görüşü, duygu ve ruh hali hakkında da ipucu verir (Aytaç, 2000, s. 171-172). Laytmotif tekniğinde telaffuz farklılığı, jest ve mimikler, yaradılış özelliklerinden faydalanılabilir (Tekin, 2020, s. 262). Laytmotif tekrar esasına dayanır, dolayısıyla bu tekniğin kullanıldığı bir eserde hangi unsurların ne amaçla tekrarlandığını saptamaya çalışmak faydalı olacaktır. *Murtaza* romanındaki laytmotifler temelde üç unsurun tekrarlanmasından oluşmaktadır:

1. Toplumsal değerlerle ilgili tekrarlar
2. Fiziksel özellikler ve dış görünüşle ilgili tekrarlar
3. Davranış şekilleriyle ilgili tekrarlar

1.1. Toplumsal Değerlerle İlgili Tekrarlar

Murtaza romanında en çok tekrarlanan cümlelerin başında “**Yukarda Allah, Ankara’da devlet hem de hükümet**” gelir, roman boyunca “Ankara’da devlet hem de hükümet, yukarda Allah, burada da ben!” (6)¹, “Yukarıda Allah, Ankara’da devlet, hükümet hem de, burada da ben!” (2), “Yukarıda Allah, Ankara’da devlet hem de hükümet, burada Murtaza’ydı.” (2), “Yukarıda Allah, Ankara’da devlet hem de hükümet, burada da...” (2), “Yukarıda Allah, Ankara’da devlet, hem de hükümet, bölgesinde de o vardı” (1), “Yukarıda Allah, “Ankara’da Devlet hem de Hükümet, burada da oydu!” (1), “Ankara’da devlet hem de hükümet, burada da o!” (1), “Ankara’da devlet, hükümet, yukarda Allah...” (1) şeklinde 16 kez tekrarlanmıştır. Bu cümlenin tekrarı, Murtaza’nın kendisini devletten sonraki güç olarak gördüğünü göstermektedir. Murtaza’nın bu gücü hissetmesini sağlayan şeyler “dayısının mübarek kanı”, “vazife”si, “kurs görmüş” “disiplin almış” olması ve sahip olduğu “üniformaları”dır.

“**Mübarek kan**” ifadesi roman boyunca 52 kez tekrarlanmıştır. Bu “mübarek kan” Balkan Savaşı’nda şehit düşmüş kolağası Hasan Bey’e aittir ve Murtaza bununla övünmekte, kendisine de buradan bir kahramanlık payı çıkarmaktadır. Murtaza şan, şöhrat, para gibi değerlere kıymet vermez, onun kendisi için en büyük övünç kaynağı dayısıdır. Hiç tanımasa da rahat yatağında ölmediği, kutsal vatan toprakları uğruna kan döktüğü için dayısına büyük saygı duyar. Evinde onun karakalem bir portresi asılıdır. Murtaza için vatani vatan yapan dökülen kandır. Dayısının döktüğü kan için “mübarek kan” ifadesinin yanı sıra “halis kan”, “Türk kanı” nitelemelerini de kullanır. Murtaza, hayatını rol model gördüğü dayısına layık bir kişi olduğunu ispatlamaya adanmış gibidir. Hasan dayısı gibi kahramanlık gösterecek bir erkek çocuğa sahip olmayı da en çok bunun için ister. İki oğlu olur ama ikisi de istediği gibi davranmaz. Oğullarına dayısına benzesin diye Hasan adını verir. Bu durum dayısı Hasan’a olan hayranlığının bir diğer göstergesidir. “Mübarek kanını kutsal vatan topraklarına dökmüş şehit Kolağası Hasan Bey’in yeğeni” olmanın onu diğer insanlardan ayrıcalıklı, üstün kıldığına inanır. Diğerleri böyle bir dayının “mübarek kanı”nı taşımadıkları için hiçbir zaman Murtaza gibi olamayacaklardır.

¹ Parantez içindeki rakamlar, o ifadenin romanda kaç kez tekrarlandığını göstermek için kullanılmıştır.

“**Vazife**” romanda sıklıkla tekrarlanan bir diğer kelimedir. “Vazife” ifadesi romanda 151 kez geçmektedir; buna ilaveten “vazife bir sırasında...” (70), “vazifesinin aslanı” (25), “bir vazife büyüktür/yüksektir/kutsaldır/üstündür bir namustan” (17), “bir vazife benzemez peynir ekmek yemeye” (13) şeklinde de tekrarlanır. Bu örnekler eserde vazife kavramına ne kadar önem verildiğini göstermektedir. Onun için vazife, sadece aldığı maaşın karşılığı yaptığı bir iş değil, kişiliğini tamamlayan bir unsur gibidir. H. Yavuz, Murtaza'nın vazifesine düşkünlüğünü Kantçı bir ödev ahlakı olarak niteler (Narlı, 2002, s. 494). Bu ödev ahlakında göreve körü körüne bağlılık; robot gibi, makine gibi düşünmeden hareket etme durumu söz konusudur. Bu tekrarlar dışında “Herhangi bir vatandaş doğar anasından vazife için, ölür vazife uğruna!” (Kemal, 2015, s. 110), “Benim için her şeyden önce ve her şeyden üstün olarak vazife vardır. Önce vazife, sonra vazife, daha sonra gene vazife.” (Kemal, 2015, s. 132) gibi ifadeler de Murtaza için vazifenin bir hayat gayesi oluşunu örnekler. “Mürteza demek vazife demek, vazife demek Mürteza demektir.” (Kemal, 2015, s. 271) cümlesi de bu kavramla Murtaza'nın ne denli özdeşleştiğinin ispatıdır.

Romanda para ve vazife birbiriyle karşıt değerler olarak karşımıza çıkar. Murtaza insanların parayı vazifeden üstün tutmasından şikâyetçidir. Bu konuda karısıyla da çatışma yaşar; bekçilikten fabrika kontrolörlüğüne “terfi”sinin ne kadar büyük vazife olduğunu anlatıp takdir beklerken karısı ona maaşını sorar. Karısı için “büyük vazife, büyük para” demektir. Murtaza, yaptığı vazifelerde şan, şeref gibi manevi değerlere önem verirken karısının parayı öncelemesi değer yargılarının farklılığını da göstermektedir. Sadece karısı değil, diğer kadınlar da Murtaza'ya alışveriş yaparken gerekenin şeref değil, para olduğunu hatırlatır. Murtaza “cahil halk”ın şan, şeref yerine paraya önem vermesi dolayısıyla kendini onlardan farklı görür. İnsanlar için vazife para kazanma vasıtasıyken onun için kutsal bir şeydir. Fabrikada beraber çalıştığı Kontrol Nuh, ona “fabrikayı ileri götürmek” gibi hedeflerden vazgeçmesini, sadece maaşını alıp gerisine karışmamasını öğütler. O, ise “vazife bir sırasında görmeyecek gözün dünyayı, demeyeceksin evladım, çiğerpem!” (3) diyecek kadar vazifesine bağlıdır. Murtaza “vazife” kavramını hayatındaki bütün değerlerin önüne koyar, kutsallaştırır. Romandaki bir sahne bu sözün gerçekliğini gösterir. Murtaza fabrikadaki gece nöbeti esnasında makine başında kızını uyurken görüp döver ve kızı aldığı darbenin etkisiyle kısa süre sonra ölür. Bu durum onun vazife karşısındaki katıllığını örneklemektedir. Buradaki sert baba figüründe otoriter bir babası olan yazarın kendi hayatından izler olduğu düşünülebilir. Murtaza'nın vazifeye yüklediği anlam, yazar için toplumsal eleştiri vasıtası olmuştur. Amirleri vazifeye bağlılığını takdir ederken güç uyguladığı kişiler bu durumdan şikâyetçidir. Murtaza'ya göre vatandaşın ödevi “zapturapt” altında olmaktır, bu düşüncesinin destekleyen davranışları dolayısıyla yazar ondan “diktatör” olarak da bahseder. Murtaza'nın vazife anlayışının yer yer abartılı ve komik, yer yer trajik verilmesi otorite eleştirisi olarak da düşünülebilir.

Kurs, terbiye, disiplin kelimeleri birbirini tamamlayıcı şekilde roman boyunca tekrarlanmaktadır. “**Kurs**” kelimesi romanda 142, “**disiplin**” 131, “**terbiye**” 90 kez geçer. Özellikle “Ben gördüm kurs, aldım amirlerimden sıkı terbiye, disiplin hem de” ve “Görse idi kurs, alsa idi amirlerinden sıkı terbiye” kalıpları sıklıkla kullanılır. Kurs görmüş olması onu kendince diğer insanlardan ayırmaktadır. Murtaza'ya göre “cahil halk”ı bilinçlendirecek şey kurs görmektir. Kendisini kurs görmüş, amirlerinden terbiye, disiplin ve takdirname almış bir kişi olarak diğer insanlardan üstün bulur. Romanda Murtaza'nın kendinden aşağıda gördüğü “cahil halk”ı, özellikle kadınları tahkir edici ifadelerine rastlarız: “Kadın nerden bakılsa 'bir kadın'dı işte. 'Saçı uzun aklı kısa.' İştitemiştii şimdiye kadar hiçbir kadının kurs görüp amirlerinden sıkı terbiye aldığını.” (Kemal, 2015, s. 13). Öte yandan memurlara, amirlerine karşı kayıtsız şartsız bağlılık duygusu içerisindedir: “Kurs görmüş amirlerinden sıkı terbiye almış astın ödevi, üstünün en yakışsız davranışları

karşısında bile bunu aykırı bulmamak, üste hak vermektir.” (Kemal, 2015, s. 46). Orhan Kemal Murtaza'nın toplumu kabaca varlıklılar ve yoksullar diye iki sınıfa göre değerlendirdiğini onun “varlıklı kata gönlünü kaptırdığı”nı söyler (Uğurlu, 1972, s. 201). Aslında Murtaza'nın varlık-yokluktan ziyade güce bir zaafı olduğu dikkati çekmektedir. En büyük isteklerinden biri kendisine geniş yetki verilmesi ve halkı kursla eğitip “zapturapta” almaktır. Murtaza için “disiplin” de önemli bir kavramdır. O, bekçilik yaptığı mahalleyi, kontrolör olduğu fabrikayı disipline sokmaya çalışır. Murtaza kendini “Kurs görmüş, büyüklerinden terbiye, hem de disiplin almış bir bekçiyim, sıkı disiplinli!” (Kemal, 2015, s. 58) şeklinde tanımlar. Örkün, romanı iktidar ve güç kavramı açısından incelediği çalışmasında Kemal'in disiplin ve kurs kelimelerini ısrarla tekrarlamasının Foucault'nun disiplin ve eğitim kavramlarına verdiği önemi hatırlattığını söyleyerek Murtaza'yı devletçi statükocu ideolojinin bir temsilcisi olarak görür (Örkün, 2018, s. 174). “**Kanun**” kelimesi de romanda 25 kez tekrarlanmaktadır. Murtaza'ya göre “cahil halk”, kurs görmediği gibi “kanun”dan da habersizdir. Kendisini kanunu, devleti temsil eden bir unsur olarak konumlandırmaktadır.

Bir diğer tekrar ise mahalle tasvirinde karşımıza çıkmaktadır. “**Yan yatmış, bağdaş kurmuş, çömelmiş ya da tam yuvarlanacakken bir yana tutunmuş benzeyen harap evler**” nitelemesi de romanda 7 kez tekrarlanır. Bu tekrarlar toplumcu gerçekçi bir yazar olan Orhan Kemal'in mahallede yaşayanların hayat şartları ve ekonomik durumlarına dikkat çekmek istediği düşünülebilir.

1.2. Fiziksel Özellikler ve Dış Görünüşle İlgili Tekrarlar

Murtaza'nın fiziksel özellikleri verilirken **burnu, kaşları, geniş alnı** vurgulanır. Murtaza'nın burnu tasvir edilirken etli, sivri, iri, kocaman, uzun ve dimdik olduğunun altı çizilir; burnu yer yer hazdan, yer yer öfkeden titreyerek Murtaza'nın ruh halini gösterir. Alnı geniş; kaşları çatık, kalın ve kapkaradır. Fiziksel özellikleri ile Murtaza adeta karikatürleştirilmiştir.

Yazar, Murtaza'nın yürüyüşünü **kaz adımlarıyla** (15) “rap rap rap” şeklinde verir. Kaz adımı, askerlerin nöbet değişimi ya da törenlerde dizlerini bükmeden ayaklarını kaldırıp indirerek yaptığı yürüyüşü anlatmak için kullanılan bir ifadedir. Bu anlatım yine onun asker olma, üniforma giyme ve dayısı Kolağası Hasan Bey'e benzeme özentsini pekiştirmeye hizmet eder. Yürüyüşüyle ilgili bir diğer ayrıntı “karnı içeride, göğsü dışarıda” (10) “gözleri ta karşılardaki değişmez bir noktada” (9) olmasıdır. Bu tasvir de yine üniformalı bir görevdeyken kendisini nasıl farklı hissettiğini, gururlandığını gösterdiği gibi okuyucuyu gülümsetir de.

Eserde “**üniforma**” kelimesi 22 kez karşımıza çıkar. Üniforma gücü temsil ettiğinden Murtaza için önemlidir. Öte yandan rol model olarak benimsediği dayısı da kolağasıdır. Onun gibi asker olma ihtimalini kendisinde göremeyen Murtaza, mutlaka üniformalı bir işte çalışmak ister. Bekçilik onun için kutsaldır, bunun en temel sebebi vazifeye verdiği değer olmakla birlikte üniformalı bir meslek olması da bunda etkilidir. Üniformalı bir görev onu bir kahraman olarak gördüğü dayısına benzeme ideale yaklaşmış gibi şu örneklerden de anlaşıldığı şekilde kendisini halktan üstün görmesini de sağlayacaktır: “Böyle bir urbayı sırtına geçirdi mi ‘cahil halk’tan ayrılacak, iyi kötü bir yetkisi de olacağı için ‘cahil halk’a cart curt edebilecekti” (Kemal, 2015, s. 21), “Ah bir bekçilik uydurabilse de geceleri rasgele düdük öttürse, düdük öttüremeyen yığınla vatandaştan ayrı, onlardan üstün olabilse” (Kemal, 2015, s. 21). Üniformayla ilgili bir diğer kısımda da yine kendisini diğer insanlardan farklı hissetme isteği göze çarpmaktadır: “Koltuğunda yeni beylik urbası, gıcır gıcır postallarıyla ana caddeden geçerken sanıyordu ki herkes ona bakıyor, imreniyor: 'Aşkolsun!' diyorlardı. Şimdi ispatladı işte damarlarında

şehit Kolağası HasanBeyin mübarek kanının dolaştığını." (Kemal, 2015, s. 21.) Bu cümlelerden üniformanın onun için bir övünme sebebi olduğu anlaşılmaktadır.

Bekçi olduktan sonra üniformayı terziye götürüp subay üniformasına benzetecek düzeltmeler yaptırması da yine bu konudaki kompleksini gösteren bir diğer sahnedir. Üniformanın geçtiği yerlerde "komutan, kumandan" kelimeleri de yer alır. Kafasındaki kasket (3), belindeki palaska (3), ayağındaki postal (29) ve düdük (15) de üniformasını tamamlayıcı unsurlardır. Postalın kocaman ve kırk beş numara olduğu da tekrarlanır. Postal ve üniformaya dâhil diğer unsurlar gücü temsil ettiği gibi, Murtaza'nın onlar üzerindeyken hissettiği gurur ve özgüveni de yansıtır.

1.3. Davranış Şekilleriyle İlgili Tekrarlar

Romanda toplumsal değerlerle, fiziksel özelliklerle ve dış görünüşle ilgili tekrarların yanı sıra davranış şekilleriyle ilgili tekrarlar da karşımıza çıkar. Murtaza'yla alay edilmesi ve onun kendisiyle alay edildiğini anlamaması romanda tekrarlanan bir durumdur. Murtaza evinde, mahallede, kahvehanede, çalıştığı fabrikada, kısacası bulunduğu her yerde anlaşılamayan, söz ve davranışları, fikirleri tuhaf bulunan, yadırganan biridir. Bu sebeple onu gören, anlattıklarını dinleyen insanlar ona bazen "bıyık altından", bazen de kakhahalarla gülerler. Çoğu zaman onun etrafında olup bitenleri tam olarak kavrayamaması onu daha da komik duruma düşürür.

Murtaza'nın etrafındakilerle çatışma halinde olması roman boyunca tekrarlanır. Bu çatışmanın sebeplerinden birisi görevini fazla ciddiye alması, ailesini, mahalleliyi, çocukları, kedileri bile disipline sokmaya çalışmasıdır. Etrafıyla çatışmasının bir diğer sebebiyse Murtaza'nın görev kapsamında olmayan durumlara müdahale etmesidir. Gece geç saate kadar uyumayan çocukların ailelerinden, hijyenik bulmadığı simitçiye, fabrikada çalışırken birbirine kur yapan gençlere kadar her şeye karışır. Murtaza, bazen mutlaka bir suç işlemiştir öngörüsüyle bir sarhoşu zorla karakola götürmeye çalışır, bazen çöp bidonu etrafında toplanan kedilerle mücadele eder. Bazen boş boş oturdukları için kahvedekilere söylenir. Bekçiliğin görev tanımını aşan davranış ve tutumlar sergilemesi roman boyunca tekrarlanır. Bu sahnelerde etrafındakiler hep onunla alay eder ama Murtaza bunu göremez. Abartılı tavırları dolayısıyla komik duruma düşmesi bu durumu fark etmeyerek ciddiyetini sürdürmesi birçok sahnede karşımıza çıkar.

Murtaza'nın çevresindekiler tarafından istenmemesi de tekrarlanan bir durumdur. İnsanlar birçok kez fabrikada, mahallede kendisinden şikâyet eder ve ondan kurtulmaya çalışırlar. Bekçilik yaptığı mahallede vazife kapsamı dışındaki konulara karışması dolayısıyla mahalleli onu şikâyet eder ve görev değişikliği ile bir fabrikada çalışmaya başlar. Ancak o, şikâyet dolayısıyla değil, vazifesine bağlılığından daha önemli bir göreve geldiğini sanmaktadır. Fabrikada da durum değişmez; orada disiplin sağlamak amacıyla işçiler üzerinde kurduğu baskı, onların da yine Murtaza'dan kurtulma çabalarına sebep olur. Fabrikadaki diğer kontrolör de Murtaza'yı istemez. Fen Müdürü ise "Böylelerini kullanmasını bilersen kazanırsın. Ver koltuğu koşsun sabahtan akşama kadar." (Kemal, 2015, s. 136) diyerek durumu idare etmesini öğütler. Murtaza, insanların onu kendi çıkarları için kullanmak ya da ondan kurtulmak amacıyla yaptığı tekliflerin asıl sebebini göremez. Çünkü bunun vazifesine bağlılığı dolayısıyla olduğuna kendisini inandırmıştır.

Şive taklidinin roman boyunca tekrarlanması da önemlidir. Murtaza'nın kendine has bir konuşma tarzı olması insanların ona gülmesine sebep olur. Göçmen olan Murtaza'nın konuşması esnasında dikkati çeken şive taklidi onun göçmenliğine de bir vurgudur. Romanın giriş kısımlarında mübadeleye dair verilen bilgiler, yeni geldikleri yerde tutunma, yeni bir hayat kurma çabalarına dikkati çeker. Dolayısıyla Murtaza, göçmen olması ve bunu belli eden konuşma tarzıyla diğerlerinden ayrıdır ve etrafındaki

insanların onu görmezden gelmesi, dışlaması ya da alay etmesi ile ötekileştirilmiş olur. Kendisine gülen kahvedeki insanları “hissiz kalabalık” olarak nitelmesi, onlara yabancılaşmasını gösteren bir örnektir. Murtaza, toplum gerçeklerine yabancılaşmış bir kişidir. Kendi doğruları ile toplumun değer yargıları arasındaki çatışma bu yabancılaşmayı doğurur. Bu sebeple çevrenin kendisi ile ilgili düşüncelerini de fark edemez.

Bir durumun, belirli bir sıralanışın tekrarlanması eserdeki mizahı besler. Bu durum tekrarları hayatın değişken akışına ters düşerek gülüncü doğurur. Bu bazı tiyatro eserlerinde, özellikle vodvillerde de kullanılan bir yöntemdir (Bergson, 2014, s. 60). Yazar *Murtaza*’da bu döngüsellik işlevsel bir şekilde kullanır.

2. Murtaza Romanında Laytmotiflerin İşlevleri

2.1. Karakter Çizme

Yazar eserine isim olarak Murtaza’yı seçerek romanını onun etrafında şekillendireceğini baştan belli etmiştir. Murtaza’nın ailesi mübadeleyle Yunanistan’ın Alasonya kasabasından gelmiştir. Murtaza önce mahalle bekçisi, daha sonra fabrikada kontrol memuru olarak görev yapmıştır. Kendisini “Damarlarında şehit Kolağası Hasan Bey’in mübarek kanı dolaşan, kurs görmüş, büyüklerinden sıkı disiplinler almış, vazifesinin arslanı bir gece kontrolüyüm.” (Kemal, 2015, s. 330) şeklinde tanıtır. Orhan Kemal, Murtaza’yı “elleri üzerinde yürümeyi olağan saymaya başlamış bir toplum, belki de dünyada ayakları üzerinde yürüyen, başkalarını da böyle yürümeye zorlayan, kendi kendine inanmış bir kişi” olarak niteler (Uğurlu, 1972, s. 200). Narlı’ya göre Murtaza “saf, zorba, gülünesi ve acnası mizahi bir kişi”dir (Narlı, 2002, s. 547). Eliuz’a göre “varoluşsal kaynakların tüketildiği bir toplumda değerlere tutunmaya çalışan kişilerin gülünç, abartılı bir temsilcisi” (Eliuz, 2004, s. 270), “bireysel varoluş çatışmaları ile sosyal bozulmuşluğun simgesi”dir (Eliuz, 2008, s. 907). Bir vazife adamı olan Murtaza, toplumsal değerlerini diğer insanlara da benimsetmeye, onları disipline sokmaya çalışan, kendine özgü tavırları, fikirleri olan birisidir.

Murtaza’nın hayatı romanın başında yazar anlatıcı tarafından özetlenir. Romanın ilerleyen kısımlarında anlatmanın yerini diyaloglar sayesinde büyük ölçüde gösterme tekniği alır. Orhan Kemal, roman kişilerini uzun ruh tahlilleri yerine diyaloglarla tanıtmayı tercih ettiğini; diyaloglarda da şive taklitlerinden faydalandığını ama asıl başarıyı sağlayanın bu olmadığını ifade eder. Bu konuda *Murtaza* romanını örnek verir, birçok kişinin *Murtaza*’nın başarısını şive taklidine bağlamasına itiraz eder. Bu eserde klasik tahkiye tarzında bir anlatım yapabilecekken eseri “okuyucu anlattığım vaka ve tiplerin içinde, onlardan biri gibi yaşasın” diye yazdığını belirtir (Otyam, 1975, s. 127). Romanda şive taklidi Murtaza’nın geçmişine, göçmenliğine vurgu yaparak karakterizasyonu güçlendirir.

Murtaza, diyalogların yanı sıra olaylar karşısındaki tutumu ile de tanıtılır. Söz ve davranışlardaki tekrarlar onun karakterini ortaya koyar. Eser boyunca tekrarlanan bazı motifler yazarın Murtaza’yı belirgin bir şekilde karakterize etmesini sağlar. Tekrarlarda vurgulanan unsurlar onu tanıtacak bir işaret gibidir; mesela okuyucu metnin bir yerinde sadece “rap rap rap” ifadesini görse bile zihninde onu karın içerde, göğüs dışarda, gözler karşıda gururlu bir yürüyüş olarak tamamlar.

Murtaza’nın sürekli aynı cümleleri tekrar etmesi onun sabit fikirliliğini ve sınırlı bir dünyaya sahip olduğunu da düşündürür. Cümleleri değişmediği gibi düşünceleri, olaylar karşısındaki tutumu da roman boyunca değişmez.

Murtaza, kendisini doğrudan ilgilendirmeyen konulardaki aksaklıklara bile müdahale etmesi dolayısıyla Emniyet Müdürü ve Umum Müdür tarafından Don Kişot’a

benzetilir. Fen Müdürü “her milletin kendine göre Don Kişotları var.” (Kemal, 2015, s. 286) cümlesiyle bunu destekler. Bu cümle Donkişot benzerliğine dikkati çekerken aynı zamanda *Murtaza*’nın kendine has, bu topluma özgü olduğunu da vurgular. Romandaki bu göndermeler dışında roman hakkında yazan Melih Cevdet Anday, Adnan Binyazar, Hilmi Yavuz gibi çeşitli isimler de Don Kişot benzetmesini destekler. *Murtaza* kendini toplum için bir “numune-i imtisal” olarak görürse de çevresi pek aynı fikirde değildir. Oğlu onu “soytarı bir baba”, “moruk” gibi ifadelerle anarken, çevresindekiler onun için “deli, kakavan, andavallı, kösnük” gibi tanımlamalar kullanır.

Murtaza sık sık Kolağası Hasan Bey’in mübarek kanının damarlarında dolaşmasıyla övünür. Birçok davranışının sebebini buna bağlar ve kendisini bu durumdan dolayı diğer insanlardan ayrıcalıklı, üstün kabul eder. *Murtaza* kelimesinin “beğenilmiş, seçilmiş” anlamına geldiğini düşünürsek ismi, düşünceleri ve davranışları arasında tam bir uyum olduğu söylenebilir. *Murtaza*’nın kâtipliği beğenmeyip üniformalı bir iş yapma isteğinin temelinde dayısına hayranlık duygusu yatmaktadır. Odasında dayısının üniformalı bir fotoğrafı asılıdır. Onun gibi subay olamasa da üniforma giymeyi başarırsa kendini ona daha yakın hissedecektir. Bekçiliği de bu yüzden ister. Bekçi kıyafeti, postası, kasketi ile göğsü dışarda, karnı içerde başı dik, kaz adımlarıyla yürüyüşü kendisini daha güçlü hissettirir. Tekrarda vurgulanan bu yürüyüşün yanı sıra bekçi olmasına rağmen amirlerinin yanında asker gibi esas duruşa geçmesi, selam vermesi komikliği de arttırır. *Murtaza* romanın başında daha çok komik yanlarıyla anlatılırken daha sonra trajikomik bir kişiye dönüşür. Döverek kızının ölümüne sebep olması, toplumun yanı sıra ailesiyle çatışma yaşaması, ekonomik sıkıntı çekmesi, oğlunun ekmek çalması gibi üzücü durumlarıyla da verilir. *Murtaza*’nın vazife ve disiplin anlayışıyla şekillendirdiği hoşgörüsüz ve katı tavrı Reşat Nuri’nin *Acımak* romanındaki Zehra’yı akla getirirse de orada Zehra yaşadıkları neticesinde bir değişim geçirmiştir. Hayatı boyunca babasına kızan, ondan nefret eden Zehra, babasının başından geçenleri öğrendiğinde ona olan duyguları değişir; bununla birlikte insanlara karşı katı tutumu da törpülenir, acıma duygusunu öğrenir. Bu romanda ise *Murtaza* yaşadığı acı tecrübelerle rağmen pişmanlık da duymaz, değişmez de.

Nurer Uğurlu, Orhan Kemal’le ilgili çalışmasında yazarın *Murtaza*’yı tanıdığı bir banka bekçisinden ilhamla yazdığını, bu bekçiyle yarattığı karakter arasında epey benzerlik bulunduğunu söylemektedir. Yazarın, *Murtaza*’yı tasvir ederken bahsi geçen bekçinin vazifesine bağlılığı, hayranlık duyduğu bir dayısı olması, kendine has bir konuşma tarzı bulunması gibi çeşitli özelliklerinden esinlendiği düşünülebilir (Akar, 2020, s. 71). Kemal, başkişisini gerçek hayatta tanıdığı bir kişiden hareketle yaratmışsa da *Murtaza* kendine özgü tavır ve davranışlara sahip, orijinal ve iz bırakan bir karakterdir.

Yazar *Murtaza*’yı çeşitli yönleriyle tanıtarak, tekrarlarla ona dair özellikleri pekiştirerek ve diğer roman kişilerini geri planda tutarak başkişisini ön plana çıkarma amacına ulaşır. Tekrarlanan söz ve davranışları ile *Murtaza*, okuyucunun zihninde etkili bir şekilde canlandırılmış, başarılı bir şekilde karakterize edilmiştir.

2.2. Atmosfer Oluşturma

Toplumcu gerçekçi bir yazar olan Orhan Kemal, eserlerinde yaşadığı dönemin çeşitli sorunlarını ele almıştır. Eserlerinin çoğunu sınıf çatışması üzerine kuran yazar, bu romanda da zengin-fakir ayrımına dikkati çekmektedir. Bir diğer çatışma halkla otorite arasındadır. Romanda bu çatışmaların eleştirel bir bakışla verilmesi için mizahtan yararlanır. *Murtaza*’daki mizahi tekniklerden biri ironidir. Ironinin pek çok şekli olmakla birlikte söz ve durum ironisi olmak üzere iki temel çeşide ayrılabilir. Her iki ironi çeşidinde de zıt unsurların yarattığı gerilim önemlidir (Hüküm, 2017, s. 80). Romanda en belirgin karşıt unsurlar zengin-fakir, yöneten-yönetilendir. *Murtaza*’ya göre halk cahildir, kendisi ise “kurs görmüş, terbiye almış”tır, yani eğitilidir. Bu yanı sıra kendisini halktan ziyade

onu yönetenlere yakın görmekte, bunu ispatlamak için gösterdiği çaba komik duruma düşmesine sebep olmaktadır.

Murtaza romanında laytmotifler büyük ölçüde mizahi bir atmosfer oluşturmaya hizmet eder. Romanda bir kez geçse bir anlam kazanmayacak bazı söz, jest ve davranışların tekrarlanması onu gülünecek bir şeye dönüştürür. Orhan Kemal'in romanları üzerinde çalışan Narlı, *Murtaza* romanında mizahı oluşturan unsurları şöyle sıralar: "1. Murtaza'nın saçmalığa varan bir inatla vazife ilkelerini savunması. 2. Göğsünü şişirip kaz adımlarıyla yürüyüşü, yani fiziksel görünüşü. 3. 'Gördüm kurs, aldım sıkı terbiye. Vazife benzemez yemeğe peynir hem de ekmek' şeklinde motifleşen cümlesi. 4. Gerçekliği kavrayamayışı yüzünden kendisiyle ilgilenenlerin niyetlerini anlayamaması. 5. Tekrar" (Narlı, 2002, s. 493).

Tekrarların yanı sıra abartma da romandaki mizahı arttırır. Karikatür sanatında gülünçlüğü sağlayan şey, ilgi çekecek bir unsuru büyüterek herkesin görebileceği hale getirmesidir (Bergson, 2014, s. 19). *Murtaza*'nın fiziksel özelliklerinin tasvirindeki keskinlik, burnunun ve ayaklarının büyüklüğünün ön plana çıkarılması, yürüyüşündeki abartının sergilenmesi onu yer yer karikatürleştirir. Abartma *Murtaza*'nın söz ve davranışlarında da karşımıza çıkar. Vazifeye verdiği önemi abartması, vazifesi olmayan işlere karışması, sokaktaki kedilerle bile mücadele halinde olması, onları "vatan sevgisinden uzak muzır bir hayvan" olarak görmesi, onlarla konuşarak "hakkında işlem yapacağını" söylemesi gibi durumlar okuyucuyu gülümsetir.

Halk, *Murtaza*'nın baskısından o kadar bıkmıştır ki Emniyet Müdürü'ne "Bu vazifeşinas bekçiden memleketin başka semtleri faydalansın." (Kemal, 2015, s. 49), "bu devlet kuşunu bir parça da başka mahallelerin başına kondurun." (Kemal, 2015, s. 88) der. Halk hem ondan kurtulmak hem de alay etmek için *Murtaza*'ya milletvekili olmasını önerir. *Murtaza*'nın onların gerçek niyetini fark edemeyerek bununla övünmesi "bilirim düşünürsünüz hakkında çok yüce hem de saygıdeğer fikirler." (Kemal, 2015, s. 62) demesi kendisini komik duruma düşürür. Oysa vazife, kurs, disiplin, dayısının kanı gibi tekrarları dolayısıyla onu dinleyenler herkesi güldüren bir "sinema" ya da "tiyatro" izlediği hissine kapılmaktadır. Orhan Kemal, edebiyat anlayışı dolayısıyla romanda bazı toplumsal kavramlara işaret etmiş, bunları vurgulamak için abartıyı kullanarak ironi yaratmıştır.

Abartma kadar "alçaltma" da gülüncü ortaya çıkarır. "Alçaltma", vaktiyle muteber bir şeyin bize sıradan olarak ve sıradanmış gibi gösterilmesi" olarak özetlenebilir (Bergson, 2014, s. 80). "Mübarek kan" ifadesinin tekrarıyla dayısının Balkan Savaşı'ndaki şehitliğine yapılan vurgu, bu duruma örnek olabilir. *Murtaza* bunu o kadar çok tekrarlar ki etrafındakiler şehitliği kutsal görmek yerine onun sürekli bununla övünmesine gülerler. Yani *Murtaza* abarttıkça o değer etrafındakiler için azalmaktadır.

Bergson, *Gülme* adlı çalışmasında gülmeyi oluşturan unsurlar arasında "mekanik katılık"ı sayar. İnsan vücudunun tavır, jest ve hareketleri, bir makineyi hatırlattığı ölçüde bize gülünç gelir. Dilde kalıplaşmış ifadelerin ve basmakalıp sözlerin tekrarı da katılığa dahildir. Kendini bu şekilde ifade eden bir kişi ister istemez gülünç olur (Bergson, 2014, s. 23). *Murtaza*'nın aynı sözleri ve davranışları mekanik bir şekilde tekrarlaması buna örnektir. *Murtaza* mesleki anlamda da bir katılık içerisindedir. İşini öne sürerek kendini bir kalıba sokmuş; adeta hissizleşmiştir. *Murtaza* esneklikten yoksundur; yazar bunu hem dış görünüşüyle ilgili tasvirlerle hem de olaylar karşısındaki katı tavrını sergileyerek vurgular. "Rap rap rap" tekrarı, *Murtaza*'nın asker adımlarıyla yürümesindeki tuhaflığı göstererek onu komikleştirir.

Bergson, "güldürü karakterinin gülünçlüğünden habersiz olduğu ölçüde gülünç olduğunu" söyler (Bergson, 2014, s. 13). Çünkü insan gülünç olduğunu fark etse durumunu

değiştirebilir, düzeltebilir; oysa fark etmediği sürece aynı durumu ısrarla sürdürür. Murtaza, sokakta karşılaştığı ve hiç tanımadığı avukat kâtibi ile konuşurken ona Balkan Harbi'nde şehit düşen dayısını tanıyıp tanımadığını sorar. Kâtip, "Onu bu dünyada kim tanımaz?" diyerek Murtaza ile eğlenir. Bunu anlayamayan Murtaza havaya girer, hatta etrafında toplanan kalabalığa bir siyasetçi edasıyla "Eeeeeey saygıdeğer ve civanmert vatandaşlarım" diye başlayan konuşmalar yapmaya başlar. Bu konuşmayı bir de çöp bidonunun üzerine çıkararak yapması onu daha da gülünecek hale sokar. Bu ve benzeri örneklerde Murtaza'nın söz ve davranışları dolayısıyla alay edildiğini fark etmeyerek tavrını sürdürmesi mizahın dozunu arttırır.

Şeklin esasın önüne geçmesi, komikliği sağlayan bir diğer unsurdur (Bergson, 2014, s. 38). Murtaza, bekçiliği halka hizmet etmek için istemekten çok üniformayı önemser. Murtaza'nın üniformaya yüklediği anlam dolayısıyla, bekçi kıyafetini subay üniformasına benzetmeye çalışması, üniformasını giyerken heyecandan iki ayağını bir paçaya sokup yuvarlanması gibi sahneler komiktir. Murtaza bakaya kalıp sonra askere gitmiş olmasına rağmen fırsat bulduğunda coşkulu bir şekilde askerlik anılarını anlatır. Olmadığı biri gibi davranmaya çalışması, kendine has bir dille konuşması ve şive taklidi içeren ifadelerin tekrarlanması onu iyice komikleştirir. Devrik cümle yapısıyla kurduğu cümlelerdeki farklı telaffuzu eserdeki mizahi atmosferi besler.

Yazar, vazife kavramını hayatının merkezine koyması dolayısıyla Murtaza'yı idealize etmez, tam tersine komikleştirir. Murtaza kendi değer yargılarını diğer insanlara adeta zorla benimsetmeye, onları değiştirmeye çalışır. Toplumunu değiştirmeyi başaramadığı gibi ailesi bile onu hayal kırıklığına uğratmıştır. Romanın sonunda Murtaza'nın yenilgiye uğraması eseri daha gerçekçi kılar. Murtaza'ya roman boyunca bazen kızar, bazen acır, bazen de güleriz. Yazarın onu anlatımındaki mübalağa ve tekrarlara rağmen Murtaza, günlük hayatta her zaman karşımıza çıkabilecek canlı ve gerçek bir kişidir.

Sonuç

1952'de önce tefrika, sonra kitap olarak yayımlanan *Murtaza* romanı edebiyat çevrelerinde ilgi görmüş bir eserdir. Bu ilgi dolayısıyla eser sinema ve tiyatroya da uyarlanmıştır. *Murtaza* romanını edebi, sosyolojik, siyasi, hukuki perspektiften inceleyen çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmada roman laytmotifler açısından incelenmiştir. Laytmotifler tespit edildikten sonra tasnif edilmiş, bunların işlevleri belirlenmeye çalışılmıştır. Laytmotif çeşitleri, toplumsal değerlerle, fiziksel özellikler ve dış görünüşle, davranış şekilleriyle ilgili tekrarlar olmak üzere üç alt başlıkta toplandı. Toplumsal değerlerle ilgili tekrarlar "Yukarda Allah, Ankara'da devlet hem de hükümet", "mübarek kan", "vazife", "kurs", "terbiye", "disiplin", "kanun", "yan yatmış, bağdaş kurmuş, çömelmiş ya da tam yuvarlanacakken bir yana tutunuvermiş benzeyen harap evler" ifadeleri karşımıza çıkmaktadır. Bu tekrarlar hem anlatılan çevrenin sosyokültürel ve ekonomik durumunu sergilemekte, hem Murtaza'nın önem verdiği toplumsal değerleri göstermekte hem de onun kendisini diğer insanlardan farklı ve üstün gören mizacını belirginleştirmektedir. Ayrıca bu laytmotifler yazara bahsi geçen toplumsal değerleri sorgulama fırsatı da verir. Fiziksel özelliklerle ilgili tekrarlar Murtaza'nın burnu, kaşları ve alnını nitelemek için kullanılan ifadeler dikkati çeker. Bunlar daha çok onu karikatürize etmeye hizmet eder. Karnı içerde, göğsü dışarda kaz adımlarıyla yürümesi de bu kategorideki bir diğer tekrardır. Üniforma da dış görünüşüyle ilgili tekrarlar vurgulanan bir başka kelimedir. Davranış şekilleriyle ilgili tekrarlar başlığında onunla alay edilmesi, sürekli istenmeyen ve şikâyet edilen kişi olmasıyla ilgili örnekler Murtaza'nın saflığını, yalnızlığını ve etrafına yabancılaşmasını gösterir.

İlk başlıkta laytmotifleri bu şekilde sınıflandırdıktan sonra ikinci başlıkta işlevleri üzerinde durulmuştur. Bu romandaki tekrarların en önemli işlevi karakter çizmedir.

Roman, Murtaza etrafında şekillenir. Eserdeki laytmotifler romanın iskeletini oluşturan Murtaza'nın tavır ve davranışlarını belirginleştirir. Murtaza'nın aynı sözleri tekrarlaması karakterindeki belirgin özellikleri gösterir. Bu sözler başkişi ile özdeşleşmiştir; başkaları bile ondan bahsederken onu, bu sözlerle anar. Laytmotifler yazarın onu daha iyi anlatmasına, daha keskin hatlarla çizmesine yardımcı olur. Tekrarlar romanın genelinde farklı cepheleri ile tanıtılan Murtaza'yı bir bütün olarak görmemizi sağlayan birleştirici bir unsur olmuştur. Bu yinelemeler Murtaza'nın iç dünyasını, geçmişini, daha önce yaşadığı olayları hatırlatan ifadeler olarak da karşımıza çıkar. Bu teknik sayesinde yazar, Murtaza'nın bazı hallerini sembolize etmiş, okurun bunlar üzerinde düşünmesini, bunları sorgulamasını istemiştir. Ayrıca toplumsal değerlerle ilgili tekrarlar sayesinde yazar bu kavramlara dikkati çeker; bunu eserdeki temaya, anlatılmak istenenlere bir vurgu olarak değerlendirebiliriz. Yazar tekrarlarla bazı şeylerin altını çizmiş, sürekliliğini sağlamış, anlattıklarını okuyucunun gözünde somutlaştırmak istemiştir. Yazar, söz tekrarları dışında Murtaza'nın fiziksel görünüşü, vücut hareketleri ve konuşma tarzına dair yinelemelere de gider.

Laytmotiflerin bir diğer işlevi mizahi bir atmosfer oluşturmaktır. Tekrarın yanı sıra abartılı tavırlar da Murtaza'nın komikliğini artırır. Onun etrafındaki alayların farkına varamaması mizahın dozunu artırır.

Romandaki tekrarlar metne anlamsal derinlik kattığı gibi estetik açıdan da katkı sağlar; bunları romana ritim, ahenk ve akıcılık sağlayan bir üslup özelliği olarak da görmek gerekir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki *Murtaza* laytmotif tekniğinin geniş ölçüde ve başarılı bir şekilde kullanıldığı bir romandır. Bu tekniğin edebi eserde kullanımına dair iyi bir örnek oluşturmaktadır. Murtaza'nın Türk romanında ilgi çekici ve akılda kalıcı bir karakter olmasında laytmotif tekniğini de etkili olmuştur.

Kaynakça

- Abrams, M. H. (1999). *A Glossary of Literary Terms*. Boston: Thomson Learning.
- Akar, Ç. (2020). *Orhan Kemal'in Roman ve Öykülerinde Otobiyografik-Biyografik Öğeler*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Auger, P. (2010). *The Anthem Dictionary of Literary Terms and Theory*. New York: Anthem Press.
- Aytaç, G. (2000). *Thomas Mann'ın "Büyülü Dağ" ve "Lotte Weimar'da" Romanlarındaki Edebi Kişiliği*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Baldick, C. (2001). *The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms*. Oxford: Oxford University Press.
- Bergson, H. (2014). *Gülme* (Çev. Devrim Çetinkasap). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Bezirci, A. (1994). *Orhan Kemal*. İstanbul: Evrensel Kültür Kitaplığı.
- Carey, G. (1999). *A Multicultural Dictionary of Literary Terms*. North Carolina: McFarland & Co.
- Cuddon, J. A. (1999). *Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*. London: Penguin Books.
- Devine, P. (1999). *Leitmotif and Epiphany: George Moore's Evelyn Innes and The Lake. Moments of Moment: Aspects of the Literary*. (Ed. Wim Tigges). Amsterdam: Rodopi.

- Eliuz, Ü. (2004). *Orhan Kemal'in Romanlarında Yapı ve İzlek*. Doktora Tezi. Elâzığ: Fırat Üniversitesi.
- Eliuz, Ü. (2008). Orhan Kemal'in Murtaza Romanında Yapı. *Turkish Studies*, 3(4), 904-921.
- Gürsel, N. (1997). *Başkaldıran Edebiyat*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Herman, D. vd. (2005). *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*. New York: Routledge.
- Huyugüzel, Ö. F. (2018). *Eleştiri Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Hüküm, M. (2017). Cemal Süreya Şiirinde İroni. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, (42), 77-107.
- Kemal, O. (1952. 17.01-29.02). Murtaza. *Vatan*.
- Kemal, O. (2015). *Murtaza*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Kudret, C. (2009). *Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman*, C. III. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Morner, K. (1991). *NTC's Dictionary of Literary Terms*. Chicago: NTC Publishing Group.
- Murfin, R. ve Ray, M. (1997). *The Bedford Glossary of Critical and Literary Terms*. Boston: Bedford Books.
- Narlı, M. (2002). *Orhan Kemal'in Romanları Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Nişanyan, S. (2015). Laytmotif. *Nişanyan Sözlük*. <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/laytmotif>, [Erişim Tarihi: 27.07.2022].
- Otyam, F. (1975). *Arkadaşım Orhan Kemal ve Mektupları*. İstanbul: E Yayınları.
- Örkün, B. (2018). Orhan Kemal'in Murtaza İsimli Romanını Foucault'nun Özne ve İktidar Kavramlarıyla Birlikte Okumak. *Folklor/Edebiyat*, 24(93), 167-176.
- Quinn, E. (2004). *Collins Dictionary Literary Terms*. Glasgow: Harper Collins.
- Sazyek, H. (2021). *Roman Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Hece Yayınları.
- Tekin, M. (2020). *Roman Sanatı*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Tüzer, İ. ve Hüküm, M. (2019). *Edebiyat Sosyolojisi*. Ankara: Akçağ.
- Uğurlu, N. (1972). *Orhan Kemal'in İktbal Kahvesi*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Warrack, J. (1995). Leitmotiv. *The Grove Dictionary of Music and Musicians*, 10. (Ed. Stanley Sadie). London: Macmillan Publishers.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/ Issue 8 (Ağustos/ August 2022), s. 703-715.
Geliş Tarihi-Received: 16.05.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 20.06.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1117431

Yusuf Atılgan'ın Öykülerinde Varoluşçu Yönelimler

Existential Tendencies in Yusuf Atılgan's Stories

Taylan ABİÇ*
Bilginç EYAN**

Öz

Varoluş, varlık ve yokluk arasında kendini şekillendiren bir eylemdir. Bu eylemin ontolojik bir alt zemin ile felsefeye yansması ve bireyi anlam arayışına sürüklemesi varoluşçuluk (egzistansiyalizm) düşüncesini oluşturmaktadır. Filozofların ve düşünürlerin, ortak bir paydada birleşemedikleri egzistansiyalizm, İkinci Dünya Savaşı sonrasında Fransa'da kendini gösteren bir felsefi düşünce olarak göze çarpar. Bu düşüncenin görüngü alanlarından birisini de edebiyat ve bu bağlamda edebî eserler oluşturmaktadır. Jean Paul Sartre'in romanlarında işlenmesiyle edebî eserlerde daha yaygın bir şekilde görülmeye başlanan varoluşçuluğu, Türk edebiyatında eserlerine uygulayan sanatçılardan biri de Yusuf Atılgan'dır. 1950 sonrasında eserler vermeye başlamasıyla birlikte Yusuf Atılgan'ın gerek romanlarında gerekse öykülerinde varoluşçu söylemlerin yoğun ve güçlü bir şekilde kullanıldığını görmek mümkündür. Bu çalışmada Yusuf Atılgan'ın öykülerinde yer alan ve varoluşçuluk çerçevesinde ortaya çıkan kimlik, yabancılaşma, yalnızlık, kuralsızlık, intihar, cinsellik vb. gibi birtakım temel problem ve çatışmalar, tematik anlamda incelenmiştir. İnceleme sonucunda Yusuf Atılgan'ın romanlarında olduğu gibi öykülerinde de varoluşçu bir söylem kullandığı, yukarıda sözü edilen tematik unsurlarla öykülerini kurguladığı tespit edildi.

Anahtar Kelimeler: Varoluşçuluk, Yusuf Atılgan, varlık-yokluk, öykü.

Abstract

Existence is an action that takes place between existence and non-existence. The reflection of this action on philosophy with an ontological background and forcing the individual to search for meaning constitutes the thought of existentialism. Existentialism, where philosophers and thinkers could not find a common ground, stands out as a philosophical thought that emerged in France after the Second World War. One of the phenomena of this thought is literature and literary works in this context. Yusuf Atılgan is one of the authors who applied existentialism, which has become more common in literary works thanks to the treatment of Jean Paul Sartre in his novels, to his works in Turkish literature. It is possible to see that existentialist discourses are used intensely and strongly both in the novels and stories of Yusuf Atılgan, who started to produce works after 1950. In this study, some basic problems and conflicts such as identity, alienation, loneliness, rulelessness, suicide, sexuality that exist in Yusuf Atılgan's stories and emerge within the framework of existentialism, have been analyzed thematically. As a result of the examination, it has been determined that Yusuf Atılgan used an existentialist discourse in his stories, as he did in his novels, and that he fictionalized his stories with the thematic elements mentioned above.

* Dr. Öğr. Üyesi, Ardahan Üniversitesi, Ardahan/Türkiye, e-posta: taylanabic82@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9240-0949

** Doktora Öğrencisi, Ardahan Üniversitesi, Ardahan/Türkiye, e-posta: Blgnc.eyn@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8127-661X

Keywords: Existentialism, Yusuf Atılgan, existence and non-existence, story.

Giriş

İki büyük dünya savaşının ardından başta Fransa olmak üzere Avrupa'da felsefi bir akım şeklinde kendini göstermeye başlayan varoluşçuluk, kısa zaman dilimi içerisinde edebiyata da yansımıştır. Özellikle Fransız varoluşçu düşünür Jean Paul Sartre'in eserlerinde önemli bir şekilde yer alarak, diğer varoluşçu yazarlara sıçramayı başaran bu felsefi düşünce, zamanla önemli bir edebi mesele hâline gelir. "Dostoyevski, Tanrı olmasaydı her şey mubah olurdu, diye yazmıştı. Gerçekten de Tanrı yoksa her şey mubahtır, hiçbir şey yasak değildir. Bu demektir ki, insan kendi başına bırakılmıştır. Ne içinde dayanacak bir destek vardır, ne de dışında tutunacak bir dal. Artık, hiçbir özür, dayanak bulamayacaktır yaptıklarına. Varoluş özden önce gelince, verilmiş ve donmuş bir insandan söz edilemez. Önceden belirlenmiş, donmuş bir doğa açıklanamazdır. Başka bir deyişle, gerekircilik, kadercilik yoktur burada, kişiöglü özgürdür, insan özgürlüktür" (Sartre, 2005, s. 75) diyen Sartre, edebiyatı klasik edebî anlayışlardan da uzaklaştırmış olur. Modern dünyanın eleştirisi de sayılabilecek bu yeni insan anlayışı, edebî metinlerde kullanılan kişi ve mekân algısını da kökten değiştirecektir. Bu çerçevede edebiyat, varoluşçuluğun görülgü alanlarından birisi olarak düşünülebilir. "Varoluşçuluk, bir felsefi akım olarak tam bir tanıma varılamamış, farklı görüşlerle iyiden iyiye çetrefilleşmiş bir akımdır. Köken olarak Sokrates'e kadar götürülebilecek bu akım iki ana kola ayrılır; Dinci (Hristiyan) ve Ateist (Tanrıtanımaz) varoluşçuluk. Bu ayrıma rağmen Ateist varoluşçuların beslendiği kaynaklar da Dinci (Hristiyan) varoluşçular olan Kierkegaard, Jaspers vd. gibi isimlerdir. Her iki guruptaki varoluşçuların temelinde birey ve birey'in yaşam sürecindeki kendini var etme serüveni vardır." (Abiç, 2018, s. 255). Kendini var etme serüveninde ise bireyin anlam dünyası, yeni bir biçim kazanarak bir sorgulayış ve sıkışmışlık doğurur. Bunun edebiyata yansması da yine varoluşçuluk çerçevesinde belirli birtakım izleklerin kurgulanması ile gerçekleştirilir. Söz konusu izleklerin ise daha çok varoluşçuluk anlayışının temelinde yatan kavramlarla vücut bulduğunu söylemek mümkündür. Özgürlük, yabancılaşma, yalnızlık, sosyal izolasyon, bireyin ruhunda sıkışma hissi, kaygı ve depresif durumlar gibi unsurların yanı sıra intihar düşüncesi ve eylemi, cinsellik ve erotizm, kuralsızlık, normsuzluk gibi olgular söz konusu izlekler arasında sıralanabilir. Varoluşçu söylemin alt zemininin oluşumundaki etkenlere bakıldığı zaman da belirtilen izleklere benzer sorunlar veya bu izleklerin oluşumuna sebebiyet verecek problemler görülebilir. "Topluma ve çevreye yabancılaşma, hayatın bulantısı, siyasî otoritenin yerini zaman zaman askerî otoriteye bırakışı, düzensiz kentleşme, insanın tek tipleştirilmeye çalışılması, düşünen insandan korkulması gibi unsurlar varoluşçu söyleme zemin hazırlamıştır. Bütün bu olumsuz şartlar altında hayat karşısındaki farkındalık hali okura sezdirilmeye çalışılmaktadır." (Abiç, 2018, s. 260). Söz konusu farkındalıkların sezdirilme çabası düzleminde somutlaştırılan varoluşçu söylem, Türk Edebiyatında da Avrupa'dakine yakın bir dönemde ve daha çok 1950 sonrasında yerini almaya başlayarak, sürecin devamında önemli bir takım sanatçıları bu çerçevede "varoluşçu yazarlar" şeklinde ön plana çıkarmıştır.

Sartre'in *Bulantı* adlı romanıyla son derece popülerleşen varoluşçuluk, Türk edebiyatında da 1950-1990 yılları arasında özellikle öykü ve roman türlerinde etkili olmuştur. II. Dünya Savaşı'nın yıkıcı etkisi, ülke içi siyasî çekişmeler, askeri darbeler, ekonomik gelgitler, hızlı şehirleşme ve sanayileşme gibi unsurlar, yazarların pek çoğunun Varoluşçuluk üzerinde düşünmesine neden olmuştur. Özellikle; Tezer Özlü, Leyla Erbil, Ferit Edgü, Yusuf Atılgan, Bilge Karasu, Oktay Akbal, Demirtaş Ceyhun gibi isimler, eserlerinde Fransız edebiyatındaki roman akımını takip etmiş ve yeni roman tekniklerini kullanmışlardır (Abiç, 2018, s. 256). İsmi geçen yazarlar içerisinde bu çalışmanın konusu

olan Yusuf Atılgan hem romanlarında hem de hikâyelerinde varoluşçuluktan derin bir malzeme olarak yararlanmışır. Gerek modern gerekse postmodern açıdan Türk romanına önemli farklılıklar getiren ve *Aylak Adam*, *Anayurt Oteli* ve ölümünden sonra yayımlanmış olan *Canistan* isimli üç romanı olan Atılgan'ın romanlarının tamamında varoluşçu söylemler ve kurgu-bireylerin ruhsal dünyalarındaki varlıksal karmaşalar ile karşılaşmak mümkündür. Yazar bu açıdan roman karakterlerini hem iç hem de dış dünyaları içerisinde birtakım zorluklarla (varoluşçu edebiyat anlayışına ait izlekler başta olmak üzere) karşı karşıya getirerek onların bu zorluklar karşısındaki davranışlarını, bilinçaltı ve psikolojileriyle şekillendirip okuyucusunun karşısına koyar. Benzer şeyleri, öyküleri adına da söylemek mümkündür. "Yusuf Atılgan'ın ilk hikâye kitabı 1960 yılında yayımlanan *Bodur Minareden Öte*'dir. Daha sonra bütün hikâyeleri 1993 yılında yayımlanan *Eylemci* adlı kitapta toplanmıştır. Yusuf Atılgan, *Bodur Minareden Öte* adlı kitabında yer alan hikâyelerle kasaba, köy ve kentte geçen öykülerinde geleneksel toplum yapısıyla ileri toplum yapısı arasındaki çatışmanın bireylere yansması, tek düzeliğin getirdiği bıkkınlık, kişisel ve toplumsal nedenler sonucu çevreye, giderek yaşama uyumsuzluk gibi konuları ele alarak bir ölçüde bunalım edebiyatına katılmıştır." (Korkmaz ve diğerleri, 2015, s. 364) Uyuşmadığı alanların içerisinde sıkışarak ruhsal bir bunalımın içine sürüklenişin izdüşümlerini gördüğümüz hikâye karakterlerinin yaşantılarında, benlik ve anlam arayışları, ruhsal gerilimlerin açığa çıkardığı özgürlük ihtiyacı, topluma ve kendine yabancılaşma ve yalnızlık, sosyal izolasyon neticesinde kendi ile baş başa kalma, başkaldırı ve intihar gibi varoluşçu söylem içerisinde değerlendirilebilecek olgular yoğun derecede görülür. *Eylemci* adlı kitapta toplanan ve *Bodur Minareden öte* kitabındaki öykülerin dışında kalan öykülerde ise benzer durumların yanı sıra kutsallaştırdıkları amaçlar uğruna toplumsal normların dışına çıkan ve bir normsuzluk olgusunu açığa çıkaran karakterler ile toplumun kutsallaştırılmış değerlerini kendi varlık değerleri uğruna feda etmekten çekinmeyen bireylerin yaşantıları, çeşitli içsel sıkıntılarla birlikte görülmektedir. Yazarın *Ekmek elden Süt Memeden* ismi altında toplanan hikâyelerinde ise çocuklara yönelik olan anlatılar bulunmaktadır.

Yusuf Atılgan'ın anlatılarının başlangıcında betimlenen kurgusal kişiler, çeşitli yaşlarda, hayatı sadece dış görüntülerin zihne düşürdüğü imgelerin etkileri kadar yorumlayan, masum kişiler olarak betimlenir. Ama ilk saflık durumundan sonra özellikle romanlarında neredeyse hiçbir ana karakter, varoluşunu kuşatan gerçeklerle yüzleşmekten ve onlarla mücadele etmekten kurtulamaz. Kişiler kırılabilirlikleri, zekâları ve genel sosyal, toplumsal, ekonomik ve psikolojik koşullar doğrultusunda başarılı ya da başarısız olurlar (Aşkaroğlu, 2016, s. 179). Bu durumun hikâyeler ve romanlar içerisinde kaynağını egzistansiyalist bakış açısından almakta olan izlekler ile birleşimi sonucunda ortaya çıkan şekil, toplumun değer yargıları ve bireyin anlam dünyasının karmaşıklığı arasında bocalayan ve mücadele eden anlatı kişinin davranış biçimiyle vücut bulur. Yine bu çerçevede toplum ile iletişimsizlik ve kişinin kendi ile iletişimsizlik etkenlerinin doğurmuş olduğu kopukluk ve kişiyi içsel çöküşe sürükleyen zemin ile kişinin kendine yer edinme çabası ve anlam arayışı varoluşçu söylemin oluşumunu güçlendirir. Romanlarında olduğu gibi hikâyelerinde de söz konusu durumun somut örneklerini veren Yusuf Atılgan, bu yönüyle Türk Edebiyatı'nda varoluşçu söylem açısından kendini göstermiş bir yazar olarak ön plana çıkmaktadır.

Varlık-Hiçlik İkilemi Arasında Yurtsuzluk ve Ayrık-sanma

Kendilik bilincinin oluşumu çerçevesinde kişinin kendine/özüne yüklediği misyon, dünyada edinilen veya edinilmeye çalışılan yer ile ilişkilidir. "Kişioğlunun kendine bir yer edinme çabası, onun insanlaşmasının en önemli etkinliğidir. Hayvan daima çevreye tutuklu kalırken, insan çevreden kendine bir dünya kurar ve orada kendini yaşar. Bu

durum, bir bakıma insanın ontolojik anlamdaki kendilik sınırlarını keşfetme ve 'dünyadaki yer'i'ni belirleme etkinliğidir. Dünyadaki yerimiz, varoluş kesinliğimizin "burada"lık boyutunu oluşturur." (Korkmaz vd., 2015, s. 176). Yer edinim çabalarının başarısızlıkla sonuçlanması neticesinde "burada"lık boyutundan uzaklaşarak mahrum kalan birey, buna dayalı olarak kendilik inşasını, geçmiş ile geleceğin bağlamsal koridorunda tutarlı hâle getiremeyerek ruhsal sapmalarla karşı karşıya kalır. Bu doğrultuda çevresine, yaşadığı yere ve bazen de içinde bulunduğu zamana karşı bir aidiyetsizlik hisseder. Söz konusu aidiyetsizliğin edebi anlatılarda kişiyi getirdiği nokta ise yurtsuzluk itkisi ve anlamın yitimi olarak düşünülebilir. Edebi metnin kurgusal kişisi, bu noktadan itibaren bir boşluğa sürüklenerek bulunduğu ortam ile aidiyet bağlarını koparır ve varoluşsal çerçevede anlam arayışı içerisine girmekte olan bir görünüme bürünür. "Anlamsızlığa düşen uyanık zihin çaresizlik içinde yaşamını anlamlandırarak idealler oluşturamaz: sonunda mekanik, monoton, yabancı ve geleceğe inancını yitirmiş bir şekilde yaşamını sürdürür. Uyanık zihin için anlam ya aşırı uçlardadır ya da edilgenliktedir, ama hangisi olursa olsun, sonuç yalıtılma, ayrışma, yalnızlaşma ve yabancılıştır" (Aşkaroğlu, 2016, s. 7). Bahsi geçen sonuçların bütünsel bir çerçevede değerlendirilmesi sonrasında yurtsuzluk ve ayrışma kavramlarının totalde, anlatı kişinin yaşadığı ve anlam dünyasında birer varoluş sorunu teşkil ettiği söylenebilir. Yusuf Atılgan'ın hikâyelerinde de yurtsuzluk itkisi ve ayrışma olgusuyla açığa çıkarılmış olan varoluşsal birtakım problemleri, hikâye kişilerinin yaşantılarında görmek mümkündür. Bu bakımdan yazarın *Bodur Minareden Öte* ve *Evdeki* adlı hikâyeleri belirtilen olgular çerçevesinde değerlendirilebilir.

Bodur Minareden Öte adlı hikâyede çevresi ve yaşantısı ile aidiyet bağlarını koparmış bir başkişinin varlığı söz konusudur. Başta toplumsal açıdan en temel kurum olan aile olmak üzere etrafındakiler ve çevresi ile bir kopukluk yaşayan başkişi, kendini bir yere ait hissedemeyen özneye dönüşmüştür. Eşi tarafından terk edilmesi sonrasında kalmakta olduğu ağabeyinin evinde kendini sürekli bir fazlalık ve sığıntı gibi hisseden bu kahramanın maruz kaldığı ayrışma ve yurtsuzluk kavramları en somut şekilde mekân üzerinde yansıtılmıştır. Başkişinin içinde bulunduğu ve yaşadığı ağabeyinin evine karşı hissetmiş olduğu sığıntı hissiyatını ve aidiyetsizliği, makro ölçekte içinde bulunduğu çevreye ve dünyaya karşı hissetmiş olduğu yurtsuzluğun metaforu olarak düşünmek mümkündür. Nitekim eşinin terk etmesi ile geldiği kentte işsiz kalmış bir kişi olarak göze çarpan başkişi, yaşadığı evde herkesin kendinden rahatsız olduğunu düşünmekte ve bu doğrultuda kendinden tiksinti duyabilecek bir duruma gelmektedir. Evdeki herkesin ortak yaşantısını bir sıkıntının yönettiği düşüncesindedir. Kendini küçükken koruyup kollayan ağabeyinin artık kendisinin varlığından rahatsız olduğunu hisseder. Yengesi ve yeğeninin kendisine karşı olan davranışlarında hep bir problem arar. Bütün bunlar onun çevresi ile iletişim bağlarını zayıflatan ve hatta ilerleyen evrede tamamen kopartan unsurlara dönüşmekle birlikte bu mekân içerisinde onlara varlığını hissettirmemeye çalışmasına sebebiyet verir. Ev içerisinde varlığını saklama çabası aynı zamanda yurtsuzluk itkisinin ve ayrışmanın doğurmuş olduğu varoluşsal problemlerin yansıtımı olarak düşünülebilir:

"Bir ay, geceleri bana ayırdıkları küçük odanın karanlığında, onlara varlığımı hatırlatacak bir cılız öksürüğü bile örtünmediğim yorganın arasında boğmaya çalışarak, evlerinde değilmişim, hiç olmamışım gibi uzandığım yatağın altından döşemenin kaydığı, dipsiz bir oyuğa hızla düştüğüm zamanlar oldu." (Atılgan, 2021, s. 84).

Varlık-hiçlik ikilemi arasında yurtsuzluk ve ayrışma açısından simgesel anlamda birçok ifade yoluna gidildiği söylenebilir. Özne için dar ve kapalı mekân olarak kurgulanan karanlık ve küçük oda aynı zamanda kişinin bunaltıya uğramış olan ruh dünyasını yansıtır. Etrafındakilerden varlığını saklamaya çalışan kişi, bu çevreden ve

mekândan ayrışarak yersiz-yurtsuz bir sığıntıya dönüşmüştür. Bu durum mikro düzeyde ailesi ve ev ile arasında olan kopukluğu gösterirken, makro düzeyde kişinin dünya içerisinde çevresinden ve toplumundan ayrışması ve ontolojik mekân bağlamında yurtsuzluk sorunu ile karşı karşıya kalmasını gösteren bir simgesel anlatım olarak düşünülebilir. Hikâyenin başkişisi alıntıda da belirtildiği üzere: “dipsiz bir oyuğa hızla düştüğü” gibi varoluşsal sorunların yaratmış olduğu dipsiz boşluğa hızla düşmekte olan bir ruh durumuna sahiptir. “Dipsiz kapkara bir oyukta hızla ilerliyorduk.” (Atılğan, 2021, s. 93) ifadesini hikâyenin sonunda tekrar kullanacak olan başkişi, aynı zamanda “Örtünmediği yorgan” gibi bu varoluşsal sorunlar karşısında bir koruyucu kalkan arayışına girmeyi de tercih etmez. Hikâyenin ilerleyen kısmında evin dışında olan insanları da öteki olarak algılayan ve onlar ile arasındaki kopukluğu giderek arttıran bir görünüm kazanan özne, sürekli olarak diğer insanlarla yalnızca kendinin haberdar olduğu bir mücadele içerisine girer ve onlara bir şekilde kendi varlığını hissettirmeye çalışır.

“Yok mu kurtuluş? O ne yapıyor bilmiyorum; ben uğraşıyorum. Ötekileri ayağıma bastırıyor, kendimi iteletip kakalattırıyor. En iyisi onlardan yılmak, ama kısa ömürlü bir yılğın yaratabiliyorum ancak.” (Atılğan, 2021, s. 92).

Şeklindeki ifadeler, çevresi ile kopukluk yaşayan ve varlık-hiçlik ikilemi arasında sıkışmış olan bir öznenin varlığını hissettirme çerçevesinde vermiş olduğu mücadelenin ifadesi olarak düşünülebilir. Ev içerisinde varlığını saklayan bireyin, dışarıda varlığını hissettirmeye çalışması varlık-hiçlik ikileminde sıkışarak bunalmanın ve varoluşsal sorunların yaratmış olduğu zıtlıkların kazandığı görünümü somutlaştırma yoludur. Kahraman, her iki durumda da varoluşsal buhranlar düzleminde “dipsiz bir boşluğa hızlıca” sürüklenmekten kurtulamaz. Hatta hikâyenin devamında aynı kahraman, egzistansiyalist bir çerçevede intihar etmeyi kafasından geçirip, varlığı hiçliğe dönüştürerek kurtulmayı düşünürken de görülmektedir. Söz konusu durumlar ana tabloda ayrışmanın ve yurtsuzluğun yaratmış olduğu olumsuz ve bunaltıcı sonuçlardır. Bu bağlamda *Bodur Minarenden Öte* isimli hikâyede egzistansiyalist bakış açısının ürünü olan izlekler çerçevesinde yurtsuzluk ve ayrışma unsurlarının varlığından bahsetmek mümkündür.

Yurtsuzluk ve ayrışma çerçevesinde Yusuf Atılğan hikâyeleri içinde değerlendirilebilecek hikâyelerden biri de evlilik çağına gelen ve evlenmesi için etrafındakiler tarafından baskılara maruz kalan ve annesi ile birlikte yaşayan bir kızın başkişisi olduğu *Evdaki* adlı hikâyedir. Hikâyede kendini gösteren ilk unsurlardan biri başkişinin geçmişi ve şimdiki zamanı arasında kendilik çerçevesinde yapmış olduğu mukayesedir. Bu mukayese hikâyenin henüz başlarında varlık gösterir:

“On yıl önceki arsayı düşündüm durdum... Okul dönüşü bu pencereden top oynayan çocuklara bakardım. “kız koca mı arıyorsun orada? Derdi annem, utanırdım. On yıl önce annemi de severdim. Hem böyle kasabanın insanlarından korkmazdım. Ben de onlar gibiydim. Erkeklerin yanında uslu uslu oturur, kadınların dedikodusunu dinlerdim. Okulu bitirdiğim yıl karşıya kalasları yığdılar arsa sesini yitirdi.” (Atılğan, 2021, s. 15).

Öznenin zihninde geçmiş ve şimdiki zaman arasında kişilik çerçevesinde bir problem varlığını hissettirmektedir. Kişinin geldiği noktada geçmişine duymakta olduğu özlem, kalabalıklaşan ortam ve değişen çevre düzeni gibi unsurların yaratmış olduğu sıkışma hissinden kaynaklanan bir buhran söz konusudur. Öznenin içinde bulunduğu mekân, on yıl içerisinde açık ve geniş mekân algısından uzaklaşarak dar ve kapalı bir mekâna dönüşerek labirentleşmiştir. Bu durum öznenin kişiliğine de yansır. Başkişi on yıl önce olduğu gibi kendini ferah ve özgür hissetmez. Hikâyenin devamında vurgulanacağı üzere hem kendine hem de çevresine karşı duymuş olduğu bir tiksinti vardır. Bu durum

en başta öznenin bulunduğu zaman dilimi ile arasındaki aidiyet bağlarını deforme eder. Hikâyenin devamında ise daha geniş bir hâl alarak öznenin içinde bulunduğu topluma ait olan mekâna yansır ve yine kişi ile yaşanan yer/mekân arasındaki aidiyet kavramını zedeleyen bir yapıya bürünür:

“O kıza da acırım ben, şu kadına da, kendime de. Neden bu daracık kasabadayız biz? Yoksa bütün dünya böyle mi?” (Atılgan, 2021, s. 16).

Kendine ve etrafındakilere mekânsal ve toplumsal koşullar bağlamında duyulan acıma duygusunun sorgulamaya dönüşümü söz konusudur. Daracık kasaba olarak adlandırılan yaşam alanının sosyolojik ve çevresel etmenlerin de etkisiyle geldiği durum özneye sıkıntı ve buhran vermektedir. Bu çerçevede içinde bulunduğu alanın dışına çıkmak isteyen birey, yine bir aidiyet olgusunu sorgular. Yurtsuzluk ve aidiyetsizlik anlamında yeterli seviyede bir edinim yokluğundan net olarak bahsedilemese bile öznenin bu bağlarının zedelendiği ve deformasyona uğradığı açıktır. Bu sorunların varoluşsal bir boyut yakalaması ile birlikte öznenin son olarak geldiği nokta ise iletişimsizlik, yabancılaşma ve soyutlanma, dolayısıyla da bir ayrışmadır. Özellikle hikâyenin başkışisi, bu sorgulamalar ve içine düştüğü boşluktan dolayı, aynı evde yaşamakta olduğu annesi ile dahi iletişim kopukluğu yaşayarak sosyal açıdan bir yalıtılmışlık içerisine düşer. Meydana gelen tabloda ise bu nedenlerinin tümünün kaynaklık ettiği yurtsuzluk olgusu açığa çıkar. Özne ne yaşadığı yerden ne de içinde bulunduğu toplumdaki bir parça olarak kendini kabul etmek istemez:

“Hava kararırken annem geldi. Aşağı indim. Mutfak masasında yemek yedik. Hiç konuşmadık. Evin içinde yalnız bulaşık çanaklarla musluktan damlayan suyun sesi var; şıp, şıp, şıp... Neden böyle olduk biz? Ana-kız değil sanki yabancıyız. Sebebi ne bunun? Garip töreleriyle bu kasaba mı? Başkaları ne der tasası mı?” (Atılgan, 2021, s. 19).

Biçimindeki ifadelerde bahsi geçen durumun anlatımını görmek mümkündür. Başkışı bir sorgulamanın yanında aynı zamanda kendisini toplumun dışına iten bir başkaldırı içindedir. Başkaldırısı ise kendisine garip gelen törelerinin varlığından bahsettiği kasaba toplumu ve bu toplumun değer yargılarıdır. Kendisini bu normların dışına iten düşünce yapısı, onun en yakını olan annesinden/ailesinden başlayarak ayrışmasına sebebiyet vermiş ve yurtsuzlaşmaya, kimsesizleşmeye doğru itmiştir. Ne içinde bulunduğu ev ne de kasaba hatta toplum, özneye bir aidiyet hissiyatı vermemektedir.

Evdeki ve Bodur Minareden Öte öykülerinin ikisinde de başkışilerin belirli bir ismi görülmemektedir. Bu durum öncelikle onların yansıtmakta olduğu varoluşsal problemler eşliğinde kendini tanımlayamamalarından kaynaklanabilmekle birlikte varlık-hiçlik ikileminin ortasında kalan bireylerin kendilik oluşumunda yer edinemediklerini de yansıtabilecek niteliktedir. İsim taşımamaları, belirli bir kimlik edinememiş olmalarının da imgesel bir yansımasıdır. Öte yandan her iki öznenin de kurgusunda var olan yurtsuzluk ve ayrışma olgularının temelinde, Karl Jaspers'ın varoluş felsefesinin iletişim kategorisinde kaynak olarak değerlendirilen “sevgi” eksikliğinden bahsetmek mümkündür.

Jaspers'ın varoluş felsefesini aydınlatma noktasında özgürlük, iletişim ve tarihsellik olarak üç kategoriye ayırdığı varoluş tarifleri içerisinde (Störig, 2011, s. 556) iletişim bu açıdan ele alınabilir. Nitekim Jaspers'ın varoluş felsefesinde, iletişim anlayışına göre, “varoluş sadece başka bir “var olmak” ile varoluşçu bir bağlılık içinde gerçekleşebilir. Bu bağlılık iletişimdir. Konuşma, tartışma, sohbet, sosyal bağlılık ile karıştırılmamalıdır. Bunlar salt varoluş iletişimdirler. Sevgi de henüz gerçek iletişim değildir. Gerçek iletişimin olmadığı sevgi de vardır. Şüphelidir. Yine de sevgi, iletişim kaynağıdır. İletişim seven

savaştır. Diğer insana karşı varoluşçu açıdan açık olmak” (Störig, 2011, s. 557). Bu çerçevede her iki başkişinin varoluş sorunlarını sevgisizlikten kaynaklı olan iletişimsizliğe yakın bir açıdan değerlendirmek mümkündür. Nitekim her iki özne de geçmişlerinde ailelerine karşı sevgi barındırmaktadır. *Evdaki öyküsündeki kahraman:*

“On yıl önce annemi de severdim.” (Atılğan, 2021, s. 15).

diyerek mutlu olarak anımsadığı ve varoluşsal boşluğun henüz içine düşmediği dönemlerde annesine karşı olan sevgisinden bahseder. *Bodur Minareden Öte* hikâyesinde kahraman, kendi geçmişinden bahsederken:

“Bana yemeğin kötü yerini kaynanasına bırakan ağabeyim, elimden tutup beni ilk sinemaya götüren; yaz sonları, gene bu kentteki liseye gideceği gün yaklaştıkça mahalledeki büyücek çocuklara beni döğmesinler diye para dağıtan ağabeyimdi.” (Atılğan, 2021, s. 83).

biçimindeki ifadelerle başvurarak geçmişte abisi ile arasında olan sevgi ve şefkat duygularını okuyucuya hissettirir. Sosyolojik şartların da etkisiyle her iki öznenin de zaman içerisinde en yakınları olan aileleri ile aralarındaki sevgi yok olmuş ve bu yok oluş berberinde bir iletişim kopukluğunu da getirmiştir. Nitekim hikâyelerin başkişileri, özellikle aileleri ile aralarında olan sevgisizlikten ve iletişimsizlikten duydukları rahatsızlığı okuyucuya sürekli sezdirirler. Jaspers’in vurgulamış olduğu sevgi kaynaklı iletişimin ortadan kalkmasıyla yine Jaspers tarafından belirtilen, varoluşun başka bir varlık ile ortaya çıkabilmesi söz konusu karakterler özelinde işlevini yitirmiştir. Bu noktada her iki hikâyede de varoluşsal sorunlar içinde mücadele eden bireyler, hem insanlara hem de mekâna karşı kendilerini izole eder ve hem bir yurtsuzluk hem de bir ayırıksanma olgusuyla baş başa kalır.

Cinsel Arzular Karşısında Kutsal Olanın Feda Edilişi

Varoluşsal düşün çerçevesinde cinsellik, oldukça önemli bir temadır. Varoluşçuluk temalı eserler üreten yazarların sıklıkla kullanmış oldukları cinsellik, anlatı kişinin varoluş problemlerini yansıtmaya bağlamında etkili bir rol oynar. “Cüretkâr bir anlatım ve bunu besleyen tasvirlerle ifade olunan cinsellik de bireyin başkaldırısı bağlamında çözümlenebilir” (Abiç, 2018, s. 261). Bu başkaldırı, içinde bulunulan ve dışına çıkılmak istenen yaşam ile evrenin yanı sıra bazen topluma, bazen bireye, bazense önemli normatif unsurlara karşı gerçekleşir. Yusuf Atılğan’ın hikâyeleri içinde de cinsellik olgusunun, cüretkâr bir anlatımı ve buna dayalı olarak besleyici betimlemeleri varoluşsal çerçevede görebilmek mümkündür. Bu noktada Atılğan’ın, *Bodur Minareden Öte* adlı kitabında yer alan öykülerden daha sonra, birlikte yayımlanmış olduğu *Ağaç* ve *Eylemci* adlı hikâyeleri ön plana çıkmaktadır.

Eylemci hikâyesi, cüretkâr bir şekilde okuyucuya sunulan cinsellik ve erotizm tasvirleriyle donatılmıştır. Cinsel sahnenin içine yerleştirilen karakterler üzerinden yansıtılan varoluşsal sorun ise kendini tamamlama edimi uğraşında olan bireyin başkaldırısıdır. Yukarıda da bahsedildiği gibi *Eylemci* hikâyesinin başkişisi Emin Tinoğlu, oldukça zorlandığı ve altından kalkamadığı bir cinsel ilişkiyi, yalnızca kendini tamamlayabileceği tek düzlem olan gençliğini duyumsamak ve ona ulaşmak ya da bir şekilde gençliği tekrar elde edip yaşayabilmek için bir yol/araç olarak görür. Bu nedenle de hem kendisinin hem de karşı tarafın (eşi Saide Tinoğlu) hiç haz almadığı bir cinselliğe yine eşyle birlikte katlanmak durumunda kalır. Böylelikle cinsellik, hikâye içerisinde kahramanın varoluş bağlamında değerlendirilebilecek bir başkaldırısına dönüşür. Bu başkaldırı içinde bulunulan yaşama ve kişinin kendi benliğine karşı göstermiş olduğu bir başkaldırı olmakla birlikte aynı zamanda yaşamsal şartlardan dolayı gerçekleşmiş olan bir

başkalaşımın da topyekûn reddidir. Yazarın bu noktadaki üslubu ise oldukça açık ve cüretkâr bir biçimdedir.

Ağaç hikâyesinde yer alan cinsellik ve erotizm temaları ise *Eylemci* hikâyesinde görülen anlatım gibi yine oldukça cüretkâr, açık ve yoğun tasvirlerle doludur. Temelde vurgulanmak istenen başkaldırının ise topluma ve toplumun değerler dünyasında kutsiyet attığı birtakım olgulara karşı olduğu gözlemlenebilir. Bu noktada yazar, hikâye içerisinde insanlar tarafından kutsal görülen ve çok sevilen bir ağacı imge olarak kullanır. Hikâyede önceden “Öksüz” sonradan ise “Öküz” olarak anılan Öküz Mehmet ismindeki köylü bir gencin yaşamından kesitler sunulur. Hikâyede varoluşsal bir mesele olarak değerlendirilebilecek en önemli unsur ise Öküz Mehmet’in eşi Fatma ile arasında geçen cinsel münasebetler ve bu cinsellik ediminin imkânlı hale gelebilmesi için birtakım zorluklara karşı verilen uğraştır. Nitekim anlatıda başkişinin yaşantısı doğrultusunda dini ve toplumsal açıdan gerekli görülen cinsel birliktelik sonrası yıkanma ve temizlenme olanağını sağlayabilmek için yakılan bir ağaç söz konusudur. Fakat bu ağaç sıradan bir ağaç değil köylülerin çok yoğun ilgi ve önem gösterdiği, hatta kutsallaştırdığı bir ağaçtır. Hikâyenin odağındaki kişiler ise cinsellik arzularını gerçekleştirebilmek için toplumun kutsal değerlerini imgelediği düşünülebilecek olan bu ağacı parçalamaktan ve feda etmekten çekinmezler. Bu durum hem toplumsal değerlere cinsellik çerçevesinde bir başkaldırı hem de cinsellik uğruna kutsal olanı dışarı itme gibi olguları yansıtmaktadır. Söz konusu hususlar çerçevesinde metin merkezli bir inceleme yapıldığında ilk olarak öyküde cinsellik ve erotizm tasvirlerinden önce ağacın köylüler için sahip olduğu önemden bahsedildiği görülür.

“Bu kıraç bozkır köylerinden yalnız onların köyünün –Kuyucak’ın- batı girişine yakın bu ağaç tektir. Kuyucaklılar “Bizim Koca Karaağaç” diye övünürler onunla, gözleri gibi sakınırlar onu, elbirliğiyle bakarlar ona. Yazları her akşam tarla dönüşü sırası gelen evden biri dibine iki teneke su döküp sular ağacı.” (Atılğan, 2021, s. 98).

Henüz hikâyenin başında olan ve ağacın sahip olduğu değer yalnızca bir kısmını anlatan bu anlatım ile somutlaştırılan önem, süreklileşen bir şekilde artarak vurgulanmaya devam eder. Hikâyedeki başkahraman olan Öküz Mehmet, eşiyle yaşayacağı cinsel münasebet sırasında ısınabilmek ve sonrasında da sıcak su ile yıkanabilmek için gerekli olan ateşi sağlayabilmek adına bu ağacı parçalamaktan çekinmez. Tek çekincesi ağacı yakacak odun haline getirdiğini kimsenin görmemesi üzerinedir. Toplum içinde bastırılan cinsellik dürtülerinin bireyin kendi ile baş başa kalması sonucu açığa çıkması ve bu çerçevede birçok değeri yok etmesi bağlamında yazar, önemli ve ilgi çekici bir aktarımda bulunmuştur. Öte yandan Mehmet, kutsal olanı yok sayması sonrasında oluşan olumsuz durumu, yaptığı eylemin kutsal olduğuna kendini inandırarak hafifletmeye çalışır. Mehmet’in, yağın kar tanelerinin ayak izlerini kapatması ve bu durumun ağaca zarar verenin kendisi olduğunu saklaması sonrasında eşine söylemiş olduğu:

“-Hey kız, koca Tanrı sevişenlerden yanadır dememiş miydim ben sana.” (Atılğan, 2021, s. 100).

ifadesi bu durumun en somutlaştırılmış hâlidir. Kişinin bu noktadaki düşüncesinin arkasında yatan en temel sebep ise sevişme yani cinsellik ediminin varoluş çerçevesinde önemli bir olgu olduğu ve bu neticede kutsi bir değer taşıdığıdır. “Cinsel boyutlu bir olay varoluşun değişik katmanlarında değişik yansımalar neden olur. Bir bakış, bir gülümseyiş, bir söz yaşama karşı geliştirdiğimiz davranışlarımızı ve düşüncelerimizi başka boyutlara çekebilir. Erotizmin güçlü yanı yaşamı bir bütün haline getirip onu değiştirebilme yeteneğine sahip olmasıdır. Erotik an, yaşamın sıradan gidişinden çıkıp varoluşun derinliğine girildiği andır. Bir parçalanma ve yeniden doğuş ânıdır” (Yakupoğlu, 2021: 52). Bu bağlamda birey, varoluşsal açıdan cinselliği ve erotizmi hem bir

başkaldırıya dönüştürür hem de ona insani açıdan kutsal değerler atfedebilir. Bundan dolayı da başka bir takım kutsal değerlerden pek rahatsız olmadan vazgeçebilir. Ağacın kutsal bir değer taşıdığı da Mehmet ve eşinin bu kutsal değeri rahatlıkla feda edişi de hikâyenin sonuna doğru somut bir şekilde yansıtılır:

“Şimdi, sıcak odada kutsal bir nesneye saygısızlık etmenin bilemediği bir istekle yaklaştılar birbirlerine. Memet yorganı yatağın ayak ucuna itti; kendisi de soyunup karısına sarıldı... ara sıra “kocacım, ellerine sağlık,” diyordu Fatma.” (Atılğan, 2021, s. 102).

Görülebileceği gibi ne Mehmet ne de Fatma, kutsal olanı harcamaktan ve yok etmekten rahatsız değildir. Aksine Fatma'nın “ellerine sağlık” ifadesinden anlaşılacağı üzere bu durum karşısında duyulan bir memnuniyet söz konusudur. Bir yandan cüretkâr bir anlatımla sunulan cinsellik varken, diğer taraftan da aynı anda bu edimin yok saydığı değerlerden söz edilir. Bu noktada yazar tarafından ağacın ve taşıdığı kutsallığın önemli bir imge olduğu tekrar vurgulanabilir. Söz konusu imge, bireyin varoluşsal bir boşluk içerisinde cinsellik uğruna önemli değerleri yok sayabilmesi, buna dayalı olarak da toplum-birey ilişkisi bağlamında gizli bir başkaldırı, kutsi ve normlaşan değerlere karşı geliş ve yine birey tarafından içten içe duyumsanan cinselliğin taşıdığı önem çerçevesinde önemli ipuçları taşımaktadır. Bu bağlamda Yusuf Atılğan'ın bahsi geçen hikâyelerde, cinsellik üzerinden vermeye çalıştığı unsurlar, varoluşçu yönelimin önemli bir izdüşümüdür.

Varlığı Evrenin Dışına İtme Bağlamında İntihara Sürükleniş

Varlık-hiçlik antinomisi çerçevesinde, insan varlığının hiçlik/yokluk ile arasındaki sınırı teşkil eden ölüm, varoluşçu düşüncenin sıklıkla yönelmiş olduğu kavramlardan birisidir. Varoluşçu düşüncelerde özellikle ölüm, içinde bulunulan ve kişiye bir düşman olarak görünen ya da bireyin varlığı açısından bir hapisane değeri taşıyan evrenin dışına çıkma bağlamında önemli bir çıkış kapısı olarak görülebilir. Bu nedenle de ölüm izleğini, varoluşçu düşüncelerin önemli görüngü alanlarından biri olan ve varoluşçu söylem unsuru taşıyan edebi eserlerde sıklıkla görmek mümkündür. Varoluşsal meseleler ışığında bireyin kendini evrenin dışına taşımak isteği, ölüm çerçevesinde daha çok “intihar” olgusu ile kendini göstermektedir. Başta Albert Camus olmak üzere birçok varoluşçu düşünür, varoluş sorununun odağında bulunan bireyin intihar etmesine karşı çıkmış olsalar da, kendi eserleri dâhil olmak üzere, birçok varoluşçu söylem barındıran kurgulamalarda bu sorunun içinde bulunan bireyin intihar düşüncesine rastlanılmaktadır. Nitekim birey, özellikle varoluşsal sıkıntılar ile mücadele eden depresif birey, bazen varoluşu anlamlandırma veya gerçek varoluşa kavuşarak kendini ait hissetmediği evrenin dışına çıkma gibi istekler neticesinde ölümü önemli bir vasıta olarak görür. Bu durum ise kendi dünyevi varlıklarının ölüme yönelmesine ve dolayısıyla intiharın gerçekleşmesine sebebiyet vermektedir.

Varoluşsal problemler ile savaş halinde olan bireye göre kendisine düşmanca davranan nesnel bir evren vardır. Varoluşunun eksikliğine neden olan bedenini tüm hücreleriyle birlikte, kendisine düşman olan nesnel dünyanın bir parçası olarak görür. Bu sayede Bedeni varoluşunu her an terk etmeye hazır hâle gelir ve ait olduğu yere dönmek ister. Dolayısıyla Varoluşu bir anda tüm evrenin dışında kalabilir. Bu olayı ise intihar yoluyla hemen gerçekleştirebilir. Birey geldiği noktada bedeninden, yani varoluşunun asıl ve temel yeri olarak görmediği alandan intihar ile bir anda çıkabilir (Yakupoglu, 2021, s. 33). Bireyi bu noktaya veya intihar aşamasına sürükleyen varoluş meselelerinin temelinde ise yalnızlık, yabancılaşma, aidiyetsizlik ve yurtsuzluk, depresiflik ve belki de en önemlisi ötekileşme gibi faktörler bulunmaktadır. Yusuf Atılğan'ın hikâyeleri arasında özellikle *Bodur Minareden Öte* ve *Yaşanmaz* isimli öykülerinde ismi geçen faktörlerin varlığını görmek

mümkündür. Bu bağlamda söz konusu hikâyelerdeki ölüm izlekleri, egzistansiyalizm temelli bir intihar olgusu çerçevesinde değerlendirilebilir.

Yusuf Atılgan *Yaşanmaz* isimli hikâyesinde varoluşsal bağlamda intihar olgusunu, başkişinin kendi ölümünün yanına başka birinin ölümünü de eklemesi ile birlikte kullanmıştır. Hikâyede ilk dikkat çeken unsurlardan birisi ise yaşamın dışına çıkmak isteyen hikâyenin başkarakterinin, yalnız bir hayat sürmesinin yanında içinde bulunduğu “ötekileşme” sorunudur. Nitekim yine isimsiz olan başkişi gerek fiziki anlamda gerekse ruhsal çerçevede içinde bulunduğu çevreye ait insanların ötekisi konumundadır. Çocukluğundan itibaren varlık gösteren bu durum, onu bir varoluş boşluğuna sürüklemiş ve son aşamada ölümü bir kurtuluş yolu olarak görmesine sebebiyet vermiştir. Başkarakter tarafından ölümün kurtuluş seçeneği olarak algılanması henüz hikâyenin başında okuyucuya sezdirilir. “Öteki”si olduğu topluma ait kişilerce darp edilmesinin ardından kendi kendine söylemiş olduğu:

“Dayanamayacaktım; kahredici bir sıkıntı vardı içimde. Birden hatırladım. Eve varınca kendimi öldürecektim. Rahatladım.” (Atılgan, 2021, s. 67).

Biçimindeki ifadelerde kurtuluşa giden yolda ölümün önemli bir seçenek olması fikrinin, karakterin düşüncelerine hâkim olduğu görülebilir. İçinde bulunduğu ve kahredici olarak nitelendirdiği sıkıntı karşısında kendini öldürüp intihar yoluyla kurtulabileceğini düşünen bireyi, hikâye içerisinde bu noktaya getiren en önemli iki faktör ise tematik olarak kurgulanmış yalnızlık ve ötekilik problemleridir. Nitekim söz konusu olan her iki olgu da hikâye içerisinde okuyucuya sürekli olarak sezdirilmektedir. Özellikle “öteki” olgusu, karakterin kendine dair anlattığı unsurların içerisinde sürekli olarak varlığını gösterir. Üstelik bu “öteki”lik hem fiziki anlamda hem de manevi ve ruhsal anlamda vücut bulmuş bir yapıdadır. Nitekim hikâyenin başkişisi, kendisinin fiziksel anlamda kısa boylu, bücür ve çirkin olduğunu düşünür. Bu düşüncelerin şekillenmesindeki başat etken ise kendisinden ziyade çocukluğundan beri etrafındakilerin kendisini bu şekilde niteliyor oluşudur. Bu nitelermeler aynı zamanda onunla sürekli olarak dalga geçilmesine de zemin hazırlar ve çevresi ile kendisi arasında sosyal, duyuşsal ve iletişimsel bir kopukluk meydana getirir:

“Bütün dünya bana bir yaşama borçlu.” Ötekiler bana tuzlu kahve içirdikleri zaman bir mutemet kalırdı gülmeye... “Bütün dünya bana bir yaşama borçlu.” En iyisi ağı içmekti ama aramak için yeniden ötekilerin arasına çıkmak gerekirdi. “Ülan sağ ayağın altı parmaklıymış senin be” “yalan” derdim. Ayakkabımın bağına uzanırdım. Katıla katıla gülerlerdi... “Hey bücür, temizle şunu.” Bücür bendim. “Bu suratla mı be? Vazgeç, korkar kadınlar!” Çağımızın öncüsüydüm ben; ama beni yerden kaldıran adam üstümü başımı silmişti. “Yirmi liraya bu gömlek ha! Kazıklamışlar seni. Benimkine bak, on üç liraya.” Sonra o bakkal, yarım kilo sucuğa beş lira alanı: “Bütün dünya bana bir yaşama borçlu.” (Atılgan, 2021, s. 69).

Toplumun ötekisi olan bireyin, ötekiler tarafından kendisinin elinden alındığını düşündüğü bir yaşam söz konusudur. Alıntıda yer almakta olan ifadelerde öncelikle başkişinin fiziksel olarak bir başkalığı ve çevresinden ayrı oluşu görülebilir. Ötekileşmenin bir yansıması olarak da değerlendirilebilecek bu fiziki farklılık, aynı zamanda kurgusal karakterin ruhsal durumuna da sirayet etmiştir. Böylelikle hem maddi hem de manevi olarak içinde bulunduğu çevreden kopmuş olan özne, somut bir ötekileşme ile karşı karşıya kalmaktadır. Yazarın bu noktada fiziki farklılığı bir imge olarak kullandığı düşünülebilir. Öte yandan başkişi, sürekli olarak yapmış olduğu “bütün dünya bana bir yaşama borçlu” vurgusuyla kendinin ötekisi olanların, yani içinde bulunduğu fakat ayrıştığı topluma ait insanların, kendisine karşı yapmış olduğu kötülüklerden bahseder. Tam olarak bu nokta bireyin anlam dünyasında evrenin, içinde barındırdığı tüm nesnelere ile birlikte düşman

kimliğiyle algılandığı paradigma olarak düşünülebilir. Yusuf Atılgan, burada özellikle başkişinin çirkinliğini ve fiziki kusurlarını önemli bir imge olarak kullanmıştır. Nitekim varoluşsal boşluk içinde intihara giden yolda, birey için evrendeki her nesne gibi kendi bedeni de onun karşıtıdır. Söz konusu karakterin fiziki kusurları, bu karşıtlığı sembolize edebilecek niteliktedir. Bu çerçevede kişi, düşman ve karşıt olarak algılandığı evrenin ve kendi bedeninin, dışına çıkabilmek için intiharı tercih eder. *Yaşanmaz* isimli hikâyenin başkişisinde de tam olarak durum budur denilebilir. Elinden alındığını düşündüğü yaşamın suçlusu, bütün dünya ve buna sebebiyet veren kendi bedenidir. Sürekli olarak ötekilerin varlığından bahseden, onların içine girmekten kaçınan, onlarla olduğu zamanlarda kötülüklerle maruz kalan başkişi, sıkıntılarında kurtulmak için tek çareyi intihar yolu ile bulmaktadır. “İntihar varoluş hakkında bize önemli ipuçları veren bir olaydır. Kendini öldürmek, yok olmak gerçekleştirilebilir bir eylem haline gelmektedir. Ölümden kaçılmamakta, ona doğru koşulmaktadır. Yaşama içgüdüğü adı verilen dürtü tamamen ortadan kalkmaktadır... İntihar varoluşsal bir seçimdir. Varoluşu yaşam-ölüm çelişkinin ötesine taşıyan bir eylemdir. Yaşam, varoluşun görünümünden sadece biridir. İntihar, yaşamın sona erdirilmesi yoluyla varoluşa dönüştür” (Yakupoğlu, 2021: 20). Söz konusu hikâyedeki intihar olgusu da bu bağlamda düşünüldüğünde varoluşsal bir intihar vakasıdır demek mümkündür. Hikâyedeki bir diğer ilgi çekici nokta ise başkişinin ölüme tek başına gitmemesidir. Nitekim kendisini dayaktan kurtararak iyilik yapan Ali isimli kişiyi de öldürerek yaşamına son verir. Kendisi Ali’yi içten içe sever. Yaptığı iyilikten dolayı onu öteki olarak algılamaz. Fakat intihar etmeden önce ansızın aklına gelince onun yanına giderek önce onun sonra da kendisinin yaşamına son verir. Bu noktada intihar olgusunun yanında yazar, ölümü de varoluşsal pencerede önemli bir faktör olarak kullanmıştır denilebilir. Nitekim başkişinin intihar etmeden önce dünyada sevgi beslediği tek kişi olan Ali’yi de yok etmek istemesinin ardındaki sebep, kendi bedeni dâhil bütün nesnelere ile birlikte düşman olarak gördüğü evrenden, sevdiği tek varlığı da çıkarma arzusu olarak düşünülebilir. Sevdiği tek insan olmasına rağmen Ali’yi başına “havaneli” ile vurarak öldürmesi ile son görevini de yerine getirdiğini düşünen başkişinin bu davranışı, düşman alandan kaçma ve kurtulma itkisinin bir sonucudur. Genel olarak bahsi geçen bütün meselelerin, intihar ve ölüm olgularının alt zemininde varoluşsal problemlerin oturtulmuş olduğunu somutlaştıran unsurlar olduğu düşünülebilir.

İntihar arzusu ve eyleminin Yusuf Atılgan hikâyeleri içerisinde önemli bir izlek olarak yer aldığı bir diğer hikâye ise yazarın, *Bodur Minareden Öte* adlı öyküsüdür. *Yaşanmaz* adlı hikâyede intihar dürtüsünü hareketlendiren benzer temel sapmaları, bu hikâyede de görmek mümkündür. Özellikle başkişinin depresif durumu ve yalnızlık, yabancılaşma ve sonunda ötekileşme gibi olguların, varoluşsal düşün çerçevesinde intihar dürtüsünü uyandıran ya da canlandıran bir yapıya büründüğü, hikâyede somut bir biçimde gözlemlenebilir. Her iki hikâyede de karakterlerin intihara giden süreçte yaşamış oldukları en büyük benzerlikleri, onların yaşama karşı değil, içinde buldukları topluma ve evrene karşı duymuş oldukları düşmanca tavır ve öfkedir. Nitekim yine isimsiz olan her iki karakterinde yaşama karşı olan sevgilerini, söylemlerinde görmek mümkündür. Öncelikle *Yaşanmaz* öyküsündeki başkişinin sürekli olarak söylemiş olduğu:

“Bütün dünya bana bir yaşama borçlu.” (Atılgan, 2021: 69).

Şeklindeki ifadeler ile *Bodur Minareden Öte* hikâyesindeki başkişinin, kendini öldürmeyi düşündüğü sırada kendi kendine söylemiş olduğu:

“Kendini öldürenlerin yaşamayı aşırı sevenler olduğunu düşünürdüm. Sonra bir gün yarın diyebildim.” (Atılgan, 2021: 86).

Biçimindeki ifadeler ile birlikte düşünüldüğünde ortaya çıkan tabloda, intihara sürüklenen her iki bireyin de yaşama karşı duymuş oldukları birer sevgi ve sempati

hislerinin varlığı görülebilir. Onları intihara yönlendiren etken, temelde evrenin dışına çıkma isteğidir. Bu isteğin altında yatan ana sebepler ise yaşama karşı duyulan bir öfke ve nefret hissi değil, içinde bulunan toplum ve çevre içerisinde varoluşsal çerçevede düşmüş oldukları yalnızlık, yabancılık ve bunlara dayalı olarak ötekileşmedir. Nitekim her iki karakterde de bu durum somut bir şekilde yansıtılır. *Yaşanmaz* hikâyesinin ana karakteri yukarıda da bahsedildiği gibi gerek maddi gerekse manevi anlamda toplumunun ötekisi olmuş ve bunun sıkıntısına düşmüş olan bir bireydir. Yalnızdır ve yabancılaştırmıştır. Etrafında veya dışarıda gördüğü her insanı “öteki” olarak niteleyerek onlardan bahsederken “ötekiler” ifadesini kullanır. Kendi dışındaki bütün insanları “Ötekiler” olarak algılama problemi oldukça benzer bir biçimde *Bodur Minareden Öte* hikâyesinin ana karakterinin zihin dünyasında da kendine yer bulmuştur. Bu bağlamda *Bodur Minareden Öte* hikâyesinde geçmekte olan:

“Ötekilerden uzaklığında bir gösteriş, ikiyüzlülük, şirretçe bir kendini-savunma yoktu. Onların ötesinde olduğunu bilmenin hoşgörüsüyle bakıyordu. “Böyle onlar, diyordu. Ben onlarla birlik yaşamak zorundayım.” Onları bilir gibiydim.” (Atılgan, 2021, s. 87).

şeklindeki ifadeler temelde ötekilerin varlığından bahsetmektedir. Buradaki ötekilik olgusu temelde bireyi yalnızlığa sürükleyen bir unsur olmakla birlikte varoluşsal boşlukta kişiyi kendinin dışına çıkmaya ve kendini tamamlama edimini bu sayede gerçekleştirme yoluna saptıran bir noktadır. Evlerinde kalmış olduğu ağabeyi ve ağabeyinin ailesi de dâhil olmak üzere herkesi öteki olarak algılayan ve kendini yalnızlaştırılmış, yurtsuzlaştırılmış ve yalıtılmış olarak hisseden bireyin, zamana, mekâna ve topluma karşı göstermiş olduğu aidiyetsizlik duygusu, tıpkı *Yaşanmaz* hikâyesinde olduğu gibi özneyi intihara sürükleyen bir duygu durumudur. Bununla birlikte yine her iki karakterde de görülebilecek olan bilinçli ya da bilinçsiz olarak ötekiler nitelemesiyle isimlendirilen kişilere karşı kendilerini itekletme, darp ettirme gibi durumlar söz konusudur. Bu durum ise onların ötekiler ile olan anlamsız ve absürd mücadelelerinin bir imgesi olarak düşünülebilir. Gelinek noktada iki hikâyede de karakterlerin intiharına giden süreçte depresif bir rahatsızlığın var olduğunu düşünmek yanlış olmaz. Özellikle varoluşsal söylem taşıdığından hareketle daha somut bir biçimde ortaya çıkabilecek depresyon kavramı, intihar izleği açısından oldukça ön planda kurgulanan bir unsurdur. Nitekim depresyon neticesinde varoluşsal bağlamda özgürlüğünü yitirdiğini düşünen birey, intihar ve kendi varlığını yok etme doğrultusunda yeniden özgürlüğe kavuşacağını düşünür. “Özgürlüğün ilk adımı, depresifin yaşamın her şeyine hayır diyen çılgındır. Bu çılgınlıkla birlikte karanlık dehlizlere geçen uzun bir dönem başlar. Sadece dokunma duygusu kullanılarak hareket edilir. Tüm nesnelere parçalanır, işlevlerini yitirir. Varoluş boşlukta filizlenmeye başlar. İntihar bu boşluğun içindeki bir dönemeçtir” (Yakupoglu, 2021, s. 21). Ele alınan hikâyeler içinde depresyonun kişiyi getirmiş veya sürüklemiş olduğu nokta açısından benzer kabulleri onaylamak mümkündür. *Yaşanmaz* hikâyesinde başkişinin kendinden önce sevgi beslediği tek kişi olan Ali’yi de öldürmesi, şizofrence bir durum olarak düşünüldüğünde açık bir depresiflik belirtisi görülür. Bununla birlikte yine başkişinin maruz kaldığı kötü olaylar sonrası intihara giden sürecinde ruhsal düşününe eşlik eden depresif bir durum her zaman vardır. *Bodur Minareden Öte* adlı hikâyesinde ise *Yaşanmaz*’daki gibi keskin bir intihar kararı değil, intihar düşüncesi hâkimdir. Ana karakter sürekli olarak intiharı düşünse ve karar verse de sevdiği kız dolayısıyla içinde barınan umut, bu intihar olgusunun gerçekleşmesine engel olur ve karakter tarafından intihar sürekli ertelenir. Bu noktada farklılık söz konusu olsa da *Bodur Minareden Öte*’nin başkişisi de *Yaşanmaz* öyküsündeki gibi depresif bir bozukluk içerisinde. Bunun en somut örneği ise direkt olarak bu noktaya kendisini sürükleyen ötekileşme, yalnızlık ve yabancılaştırma gibi olgulardır. Varoluşçu söylem çerçevesinde kendine bir yer edinemeyen birey, bu nedenle evrenin ve kendinin dışına çıkmak istemekte

ve intihara yönelmektedir. Böylelikle açığa çıkan kendini evrenin dışına itme arzusu ve ihtiyacı, temelde depresif bir problem barındırmakla birlikte varoluşçu söylem açısından sıklıkla başvurulan bir izlek olarak kullanılır ve bu durum ele alınan hikâyelerde de görülür.

Sonuç

Sonuç olarak Yusuf Atılgan'ın öykülerinde varoluşçu estetiğin izleri tespit edilmiştir. Varoluşçu edebî yaklaşım çerçevesinde değerlendirilen öyküler, yazarın roman kişilerinde kullandığı varoluşsal kaygıların, öykü kişileriyile benzerlik taşıdığı örneklerle sunuldu. Bu çerçevede, öykü kişilerinin toplumsal iletişimden kaçınan, yaşamsal bir birlikten çok yalnızlığı seçen, sosyal çevreye yabancılaşmış bireyler oldukları alıntılar yapılarak verildi. Öykülerin tamamında, romanlarında da gözlemlenen varoluşçu söylemin kullanıldığı, kişi, izlek, mekân tasarımı vb. unsurların bu söylemi desteklediği saptandı.

Yusuf Atılgan, varoluşçuluk akımı çerçevesinde öykü kişilerinin var olma mücadelelerini; aidiyet problemi, cinsellik, yabancılaşma izlekleri etrafında toplamıştır. Bu izleklerle modern yaşamın birey üzerindeki yıkıcı etkisini eleştiren yazar, var olma mücadelesi içindeki bireyin bu yıkıcı koşullar karşısındaki bunaltısı ve bir çıkar yol olarak topluma yabancılaşması üzerinde durmuştur. Öykü kişilerinin çatışan benliği, iletişimsizliği, kişilerin iç dünyasını destekleyen labirent mekânların işlevsel kullanışı ve sağlam kurgu tekniği çerçevesinde, yazarın varoluşçu edebî anlayışı öyküleri içinde erittiği, bu anlayış etrafında geliştirdiği romanlarında olduğu gibi öykülerinde de temel çıkış noktası olarak belirlediğini söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Abiç, T. (2018). Tezer Özlü'nün "Çocukluğun Soğuk Geceleri" Romanında Varoluşçu Söylem, *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 39(39), 253-262.
- Akkaya, Ş. (2015). Varoluşsal Bir Çaba Olarak Fotoğraf Yoluyla Kendini Gerçekleştirme: Nan Goldin Örneği, *Moment Dergi*, 2(2), 8-29.
- Aşkaroğlu, V. (2016). *Trajik ve Modern Triolojik Bir Çözümleme*. Ankara: Kültür Ajans Yayınları.
- Atılgan, Y. (2021). *Bütün Öyküleri*. İstanbul: Can Yayınları.
- Beyazyüz, S. (2020). Albert Camus'nün Varoluşçuluk, Yabancılaşma ve Absürd Kavramlarının Jean-Paul Sartre Özelinde Sinema Anlatıları Üzerinden Okunması. *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)*, 6(1), 300-313.
- Korkmaz, R. vd. (2015). *Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı 1839 – 2000*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Korkmaz, R. vd. (2015). *Yazınsal Okumalar*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Sartre, J. P. (2005). *Varoluşçuluk* (Çev. Asım Bezirci). İstanbul: Say Yayınları.
- Störig, H. J. (2011). *Vedalardan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Yakupoğlu, M. M. (2021). *Varoluş, Ahlak ve Ölüm*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 716-734.
Geliş Tarihi-Received: 16.05.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 01.07.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1117451

Türk Romanında Yemen İsyancıları*

Yemen Revolts in the Turkish Novel

Hünkar KARACA YALÇIN**

Öz

Yemen, Osmanlı Devleti döneminde bölgede güçlü kabileler tarafından merkezî yönetim adına yönetilen bir vilayettir. Merkezî yönetimden uzak olması sebebiyle Yemen’de birçok sorun baş göstermiştir. Bu sorunlardan en bilineni İstanbul yönetimine karşı başlatılan isyanlardır. Hem coğrafi uzaklık hem bölge halkının Sünni yönetimden farklı inanç grupları tarafından yönlendirilmesi isyanlarda başlıca sebep olarak gösterilmekte iken Yemen bölgesinde yaşayan halkın yoksul olması da Osmanlı Devleti’ne karşı isyanların güç kazanmasının nedeni olarak kabul edilmektedir. Yemen; Süveyş Kanalı, Kızıldeniz ve Aden Körfezi ile olan bağlantıları dolayısıyla jeostratejik bir bölgedir. Bu sebeple Avrupalı sömürgeci devletlerin Hindistan’a ulaşmak için kontrol altında tutmak istedikleri bu alan istikrarsızlaştırılmak istenmiş, mezhep farkları gözetilerek toplum Sünniler ve Zeydiler olarak iki gruba bölünmüş ve imamlar tarafından yönlendirilmiştir. Bölgede güçlü ve toplumsal olaylarda halkı yönlendiren bu “imam”lar ise İmam Muhammed, İmam İdrisi ve İmam Yahya’dır. Siyasi olaylarla anılan Yemen’in politik konumu Türk edebiyatının da dikkatini çekmiştir. Böylece edebî sahada Yemen’in özel bir yeri olmuş, bilhassa romanlarda bölgede yaşanan siyasi olaylar, savaşlar ve isyanlar ele alınmıştır. Osmanlı Türk askerinin istikrarın sağlanması için verdiği mücadele ve bunun psiko-sosyal zemini bu romanların ana konusunu oluşturur. Bu makalenin amacı romanlarda Yemen bölgesinin yerini tespit etmek, Yemen isyanlarının nasıl ele alındığını incelemek ve bölgedeki isyanların arkasında yatan nedenleri edebiyat ve toplum çerçevesi içinde değerlendirmektir.

Anahtar Kelimeler: Yemen, isyan, roman, çatışma.

Abstract

Yemen is a province ruled by the tribes that were influential in the region on behalf of the central government during the Ottoman period. Due to its distance from the central authority, Yemen has encountered numerous difficulties. The most well-known of these issues is the revolts initiated against the Istanbul government. While both the geographical distance and the fact that the people of the region are guided by belief groups that are quite different from the Sunni government are shown as the main reasons for the rebellions, the poverty of the people living in the Yemen region is also accepted as the reason for the revolts against the Ottoman state. Yemen occupies a geostrategic region due to its links with the Suez Canal, the Red Sea and the Aden Gulf. For this reason, this area, which the European colonial states wanted to keep under control to reach India, was attempted to be destabilized, and the society was divided into two

* Bu makale yazarın yayınlanmamış doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr., Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: hun.kar2019@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6460-9972.

groups Sunnis and Zaydis, taking into account sectarian differences, and was guided by imams. Imam Muhammad, Imam Idris and Imam Yahya are the "imams" who are very powerful in the region and are known to guide the people in social events. The political position of Yemen, which comes with political events, has also attracted attention in Turkish literature. Thus, Yemen occupies a special place in the literary field, particularly in novels in which the region's political turbulence, wars, and rebellions are discussed. The struggle of the Ottoman Turkish soldiers to ensure stability and the psycho-social basis of this constitutes the main topic of these novels. The aim of the present study is to determine the importance of the Yemen region, examine how the Yemeni rebellions are approached in the novels, and evaluate the reasons behind the rebellions in the region within the framework of literature and society.

Key Words: Yemen, revolt, novel, religion, conflict.

Giriş

Arabia Felix (Mesut Arabistan) olarak da bilinen Yemen, Osmanlı Devleti'nin coğrafi olarak en uzak vilayetlerinden biridir. Yemen bölgesine, Mekke'yi dünyanın merkezi olarak kabul eden Müslüman coğrafyacılar tarafından Kâbe'nin sağında kaldığı gerekçesiyle "yemîn-sağ" ismi verilmiş ve zamanla bu isim kabul görmüştür (Tomar, 2013, s. 401-406). Birçok çöl alanına sahip Arabistan bölgesinde yağış alması nedeniyle dikkat çeken Yemen, Yavuz Sultan Selim döneminde Hicaz ile birlikte Osmanlı egemenliğine girmiş, 1539'da Osmanlı sancağı olmuştur. Yemen, Akdeniz ve Kızıldeniz'in güvenliğini korumak isteyen Osmanlı Devleti ve sömürge faaliyetleri yürüten İspanya, Portekiz, İtalya ve İngiltere gibi devletler için oldukça önem arz etmiştir ve bu devletler arasında Yemen için çatışmalar yaşanmıştır. Zamanla bölgede varlık göstermiş olan Yemenli yerel liderler yani "imam"lar ile Osmanlı valileri arasındaki uyuşmazlıklar, güç mücadelesine dönüşmüş ve böylece Yemen'de iki başlı bir güç ortaya çıkmıştır. Hindistan'ın çekici kaynakları için bölgeye gelen Avrupalı sömürgeci devletlerin Kızıldeniz ve Aden Körfezi'ni kullanmak istemeleri ise Yemen'i daha da önemli bir konum hâline getirmiştir. İspanyol, İtalyan, İngiliz ve Fransızların da vaatleri ile Osmanlı Devleti'ni karşılığın almaya çekinmeyen Yemenli aşiret liderleri ve imamlar birçok kez ayaklanma başlatmışlardır. Bu ayaklanmaların maddi ve manevi birçok nedeni bulunmaktadır ve başlıca neden olarak mezhep farkı gösterilmektedir.

Osmanlı Devleti ile mezhep olarak farkı bulunan Yemenlilerin merkezi idareden koparak Osmanlı idarecilerine karşı ayaklanmaları güç olmamıştır. Bölgenin çoğunluğunun Zeydî¹ olarak anıldığı bu mezhep ismini, Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd'den almaktadır ve bugün Yemen'in resmî mezhebi olan Kasımiyye de Zeydî mezhebinin bir kolunu oluşturmaktadır (Gökalp, 2013, s. 328). Şiî mezhepleri arasında kabul edilen Zeydiyye'ye (Husilik) bağlı olan Yemenliler ile Sünni otoriteler arasındaki çatışmalar günümüzde de devam etmektedir.

Yemen isyanlarında mezhep farkının dışında gösterilen bir başka sebep ise coğrafi olarak uzak olan Yemen'e müdahale etmenin zaman alması ve doğrudan bölge ile iletişimin kurulamaması sebebi ile İstanbul'daki yöneticilerin olayların ciddiyetini anlayamamalarıdır (Ehiloğlu, 2001, s. 246). Osmanlı memurlarının keyfî davranışlar sergileyerek Yemen halkına zulmettikleri iddiası da isyanların bir başka nedeni kabul edilir.² Ancak birçok araştırmacı Osmanlı Devleti'nin bölgede sömürge maksadı

¹ Zeydî taifesi iki sınıf olup sınıf-1 evvel müteveggıl ve sınıf-1 sâni mu'tedil ve sınıf-1 mu'tedil ise devlete muhib ve İmam Ali'nin zikri esnasında "radiyallahuanh" yerine "aleyhisselâm" derler. Zeydî mezhebi indinde Ramazan'da teravih namazı olmayıp kılmazlar. Hatta Ramazan'da yatsı namazını gece saat beşte kırlarlar. (*Osmanlı Arşiv Belgelerinde Yemen*, 2008, s. 28).

² "Zeydiye inancı -bir yana, bazı Osmanlı idarecileri, Yemen'in merkezden uzak bir vilayet olmasını fırsat bilerek ve özellikle II. Abdülhamid döneminde Yemen ve Hicaz'ın sürgün yeri olarak görülmesinden dolayı, bazı idarecilerin rüşvet, iltimas, adaletsizlik gibi olumsuz davranışlar içine girmeleri halkı devletten soğutmuştur. Ayrıca bazı devlet memurlarının, halkın inançlarına, gelenek ve göreneklerine önem

gütmediğini ve düzenli bir yönetim anlayışına sahip olduğunu ve birçok imar faaliyetinde bulunduğunu belirtmektedir.

“İsyancıların arka planında bölgeye gönderilen memurların suistimalleri gibi sebepler bazı çalışmalarda zikredilmişse de Osmanlı merkezi yönetimin Yemen’deki varlığının sömürgeci bir anlayışa sahip olmadığı açıktır. Öyle ki Osmanlı Devleti burada pek çok gözle görünür imar faaliyetini yapmaktan da geri durmamıştır. Kale, karakol binası, devlet kurum binaları, iskeleler, yollar, okullar, hastaneler, hamamlar, suyuolları, cami ve çeşmelerin arasında bulunduğu bu yapıların 71’i başkent San’a da kayıt altına alınmıştır. Eski San’a denilen bölgede ise 9 adet Osmanlı yapısı bulunmaktadır.” (Polat, 2017, s. 117).

Yemen’in stratejik bir noktada bulunması da bölgenin istikrarsızlaştırılmak istenmesinde önemli rol oynamış, güçlü devletler bu bölgede söz sahibi olmak istemişlerdir. Özellikle İngiltere ve Osmanlı, Yemen için birçok kez karşı karşıya gelmiştir. 1839 yılında Aden, İngilizlerin eline geçince VII. Ordu’yu görevlendiren Osmanlı Devleti bir yıl içinde Aden’i geri almayı başarmış ve Yemen’de isyancıların önlenmesi için bir dizi çalışma başlatmıştır. Bu çalışmalardan en önemlisi bölgeye Arapça bilen memurların gönderilmesidir. Ancak bu çalışmalar Yemen gibi bir coğrafyada yetersiz kalmış, bölgede yine huzursuzluklar yaşanmıştır.³ 1914 yılına gelindiğinde ise Osmanlı Devleti ile bir barış anlaşması imzalayan İngiltere, Yemen’de Osmanlı’dan sonra ikinci bir devlet olarak varlığını kabul ettirmiştir. Bazı araştırmacılar bu tarihten itibaren Osmanlı ve İngiltere’nin sınır komşusu olduklarına dikkat çekmiştir (Yeşilyurt, 2018, s. 359). İsyancı niteliğindeki büyük sorunlar ise ilk olarak İmam Kasım bin Muhammed tarafından başlatılmıştır. Ardından Yemenliler imamlar önderliğinde Osmanlı Devleti’ne iki kez daha büyük isyancı başlatmışlardır. Bunlardan birincisi 1889 yılında ikincisi ise 1895 yılındadır. Osmanlı Devleti bölgedeki hâkimiyetini henüz kaybetmediği için bu iki isyancı bastrabilmiştir.

İngilizler için önemli olan Yemen’de 1905 yılında başlayan isyancılarda ise İmam Yahya ve İmam İdrisi ön plandadır. Bu isyancılarda Osmanlı Devleti, Yemen’in günümüzdeki başkenti olan San’a’yı almak için 30.000 askerini kaybetmiştir. Osmanlı Devleti daha sonra İmam Yahya ile Dean Anlaşması’nı imzalamış ve barışı bir süreliğine sağlamışsa da İmam İdrisi İngilizlerle iş birliği içinde Osmanlı Devleti’ne karşı isyancı devam etmiştir. Osmanlı Devleti ise bu isyancıları bölgedeki aşiret liderleri ile görüşerek ve onlara makam ve maddi destek vererek bastırmak istemişse de isyancılar engellenememiştir.

Osmanlı askerleri İngilizler için çok önemli bir bölge olan Laheç’i ele geçirmiş ve Yemen’de büyük bir mücadele örneği vermiştir. Trablusgarp ve Balkan Savaşları’nın, Hicaz isyancılarının başladığı bir dönemde Yemen’de İmam Yahya’nın desteğini alan Osmanlı, Yemen’in Ebha bölgesini elinde tutan İmam İdrisi’nin isyancı ile mücadele etmiştir. Bu mücadelede İmam Yahya’nın askerleri de İngiliz destekli İmam İdrisi ile çatışmışlardır. Bölgede bulunan ve Osmanlı’nın son Yemen Valisi olan Mahmud Nedim Paşa’nın mücadelesi de Yemen için verilen önemli mücadelelerdendir. Mahmud Nedim Paşa, Mondros Mütarekesi’nin imzalanması ile bölgeden çekilmek istememiş ve direnmekte ısrarcı olmuştur. “Evet, yeni bir güneş doğacaktır. O vakte kadar, Yemen’i emanet gibi

vermemeleri, halkın hoşnutsuzluğuna neden olmuştur. Hukuken vergi alma hakkı Osmanlı Devleti’ne ait olmasına rağmen, Zeydiye inancına göre de imam da vergi toplama hakkına sahipti. Hem devletin hem de imamın vergi toplamasıyla, halkın ekonomik durumu kötüleşmişti.” (XII. Türk Tarih Kongresi 4-8 Ekim 1999, s. 1986.)

³ XVI. yüzyılda Yemen’in en güçlü imamı Muhattar, ilk kez başkaldırarak hükümet merkezi San’a’yı Türklerden geri almıştı. Bunun üzerine Mısır’dan 3.000-4.000 kişilik bir kuvvetle harekete geçen Osman Paşa, (Özdemiroğlu) Muhattar’la çetin muharebeler verildiği bir sırada yetişen Sinan Paşa kuvvetlerinin yardımlarıyla Yemen’in tekrar Osmanlı egemenliği altında kalmasını sağlamıştı. (Birinci Dünya Harbinde Türk Harbi Hicaz, Asir Yemen Cepheleleri ve Libya Harekâtı 1914-1918, 1978, s. 414).

muhafaza etmek benim namus borcumdur. Ne Babıali'yi ne padişahu ne İngilizleri, hiçbir şeyi tanımıyorum...Yemen'i düşmana vermeyeceğim!" (Özalp, İstanbul, 39) diyen Mahmud Nedim Paşa, daha sonra Mondros Ateşkes Antlaşması'na uymak zorunda kalmış, binlerce şehit verilen Yemen'den çekilmiştir.

Türk toplumunda ağıtlarla anılan Yemen bölgesi ve bölgedeki isyanlar, Türk edebiyatına da yansımış, romancılar eserlerinde dönemin siyasi ikliminin yanı sıra bölgeye giden valilerin ve Anadolu gençlerinin başından geçenleri ele almaya çalışmışlardır.

Edebiyat, kurmaca dünyanın bir ürünüdür ancak edebî eser, yaşanan dünyadan da izler taşır. Bundan dolayı gerçek ve kurmaca dünya, edebî eserde iç içe geçmiş olur. Kurmaca ürünler arasında başta sayılan roman türü de gerçeğin ayrıntılar ile yansıtıldığı bir türdür ve yazarlar toplumların geçmişlerini, tarihî dönüm noktalarını anlatırken bu türü sıklıkla tercih etmişlerdir. Elbette;

"Hiçbir romanın tarihi ve yaşanmış vakayı olduğu gibi dikkatlere sunduğunu iddia edemeyiz. Gerçek dediğimiz şey, değişikliğe uğrayarak edebi eserin dünyasına girer. Bunun için de hayatın gerçeği ile sanatın gerçeği birbirinden farklıdır. En gerçekçi olduğu iddia edilen edebi eserler dahi yaşanmış olanı değil, gerçeğe uygun olanı dikkatlere sunar." (Aktaş, 1991, s. 15).

Bu çalışmada edebî ürünlerin toplum ile yakın ilişkisi konu edilmiş, bölgede yaşanan isyanın hangi bakış açısı ile romanlarda nasıl işlendiği incelenmiştir. Yapılan incelemede Yemen isyanlarının romancılar tarafından iki dönem olarak ele alındığı görülmüştür. Bu dönemlerden birincisi IV. Murat döneminde yaşanan isyanlar bir diğeri ise Birinci Dünya Savaşı dönemindeki isyanlardır.

Sultan IV. Murat Devrinde Yemen İsyânlarının Romanlardaki Yansımaları

IV. Murat döneminde Osmanlı Devleti'nin birçok bölgesinde sorunlar baş göstermiş, isyanlar yaşanmıştır. Rumeli, Anadolu ve Yemen coğrafyalarında çıkan ayaklanmalarla mücadele eden IV. Murat, katı kararlar almış ancak bazı bölgelerdeki isyanlar bastırılmamıştır. XVII. yüzyılın ortalarında Yemen'de artık Osmanlı otoritesi iyice yok olmaya başlamış ve Zeydî imam Müeyyed-Billâh Muhammed b. Kâsım, Kevkeban Kalesi'nde kendi adına para bastırarak Yemen Valisi Haydar Paşa'yı esir almıştır. Yine bu dönemde Kansu Paşa'nın gönderdiği "Yemen kulu" adıyla bilinen askerler ile isyancılar arasındaki mücadeleden sonuç alınamamış ve Osmanlı devleti Yemen'de güç duruma düşmüştür (Yılmaz, 2020, s. 179). Bu dönemde meydana gelen isyanlar romanlarda da konu edilmiştir.

M. Turhan Tan'ın *Cehennem'den Selam* romanında IV. Murat devrindeki Osmanlı merkezî otoritesini sağlamak için Kuyucu Murat Paşa tarafından öldürülmeye çalışılan ancak hayatta kalmayı başarabilen Kör Mahmut'un büyük bir asker olmak ideali içinde verdiği savaşlar ve Yemen'e gitmesi anlatılır. Romanda Yemen, Anadolu'dan beslenen bir yaratığa, bir kuyuya benzetilerek, Osmanlı Devleti'nin Yemen'i düzene sokmak için çok can feda ettiği, burada çok fazla şehit mezarının bulunduğu belirtilir.

"Yemen tam dört yüz sene gıdasını Anadolu'dan alan bir ejderin ağzına benzer. Her sene, bir hazine-i belahet gibi gemi gemi insanlarımız sahillerine bırakılıyordu. Geride kalan nişanlılar, analar babalar onların ancak ölüm haberini alırlardı. Yemen bir nev'i kuyu idi. İmparatorluk bu kuyuyu Türk cesediyle asırlarca imlâya çalıştı. Bu fedakârlık bu inat niçindi? Orada ölenler bunu bilmediler. Ölülerine ağlayanlar ise hiç düşünmediler. Yemen'de yatan şühedalarımızın makbereleri yoktur." (Tan, 1928, s. 345).

Romanda Kör Mahmut'un Yemen'de Osmanlı için mücadele ettiği ancak bunda başarılı olamadığına çünkü Yemenli bazı aşiretlerin dost görünerek düşmanlık güttüklerine ve bu insanların karakterlerinin oluşumunda çölün etkilerine de değinilir.

"Fırsatçı bedeviler daha ilk günden Kör Mahmud'u rahatsız etmeye başladılar. Üç gün evvel, emir-i adl diye ayağını öptükleri Mahmud'un şimdi hayatına kasdediyorlardı. Zaten zebunküslük sahra çocuklarının şiarıdır. Onlar kesemedikleri eli öperler, fakat ölünün elini kesmekte çekinmezler. Bir bedevi için kefen bile ganimet sayılır." (Tan, 1928, s. 570-571).

Yemenliler tarafından "emr-i adl" olarak karşılanan Kör Mahmut romanın sonunda yine bu kişiler tarafından öldürülmüştür. Yazar, Kör Mahmut'un Yemen'de şehit olan öncü askerlerden biri olduğunu da belirtir: "Kör Mahmud ile rüfekası işte bu şüheda kafilesinin pişdarlarından. Ana vatanla rabitaları hemen hemen kesilmişti yahut bu rabita bir hatıraya inkılap etmişti." (Tan, 1928, s. 543).

Ebubekir Subaşı, *Sultan IV. Murad Han* romanında on yedinci yüzyılda Yemen'de Osmanlı'ya karşı ayaklanan Zeydîlerin isyanına yer verir. Romanda isyancı lideri olan Zeydî İmam Muhammed'in kendisini "imam" olarak tanımlamasına ve Kevkeban Kalesi'nde kendi adına para bastırmasına yer verilir. İsyancı liderlerin çoğu gibi İmam Muhammed de kendisinin Hz. Muhammed'in soyundan geldiğini söylemiş ve dinî eğitimden yoksun Yemenlileri aldatıp ayaklanmalarda kullanmıştır. Yazar ayrıca Yemen Valisi Haydar Paşa'nın bu isyancılara karşı yetersiz kalması üzerine merkezî yönetimin bu isyanlar karşısındaki tutumunu da anlatır: "Buradaki Zeydî mezhebine mensup olan Araplar baş kaldırıp kendilerince İmam diye bildikleri Muhammed'e uymuşlardı. Güya o seyitlik davası güderek emir'ül müminin unvanı ile hesapta bütün Müslümanların başına geçmişti." (Subaşı, 2017, s. 273-274).

Yazar, XVII. yüzyılda ayaklanan Yemenlilere karşı Mısır'da bulunan Kansu Bey'in görevlendirilmesinden bahseder. İstanbul'da bulunan ve romanda "rezil" olarak anıldıkları belirtilen kişilerden bir grubun da Kansu Bey ile beraber Yemen'e gönderilmiş olmasını anlatan yazara göre Kansu Paşa, isyanları daha sakin bir yolla bastırmak yerine bölgede bulunan Hicaz şerifini öldürmüş ve olayların büyümesine neden olmuştur.

"Yemen eyaletine beylerbeyi tayin olunup İstanbul'un rezillerinden ve ayak takımından on bin kişi Yemen askeri olarak yazılıp kırmızı ve sarı bayraklarını astılar. Kırmızı bayrakların başına Yemen hududunu ve Yemenlilerin ahvalini bilen meşhur İdris Ağa tâyin olundu. Sarı bayraklıların başına ise yine onun gibi iş bilir olan Hamza Ağa tâyin edildi. Ancak askerler câhil ve rezil kimseler olup İstanbul'da bile zapt olunmaları kolay olmuyordu." (Subaşı, 2017, s. 273).

Subaşı, Osmanlı Devleti'nin bölgede on yedinci yüzyıldan yirminci yüzyıla kadar süren isyanlardaki başarısızlıklarının nedenlerini de ortaya koyarken coğrafi sınırlarına ulaşmış imparatorluk topraklarını elde tutmanın güçlüklerine de dikkat çekmektedir. Bu isyanları bastırmak üzere Mısır'dan yola çıkan Kansu Paşa'nın Yemen'de başarısız olmasını ele alan yazar, bu başarısızlıkta onun değil merkezî yönetimin yetersiz kalmasının payının büyük olduğunu söylerken bölgenin de "şerif", "imam" gibi yerel güçlerle yönetildiğine dikkatleri çekmek ister. Romanda Kansu Paşa'nın isyanları bastırmak için "İstanbul'dan destek geliyor" şeklinde sahte haber yaydığı, böylece isyancıların bir süre de olsa duraksadığı anlatılmakta, Yemen'e giden Türk askerlerinin çöl iklimi şartları yüzünden yaşadıkları zorluklara yer verilmektedir.

"Bazen Arap askeri gelip Osmanlı askerini kuşatınca bunlar 'bize İstanbul'dan asker geliyor' diye haber aldıklarını yayıp sevinç davulları çalıyorlardı. Böylelikle Arapları şaşırtıp bu hile ile bir müddet kaldılar. Askerin çoğu bu memleketin sıcak havasına

tahammül edemeyip tehlikeli hummaya tutulmuş ve çoğu vefat etmişti.” (Subaşı, 2017, s. 367).

Ahmet Haldun Terzioğlu da *IV. Murat* romanında Yemen’de meydana gelen ilk isyanları konu eder. Romanda IV. Murat devrinde başlayan isyanlara karşı Osmanlı Devleti’nin isyanları bastırması için Çerkez Ahmet Paşa’yı görevlendirmesine ancak daha Mısır’da Çerkez Ahmet Paşa’nın zehirlenerek öldürülmesine değinilir. Ayrıca romanda İmam Muhammed’in isyanın başlangıcındaki faaliyetlerinin yanı sıra Yemen toplumundaki imamlık kavramının gücüne de yer verilir: “İmam Muhammed Kevkeben kalesinde namına sikke kestirdi. Bunu yapması bağımsızlık işaretiydi. Ardından yoksul Arap kabilelerine para dağıtarak yanına çekmeye çalıştı. Onlara yeni gelen imkânları gösterdi. Böylece çevresine 100 binden fazla kişiyi toplamayı başardı.” (Terzioğlu, 2018, s. 267-268).

Romanın devamında Çerkez Ahmet Paşa’nın öldürülmesi üzerine Yemen’deki isyanı bastırmak üzere yine bir Çerkez olan Kansu Paşa’nın görevlendirilmesinden bahsedilmektedir. Konu ile ilgili diğer romanlarda olduğu gibi Yemen’deki isyanları bastırmak için İstanbul’dan “Yemen kulu” adı altında asker toplandığından da söz edilir:

“Yemen için seferberlik ilan edildi. Osmanlı, Yemen işini çok ciddiye alıyordu. İstanbul’da ‘Yemen Kulu’ adı altında toplanan kuvvetler Kansu Paşa’ya ulaştırılacaktı. Süveys’ten gemilere bindirildi Yemen kulları.” (Terzioğlu, 2018, s. 268).

Ayrıca romanda Yemen’deki Zeydî isyanını bastırmaya giden “Yemen Kulu” olarak anılan askerlerin bölgenin iklimine dayanamayarak hastalığa yakalandıklarına ve askerlerin yeni bir ayaklanma ihtimaline karşı uyarıldıklarına, bunun üzerine geri dönmek isteyenlere izin verildiğine de yer verilmiştir: “Yemen iklimine dayanamayan askerler arasında hastalık çıktı. Bir kısmı vefat etti. Zaman geçmiş üç sene tamamlanmıştı. Kansu Paşa askerden dokuz yüz kişinin geri dönmesine izin vermek zorunda kaldı.” (Terzioğlu, 2018, s. 270).

Yazar, romanda sıklıkla Yemen’in coğrafi uzaklığından dolayı merkezî otoriteye bağlı olmadığına ve bölgede Zeydî imamların böylece güçlendiğine yer verirken Kansu Paşa da dâhil olmak üzere Osmanlı Devleti’nin görevlendirdiği askerlerin yanlış uygulamaları nedeniyle başarısız olduklarını anlatır.

Birinci Dünya Savaşı Sırasında Yaşanan Yemen İsyanlarının Romanlardaki Yansımaları

Osmanlı Devleti’nin Birinci Dünya Savaşı sırasında mücadele ettiği önemli cepheleden biri olan Yemen cephesindeki savaş, Zeydî imamların isyanları nedeniyle daha da zorlu bir hâl almıştır. 1904 yılında İmam Yahya isyan etmiştir ancak Sultan II. Abdülhamid’in ıslahat uygulamaları ile isyan bir süre yatıştırılmıştır (Karpat, 2004, s. 377). 1910 yılında ise İmam İdrisî isyan etmiş daha sonra bu iki isim birleşerek Osmanlı Devleti’ne topyekûn bir ayaklanma başlatmışlardır. Osmanlı Devleti’nin çağrularına cevap veren İmam Yahya devletin tarafına geçmişse de önce İtalyanlar sonra İngilizler tarafından desteklenen İdrisî ayaklanmadan vazgeçmemiştir.

Bu cephe Osmanlı Devleti için psikolojik bir harp hâline de gelmiş, Anadolu’dan birçok Türk genci bu isyanlar ile mücadele için Yemen bölgesine gönderilmiştir. Romanlarda da bu isyanlar ve bu isyanlar ile mücadele eden Osmanlı askerlerinin hayatlarına yer verilmiştir.

Refik Halit Karay’ın *Nilgün* romanında Yemen’den ve bölgedeki isyanlardan kısaca söz edilir. Yazar, Yemen’deki isyanlara karşı II. Abdülhamit döneminde Osmanlı

Devleti'nin almaya çalıştığı önlemlerin yetersizliğini roman kişisi Ömer'in bakış açısından anlatır ve Anadolu Türklerinin gönderildikleri Yemen'de çaresiz bırakıldıklarını söyler. Karay, Tüfekçi Mülazım-ı Sanisi Sabit Efendi'nin hayat hikâyesi üzerinden isyancılar ile mücadele etmeleri için Yemen'e sevk edilen askerlerin göz göre göre ölüme gönderildiklerine yer verdikten sonra Meşrutiyet'le birlikte devletin Yemen politikasının da değiştiğini söyler. Yazar, Sabit Efendi'nin Yemen'den Meşrutiyet'in ilanı ile geri döndüğünü fakat bu kez de Yemen'de yakalandığı kara sarılık hastalığı sebebiyle altı ay içinde öldüğünü anlatır:

“Ben Asya sahilindeki bir yeri, Yemen'i ve oraya asırlarca gömdüğümüz askerlerimizi düşünüyorum. Onun iskelesi Hüdeyde, azıcık cenupta, karşımızda, belki de dünyada hiçbir devlet evladını hiçbir yer için bu kadar pisipisine, insafsızca, idraksizce ve lüzumsuzca harcamamıştır. Hele Abdülhamid devrinde... Tek gambotu olmayan ve hem ticaret hem harp filosundan mahrum bulunan bir imparatorluk tasavvur edilebilir mi? İşte böyle bir imparatorluk külüstür teknelerle, Süveyş kanalı şirketine müruriye parasını bile borçlanarak ve başında güneşliği olmayan kızıl fesle sırtında abadan elbiselerle asker yollayarak tutunmağa, isyanları bastırmağa uğraşır.” (Karay, 1960, s. 75).

Karay, Osmanlı Devleti'nin geçmişte denizlere hâkimiyetinden dolayı bölgede güçlü olduğunu da vurgular. Kızıldeniz'e kıyısı olan Yemen'deki isyanların bastırılmamasının sebebini de yine Osmanlı Devleti'nin Kızıldeniz'deki hâkimiyetini kaybetmesi olarak gören yazar, güçlü devletlerin deniz ulaşımına önem verdiklerini, özellikle de Süveyş Kanalı ve Hint Okyanusu'nun çok önemli olduğunu söyler.

“Akdeniz bir zaman bizim, Türklerin deniziydi; Karadeniz de öyle. Peki, şu Kızıldeniz -iki sahili ile- bizim olmamış mıydı? Bizimdi; fakat hulûl edememiştik. Hâlâ Süveyş Kanalı'ndan geçip Hint Okyanusu'na açılan bir tek gemimiz yok.” (Karay, 1960, s. 76).

Ali Kemal'in otobiyografik romanı *Fetret*'te Yemen'in başkenti San'a'da görülen isyanlardan söz edilirken bir Osmanlı memuru olan Neriman Paşa'nın bölgedeki isyanlar sırasında nasıl zenginleştiğine yer verilmektedir. Böylece romanda düzen sağlayıcı olarak görevlendirilenin bizzat düzen bozucu olduğuna ve isyanlarda Osmanlı Devleti'nin başarısızlığının bir başka nedeni olarak bölgede görev yapan ve görevi kötüye kullanan memurların varlığına da değinilmiş olunur.

“Bu zat vaktiyle, devr-i kadimde vükeladan, en müteneffiz vükeladan idi, on altı, on yedi sene nazırlıkta kalmıştı, nazır olmadan evvel Yemen'de, Haleb'de, Bağdad'da valiliklerde bulunmuştu, ahval-i hususiyeye ahlak-ı hamide sahibi bir adamdı, efradı ailesine müşfik; maiyetine, uşaklarına, herkese kar-ı munassıf, muhik, nazik idi, hususi muamelatında istikametten asla ayrılmazdı, hiçbir ferdin hakkını hiçbir zaman yemezdi, lakin memuriyet-i hükümette, hizmet-i umumiyyeye gelince böyle değildi. Maalesef mürtekib, mürteşi idi. Ta Yemen'den itibaren valiliklerinde külli irtikabatta bulunmuştu, mesela ilk San'a isyanında meşayihu te'dibe memur olduğu zaman insafsızca soymuştu, hazine hazine riyaller gasbetmişti.” (Ali Kemal, 2003, s. 105).

Lütfi Parlak'ın *Anadolu Fidanlarının Gidip Dönemediği Yer Yemen* romanı Erzincan'da başlar. Romanda Anadolu'nun bir köyünden Yemen'e askerlik yapmak için giden Mehmet Sai't'in hayatı üzerinden Yemen'de Türk askerlerinin yaşadıkları zorlu mücadele ele alınır. Roman, isyanlar, mezhep çatışmaları üzerinden devam ettirilirken savaşın sonunda esir düşen Mehmet Sai't'in Türkiye topraklarına dönmesi ile sonlandırılır. Romanda XVI. yüzyılda Yemen'i sömürgeleştirmeye çalışan İtalyanlara karşı ilk olarak Osmanlı Sultanı Yavuz Sultan Selim'in harekete geçtiği belirtilir ve Yemen'in Hicaz'ı korumak isteyen Türkler için önemine yer verilir. “Dertsiz geçen günü gün saymayan Yavuz Sultan Selim,

1517'de Mısır'ı Osmanlı topraklarına kattıktan sonra Yemen'e yöneldi. Çünkü Portekiz tehdidine karşı Hicaz, tehlikede idi. Onu korumanın yolu da Yemen'den geçiyordu." (Parlak, 2008, s. 9).

Lütfi Parlak, Yemen yönetiminden bahsederken bu bölgede bilinen şekliyle bir devlet düzeninin olmadığını ve Yemen toplumunun aşiretler, şeyhler veya kabile reisleri ile yönetildiğini anlatmaktadır. Ayrıca Yemen'e gelen yabancılardan özellikle İngilizler ve onların etkisinden de söz etmekte İmam İdris'in kişisel çıkarları için İngilizlerle anlaşmasını belirtmektedir (Parlak, 2008, s. 200).

Romanda Yemen'deki toplumsal düzende oldukça güçlü olan aşiret sisteminin yerini anlatmaya devam eden yazar, her bir aşiret reisinin kendi aşiretini temsil eden ayrı bayraklarının olduğunu söyler: "Kabile reisi anlamına gelen şeyhler, konumları gereği herkesten farklı yaşıyorlardı. Altın düğmeli ve göz alıcı çadırları, ta uzaktan görünüyordu. Tepesinde, kendilerince makbul sayılan renkli bir bayrak dalgalanıyordu. Her bayrak, bir kabile demekti" (Parlak, 2008, s. 190).

Yazar, ayaklanmaların en büyüğü olarak değerlendirdiği İmam Yahya ayaklanmasının ardından İngiliz destekleriyle İmam İdris'in başlattığı ayaklanmayı anlatır. İmam Yahya, San'a şehrini kuşatmıştır ve o bölgede bulunan Türkler açlıkla baş başa bırakılmıştır. Osmanlı Devleti'nin bölgedeki valisi olan Tevfik Bey'in, İmam Yahya'ya Müslümanın Müslümana bunu yapmasının reva olmadığını bir mektupla söylemesi de kâr etmez. Yazar, bu durumda Yemen'de bulunan yöneticilerin aciz, imamların ise gafil olduklarını söyler (Parlak, 2008, s. 121).

Parlak, *Anadolu Fidanlarının Gidip Dönemediği Yer Yemen* romanında Yemen'in toplumsal yapısına da değinir. Romanda Yemen'in "imam" olarak tanımlanan topluluklar tarafından yönlendirilmekte olduğunu ve imamın yönlendirmesi ile toplumun nasıl şekil aldığını anlatır: "Kabile reisi satıldı mı, herkes satılmış demekti. İsyanların bir sebebi de buradaki şeyhlerin; başka destekler bulmalarının, başka efendilere bağlanmalarının bir neticesiydi" (Parlak, 2008, s. 186).

Osmanlı Devleti'nin bölgede sükûneti sağlamak için çeşitli anlaşmalar imzaladığı ve bölgenin ileri gelenlerini maaşa bağladığı da romanda konu edilir. Maaşa bağlananlardan biri de İmam Yahya'dır. Osmanlı'ya isyan bayrakları açan İmam Yahya ile İdris'in karşılaştırıldığı romanda İmam Yahya "tam bağımsızlık" yanlısı olarak anlatılır. Romanda İmam Yahya'nın ülkesini Osmanlılardan "kurtarmak" amacı ile isyan etmesine rağmen daha sonra bölgede güçlenen İngilizler ile mücadele etmek zorunda kalacağını bildiği için Osmanlı Devleti ile bütün ipleri koparamadığına da yer verilmektedir (Parlak, 2008, s. 198). Beni Amr, Beni Nesir, Beni Eslem, Asir'de İmam İdris, Hicaz'da Şerif Hüseyin gibi isyancıların Osmanlı Devleti'ne karşı ayaklandıklarından da söz edilirken İmam Yahya'nın bir dönem ayaklanma düşüncesinden vazgeçip isyancılara karşı Osmanlıların safına geçtiği de belirtilir.

Osmanlı Devleti, Yemen'de imam olarak adlandırılan ve toplum tarafından önemli addedilen bu kişilerin başlattıkları isyanlar ile çok uzun zaman mücadele etmiştir. İmam Yahya ile uzlaşan ve kendi tarafına çeken Osmanlı Devleti bu defa da İmam İdris ile mücadele etmeye başlar. Romanda "imam"ların başlattıkları isyanların sonucunda bölgede dehşet uyandıran olayların da yaşandığına değinilir. "Her kabile lideri, kendi başına hareket ediyordu. Bu durumun bazen zararlarını da görüyorduk. Çünkü kendisini ispat etmeye çalışan cellatlar, sırtlanlara bile dudak ısırtacak vahşetleri çekinmeden gerçekleştiriyorlardı." (Parlak, 2008, s. 177).

Ayrıca romanda Şiîliğin Yemen'deki bir kolu olan Zeydilikten ve isyancı liderlerin bu inancı nasıl kullandıklarından, isyan eden Zeydîlerin VII. Ordu'yu yenerek San'a'yı ele geçirdiklerinden de söz edilir (Parlak, 2008, s. 201).

Yazar, ilk isyanın 1839'da başladığı Yemen'de Osmanlı Devleti'nin ne aradığı sorusuna yanıtlar vermeye çalışır. İngiltere'nin bölgedeki amacının sömürge topraklarına giden yolları güvenceye almak olduğunu belirten Lütfü Parlak, Osmanlı Devleti'nin ise Mekke ve Medine'nin güvenliğini sağlamak ve tehditleri önlemek amacıyla Yemen'de bulunduğunu söyler: "Ümit Burnu'nu dolaşarak on binlerce km yol kat edip Hindistan'ı sömüren ülkelerin tehdidinde olan Kâbe'nin güney sınırlarını emniyete almamız lazımdı (Parlak, 2008, s. 73).

Osmanlı Devleti, Mondros Ateşkes Antlaşması ile Yemen'den çekilme kararı almıştır. Lütfü Parlak bu anlaşmanın Osmanlı ordusunun Yemen'de az da olsa barışı sağlamak üzere olduğu bir dönemde imzalandığını söyler.

Nedim Gürsel'in *Allah'ın Kızları* romanında da Yemen cephesine savaşmaya giden Osmanlı askerlerine kısaca değinilir. Roman, biyografik bir roman olması sebebiyle de dikkat çeker. Gürsel'in büyükbabasının da Birinci Dünya Savaşı'nda, Orta Doğu'daki savaşa katıldığı bilinmektedir. Yazar, romanda Yemen cephesinin Türk halkının hafızasında bıraktığı yeri ele alır ve Yemen'in "Arabistan" olarak kabul edildiğini, bu bölgenin ağıtlarla birlikte anıldığını ekler. Romanda Osmanlı Devleti'nin Yemen cephesine asker gönderme siyasetinin de eleştirildiği dikkat çeker:

"Deden savaşmaya gitmişti oralara, hacılığı 'Yemen gazisi' oluşundandı, Mina'da şeytan taşlayıp Arafat'a tırmanmasından değil. Zemzem'den içmek de nasip olmamış, ama bir biçimde, büyükannenin söylediğine bakılırsa deden hacı olmuştu. Nasılsa dönebilmişti Yemen'den, gidenin bir daha gelmediği, türkülere, destanlara konu olan Yemen'den. (...) 'Burası Muş'tur yolu yokuştur/Giden gelmiyor acep ne iştir!' Ne işi olacak, giden gelmiyordu elbet, orada, o kutsal topraklarda susuzluktan kuruyor, kurda kuşa yem oluyordu. Çöken bir imparatorluğu kurtarmak uğruna." (Gürsel, 2008, s. 40).

Zekeriya Bican'ın *Azap Günlerinde Harput Yemen Sarıkamış* romanı Anadolu'dan Rize, Elâziğ gibi şehirlerden Yemen'e isyanları bastırmaya giden Osmanlı askerlerinin yaşadıklarını konu alır. Bican, romanda Hudeyde Limanı'nın ardından gidilen Tehame Çölü'nü, Yemen'in zorlu iklim şartlarını ve isyanlarda yaşanan iâşe sorununu⁴ anlatırken isyanların sonucunda bölgede şehit düşen askerlerin yaşadıklarına yer verir. Ayrıca romanda Mehmet Ali Paşa ve Ahmet Fevzi Paşa'nın Yemen isyanlarında başarısız olmaları üzerine Ahmet İzzet Paşa'nın Yemen'e atanmasını anlatır. Ahmet İzzet Paşa ilk iş olarak isyanlara müdahale için Menaha'da bulunan bütün birlikleri bir araya getirir ve "Yemen Umum Kuvvetleri"ni kurar.

Romanda Ahmet İzzet Paşa'nın 15 Temmuz'da San'a şehri üzerine yürüyerek şehri isyancıları temizleme planlarına da yer verilir. Bu kuşatma sonucunda başarılı olursa da Ahmet İzzet Paşa, İmam Yahya ile anlaşma yapmak zorunda kalır. Romanda onun Şerare meydanında karşılaşması ve halka yaptığı konuşmadan şöyle söz edilmektedir: "Bu topraklarda huzursuzluk çıkarıcıların İslam düşmanı olduğunu ve ona taraftar olanların da mukaddes İslam dinine ve onun mensuplarına ihanet ettiklerini yarın Allah

⁴ Yemen'deki asker çoğunlukla arpa çorbası ile hayatını sürdürmeye çalışmıştır. Sadece asker değil sivil memurlar ile terhis edilip Yemen'de kalan kuvvetler de aynı zor şartlar altında yaşamaktadır. (Sert, 2016, s. 133).

huzurunda dökülen kanların hesabının sorulacağı hususlarında nasihat etti" (Bican, 2008, s. 85).

Yazar, Ahmet İzzet Paşa'nın San'a'daki kuşatmada başarılı olmasına rağmen bu isyanları tamamen durdurmada başarılı olunacağı umudunu taşımadığını ve buradaki imamların birer "cami imamı" olmadığını, düşmanın da Yemenliler değil İngiliz, Fransız ve İtalyanlar olduğunu anladığını belirterek İstanbul'dan yardım istediğinden de söz eder. İstanbul'un kararı ile Yemen'de bulunan Zeydî aileleri ile temasa geçildiğinden; bu toplantılarda Yemenlilerin isyanlara destek vermemeleri gerektiğinden; bu isyanların İslam düşmanları tarafından çıkarıldığı bilgilerinin Yemenli üç büyük aileye anlatıldığından bahsedilir. Yazar, bu noktada Mehmed Niyazi Özdemir'in *Yemen Ah Yemen* isimli romanından bir alıntı yapar:

"Paşa, Zeydîlere bu isyanların arkasında İslam düşmanlarının olduğunu izah ettikçe Zeydî liderleri başları ile onaylıyor doğrudur diyorlardı. 'Zeydî liderlerinin en yaşlı olanlarından biri sözü alarak çok iyi olur paşa hazretleri ümmetimizi ve devletimizi zayıf düşüren bu kine bu kanın akmasına ne gerek var.'" (Bican, 2008, s. 86).

Romanda imamlarla yapılan anlaşmalara rağmen isyanların devam ettiği belirtilirken Yemenli isyancıların vahşice saldırılarına ve bunların birinde Ahmet İzzet Paşa'yı öldürmelerine ve insanlık dışı muamelelerine yer verilir: "Daha ilk anda birçok asker ve subayımızı şehit ettiler. (...) Onlarca isyancı Arap, İzzet Paşa'nın yerde yatan naaşı etrafında leş kargası gibi toplanmış neşeli naralar atıyorlardı." (Bican, 2008, s. 90).

Bican, romanda Yemen'deki isyanlarda Avrupalı casusların payının büyük olduğundan, buraya gelen casusların çocuk yaştan itibaren bir Müslüman gibi eğitildiklerinden, görev verilince de ilgili bölgede Müslüman kılığına girerek bir Müslüman gibi ibadet edip dini eğitimden yoksun bırakılmış halkı aldatıp Osmanlıya karşı kıskırtıklarından söz etmektedir: "Müslüman ahali arasında çok uzun yıllar hiçbir şeye karışmadan yaşıyor ve halkın güvenini kazanıyorlardı. Namazlarını öylesine ciddiyet ve huşu içinde kılıyorlar yerli halk bu adamların kendilerinden daha üstün mümin olduklarına kanaat getiriyordu." (Bican, 2008, s. 80-81).

Zekeriya Bican, İngiliz ve İtalyanların mezhep farkını kullanarak halkın Osmanlı Devleti'ne karşı cephe almalarına neden olmalarının yanı sıra hilafet kavramının da isyanlarda kullanıldığından söz eder. Yazar ayrıca İngiliz ve İtalyanların asıl amaçlarının bu bölgede bulunan maden ve petrol yataklarını ele geçirmek olduğunu anlatır. Romanda tabur komutanı olan ve Arapça bildiği vurgulanan Musa Bey'in, isyanları bastırmada Osmanlı Devleti'ne çok katkı sağladığından söz edilir. Böylece ortak dil kullanımının Yemen'deki olaylarda önemine de işaret edilmiş olur. Ayrıca bölgedeki halkın karakter yapısına da değinilen romanda Yemenlilerin çalışmaktan yana bir topluluk olmadıkları ve İslam dinini de üçüncü şahıslardan özellikle de yabancı ajanlardan öğrendikleri belirtilir. (Bican, 2008, s. 108).

Azap Günlerinde Harput Yemen Sarıkamış romanında Mehmed Niyazi Özdemir'in Yemen Ah Yemen isimli romanında geçen Abdullah Mansur isimli roman kişisi de dikkat çeker. Gerçek adı George Wyman Bury olan bu ajan, Yemen'de Müslüman kılığına girerek Yemenlileri aldatıp Osmanlı Devleti'ne karşı kıskırtmıştır. Tam yirmi beş yıl kadar Yemen, Fas, Aden, Somali ve Mısır'da yaşamış, kendisini çevreye doğa bilimci olarak tanıtmıştır. "Wyman Bury ya da Abdullah Mansur, Yemen'deki tek İngiliz ajanı değildir. Hacı Ali ismini kullanan ve bir İngiliz subayı olan Wavell, yakalanarak İngiliz konsolosluğuna teslim edilmiştir" (Bury, 2021, s. 3). Romanda bu ajanın yaptıklarından söz edildikten sonra, onun gibi birçok Müslüman görünümü ajanın İslam topraklarında var olduğu söylenir:

“İngiliz asıllı Abdullah Mansur isimli hocanın evi yakılarak adamları ile beraber öldüğünü öğrendiğinde çok mutlu oldu. Bir Osmanlı askeri kafası getirene bir altın verileceğini vaat eden bir canavar ortadan kalkmıştı ama kim bilir daha kaç Abdullah Mansur, Osmanlı topraklarında, Osmanlı parasıyla, Osmanlı askerinin kafasını kopartıyordu.” (Bican, 2008, s. 107).

Ahmet Çevik’in *Tutsak Yollar* romanında da Anadolu’daki Türk köylülerinin Yemen’e savaşmaya gitmeleri konu edilir. Romanın ana karakteri Hıdır, çocuğu olan kardeşinin yerine Yemen’e gitmeyi kabul eder. Romanda Fırat Nehri aşılarak başlanan yolculukta Osmanlı Devleti’nin maddi olanaklarının zayıflığı ele alınır. Daha sonra Süveyş’e ulaşan askerler Yemen’e gönderilir. Romanda Yemen’de isyanlar, mezhep çatışmaları ortasında kalan Türk askerlerinin en çok zorlandıkları konu ise iklime yabancı olmaları olarak gösterilebilir. Birçok çatışmaya giren Hıdır, nihayetinde zorlu şartları aşarak Türkiye’ye dönme fırsatını yakalarken birçok arkadaşını da ne için savaşıklarını anlayamadığı Yemen topraklarında şehit olarak bırakmıştır.

Tutsak Yollar romanında isyanların ilk başladığı yer olan San’a’nın otuz km. kuzeyinde yer alan Huş’a, yani eski adı Simuş olan bölgeye yer verilir ve oraya giden askerlerden söz edilir. Bölgeye giden Mahmud Nedim Bey, burada imamın Osmanlı halifesi Sultan Reşat adına değil de Yemen’de imam olarak kabul gören İdrisî’nin adına hutbe okuduğunu görür ve böylece Yemenlilerin ihanet içinde olduklarını anlar: “İmam bize puşluk etti Çavuş. Biz, Padişahımız Efendimiz Sultan Reşad Hazretleri’nin adına hutbe okunacağını düşünürken o, İdrisî’nin adına hutbe okudu. Mahmud Nedim Bey oldukça üzgün ve öfkeli bir şekilde çıktı camiden.” (Çevik, 2013, s. 98).

Romanda bölgede hüküm süren Osmanlı güçlerinin adaletli bir yönetim sağlayamadıklarına ve isyanların birçoğunun bu sebeplerle çıktığı iddialarına da değinilir. Özellikle XVIII. yüzyılda Osmanlı Devleti’nin otoritesinin zayıflaması, uzak bölgelerdeki yöneticilerin başına buyruk kararları, halktan haksız vergi toplamaları devlete karşı bir öfke uyandırmıştır. Romanda da Osmanlı Devleti’nin bu bölgelerde vergilerini dahi toplayamadığı hatta yerel yöneticilerin, vergilerin %95’ine el koydukları belirtilmektedir.

“Gertrude Bell yolculukları sırasında kentlerin dışına çıkıldığında Osmanlı otoritesinin yok olduğunu ve onun yerini yerel şeyh ya da ağaların aldığını görmüştür. Soyguncuların cirit attığı bölgeler de vardı. Sallantıdaki Türk hükümeti imparatorluğun temelini oluşturan vergileri toplamayı bile beceremiyordu. I. Dünya Savaşı’ndan hemen önce vergilerinin sadece %5’i devlet tarafından toplanıyordu kalan %95’ini bağımsız mültezimler topluyordu.” (Fromkin, 2018, s. 36).

Ahmet Çevik romanda halktan haksız yere toplana vergilerin yanı sıra yöneticiler ve Yemen halkı arasında yaşanan iletişim sorununa yer verir. Çevik, Osmanlı’nın bölgede Türkçeyi öğretememiş olmasının devlet ile halk arasındaki iletişim sorunlarının kaynağının başında geldiğini söyler:

“Burada Osmanlı adaleti diye bir şey kalmamış azizim. Buraya gönderilen kadıların hemen hemen hiçbiri Arapça bilmiyor. Bilenler de Yemen şivesi konuşmuyor. Arapça bilmedikleri gibi doğru dürüst tercüman da bulamamışlar. Bu yüzden en küçük davalar bile senelerce sürüncemede kalmış. Meselelerinin kadılarca halledilemeyeceğine inanan halk da yerli fakihlere giderek çözmüş meselelerini.” (Çevik, 2013, s. 98).

Ahmet Çevik, Osmanlı Devleti’nin Yemen’de yerel güçlerle baş edemediğini, eğitimsiz halkın her dönem kıskırtmalara açık olduğunu belirtir. Yönetimin Yemen halkına eğitim götüremediği gibi bölgeye atanan memurların da merkezden uzak olmanın verdiği etkiyle yetkilerini kötüye kullanarak adaletsizlik yaptıklarına yer verir. Romanda

Yemen'deki isyanların en önemli sebebi merkeze olan uzaklığı ve devletin coğrafi sınırları aşmış olması olarak gösterilebilir.⁵ Eğitimin olmadığı Yemen'in kırsal bölgelerinde etkin olan "imam"lar halkı, kendi çıkarları doğrultusunda yönlendirmiş, halk hem Osmanlı Devleti'ne hem imamlara vergi ödemek mecburiyetinde kalmıştır. Bu da isyancıların bölgede taraftar bulmasının en önemli sebepleri arasında gösterilmiştir. Yazar, ayrıca Zeydi mezhebine bağlı olan Yemenlilere Osmanlı tarafından Sünni mezhebinin dayatıldığını da iddia eder. Romanda yine askerlik yaptırılmayan Yemen halkının kendi ülkelerinde yabancı gibi kaldıklarını ve ülkelerinin işgal edilmiş gibi olduğunu düşündüklerine yer verilmiştir:

"Fihakika ne Yemen halkı kendini Osmanlı tebaası olarak görebilmiş ne de buraya sürgün olarak gönderilen memurlar kendini devletin memuru. (...) Devletin bu nokta-i nazardaki en belirgin yanlılığı, Zeyyidi, İsmaili ve Vahhabi mezheplerinden olan yerli halka Sünni mezhebini dayatmış olmasıdır. Oysaki Yemen çöllerinde yaşayan bedevi halkın tamamına yakını Zeyyidi mezhebindedir..." (Çevik, 2013, s. 103).

Osmanlı Devleti Yemen ile bağlarını korumak için bölgede birçok vali görevlendirmiş, bölgeye birçok memur atayarak imar faaliyetlerinde bulunmuştur. Ancak dönemin ulaşım sorunları Yemen isyanlarını bastırmada Osmanlı Devleti'ni zor durumda bırakmıştır. Zamanla kötü yönetilmeye başlayan yoksul Yemen halkı, İngiliz propagandasının da etkisiyle Yemen'deki isyancılara tepki göstermeyerek Osmanlı Devleti'ni artık bir işgalci olarak görmeye başlamıştır. Romanda bu olaylar İmam İdrisî'nin yardımcısı Şeyh Abdullah tarafından anlatılır: "Burası bizim ülkemiz Mülâzım! Dört yüz yıldan beri Osmanlı'nın olmayan Yemen, bundan sonra da olmayacak!" (Çevik, 2013, s. 118).

Romanda İmam İdrisî'nin yalan propaganda ile Osmanlı Devleti'ne karşı üstünlük sağlamaya çalışmasına yer verilirken camilerin Müslüman toplumda artık mezhep mezhep bölündüğü ve Zeydi Camisi, Senusi Halifesi gibi kavramların toplumda sıradanlaştığı da işlenir. Ayrıca Ferik Said Paşa'nın Yemen'deki isyanı bastırmak için Yemen'e gitmesi ve başlangıçta dostane davranan isyancı lideri İmam İdrisî tarafından tuzağa düşürülmesi de ele alınır:

"Osmanlı'ya bağlı sıradan bir şeyh olduğunu, gerekirse vaazlar vererek isyan etmek isteyenlere de engel olabileceğini" söylemiş. O koskoca, gönlü insan sevgisi ile dolu paşa da buna inanmış ve bu isyanı kansız bastırdık diye düşünerek, Yemen ahalisinin önünde bu şerefsiz İdrisî'nin elini öpmüş. Arkasından da 'İsyanı bastırdım.' diyerek sevinçle geri dönmüş İstanbul'a. Said Paşa, Yemen'den ayrılınca da 'Osmanlı Paşasının elimi öptüğünü hepiniz gözlerinizle gördünüz işte...!'" (Çevik, 2013, s. 99).

Mehmet Niyazi Özdemir'in *Yemen Ah Yemen* romanı askerî okuldan mezun olan Celaleddin, Mehmet ve Rahmi'nin Yemen'deki görevlerini ele alır. Romanda San'a,

⁵ İbn-i Haldun'a göre, bir iktidarın zamanı yönetebilme, ona hâkim olma becerisi, iktidarın sağlamlaşması ve topraklarının genişlemesi oranında azalır:

'...bir devletin çöküşü, önce uzak taşra vilayetlerini etkiler. Bir devler hatırı sayılır toprağa sahip olduğunda, vilayetleri merkezinden çok uzaklara kadar genişlemiştir ve sayıca fazladır. Öte yandan çöküşün kendisini göstermesi için belli bir zaman gerekir ve her bir vilayetin kopup ayrılması da belli bir zaman alır. Tüm bu zamanlar birbirine eklenir ve devletin ömrü uzun olur. (s. 430).

Bir devlet çöküşe geçtiğinde ve zayıfladığında önce sınırlarından geriye çekilir. Devlet tümüyle ortadan kalkmadığı sürece Merkez korunur. Ancak devletin Merkezi aşınmış ise sınırlarını ve topraklarını geri kalanının korunmasının hiçbir anlamı yoktur. Kısa sürede çöker gider. Merkez adeta ruhun ve canın çevreye yayıldığı kalbe benzer. Eğer kalp mağlup olmuş ve boyun eğmiş ise tüm diğer uzuvlar işlemez hale gelir.'" (Bozarıslan, 2018, s. 59.)

Hudeyde, Ebha şehirlerine yer verilir. San'a'da Necati Bey'le tanışan Celalettin Bey, Necati Bey'in dedesinin daha evvelki Yemen isyanlarında görev yaptığını öğrenir ve Necati Bey'in dedesinin hatıra defteri üzerinden 1904-1905 Yemen isyanları, Tevfik Paşa'nın isyancılarla mücadelesi anlatılır. Daha sonra Yemen'de var olan ajanların faaliyetlerini ele alan Özdemir, Teşkilat-ı Mahsusa'nın Yemen'deki görevlisi Ahmet Hamdi Bey'in çalışmalarına ve Yemen'de Müslüman kimliğine bürünen Abdullah Mansur'un ajanlık hayatına yer verir. İmam Yahya ve Şerif Hüseyin isyanları üzerinden de Osmanlı Devleti'nin Arap coğrafyasındaki zayıflığını işler. Romanın sonunda Yemen'deki askerlerin çekilme kararı ve Türk askerlerinin İngilizlere teslim olup Mısır'daki esir kampına götürülüşlerini anlatır.

Özdemir, *Yemen Ah Yemen* romanında çoğunluğunu Arap ve Türklerin oluşturduğu bölgeye sızan Avrupalı ajanlardan söz eder ve onların genelde "Bedevi" kılığında dolaştıklarını söyler: "İngilizler, Fransızlar, Almanlar, Ruslar, İtalyanlar Bedevi kılığına bürünmüş, ellerindeki haritalarla dolaşıyorlardı." (Özdemir, 2015, s. 91).

Romanda Yemen'de bulunan Osmanlı Türk yönetimi ile Yemen halkının ortak bir dil kullanmadıkları için birçok sorun yaşadığına da yer verilir ve hutbelerde okunan sultan-halife isimleri ile Yemen'in merkezî yönetime olan sadakatlerinin ölçülmeye çalışıldığı anlatılır:

"İmam hutbe okumak için minbere çıktı. Etkileyici bir sesle okuduğu ayeti açıklamaya başladı. Mülazım Celâleddin hutbeyi de anlamıyordu; fakat Sultan'ın adını söyleyip söylemeyeceğini merak etti. O merakla hayalden sıyrılarak kendini imamı dinlemeye zorladı. Sona doğru kelimelerin arasında 'Sultan Mehmed Reşad'ı' duyunca gülümsedi. 'Şimdi burasının da vatanım olduğuna tam inandım' diye zihninden geçirirken, imam minberden iniyor, müezzin kamet getiriyordu." (Özdemir, 2015, s. 71).

Yemen'e bağlı olan Aden'in, İngilizler tarafından işgal edildiğini anlatan yazar, Türklerin Yemen'de bulunmaları hakkında sorgulamalar yapanları eleştirerek İstanbul'un güney güvenliğinin Babül Mendep Boğazı'ndan başladığını söyler.

"Bazılarının 'Bizim Yemen'de ne işimiz var?' diye sık sık homurdandıklarını duyuyoruz. Bu beyinsizler 'İngilizlerin Aden'de ne işi var?' sorusunu kendilerine neden sormuyorlar? Azıcık beyni olan Eritre'ye İtalyanların, Cibuti'ye Fransızların hangi mantıkla yerleştiklerine kafa yormaz mı? Kızıldeniz'in, önemle Babü'l-Mendep Boğazı'nın stratejik değerini anlamayan budaladır. İstanbul'un güvenliği nasıl batıda Tuna'dan başlarsa, güneyde de Babü'l-Mendep Boğazı'ndan başlar." (Özdemir, 2015, s. 66).

Yemen, XIX. yüzyılda özellikle İngiliz istihbaratının etkili olduğu bir bölge haline gelmiştir.⁶ Romanda da Mehmet Niyazi Özdemir, Yemen'e gelen İngiliz ajan Abdullah Mansur yani gerçek adıyla Wyman Bury isimli ajandan yola çıkarak Orta Doğu'da faaliyet gösteren Avrupalı ajanları ve misyonerleri ele alır. "Hayvanlar ve Bitkiler Bilim Akademisi"nin üyesi olarak tanıtılan ve kuşlara merakı ile ünlenen Bury'nin hedefleri ve Yemen'de ona inanmaya teşne dinî bilgisi yetersiz Müslüman toplumun zayıflıkları romanda oldukça önemli bir yer eder. Abdullah Mansur ve diğer ajanlar ile Teşkilat-ı Mahsusa üyeleri Ahmet Hamdi ve Üsküplü Osman mücadele etmektedir. " – Dünyanın

⁶ "İngiltere, kurmuş olduğu büyük misyon cemiyeti aracılığı ile misyonerler küçük yaştan itibaren farklı bölgelere gönderilerek buralardaki İngiliz sefaret ve konsolosluklarında yetiştiriliyorlardı. Müslüman bölgelere gönderilenler, yukarıda da ifade edildiği gibi İslamî bilgilerle donanımlı hale getiriliyorlar ve Müslüman isimleri alarak topluma karışıyorlardı. Yerel kıyafetler giyiyor, belli başlı aşiretlerle görüşüyor, gerekirse para ve hediyelerle gönüllerini kazanıyorlardı." (Barlak, *Dini ve Siyasi Yönden Osmanlı İdaresinde Yemen*, s. 241.)

hiçbir yerinde bulunmayan kuşların bu bölgede yaşadığını söylüyor; evi, bahçesi kafes dolu. Taşlarla da ilgileniyor.” (Özdemir, 2015, s. 81).

Romanda Yemen'deki Bedevi toplumundan da söz eden yazar, onların belli bir devlet disiplinin içinde yaşayamayacaklarını ve bölgede hangi milletin güçlü olduğunun onlar için önem arz etmeyip yalnızca güçlü olana uyum sağladıklarını söyler. Osmanlı Devleti bölgede hâkimiyetini korumak için güçlü aileleri ve imamları da etki altına almaya çabalamıştır. Bunlardan biri de İmam Yahya'dır. Yazar, romanda Osmanlı Devleti ile İmam Yahya arasında geçen barış görüşmelerine de değinir.

Mehmet Niyazi, *Yemen Ah Yemen* romanında Yemen halkının sıradan, günlük hayat içinde aslında gayet sakin insanlar olduğu belirtir ve onların isyanlardaki vahşetleri nasıl işlediklerini sorgulayarak isyanların arkasındaki insan psikolojisini de aksettirmeye çalışır: “Yollarda, kahvelerin kapılarında gördüğü sessiz sakin insanlar, kanlı olaylara sebep olacak haydutlara benzemiyorlardı. Fakat kitle psikolojisi denen bir şey vardı. Tahrikle oluşturulan ortamda halim selim kişilerin nasıl canavarlaştıklarını pek çok kitapta okumuştum.” (Özdemir, 2015, s. 19).

Romanda sıklıkla anlatılan yerlerden biri Maber'dir. Maber kenti, San'a yakınlarında bulunan ve isyanların yoğun olarak görüldüğü bir yerdir. Burada bulunan Osmanlı askerleri, memurları zor durumda kalmışlar ve isyancılar tarafından esir edilmişler, Yemen'in birçok bölgesinde olduğu gibi açlık sorunu ile karşı karşıya kalmışlardır. Bu durumu Yemen Valiliği yapmış olan Mahmut Nedim Bey şöyle anlatır: “Ordunun iaşesini temin etmek için çektiğim sıkıntı sıhhatimi ihlal ediyor, uykumu kaçıyordu. Memurların maaşlarıysa mütemediyen tedâhülde(içerde) kalıyor, para kuvvetiyle elde tutulan unsurlar, hükümet kapısında borçluyu tazyik eden alacaklılar gibi yolumu bekliyorlardı” (Özalp, 2017, s. 24.) Mehmet Niyazi romanda askerlerin yanı sıra asker ve memur ailelerinin de Yemen isyanlarında yaşadıkları zorlukları, acı tecrübeleri konu edinir. Kadınların karşı karşıya kaldıkları zorluklar, çocukları ellerinden alınan Türk aileler *Yemen Ah Yemen* romanında yer verilen konulardandır.

“Asiler Ravza'nın tamamını ele geçirememişlerdi. Ayaklanma başlayınca oradaki memur ve subay ailelerini, âsilere karşı olan halkı Binbaşı Mehmed Rıza Bey'in, Binbaşı Daver Bey'in emrindeki birlikler süratle bir araya toplamış, taş binalara doldurmuş ve savunmaya geçmişlerdi. Bu karmaşada Yüzbaşı Cemil Efendi'nin karısına yaklaşan bir Bedevî, kucağındaki çocuğunu kapıp kaçmaya başlamış.” (Özdemir, 2015, s. 41).

Mehmet Niyazi, romanda Yemen halkının bir bütün olarak Osmanlı'ya isyan etmediklerini, sadece belli bir kesimin isyanlarda yer aldıklarını anlatır. Romanda, isyanlar sırasında Aden bölgesinin de Avrupalı devletler tarafından ele geçirildiğini belirten Özdemir, Mehmet Ali Paşa ve Ahmet İzzet Paşa'nın Yemen'deki isyanları bastırmak için verdikleri mücadeleye yer verir. Romanda Osmanlı Devleti'nin Yemen gibi uzak bir coğrafyada halkı aydınlatma çabalarının, eğitim, istihdam gibi imkânlarının yetersiz kaldığına da değinen Mehmet Niyazi, Yemen'de açlıkla, yoksulluk ve cehaletle içi içe yaşayan insanların Avrupalı devletlerin vaatlerine çok kolay bir şekilde inanmalarının da doğal olduğunu dile getirir ve Osmanlı'nın da bölgedeki isyanları durdurmak için başvurduğu yöntemlerin sert olduğunu söyler:

“Ayrıca biraz insafli düşünürsek, buranın insanını hepten haksız sayamayız. Adam ne yapsın; bir gün karnı doğru dürüst ekmek görmemiş; doğmuş, ihtiyarlamış gönlünce bir elbise giymemiş. Elbette ona İngiliz'in, Fransız'ın parası cazip gelecektir. Cahillikleri de her türlü tahrike, aldatmaya zemin oluşturuyor.” (Özdemir, 2015, s. 135).

Yemen'deki isyanlarda din ve mezhep farkı, halkı kışkırtmak için kullanılan unsurlardan biridir. Zeydî mezhebinin çoğunlukta olduğu Yemen'de hilafet makamının Osmanlı tarafından gasp edildiği propagandası halk arasında yayılmış, San'a ve İstanbul karşılaştırılarak halk isyana teşvik edilmiştir. Romanda yine Osmanlı Devleti'nin Arapların zenginliklerini sömürdüklerine Arapları yoksul ve cahil bıraktıklarına dair söylentilerin etkisinden de bahsedilir: “ –Sonra Osmanlı'nın Arapları soyduğunu; 'Gidin bir İstanbul'a, bir de San'a'ya bakın; aradaki farkı göreceksiniz!' gibi örnekler vererek Osmanlı'nın zalim, mal düşkünü olduğunu ispata çalıştı” (Özdemir, 2015, s. 245-246).

Mehmet Niyazi Özdemir, romanda Şeyh İdrisi'nin peygamber soyundan geldiğini iddia ederek isyanlarda taraftar topladığını, halkı kendisinin iyi bir Müslüman olduğuna inandırdığını ve evi ile bitişik olan mescidinde sonradan Müslüman olan kişilerin ya da ajanların sıklıkla bir arada görüldüğünü belirtir:

“Araptan çok Habeşistanlı görünüşü olmasına rağmen Şeyh İdrisî Hz. Peygamberin soyundan geldiğini geniş kitlelere inandırmıştı. Takva ehli olduğundan, harama ve helâle en ince ayrıntılarına kadar riayet ettiğinden o bölge halkının şüphesi yoktu.

Şeyh İdrisi'nin sık sık aylarca kaldığı Mısır'dan Abu'ya her dönüşü adeta bir şenliğe vesile oluyordu. Eviyle bitişik olan mescidi insan kaynıyor, aralarında çok sayıda ihtida etmiş İngiliz, Fransız, İtalyan bulunması yetkililerin dikkatini çekiyordu.” (Özdemir, 2015, s. 251).

Bahadır Yenişehirlioğlu ise *Aşk Çölü* isimli romanında Nagehan ve Yemenli Tarık'ın arkadaşlıkları üzerinden Osmanlı Devleti'nin Yemen'den çekilmesini işler. Nagehan, Yemen türküsünü Tarık'ın dilinden duyunca sosyal medya üzerinden arkadaşlık kurduğu Tarık'ın Yemenli olduğunu ve bir süreliğine İstanbul'da tarih eğitimi aldığını öğrenir. Daha sonra sosyal medya yazışmaları üzerinden devam eden arkadaşlık dolayısıyla romanda Osmanlı Devleti'nin Yemen bölgesinden çekilmesi konu edilir. Roman, Nagehan'ın bulunduğu İstanbul'da, 2014 yılında başlatılır ve konu Birinci Dünya Savaşı'nda Yemen'deki isyanlara kadar geriye götürülür.

Tarık, tarihi değerlendirirken tarafsız olunması gerektiğini belirtir ve Osmanlı Devleti'nin zamanla bölgede güçsüzleşerek valiler aracılığıyla yanlış uygulamalar yaptığını öne sürer. İngiltere ve Fransa'nın Araplar üzerindeki tesirine de değinen Tarık, Lawrence'ın dağıttığı altınların isyanlarda büyük etkisinin olduğunu söyler. Ayrıca Tarık, isyanların çıkmasına sebep olan ülkelerde bugün bile dirlik düzenin olmamasını Osmanlı Devleti'ne karşı başlattıkları isyana bağlar.

Nagehan'ın, Arap halkının Osmanlı'ya ihanet içinde olup olmadıkları sorusuna karşılık Tarık'ın verdiği cevaplar ise oldukça farklıdır. Böylece yazar, romanda Arapların topyekûn olarak Türklere ihanet ettiği tezini çürütmeye çalışır:

“Şöyle: Şerif Hüseyin ve oğullarının komuta ettiği bedevi kabileleri, Mekke-Maan hattında, yani 'asil cephenin gerisinde' İngiliz kuvvetlerine yardımcı olmuş. 'Asil cephe', önce Süveyş Kanalı ve Kanal Harbi'nde Türk-Osmanlı kuvvetlerinin geri çekilmesinden sonra Filistin'de kurulmuş. Filistin'de tek bir Arap ayaklanmamış.” (Yenişehirlioğlu, 2017, s. 50).

Tarık, Amerikan-İsrail İş Birliği Girişimi başkanı Mitchell G. Bard'ın Arap isyanlarındaki Arapların rolü hakkındaki düşüncelerinden söz ederek onların bir bütün olarak Osmanlı Devleti'ne isyan etmediklerini, Osmanlı'ya karşı ayaklananların çoğunluğunun Bedeviler ve Hristiyan seküler Araplar olduğunu söyler. Hatta Müslüman Arapların içerisindeki Şii Arapların da Osmanlı'ya karşı isyan etmediklerini iddia eder.

“Milliyetçilik hareketinin temsilcileri genellikle Hristiyan olan Araplardır. Arap milliyetçiliği, 1860’larda, Suriyeli Arap entelektüeller arasında doğmuş. Osmanlı İmparatorluğu yönetimindeki ‘Türklere’ karşı ciddi bir antipati besleyen bu entelektüellerin büyük çoğunluğu Hristiyan Araplarımış. Aslında çoğu sekülerdi.” (Yenişehirlioğlu, 2017, s. 50).

Romanda Tarık’a göre isyanlarda etkisi olan bir diğer etken de İttihat ve Terakki Cemiyeti’dir. Böylece yazar, II. Abdülhamit’in tahttan indirilmesinden sonra bölgede izlenen siyasetin isyanlarda büyük rolü olduğu tezini savunur: “Bilinenin tam aksine bazı Araplar arasındaki huzursuzluk; Sultan Abdülhamid’i tahttan indiren ve devleti yönetme cüretinde bulunan İttihat ve Terakki Cemiyeti’nden ve tutumlarından kaynaklanıyordu.” (Yenişehirlioğlu, 2017, s. 50).

Suriye-Lübnan bölgesinde oldukça etkin olan Amerikan ve Cizvit okullarının Orta Doğu’da “yeni nesil” yaratmadaki başarıları da romanda konu edilmektedir. Tarık, Yemen’de Osmanlı Devleti’nden sonra nasıl bir eğitim verildiğini de kendi aile geçmişi üzerinden anlatırken Osmanlı Devleti’nin ardından Yemen’de bu okullar aracılığıyla özellikle Arap milliyetçiliğini destekleyen yeni bir neslin yaratıldığını belirtir:

“Dedem Fransız Cizvitlerinin Suriye’de açtıkları kolejde eğitim görmüş. Bu okullar, Arap kültürünü ve tarihini, Avrupa kültürünü bilen bir Arap nesli yetiştirmek için açılmış. Babam da bu etki altında yetiştirilmiş. Doğal olarak ben de bu etki altında büyütülmeye çalışıldım.” (Yenişehirlioğlu, 2017, s. 50).

Romanda yazar, milliyetçiliğin Orta Doğu’da nasıl gelişme kaydettiğini de ele alır. Tarık’a göre Arap milliyetçiliği önce Mısır’da başlamıştır ve burada Arap aydınları, Türklere karşı değil Avrupalı devletlere karşı toplumlarını uyarmışlardır. Bahadır Yenişehirlioğlu romanda Yemen’de bulunan Türk şehitlerini anarak bu bölgeyi kısaca şöyle anlatır: “Yemen... Sen bütünüyle Türk mezarlığısın (...)” (Yenişehirlioğlu, 2017, s. 179).

Vahit Taha Kurutlu’nun *Yemen’imde Aşk Var* romanında Osmanlı Devleti’ne isyan eden Yemenlilerden söz edilir. Diğer romanlarda olduğu bu romanda da isyanların başkışisi İmam Yahya’dan ve Osmanlı askerlerinin kuşatmalar sırasında yaşadıkları zorluklardan bahsedilir. Romanda Yemen’in Menaha bölgesinin Osmanlı Devleti’ne destek olduğu ve Osmanlı’ya asker verdiği de belirtilir.

Yemen’in içeriden İmam Yahya ve İmam İdrisi isyanları ile bölünmeye çalışılmasının yanı sıra dışarıdan da İtalyan ve İngilizler tarafından kuşatmaya hazır hâle getirildiğini söyleyen Kurutlu, romanda Ahmet İzzet Paşa’nın İmam Yahya ile anlaşma imzalayarak Yemen isyanlarını bir süre de olsa bastırmasından söz eder. “Ahmet İzzet Paşa bir yolunu bulup İmam Yahya’yı devlete sadık bir anlaşmaya ikna etmişti. İmam Yahya şu vakitler hâlâ devletine sadıktır. (...) Hatta İtalyanlar çekinmemiş, küstahça Hudeyde’ye kadar gelerek sahillerimizi bombalamışlardı” (Kurutlu, 2018, s. 93).

Romanda başlangıçta Osmanlı’ya ihanet eden ancak bu düşünceden zamanla vazgeçen İmam Yahya’dan sıklıkla söz edilirken, onun isyandan vazgeçmiş olması sebebiyle “iyi” anılması gerektiği belirtilir (Kurutlu, 2018, s. 130).

Mustafa Sami Şepitçi’nin *Yemen Sızısı* romanı yazarın aile büyüklerinden olan Mehmet Çavuş’un hayatını ele almaya çalıştığı bir eserdir. Mehmet Çavuş, İmam Yahya isyanı sırasında bölgede mahsur kalan Türk askerini kurtarmak için Yemen’e gönderilen askerler arasındadır. Mehmet Çavuş’un kişiliğinde Anadolu’dan Yemen’e gönderilen Türklerin burada yaşadıkları zorluklara yer verilir. Yemen’de çıkan isyanlar, şiddet olayları ve açlık romanda ele alınan başlıca konulardır.

Roman, İmam Yahya İsyanı'nın ardından başlatılan Seyyid İdrisî isyanı üzerinden devam ettirilir. İmam İdrisî'nin Habeşî bir köle olduğunu söyleyen yazar, onun eğitimsiz halkı yönlendirmede çok başarılı olduğunu ve Osmanlı'nın görevlendirdiği Ahmet Paşa'nın iki elini kestirecek kadar vahşi olduğunu anlatır: "Bu asi, Habeşî köle iken buradaki cahil halkın dini duygularını istismar ederek zorbalıkla bir nüfuz bölgesi oluşturmuş ve buraya devlet tarafından tayin edilen Seyyid Ahmet Paşa'yı halka zulmettiği gerekçesiyle yakalayıp iki elini kestirmişti" (Şepitçi, 2019, s. 220).

Yemen bu yıllarda isyanların yanı sıra Bedevilerin saldırılarına uğrayan Osmanlı askerlerinin yaşadıkları ile de acı bir tablo çizer. Romanda askerlerin isyancılar tarafından vahşice katledildikleri şöyle anlatılmaktadır:

"Atare Karakolu'na asker değişimi için yola çıkan bir müfreze, karakola ulaşmadan yolda pusuya düşürülmüş ve daha sonra akıbeti meçhul kalmıştı. Şimdi anlıyordu ki pusuya düşürülen bu müfrezenin silahları alınmış, kıyafetlerine kadar soyulmuştu. İşkence gören kumandanı askerleriyle birlikte şehit edilip kesik başları, eşkıyalar tarafından isyancı başı İmam Yahya'ya götürülmüş ve karşılığında kesik baş kadar İngiliz altını almıştı." (Şepitçi, 2019, s. 85).

Ayrıca *Yemen Sızısı* romanında Yemen'de yaşayan ve Teymanim olarak bilinen Yahudilerden de söz edilir. Bu Yahudilerin isyancı İmam Yahya'dan hoşlanmadıklarını söyleyen yazar, onların Araplar tarafından kabul edilmedikleri için Osmanlı yönetimine yardımcı olabileceklerine değinir: "– Bütün bu olumsuzluklara rağmen bir şeyler yapmak gereğine inanan Vali ve Ordu Kumandanı, San'a'da yaşayan Yahudilerden yararlanılmasını düşündüler. Zira Yahudiler, İmam Yahya'dan hoşnut olmadıkları gibi yerli Arap halk tarafından aşağılandıkları için rahatsız idiler." (Şepitçi, 2019, s. 91).

Sonuç

Tarihî dönüm noktaları, göçler, savaşlar birçok kez edebiyat eserlerinde konu edilmiştir. Özellikle Birinci Dünya Savaşı ve öncesinde meydana gelen olaylar Türk edebiyatında romancıların en çok işlediği konular arasında yer almıştır. Bu savaşın arka planında yaşanmış olan olaylardan biri de Yemen isyanlarıdır. Yazarlar, romanlarında imparatorluğun geniş topraklarında yaşanan ayaklanmaların tarihî neden-sonuç ağını ele almışlar, yıkılmakta olan Osmanlı Devleti'nin bölgede verdiği son mücadeleleri işlemişler, savaşmaya gönderilen bölge halkına ve coğrafyasına uzak Türk askerlerinin psikolojilerine yer vermişlerdir.

Osmanlı Devleti'nin XVI. yüzyıldan itibaren bölgeye atamış olduğu beylerbeylerinin uyguladıkları politikalar, bölgede kısa süreli çözümler sağlamışsa da isyanlar artarak ve güç kazanarak devam etmiştir. Bu isyanlardan en bilinenleri IV. Murat döneminde yaşanan İmam Kasım bin Muhammed İsyanı ve Birinci Dünya Savaşı yıllarında yaşanan İmam İdrisî ve İmam Yahya isyanlarıdır. Romanlarda ilk dönem isyanlarından ziyade Birinci Dünya Savaşı'nda yaşanan isyanların daha fazla ele alındığı görülmüş, Yemen gibi bir coğrafyada "imam" unvanlı kişilerin Yemen halkını nasıl yönlendirdikleri, büyük sömürgeci devletlerin toplumlari nasıl şekillendirdiği, mezhep farklılıklarının Birinci Dünya Savaşı sırasında propaganda amaçlı olarak nasıl kullanıldığı konuları işlenmiştir.

Yemen isyanlarını konu edinen yazarların ilk yıllarda bütün Yemenlilerin isyanlara katıldıkları tezini romanlarında işledikleri ve II. Abdülhamid dönemi siyasetini eleştirdikleri görülürken son yıllarda yazılan romanlarda Yemen halkının top-yekûn bir isyan içinde olmadıkları, sadece Bedevilerin isyanlarda yer aldıkları tezini savundukları görülmüştür. Romanlarda isyanların sebebi olarak da çok yönlü bakış açısına yer

verilmiştir. Romancılar, Yemenlilerin yoksul ve eğitimsiz olmalarından dolayı kışkırtmaya açık oldukları, bu sebeple bölgeye sömürgeci devletler tarafından gönderilen ajanlar tarafından aldatılıp yönlendirildikleri düşüncesine yer vermişler, aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin merkezinde meydana gelen yönetim sorunlarının da bölgeye yansımış olduğunu anlatmışlardır. Yine son yıllarda yazılan romanlarda ise İttihat ve Terakki yönetiminin bölgede yanlış politikalar izlediği ve bu yönetim sorununun da isyanları tetiklediği düşüncesine yer verilmiş, yazarların romanlarda isyanların arka planını çok yönlü bir şekilde detaylandırdıkları tespit edilmiştir.

Birinci Dünya Savaşı sırasında birçok cephede savaşan Türk ordusu, Yemen gibi zorlu bir bölgede zorlu bir mücadeleye girişmiş ve buraya gönderilen askerlerin büyük çoğunluğu geriye dönememiştir. Bu nedenle Yemen, Türk milleti için ayrılığı ve ağıtı çağrıştırmaktadır. Romancılar da eserlerinde toplumun hafızasında yer eden bu olayları ele almaya çalışırken aynı zamanda bu bölge ile Türk milletinin tarihî bağını da vurgulamaya çalışmakta Osmanlı Devleti'nin buradaki imar ve hizmetlerini anlatmakta böylece tarih, edebiyat aracılığı ile geleceğe bir kapı aralamaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada tarih, edebiyat ve toplumun birbiri ile olan bağına dikkat çekilmek istenmiş, romanlarda toplumsal zihin dünyasının ele alınışı ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Kaynakça

- Aktaş, Ş. (1991). *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ali Kemal. (2003). *Fetret*. (haz. M. KayAhan Özgül). Ankara: Hece Yayınları.
- Altınok, C. (1978). *Birinci Dünya Harbinde Türk Harbi Hicaz, Asir, Yemen Cepheleleri ve Libya Harekâtı 1914-1918*. Ankara: Genel Kurmay Basımevi.
- Ayışığı, M. (2002). *XII. Türk Tarih Kongresi 4-8 Ekim 1999*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Barlak, Y. (2013). *Dinî ve Siyasî yönden Osmanlı İdaresinde Yemen*. Basılmamış Doktora Tezi. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi.
- Bury, G. W. (2021). *Bir İngiliz Ajanının Gözünden Yemen ve Yemen'de Türk İdaresi (Bahtsız Arabistan ve Yemen'de Türkler)*. (çev. İlker Can). İstanbul: Kayıt Yayınları.
- Bican, Z. (2008). *Azap Günlerinde Harput Yemen Sarıkamış*. Ankara: Ertem Basım Yayın.
- Bozarslan, H. (2018). *Lüks ve Şiddet (İbn Haldun'da Lüks ve Şiddet)*. (çev. Melike Işık Durmaz). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çevik, A. (2013). *Tutsak Yollar*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ehiloğlu, Z. (2001). *Yemen'de Türkler (Tarihimizin İbret Levhası)*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Fromkin, D. (2018). *Barışa Son Veren Barış Modern Orta Doğu Nasıl Yaratıldı?* (çev. Mehmet Harmancı). İstanbul: Epsilon Yayınları.
- Gökalp, Y. (2013). *Zeydiyye*. TDV İslâm Ansiklopedisi (C. 44, s. 328-331). İstanbul: TDV Yayınları.
- Gürsel, N. (2008). *Allah'ın Kızları*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Karay, R. H. (1960). *Nilgün*. İstanbul: Nebioğlu Yayınevi.
- Karpat, K. (2004). *İslam'ın Siyasallaşması*. (çev. Şiar Yalçın). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kurutlu, V. T. (2018). *Yemen'imde Aşk Var*. İstanbul: Vadi Yayınları.

- Mahmud Nedim Bey. (2017). *Yemen Elllerinde Otuz Yıl-Son Yemen Valisi Mahmud Nedim Bey'in Anıları*. (haz. Ömer Hakan Özalp). İstanbul: İşaret Yayınları.
- Özdemir, M. N. (2015). *Yemen Ah Yemen*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Parlak, L. (2008). *Anadolu Fidanlarının Gidip Dönemediği Yer Yemen*. İstanbul: Popüler Kitaplar.
- Polat, Ü. G. (2017). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Yemen ile İlişkiler*. Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, 33(2), 113-154.
- Sert, S. (2016). *Birinci Dünya Savaşı'nda Yemen, Osmanlı Devleti'nin Temsilcisi Vali Mahmud Nedim Bey'in Yemen'deki Faaliyetleri*. Akademik Bakış, 9(18), 121-139.
- Subaşı, E. (2017). *Sultan IV. Murad Han*. İstanbul: Çelik Yayınevi.
- Şepitçi, M. S. (2019). *Yemen Sızıısı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Tan, M. T. (1928). *Cehennemden Selam*. İstanbul: İktisad Matbaası.
- T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü. (2008). *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Yemen*. (haz. Mümin Yıldıztaş-vd). İstanbul: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Terzioğlu, A. H. (2018). *IV. Murat*. Ankara: Panama Yayıncılık.
- Tomar, C. (2013). Yemen. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 43, s. 401-406). İstanbul: TDV Yayınları.
- Yenişehirlioğlu, B. (2017). *Aşk Çölü*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Yeşilyurt, Y. (2018). *Birinci Dünya Savaşı'nda Yemen'de Osmanlı-İngiliz Mücadelesi ve Mark Sykes'in Yemen'den Gönderdiği Rapor*. Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 61, 357-374.
- Yılmaz, Z. (2020). Murad IV. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 31, s. 177-183). İstanbul: TDV Yayınları.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi

The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 735-752.

Geliş Tarihi-Received: 10.05.2022

Kabul Tarihi-Accepted: 07.06.2022

Araştırma Makalesi-Research Article

ISSN: 2687-5675

DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1114877

Çağdaş Şairin Gözünden Klasik Şiire Bakış: Ebubekir Eroğlu'nun Gelenek Algısı ve "Aldı Nevi" Şiirinin Zemin Şiirle Mukayesesi

Seeing Classical Poetry through a Modern Poet's Eyes: Ebubekir Eroğlu's Perception of Tradition and Comparison of "Aldı Nevi" with the Backdrop Poem

Bahar YILMAZ*

Öz

19. yüzyılın ortalarından itibaren Türk edebiyatçıları, değişen dünyaya uyum sağlamak amacıyla yeni bir edebiyat arayışına girerek divan şiiri ve nesriyle bağlarını koparma sürecini başlatmışlardır ve bu kopuş süreci 1950'lere kadar devam etmiştir. 1950'lerden sonra Behçet Necatigil, Sezai Karakoç, Hilmi Yavuz gibi şairler, Türk edebiyatının kökenlerinin divan edebiyatına dayandığını düşünerek söz konusu edebiyattan kopmak yerine geleneğin estetik gücünden yararlanmayı tercih etmişlerdir. Günümüz şairlerinden Ebubekir Eroğlu, bu estetik güçten beslenen bir şair olarak divan şiirinden sadece yararlanmakla kalmaz, geleneği yeniden üretmek için divan şairlerinin çağdaş anlamdaki sesi olur. Ebubekir Eroğlu, "Aldılar" başlıklı şiirleriyle divan şairlerine çağdaş anlamda nazireler yazmıştır. Metinlerarasılık bağlamında değerlendirilecek bu şiirler, geleneğin günümüz dünyasında yeniden üretilmiş şekli gibidir. Söz konusu şiirlerin mukayeseli bir şekilde incelenmesi hem geleneğin hem de bu şiirlerin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu çalışmada, Eroğlu'nun genel olarak divan şiirinin anlam dünyasından nasıl beslendiği açıklandıktan sonra sanatkarın "Aldı Nevi" başlıklı şiiri, Nevi'nin "gice" redifli gazeliyle mukayeseli bir şekilde incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Modern Türk şiiri, klasik Türk şiiri, nazire, metinlerarasılık, Aldı Nevi.

Abstract

From the middle of the 19th century, literary humans in Turkey had started the process of breaking their connections with divan poetry and prose by seeking new literature to adapt to the changing world, and this process of breaking had continued until the 1950s. After the 1950s, poets such as Behçet Necatigil, Sezai Karakoç, Hilmi Yavuz preferred to benefit from the aesthetic power of the tradition instead of breaking away from divan literature by considering that the origins of Turkish literature are based on divan literature. One of today's poets, Ebubekir Eroğlu, as a poet benefited from this aesthetic power, not only makes use of divan poetry but also becomes the contemporary voice of divan poets by reproducing the tradition. Ebubekir Eroğlu wrote contemporary nazires to divan poets with his poems titled "Aldılar". These poems, which will be evaluated in the context of intertextuality, are like the reproduced form of tradition in today's world. A comparative analysis of the poems will provide a better understanding of both the tradition and these poems. In this study, after explaining how Eroğlu

* Arş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Mardin/Türkiye, e-posta: baharyilmaz@artuklu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5645-7489

is benefited from the meaning world of divan poetry, the poet's poem titled "Aldı Nevi" will be analyzed comparatively with Nevi's ghazal with "gice" rhyme.

Keywords: Modern Turkish poetry, classical Turkish poetry, nazire, intertextuality, Aldı Nevi.

Giriş

19. yüzyılın ortalarından itibaren gelenek olarak algılanan divan edebiyatı, pek çok muhalif şair ve yazar tarafından eleştiri oklarına maruz kalarak manipüle edilmiştir. Özellikle Namık Kemal'le ivme kazanan yıpratma ve eleştirme süreci, Rezaizade Mahmut Ekrem, Ziya Paşa, Servet-i Fünuncular ve Millî Edebiyat Dönemi'ne kadar devam etmiş, Cumhuriyet'ten sonra ise devlet politikası hâline gelmiştir. Divan edebiyatı; soyut, şekilci, toplumsal yönü zayıf, sadece belli bir kültüre hitap eden bir edebiyat olarak değerlendirilmiştir. Eleştiriler bununla da kalmamış aynı zamanda divan edebiyatı, Arap ve Fars taklidi olarak algılanarak millî olmamakla suçlanmıştır.

Kanter (2018, s. 211), Tanzimat Dönemi'nde eleştiriyle ilgili Şinasi, Namık Kemal ve Ahmet Mithat Efendi isimlerine dikkat çekerek Tanzimat birinci kuşak sanatçıların edebiyatı "sosyal fayda prensibi" çerçevesinde değerlendirdiklerini ve söz konusu isimlerin divan edebiyatıyla ilgili eleştirilerinin bu prensibe dayalı olarak gerçekleştiğini belirtir. Güneş (2022, s. 352), Tanzimat ikinci kuşak şairlerinden Muallim Naci ve Servet-i Fünun nesline öncülük etmesiyle bilinen Rezaizade Mahmut Ekrem arasında geçen edebî münakaşalara dikkat çekmiştir. İkili arasında geçen münakaşada Ekrem'in yeni, Naci'nin ise eski taraftarı olması Ekrem'in eski edebiyata karşı eleştirel bir tutum sergilediğinin göstergesidir.

Pozitivist algının etkisinde kalan Servet-i Fünuncular ise Osmanlı toplumunun hem dinî hem geleneksel hem de kültürel dokusunun pozitivistten uzak olduğunu sezdirmişlerdir (Kanter, 2020, s. 121).

20. yüzyılın başlarında *Genç Kalemler Dergisi*'nin yayımlanmasıyla ulusçuluk anlayışına uygun eser üretmek gerektiğini savunan Ali Canip Yöntem, Ömer Seyfettin ve Ziya Gökalp divan şiirini hedef alarak ağır eleştirilerde bulunmuşlardır. Milliyetçi şiir anlayışı hareketinin manifestosu olarak bilinen ve Ömer Seyfettin tarafından kaleme alınan Yeni Lisan makalesinde divan şiiri; sadece soyut, şekilci, toplumdan uzak bir edebiyat olarak algılanmakla kalmayıp erotizm ve eş cinsellik içerdiğine dair ağır imalarla da itham edilmiştir. Bu durum, söz konusu isimlerin divan şiiriyle güncel bir bağ kurmaları yerine, geçmiş ve gelecek arasında inşa edilmesi gereken köprüleri attıklarını göstermektedir.

1950'lerden itibaren, Namık Kemal'in özellikle "gulyabani" benzetmesiyle başlattığı divan şiirini parodileştirme süreci bir kırılmaya uğrar. Bu açıdan bir geçiş süreci içine dâhil edilebilecek Yahya Kemal Beyatlı, divan şiirinin modern dünyada yeniden hayat bulmasında bir dönüm noktası olarak kabul edilebilir. Albert Sorel ve Camille Julian'ın tesiriyle tarih ve vatan bilincinin önemini kavrayan, Fransız Jose Maria de Heredia'nın sonelerinde klasik Yunan ve Latin sanatıyla bağ kurmanın onun şiirlerine kazandırdığı derinliği anlayan Yahya Kemal, geleneğin yeniden modern anlamda üretilmesine yönelerek klasik şiir ve modern şiir arasında bir köprü kurmuş ve böylece birçok şaire örnek teşkil etmiştir.

Klasik şiire yapılan haksız eleştirilere karşı çıkarak sessiz kalmayan Behçet Necatigil, divan şairlerinin soyut bir şiir oluşturmadığını ve geleneksel şiirin geçmişin içindeki şartlar içinde değerlendirilmesi gerektiği görüşünü savunmaktadır. Necatigil'in şiir dünyasını zenginleştiren kaynaklara bakıldığında mitoloji, peygamberler tarihi, tarihin önemli şahsiyetleri, mesnevîlere konu olan kahramanlar gibi pek çok divan şiiri mazmununu görmek mümkündür.

1950'lerden sonra Hisar grubu, geçmişe duyulan minnet çerçevesinde kültürel ve millî değerlerden kopmadan modern ve estetik yönü yüksek şiirler sergilemeyi amaçlayarak gelenekle bağlarını koparmadan yer yer divan şiirinin biçimsel özelliklerini de devam ettirebilmişlerdir. Yine 1950'lerde ortaya çıkmış olan İkinci Yeni Hareketi folklorla sırtını dönerek imgeci bir şiir ortaya koymuş ve günlük konuşma dilini dışlamıştır. Estetik gayeyi ön planda tutan İkinci Yeni şiiri; dil özellikleri, imgeler ve anlam kapalılığı bakımından divan şiiriyle benzerlik göstermektedir. 1970'li yıllarda İkinci Yeni şairlerinden Turgut Uyar'ın *Divan* adlı kitabı, çağdaş bir içeriğin geleneğin kalıplarıyla yeniden üretiminin en güzel örneklerinden biridir. Turgut Uyar'ın şiirlerinde modern insanın konumlandırılışını ele alan Kanter (2011), Uyar'ın modernite karşısında takındığı olumsuz tavır ortaya koymaktadır. Uyar'ın modernite karşısında takındığı olumsuz tutum, sanatkarın geleneğe kapılarını sıkı sıkıya kapatmadığının göstergesidir.

Şiirlerinde kullandığı gündelik kavramlara alegorik ve anagojik (yüksek, aşkın) anlamlar yükleyerek dili düşünsel arka planının derinliğinde yeniden üreten (Yalçınkaya, 2021, s. 360-361) ve eklektik bir bakış açısına sahip olan Sezai Karakoç'un şiirlerinin içerik açısından İslam mistisizmine dayanması, sanatkarın divan şiirinden beslendiğinin göstergesidir. Namlı (2016, s. 126)'ya göre Karakoç'un Ateş Dansı şiirindeki ateş imgesiyle ilintili ifadeler örgüsü, Şeyh Galip'in "ateş" redifli gazelindeki dizeleri hatırlatmaktadır. Namlı, Şeyh Galip'in gazeli ve Karakoç'un şiirinde geçen ateş imgesinden hareketle her iki şiir arasında anlamsal bir bağ olduğunu belirtmektedir.

Geleneğin estetik gücünden yararlanma çizgisi, 80 sonrası dönemde Arif Ay ve Ebubekir Eroğlu gibi şairlerle devam eder. Geleneği dönüştüren şairler arasında sayılabilecek Arif Ay'ın şiirlerinin dayandığı kaynakların başında büyük ölçüde İslam kültür ve medeniyetinin etkisinde şekillenen divan edebiyatı gelir. Divan şiiri geleneğinden İslam coğrafyasına, İslam kültürüne kadar yer alan pek çok unsur, Arif Ay'ın şiirlerinde modern kullanımlarla karşımıza çıkar (Zorkul, 2012, s. 1304). İslam şehirlerini, siyasal birtakım kopuşlara rağmen aynı medeniyet dairesinin devamı/terkibi olarak niteleyen Ay, şiirlerinde modernleşmenin yol açtığı kimlik yitiminin, dinî bağların yanı sıra tarihsel bellek aracılığıyla da bertaraf edilebileceğini sezdirmediğini belirten Kanter (2019, s. 0-1)'in görüşü Ay'ın geleneğe yaslanan tarafında modernitenin rolünü göstermektedir.

Yukarıda sıralanmış olan modern anlamda gelenekten beslenen şairleri Daşcıoğlu (2015, s. 86) genel hatlarıyla üç kategori altında sınıflandırır: Tipik örneğini Hisar şairlerinde gördüğümüz daha ziyade biçim özelliklerine ve geçmişe duygusal bağlılığa dayanan tavır; başarılı örneklerini Behçet Necatigil Hilmi Yavuz çizgisinde gördüğümüz teknik imkânlar bakımından gelenekten yararlanma tavrı ve Sezai Karakoç ile başlayıp günümüze ulaşan bir geleneğin uygarlık özü, birikimi olarak görüp modern şiire bu özü katmak isteyen çizgi. Bu sınıflandırmada üçüncü kısımda değerlendirilebilecek Eroğlu, geleneği yeniden dönüştürüp üreten bir sanatkar olarak divan şiirini çağdaş anlamda bir dönüşüme tabi tutmuştur. Eroğlu'nun modern nazirecilik anlamında değerlendirilecek şiirleri, *Sınır Taşı* adlı kitabında "Aldılar" başlığı altında toplanmıştır, ancak bu şiirlerin ilk örneği *Berzah (Toplu Şiirler)*'ta "Aldı Nesimi" örneğiyle görülmektedir. Eroğlu, bazı divan şairlerinden seçtiği şiir örneklerini çağdaş anlamda kaleme almış ve âdeta divan şairlerinin modern anlamdaki sesi olmuştur. "Acaba bir divan şairi 21.yüzyılda yaşasaydı, nasıl şiir yazardı ya da günümüz anlamında değerlendirilecek olsa divan şairi şiirinde ne demek istemiştir?" gibi soruların cevabını Eroğlu'nun "Aldılar" başlıklı şiirlerinde bulabilmek olasıdır.

Bu çalışmada, Eroğlu'nun 1968-1998 yılları arasında yayımlanmış olduğu bütün şiir kitaplarını kapsayan *Berzah (Toplu Şiirler)* ve *Açık Kaldıkça Defterim* adlı eserlerinden seçilmiş şiir örneklerinden hareketle sanatkarın divan şiirinden nasıl beslendiğinin bir

panoraması çizilecek ve Eroğlu'nun Nevi'nin "gice" redifli gazelini "Aldı Nevi" adı altında çağdaş anlamda nasıl yorumladığı zemin şiirle mukayese edilerek incelenecektir. Söz konusu şiir incelenirken metinlerarası dönüşümlerin daha iyi anlaşılabilmesi için şiirin zemin şiirdeki karşılığı tablolar hâlinde verilerek sol sütunda Nevi'nin şiiri, sağ sütunda ise Eroğlu'nun şiiri yer alacaktır.

Ebubekir Eroğlu'nun Şiirinin Anlam Dünyasını Besleyen Kaynaklardan Biri: Divan Edebiyatı

Divan edebiyatı ve bu edebiyatın kaynakları, Eroğlu'nun sadece şairlik değil, yazarlık yönünü de etkilemiştir. Eroğlu, bu konuda pek çok deneme kaleme alarak divan edebiyatının daha iyi anlaşılmasını istemiştir. *Geçmişin İçindeki Geçmiş-Şi'r-i Kadim Üstüne Deneme* adlı kitabı adından anlaşılacağı gibi divan edebiyatı üzerine hazırlanmış bir eserdir. Eroğlu, adı geçen kitapta divan şiirinin günümüz dünyasında neden anlaşılmadığı, hak ettiği değeri görmediği, divan şiirinin nelerden beslendiği, güncel şiir dünyasının divan şiirinden nasıl yararlanması gerektiği gibi konular üzerinde durmuştur.

Eroğlu'nun geleneğe yaslanma tarafı üzerinde Ezra Pound ve T.S. Eliot'ın etkisi bulunur. Modern İngiliz şiirinin kurucu şairleri Pound ve T.S. Eliot, gelenek kavramına büyük önem verirler. Romantiklere karşı olan muhaliflerin önderi olan söz konusu iki şair, siyasal konulardaki tutuculuklarıyla ünlüdürler. T.S. Eliot, "Edebiyatta klâsizmde, siyasette kralçılıktan, dinde Katolik'ten" yana olmakla övünür. Pound, "romantiklerin en iyisine bile karşıyım" diyen akıl hocası T.E. Hulme'un tutumunu benimsemiştir (Urgan, 2004, s. 508'den akt. Tiken, 2007, s. 45). Eliot ve Pound'un şiirlerindeki gelenek ve modernizm terkipleri ile teorik yazıları, son dönem Türk şairlerinin ilgisini çekerek sığındıkları bir alan olmuştur. "Hiçbir şair, hiçbir sanatçı kendisinden sonrakilere iletmek istediği bütün bir dünya görüşünü tek başına veremez." (1981, s. 3) diyen Eliot'ın vermek istediği mesajı Eroğlu, şiirlerine de yansıtmıştır.

B biçimden ziyade anlam dünyası ve imgeler bakımından divan şiirinden yararlanan Eroğlu'nun beyitlerle yazdığı şiirler az sayıdadır ve divan şiirinin kafiye sistemine şiirlerinde yer vermez. Eroğlu, çağdaş anlamda kaleme aldığı şiirlerine divan şiirinin anlam dünyasından farklı metaforlar, imgeler, motifler serpiştirir.

*eskilerin ırmak gibi şairleri vardı
şelale olup köpük köpük dökülen*

*nasip oldu bir ömür kıyılarında gezdik
eksilmeyen su nerden geliyor
merak ettik
gittiği yeri gözledik*

*bir onlar bir de -her devirde-
yakınlarından daha yakını
bulunduğu mekânda vaktin evladı
toprağı kımıl kımıl besledi de
bizim otlarımız bitti*

*azizim boş ver
aradaki haşeratı "Eksilmeyen Su Gazeli" (Eroğlu, 2001, s. 225)*

Eroğlu, genellikle şiirlerinde divan edebiyatında yerleşmiş olan belli bir nazım şekline göre isimlendirme uygulamasını kullanmaz. Geleneği yeniden yorumladığı şiirlerinde bile "Aldı" ifadesini kullanır. Yukarıdaki şiirine de "Eksilmeyen Su Gazeli" başlığını vermiş ve burada "gazel" ifadesini kullanarak şiirin bütününe divan şiirine

atfetmiştir. Çünkü gazel, geleneksel divan şiirine özgü bir nazım türüdür. Eroğlu, şiirin bütününde divan şiirini konu ettiği için başlığında da klasik Türk edebiyatını çağrıştıran bir sözcük kullanarak okuyucunun daha ilk bakışta divan şiirini hatırlamasını sağlamıştır.

Eroğlu'nun "Eksilmeyen Su Gazeli"nde divan şiiri, günümüz şairlerini besleyen bir kaynak olarak nitelendirilmiş ve divan şiirinin menbaini anlayabilenlerin ondan beslenebileceği ifade edilmiştir. Söz konusu şiiri anlamayanlar ise "haşerat" olarak nitelendirilmiştir ve "bir onlar bir de -her devirde- yakınlarından daha yakını" ifadesiyle divan şairlerine yakın dönemde yaşamış olanların bu şiire uzak kaldığı vurgulanarak sonraki dönemde gelen Yahya Kemal, Behçet Necatigil, Sezai Karakoç gibi geleneğe yaslanan şairlerin o dönemde yaşamadıkları hâlde divan şiirini anlayarak faydalandıkları sezdirilmiştir.

...
hüznün anlayışını isterim
ey hüznün anlayışını isterim
badısabanın sabahla dostluğunu
badısabanın sabahla savaşını isterim
ey badısaba ekmeğini aşını isterim "Hüznün Anlayışı" (Eroğlu, 2001, s. 17)

Eroğlu'nun "Hüznün Anlayışı" başlıklı şiirinden alıntılanan yukarıdaki bölümde divan şiirinde metaforik bağlamda haberleşmeyi sağlayan "bâd-ı sabâ" geçmektedir. Pek çok klasik şairin şiirlerinde kullanmış olduğu "bâd-ı sabâ", sabah vakti esen sevgiliden âşığa haber getiren bir rüzgârdır. Fars mitolojisinden Türk şiirine geçmiş olan "bâd"ın hem rüzgâr tanrısı hem de zarar verici ve yıkıcı olma gibi zıt anlamları vardır (Yıldırım, 2008, s. 134). Yine divan şiirinde de âşığın sevgiliden haber beklemesi ve alamaması, bâd-ı sabânın tezatlık yaratan bir özelliğe sahip olduğunu göstermektedir. Eroğlu bu tezatlığı "dostluk-savaş" kelimeleri arasında kurmuştur.

...
bu gün bu sabah
ay sıyrıldı elest vadisinden
düşünce göz alanından
ay yüzlüler ilhamına
bir kelime uzandı
hayatıma karıştı
ürperirdiniz ürperdim elest vadisinden
bir oldan bir olmadan
duydum içimden dışımdan
ben sizin rabbiniz değil miyim "Hazret" (Eroğlu, 2001, s. 47)

Ruhların Allah'la sözleştiği meclis anlamına gelen "Bezm-i Elest", tasavvufta ve İslam edebiyatlarında "en eski zaman, en eski meclis" olarak sıkça kullanılmıştır. *Kur'an-ı Kerim*'in Araf suresinin 172.ayetinde belirtildiği üzere Allah, ruhlar âlemini yarattığı zaman "Elestü bi-Rabbiküm? (Ben sizin Rabbiniz değil miyim?)" diye sormuş ve ruhlar "Kâlû Belâ. (Evet, Sen bizim rabbimizsin.)" demiştir. İşte o zamandan beri ruhlar verdiği söze sadık kalmalıdır. Yukarıda bir kısmı verilen şiirin tamamında Eroğlu, tasavvufi göndermelerle bu sözleşmeyi konu etmiştir.

nesiminin sığıdığı şehirlerden geçmeden
altı yönü kapatan hücrelere karşılık
açık çöllerde cihat fikri
bildim nesiminin sığışıp
keşfin ve serinliğin ve ateşin ve suyun
gizlendiği yerleri "Yedinci Yön" (Eroğlu, 2001, s. 100)

İnancı yüzünden derisi yüzülerek şehit olan Nesimi, Fazlullah Hurufî'nin halifesidir. Tasavvuf ilkelerini açıkça söylemeye ve "Ene'l-Hak- Ben Tanrıyım" demeye başlamıştır. Tasavvuf inanışına göre bu söylem, "Allah'ın varlığında yok olma" ve kişinin beninin ortadan kalkması demektir. Nesimi, görüşlerini gizlemeden söylemesi yüzünden yıllarca zindanda kalmış ve fikirlerinin şeriate uygun olmadığı gerekçesiyle Halep'te derisi yüzülerek öldürülmüştür. Söylentiye göre, Nesimi, yüzülen derisini yerden almış, bir post gibi sırtına vurup yürümüş; hiç kimse peşine takılmamış; derisi sırtında Halep'in on iki kapısından çıkıp sır olmuş. Her kapıda bunu gören kapıcılar ve halk, sonradan bir araya geldiklerinde Nesimi'nin kendi buldukları kapıdan çıktığını iddia etseler de, sonunda on iki kapıdan birden çıktığı anlaşılmıştır (Kudret, 2000, s. 234).

Eroğlu, yukarıdaki şiirinde hem Nesimi'nin "sığmazam" redifli gazelini hem de hayatını göz önünde bulundurarak dizelerini kurmuştur. Altı yön "cihet-i sitte" "üst-alt, sağ-sol, ön-arka" demektir. Eroğlu, altı yönü kapatan hücrelere karşılık diyerek Nesimi'nin hücrelere atılarak dünyaya sığmadığını ifade etmektedir. Açık çöllerde cihet fikri ise Bağdat'ın çöl olmasıyla bağdaştırılarak Nesimi'nin fikirlerini açıkça söylemesini çağrıştırmaktadır. Nesimi hücrelere kapatılmış olsa bile doğru yönü bulma çabasıyla fikirlerini söylemekten kaçınmamıştır. İşte Nesimi'nin sığabildiği yeri anlayabilenler Nesimi'nin sırrını çözebilecektir.

Kızılderili Sioux Şefi'nin yedinci yönle ilgili söylemiş olduklarını burada anmak gerekir:

"Tanrı, altı yönü yerli yerine yerleştirdi; doğu, batı, kuzey, güney, alt, üst. Bir tek yön kalmıştı ki hâlâ yeri belli değildi. O yedinci yöndü ve hepsinin en kuvvetlisiydi, akıl ve hikmet onun içindeydi. Tanrı onu kolayca bulunmayacak bir yere koymak istedi. Nihayet kararını verdi, yedinci yönü insanoglunun bakmasının en zor olan yerine, yani kalbine yerleştirdi."

Yukarıdaki sözler de bize halk arasında hadis olarak bilinen "Göğe yere sığmadım, fakat mümin kululumun kalbine sığımdım." sözünü hatırlatmaktadır.

Eroğlu'nun şiirinden anlaşıldığı üzere sanatkâr, Nesimi'nin sığabildiği yerleri vurgulamış ve onun söylemiş olduğu "Ene'l-Hak-Ben Tanrı'yım." sözünün sırrını keşfederek yedinci ciheti anlamıştır. Bununla birlikte Eroğlu'nun dizelerinde divan şiirlerine konu olan peygamber kıssalarına zaman zaman telmih yapılmıştır:

...
ömer öyle anıdır biraz
yakubun ahından kaç zaman sonra
saklıdır onuru mescidinin
nüfuzu imkansız küskünlüğünde "İlk Kible Şehri" (Eroğlu, 2001, s. 217)

...
neden sonra zihne yer bulunur
yakubun üzüntüsünü savunmak için
moğolların geçişinden bu yana "Ülke Açanlar" (Eroğlu, 2001, s. 34)

Eroğlu, bazı divan şairlerinin şiirlerini "Aldılar" başlığıyla dönüştürmesinin yanı sıra "Ölüm Anında Kanın Damarlarda Donması" adlı şiirinde "Aldı Karınca" ve "Yol Elçisi" şiirinde "Aldı Simurg'un Elçisi" bölümlerine yer vermiştir:

süleyman peygamberin duasını
kurak bedenimle taşıyıp durdum
içimde ne yalnız ölümün
ne yalnız dirimin geçidi
kanadım uysallaştı rüzgar eğildi

*bildiğim
ne can bir ana çivilenir ne ölüm
bak bir ölümlerdir yürüdüğüm “Aldı Karınca” (Eroğlu, 2008, s. 151)*

Eroğlu, yukarıdaki dizelerde Hz. Süleyman'ın karınca ile olan kıssasını hatırlatacak ifade ve imgelere yer vermiştir. Nitekim *Kur'an-ı Kerim'* de bu kıssa şöyle geçmektedir:

Süleyman'ın cinlerden, insanlardan ve kuşlardan müteşekkil orduları toplandı; hepsi bir arada onun tarafından düzenli olarak sevk ediliyordu. Nihayet Karınca vadisine geldikleri zaman bir karınca: “Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin; Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesin!” dedi. Süleyman, onun sözünden dolayı gülümsedi ve dedi ki: “Ey Rabbim! Beni, gerek bana gerekse ana babama verdiğin nimete şükretmeye ve hoşnut olacağın iyi işler yapmaya muvaffak kıl. Rahmetinle beni iyi kulların arasına kat.” (Neml 27: 17-19). Bunları duyan karıncalar yuvalarına girmiş ve Süleyman ordusunun ayakları altında ezilmekten kurtulmuşlardır. Buna göre Süleyman Peygamber karıncaları muhatap alarak konuşmuştur (Yıldırım, 2008, s. 646).

Eroğlu, şiirde bu kıssayı konu almış ve karıncanın peygamberin duasını alarak ezilmekten kurtulduğunu ifade ederek karınca üzerinden ölüm ve yaşam arasındaki ince çizgiye vurgu yapmıştır.

*seyyid nebi bize bir gül bıraktı
kanatların çırpınıp süzüldüğü gün
kaç yüreğe güç verir rayihası
seyyid nebi bize bir gül bıraktı*

*bizse hep kapı önündeyiz
kapansa da altı kara parçası
yedinciden bir yol bir iz buluruz biz
seyyid nebi bize bir gül bıraktı “Aldı Simurg'un Elçisi: Şarkı” (Eroğlu, 2008, s. 179)*

Eroğlu, şiirde abaa cdca kafiye düzenini kullanmıştır. Şiirin kafiyelenişi “Şarkı” nazım şeklinin kafiyelenişinden farklıdır, ancak şair belli tekrarlar vasıtasıyla nakaratlar oluşturarak geleneksel şarkı nazım biçimine benzer bir şiir ortaya koymuştur.

Şiirin konusu, Türkçeye Gülşehri'nin aynı adla uyarladığı Feridüddin Attar'ın *Mantiku't-Tayr'*ına dayanmaktadır. Feridüddin Attar'ın *Mantiku't-Tayr'*ında görüntüsü olmayan ve Hakk'ı simgeleyen metafizik bir varlık olan Simurg, kuşların hükümdarı olarak tanıtılır ve vahdet-i vücudu simgelemektedir. Simurg, kendini görmeyi arzulayanlar dışında bir şey değildir. Olgunluk vadisinin yolcuları olan salikleri simgeleyen kuşlar, bilge Hüdhüd öncülüğünde gerçeklik Kaf'ında bulunan hükümdarlarına erişmek için yedi vadiyi aşarlar. Bu zorlu seferde yalnızca otuz kuş tehlikeli vadileri aşarak yolculuğu tamamlayıp Kafdağı'nda Simurg'un makamına erişecektir. Simurg'u görmeye geldiklerinde Simurg yani otuz kuşun kendileri olduğunu anlarlar. Gerçekte bir tür tasavvufi kahramanlık anlatısı olan mesnevide salikin çıktığı zorlu yolculukta karşılaşacağı tehlike ve sıkıntılar dile getirilmeye çalışılmıştır. Simurg'a ulaşan kuşların Simurg (Farsça otuz kuş) yani otuz kuşun kendileri olduklarını anlaması ise salikin Allah'a giden yoldaki sınavları tamamlayarak Allah'la arasındaki beni kaldırması ve Allah'ın varlığında yok olmasıdır (Kudret, 2000, s. 250).

Eroğlu, Simurg'un elçisi diyerek her devirde dini temsil eden ve doğru yola ileten kişileri kastetmektedir. Aslında Simurg Hakk'ı simgelediği için onun elçisi de Hz. Muhammed'dir. Eroğlu da Hz. Muhammed'in izinden giden kişileri elçi olarak nitelemiş ve çoğul bir ifade kullanarak otuz kuşa gönderme yapmıştır. Tasavvufta Hz. Muhammed'le

özdeşleştirilen gül, gönülde meydana gelen bilginin meyvesi ve neticesidir. Seyyid Nebi'nin gül bırakması, Hazret-i Muhammed'in verdiği bilgiyle hareket edilmesidir. Yedi kara parçası *Mantıku't-Tayr'*daki yedi vadidir. Altı kara parçasının kapanması yedinciden yol bulunması daha önce belirtildiği üzere yedi cihet mahiyetindedir.

Eroğlu, son şiir kitabı *Açık Kaldıkça Defterim'*e divan edebiyatından çeşitli imgeler yerleştirerek eski şiire verdiği estetik ve tematik tavrı iletmektedir:

*esrimeye kim geri verir değerini?
şarap süzülmeden nabzı canlandıran
kurumuş asmaları akla getiriyor
eski şiirin geri itilişi
bu serap can dostların üzerinde
yelkeni dolduracak rüzgârdan daha etkili
ateş denzinde kendinde geçenlerin
sona ermiş olamaz esrimesi
yol çetin sarsılmadan yürümesi zor
diyen birine gösterdikleri kesin
her göz kırpmada bir kerterizi
gitmiş ve tekrardan dönmüş kadar
iyi tanırım tutkulu dostlarımı ben
ve birlikte tamamladığımız seferi* “Esrime” (Eroğlu, 2020, s. 41).

Yukarıdaki şiirde Eroğlu, divan şiirindeki tasavvuf anlayışı ve bu anlayışın sembolik olarak ifade edildiği Şeyh Galip'in *Hüsn ü Aşk* adlı mesnevisine göndermelerde bulunmuştur. Esrimek, sarhoş olarak kendinden geçmek anlamında kullanıldığı gibi kişinin maddi dünyanın dışına çıkarak kendini Tanrı'yla birleştirme durumu yani tasavvufta Allah'ın varlığında var olma ve bir üst merteye olan Allah'ın varlığında yok olmayı ifade etmektedir. Eroğlu, tasavvufi düzlemde ilahi aşkı simgeleyen şaraptan hareketle esrimenin tasavvufi boyutta karşıladığı anlamı ortaya çıkarmakta ve yine şaraptan yola çıkarak eski şiirin geri plana atılışını kurumuş asmalara benzetmektedir. Şiirde divan edebiyatını hatırlatan bir diğer unsur, *Hüsn ü Aşk* mesnevisinde geçen ve tasavvufi anlamda Allah'a giden yolda çekilen sıkıntılarla özdeşleştirilen ateş denizidir.

Yukarıda bahsi geçen şiir kitabında klasik Türk şiirinin ilham kaynaklarından biri olarak okuyucunun karşısına çıkan ve Fars edebiyatının güçlü şairlerinden Hâfız-ı Şîrâzî'ye pek çok göndermeler yapıldığı görülmektedir. Bilindiği üzere günümüzde de Mehmet Kanar ve Hicabi Kırlangıç tarafından *Hâfız Divanı'nın* çevirileri yapılmıştır. Bu durum Hâfız'a olan ilginin hâlâ devam ettiğinin bir işareti olarak kabul edilebilir (Yakut, 2019, s. 58). Hâfız, bu ilgiyle bağlantılı olarak günümüz şairlerinden Eroğlu'nun geleneğe yaslanan tarafında önemli bir yere sahiptir:

...
*hâfız'ın o gönül zengini dünyada anlamsız bularak
şaraba gark olası, dediği şu defter
rindlerin vedâını yazıyor gönül darlığına
enkaz yığınını yüklenmiş
yanan rüyası çatallanıyor, uzun hikâye oluyor
düşme kalkanı tek hırkası kalmış sırtında
rindler anlattıkça özgürlüğü buluyorum
hikâyenin kılıktan kılığa girip aynı kalan konusu
tamuya düşmekten koruyor yüce ruhu
fırtınadan ve büyük altüst oluştan sonra
ve şarap tortuları damlayan defterimin
nasıl bu hâle geldiğini söylüyordu*

*hâfız'ın ve ardıllarının uğultusu
toplanmış başaklar, sararmış sapsar
farz edelim iskenderin aynası
rum ressamının duvarına karşı tutulmuş olsun
aynada sevincin beyaz renkli çiçeği
görünen gerçek ne olabilir tan aydınlığında
özgür adamın tadını vermişti hâfız, rindi andıkça
defterime bakıp "hikayem bunu vadediyor", diyemem "İki Dalga Arasında"
(Eroğlu, 2020, s. 16)*

Hafız'ın gazelinde geçen defter imgesinden hareketle adlandırılmış ve Eroğlu'nun *Açık Kaldıkça Defterim* adlı eserinin ismini açımlayan "İki Dalga Arasında" adlı şiirden alınmış olan yukarıdaki kısım, Hafız ve divan şairlerinin şiirlerinde ilahi aşkın sembolü olan şarap ve dünya işleriyle meşgul olmayarak Allah aşkıyla yanıp tutuşan rintlerin manevi âlemlerinden görüntüler sunmaktadır. Eroğlu, Hafız'ın defter imgesiyle özdeşleştirdiği ömür kavramına vurgu yaparak metinlerarasılık bağlamında Hâfız'ın gazelinin pek çok dizesine göndermeler yapmaktadır. Söz konusu gazel şu şekilde başlamaktadır:

این خرقة که من دارم در رهن شراب اولی
وین دفتر بی معنی غرق می ناب اولی (Hafız Divanı, Gazel: 466/1)

*Giydiğim bu hırkanın şaraba rehin olması evlâ
Bu anlamsız defterin saf şaraba boğulması evlâ (Kırlangıç, 2013, s. 462)*

Tasavvufta Allah aşkıyla özdeşleştirilen şarap ve dervişin müridine intisap ederek onun sözünden çıkmamasının göstergesi olan hırka, her iki şiirde de anlamsız bir defter olarak nitelendirilen ömrün anlam kazanmasında önemli rol oynamaktadır. Bununla birlikte şiirde geçen İskender, ayine-i âlem-nüma yani cihanı gösteren aynasıyla klasik Türk şiirinin mazmun dünyasında kendisine yer edinmiş bir isimdir. Şiirin yukarıdaki kısmında söz konusu aynaya çağrışım yapılarak ayna ve gerçekliğin yansıması ortaya konmuştur. Eroğlu, gerçekliğin yansımasını Mevlana'nın *Mesnevi*'sinde geçen Çinli ve Rum ressamlarının müsabakasına gönderme yaparak vermektedir. Hikâye özetle şöyledir:

Bir zamanlar Çinli ressamlarla Anadolu ressamları birbiriyle çekişir, kendilerinin daha iyi ressam olduğunu öne sürerler. Bir gün padişah bunları yarıştırmaya karar verir. Taraflara birbirine bakan iki salon tahsis edilir. Salonların girişi perdeyle kapatılır ve yarışma başlar. Çinli ressamlar çeşit çeşit boya isterler. Her sabah kendilerine istedikleri boyalar teslim edilir. Anadolu ressamları ise hiç boya istemezler. Sadece karşı duvarı temizleyip cilalamakla meşgul olurlar. Duvarı ayna gibi parlatırlar. Çinli ressamlar işlerini bitirince sevinçten uçmaya başlarlar. Zira harika iş çıkarmışlar, fevkalade güzel resimler yapmışlardır. Yarışı kesinlikle kazanacaklarını düşünüyorlardır. Padişah içeri girince resimlere bakıp hayran kalır. Daha sonra Anadolu ressamlarının salonuna geçer. İçeri girer girmez Anadolu ressamlarından biri aradaki perdeyi kaldırır. Çinli ressamların resimleri ve nakışları beriki salonun cilalanmış duvarına yansır. Resimler daha parlak ve güzel görünmektedir. Padişahın gözleri kamaşır. Yarışmayı Anadolu ressamları kazanır (*Mesnevi I: 3465-80*).

Hikâyenin sonunda Mevlâna, Rum ressamlarının sufiler olduğunu ve onların ezberlenecek kitapları olmadığını belirterek gönül aynası cilalanmış olan sufilerin kalbine hadsiz, hesapsız suretler aksedebileceğini dile getirir. Eroğlu, İskender'in dünyayı gösteren aynası ve Rum ressamlarının hikâyesi arasında bağlantı kurarak rintlerin yani Allah aşkını bulmuş olanların kalplerinin gerçekliği yansıtabileceğini vurgulamaktadır.

...

hayat nehir gibi akıyor
uzun barış yıllarının hatırasını bastırıyor
istersen "kenarına otur da" Hâfız'ın dediği gibi
"ömür nasıl geçermiş, bak gör"
Bâki, "bağa gel" diyor, "işte su"
insan, göz yumup açıncaya kadar
bu âleme bir nasiple gelip gidiyor
batağa döndükten sonra da şehir hayatı
su azalmış olsa yahut dağın önü kapalı
benim nehirlerim akıyor "Haber Akışı" (Eroğlu, 2020, s. 67)

Eroğlu, yukarıdaki dizelerde dünyanın geçiciliğini hatırlatmak adına Hafız ve Baki'nin ömrü özdeşleştirdiği nehir imgesine dikkat çekmektedir.

بنشین بر لب جوی و گذر عمر ببین
کاین اشارت ز جهان گذران ما را بس (Hâfız Divanı, Gazel: 268/4)

Irmak kıyısında otur, ömrün geçişini seyret
Gelip geçen dünyadan bu işaret yeter bize (Kırlangıç, 2013, s. 269)

Gel bâğa temâşâ ide gör âb-ı revânı
Seyr eyle nedür sür'at-i 'ömr-i güzêrânı (Baki Divanı, Gazel 545/1)

"Bağa gel ve akıp giden suyu izle! Geçici ömrün hızının nasıl olduğunu seyret!"

Hafız ve Baki, ömrün geçiciliği ve nehirde akan su arasında bağlantı kurmuşlardır. Eroğlu, her iki şaire de gönderme yaparak iki şair arasındaki etkileşimin gücünü de ortaya çıkarmaktadır

Nazire Geleneğinin Çağdaş Şiirde Hayat Bulması: "Aldılar"

Ebubekir Eroğlu, *Sınır Taşı* adlı kitabında "Aldılar" diye bir başlık açar ve kitabın ilgili kısmında divan edebiyatından seçtiği şiir örneklerini modern çizgide yeniden yorumlayarak üretir. Seçtiği şiirlerde geçen ifadeleri, söz öbekleri ve sözcükleri farklı bir şekilde ifade ederek divan şiiri ve çağdaş şiiri mezceder. Çağdaş anlamda nazirecilik olarak adlandırabilecek bahsi geçen şiirler, metinlerarası ilişkileri göstermesi bakımından büyük önem taşımaktadır.

Kubilay Aktulum'un *Metinlerarası İlişkiler* adlı çalışmasında anlatıldığı üzere Julia Kristeva, her metni bir "alıntılar mozağine benzetir" ve "her metin kendi içinde başka bir metnin eritilmesi ve dönüşümüdür" tespitinde bulunur. Kristeva'ya göre "metinlerarası, başka metinlere ait unsurları taklit etmek ya da onları olduğu gibi metne sokma işlemi değil, bir yer ya da bağlam değiştirme işlemidir". Riffaterre, metinlerarasını "okurun kendinden önce ya da sonra gelen bir yapıyla başka yapıtlar arasındaki ilişkiyi algılaması" olarak tanımlar (Aktulum, 1999, s. 41-61'den akt. Sert, 2012, s. 392). Yani daha önce üretilmiş bir metindeki imgeler, başka biri tarafından yorumlanarak yeni bir metin olarak okura sunulur. Metinlerarasılık, metnin yeniden oluşum sürecini içerdiği için metinlerarası yapılacak şiirdeki imgelerin çok iyi kavranması gerekir. Riffaterre'e göre şiir, bir sözcüğün ya da bir cümlenin metne dönüşmesidir. Bir metne dönüşen sözcük ya da cümle ise, o şiirin(metnin) matrisidir... Matris bu dönüşüm sırasında bazı temsili imler üretir. Bu imlerin şiirsel imlere dönüşmesi ise ancak daha önce var olan bir söz öbeğine gönderme yaptıklarında gerçekleşir. Bu söz öbeklerine "hipogram" adı verilir. "Hipogram bir klişe, bir alıntı ya da dilde konvansiyonel olarak bir arada bulunan benzetmeler olabilir." (Yavuz, 2008, s. 279-299'dan akt. Sert, 2012, s. 392).

Metinlerarası ilişkide hipogram, dış dünyadan alınarak yapılmaz. Metinlerarası olarak dönüştürülecek metinde zaten imler bellidir. Metinlerarası ilişki kuran yazar/şair söz konusu imleri dönüştürerek ortaya yeni bir matris kurar. Kullanılan hipogramlar bazen eski metinde aynen geçebilir; ama şiir düzeneği içinde değerlendirildiğinde aynı hipogram farklı bir imaja bürünerek okuyucuya sunulur.

Ebubekir Eroğlu'nun metinlerarası şiirlerini çözümleyebilmek için öncelikle geleneksel şiirlerdeki hipogramların atıfta bulunduğu göndermeleri tespit etmek gerekir. Çünkü şair dönüştürerek yeniden ürettiği metnin vermek istediği mesajı farklı bir maskeyle şiirine taşır. Eroğlu'nun yaptığı sadece divan edebiyatındaki imge, metafor ya da motiflere atıfta bulunmak değil, model şiir ya da zemin şiir olarak adlandırabilecek herhangi bir şiirin yeniden üretimidir. Eroğlu'nun metinlerarasılık işlemini net olarak anlayabilmek için nazire ve nazirecilik geleneği ile ilgili bazı açıklamalarda bulunmak gerekmektedir. Çünkü Eroğlu'nun da yaptığı dönüştürme işlemi, nazirecilik anlayışının çağdaş şiirde yeniden hayat bulmasıdır.

Nazire, tanımından uygulanışına kadar birçok problemi içeren bir kavram veya edebî terimdir. Kimilerine göre nazire bir şiir esas alınarak onunla aynı vezin ve kafiye yeni bir şiir ortaya koymanın adyken, kimilerine göre bir şiirin nazire olabilmesi için şekil kadar özde birlik, yani ifade, eda, konu birliği de esastır. Kimilerine göre de bir nazire, tanzire esas olan şiiri her bakımdan geçmeli, en azından onu yakalayabilmelidir (Köksal, 2006, s. 119'dan akt. Tiken, 2007, s. 53).

Klasik Türk edebiyatı var olduğu sürece şairler, nazirecilik geleneğini sürdürerek pek çok nedenlerle nazire yazmışlardır. Nazirecilik daha önce şiirleriyle meşhur olan bir şairin estetik gücüne yetişme ya da onu mağlup etme, bir şairin şiirdeki kudret ve kabiliyetini gösterme, kimi zaman da şaire saygı göstergesi olarak algılanmıştır. Bazen nazire yapan şairler, hedef aldıkları şairleri yererken bazen de överler. Her ne sebeple yazılırsa yazılsın nazirecilik geleneğinde bir metnin yeniden oluşum süreci vardır. Bu da ister istemez şairi belli kalıplar içine sokar; çünkü şair modellediği şiirin dünyasından asla kopmamalı ve şiirini buna göre şekillendirmelidir. Klasik Türk edebiyatı açısından düşünülecek olursa kafiye ve redif arasındaki bağı korumak ve bu bağa uygun mazmunlar ortaya çıkarmak zor bir iş olduğu için nazire yapan bazı şairler şiirlerinde bu zorluğu dile getirmişlerdir.

Nazire yazmak, metinlerarasılık kavramı etrafında açıklanabilir. Mine Mengi'ye göre, klâsik şiirdeki nazire geleneği, tazmin, tahmis, terbi ve taştir örnekleri; tevarüt ve iktibas, divan şiirinde metinlerarası ilişkilerin varlığını gösteren kavramlardır (Mengi, 2005, s. 597).

Klasik şiirde nazire yapılırken vezin, redif, kafiye, fikir, konu birliği gibi belirli kurallara bağlı kalmak esastır. Çağdaş şiirde bağlam değiştiği için nazirecilik anlayışı da değişen edebiyata uyum sağlayarak herhangi bir kurala bağlı kalmaksızın icra edilmeye başlanmıştır. Hilmi Yavuz ve Sezai Karakoç benzeri isimler, yazdıkları şiirlerle klasik Türk şairlerinin şiirlerine göndermeler yaparak nazireciliği çağdaş anlamda yorumlamışlardır. Bu bağlamda Sezai Karakoç'un "Ateş Dansı" isimli şiiri Şeyh Galip'in "düşdü" redifli gazeline; Hilmi Yavuz'un "Doğu'nun Geçitleri" isimli şiiri Nâ'îlî'nin "geçtik" redifli gazeline çağdaş anlamda yapılmış nazireler olarak kabul edilebilir. Çağdaş anlamda nazirecilik geleneği olarak değerlendirilebilecek yukardaki örneklerde klasik edebiyattan şiirler modellenmiş ve modern anlamda yorumlanmıştır.

Konu, gündelik hayattan bir örnekle açıklanırsa nazire yapan kişinin ne tür bir işlem gerçekleştirdiği daha net anlaşılmış olur. Şairlerin yaptığı şiir yazma süreci modelistlerin kıyafet oluşturma süreci gibidir. Nazire yapan şair bir modelist gibi çalışır. Modelist,

modelini gördüğü her türlü giysinin kalıbını hazırlayan kişidir. Nazire yapan şair de böyledir, karşısında belli bir model vardır ve ona göre kalıp çıkarır. Nazire yazılan şiir işte bu kalıptır. Modelist bu kalıbı çıkardıktan sonra kıyafeti buna uygun bir biçimde tasarlar, peki değişen nedir? Değişen modelist, kumaş ve zamandır. Her şeyden önemlisi kıyafet el değiştirmiştir. Modelistin değişimi ise kumaş ve zaman terimleriyle şekillenmektedir. Bu bağlamda modelistin kullandığı kumaş değişecektir. İşte bu şiirdeki üsluptur. Bir kıyafeti nasıl kumaşını değerli kılıyorsa, şiiri değerli kılan da şairin üslubudur. Diğer bir değişken zamandır. Eğer modelist, kalıp çıkardığı giysiden farklı bir zaman diliminde yaşıyorsa ortaya çıkardığı kıyafet de farklılaşacaktır. Burada zihinlerde “Peki günümüz şartlarındaki nazirecilik, bu modelist örneğinin içinde nasıl değerlendirilebilir?” sorusu oluşabilir. Çağdaş şairin yaptığı aynı modeli, günümüz estetik zevkine uygun hale getirmektir. Yine ortada belli bir model vardır; ama bu model çağın zevklerine göre yeniden dizayn edilmiştir. Çünkü bir kişiye eski dönemlerdeki bir giysi ne kadar güzel gelirse gelsin, o giysi o dönemde güzeldir. Belki de o giysi günümüzdeki pek çok giysiden çok daha güzeldir; ancak bugün onu giyinmek herkes tarafından tuhaf karşılanabilir. Klasik şiirler de böyle yorumlanabilir. Her ne kadar kendi zamanlarında zirve olsalar da çağdaş şiir dünyasında yazılmaları uygunsuz karşılanır, yazılsa da estetik ve edebî bakımdan anlaşılabilirliği güçleşir. İşte çağdaş şairler de nazire yapacakları zaman bu şartları göz önünde bulundurarak yaparlar. Çağdaş şairin nazireciliği modelistlikten çok stilistliğe yakın bir çizgidir.

Eroğlu'nun modern nazirecilik anlamında değerlendirilebilecek şiirlerinin ilkinin *Kayıpların Şarkısı* adlı şiir kitabındaki Nesimi'nin “Sığmazam” redifli gazelinin tanziri olarak değerlendirilebilecek “Aldı Nesimi” başlıklı şiir oluşturur. Söz konusu şiir tarzının diğer örnekleri *Sınır Taşı* adlı kitabında “Aldılar” bölümünde görülmektedir. “Aldı Nevi” şiiri Nevi'nin “gice” redifli gazeline; “Aldı Belig” şiiri Belig'in “güç” redifli gazeline; “Aldı Şeyh Galip” şiiri Şeyh Galip'in “düşdi” redifli gazeline; “Aldı Fehim” şiiri Fehim-i Kadim'in “galat” redifli gazeline; “Aldı Subhizade Feyzi” şiiri Subhizade Feyzi'nin “ile” redifli gazeline; “Aldı Taşlıcalı Yahya: Kurtlar Yakup'un Kapısında” şiiri Taşlıcalı Yahya'nın *Yusuf u Züleyha* mesnevisine modern anlamda yazılmış nazireler olarak kabul edilebilir.

“Aldı Nevi” şiirini incelemeye geçmeden önce Eroğlu'nun “Aldılar” ile ilgili değerlendirmesini burada anmak gerekir:

“Aldı'ların sadeleştirme, yenileştirilme gibi anlaşılmasını istemiyorum. Bunlar imzamı attığım metinlerdir. Yıllarca kendime tekrarladığım, çok okuduğum, benimsediğim için zihnimden geçip gider bulduğum şiirlerin dünyasından gelerek yazılan metinleri, eski şairlerin diline izafe ettim bir biçimde... Onlar benim ruhsal gıdalarımın hazinesine sahip dünyanın şairleri. Yaptığımı mazur göreceklerini düşünüyorum” (Tokay, 2005, s. 5'ten akt. Tiken, 2007, s. 69). Eroğlu, bu sözleriyle kendi poetik tavrının oluşmasında divan şiirinde beslenmesinin etkili olduğunu ifade etmiştir.

Nevi'nin Gice Redifli Gazeli ve Aldı Nevi Şiirinin Zemin Şiirle Mukayesesi

Ebubekir Eroğlu'nun “Aldı Nevi” şiiri, Nevi'nin “gice” redifli gazeline çağdaş anlamda yazılmış nazire olarak kabul edilebilir. Beş beyitlik olan gazeli Eroğlu, altı bentte yeniden yorumlamıştır. Şiirde şekilsel anlamda bir benzerlik bulunmadığı hâlde beyitler ve bentlerin sıralanışında paralellik görülmektedir. Yani Ebubekir Eroğlu, beyit sırasını bozmadan bentleri kurmuştur. Eroğlu'nun şiirindeki bir, iki ve üçüncü bentler gazeldeki aynı sıradaki beyitlere; dördüncü bent gazelin dördüncü beytinin ilk satırına; beşinci bent dördüncü beytin ikinci satırına, son bent ise yine gazelin son beytine karşılık gelmektedir.

1. Beyit	1. Bent
<p><i>Bir siyeh şala firâkunla dolandum bu gice</i> <i>Dâg yakdum tenüme cândan usandum bu gice</i></p> <p>“Ayrılığınla bir siyah şala dolandım bu gece; tenime yaralar açtım, candan usandım.”</p>	<p><i>yokluğun peşinde sürükledi de</i> <i>ayrılıp gittiğin günden beri</i> <i>beni bir siyah şala dolayarak,</i> <i>yaktı yaralarımın kor ateşini</i> <i>candan usandırdı bu gece</i> <i>ama gideremez ünsiyetimi</i> <i>göklere açılan yuvasıyla kuşların;</i> <i>bir kafese tıklımış bulsam da kendimi</i></p>

Beyitte sevgiliden ayrı kalan âşığın çektiği sıkıntıları belirtmek için belli imajlar kullanılmıştır. Ebubekir Eroğlu, söz konusu imajları farklı bir matris içinde değerlendirerek şiirin daha anlaşılır olmasına katkıda bulunmuştur. Nevi'nin kısa cümlecikler hâlinde kurduğu beytini, Ebubekir Eroğlu -arak/erek zarf fiilleriyle toparlayarak tek cümleye indirgemıştır. “Firakunla” kelimesinin karşılığında “yokluğun peşinde sürükledi de ayrılıp gittiğin günden beri” dizeleri yer alır. Görüldüğü üzere Eroğlu, Nevi'nin bir kelimeyle anlattığını birden fazla sözcükle karşılamıştır. Ayrılık kavramının derinine inen Eroğlu, âşığın içinde bulunduğu çıkmazı betimlemiştir. Yani âşık, sevgiliden ayrıldığı günden beri ayrılık acısıyla sürüklenip gitmiş ve bir siyah şala dolanmıştır. “Bir siyah şala dolandum↔Bir siyah şala dolayarak” ifadelerinde âşığın içinde bulunduğu durum girdaptır. Söz konusu karanlık ve çıkmaz her iki şiirin de bütününe yansır.

Eroğlu'nun gözünden Nevi'nin beytine bakınca “siyeh şal” imajının kullanılma amacı netleşmektedir. Sevgilinin yokluğuyla sürüklenip giden âşık, sonunda kendini siyah bir şal olarak nitelenen karanlık bir çıkmazın içinde buluvermektedir. Eroğlu, sürüklenip gitmek ve siyah şala dolanmak ibareleri arasında anlamsal bağ kurarak Nevi'nin “siyeh şal” imajını çözümlenmektedir.

“Dâg yakdum tenüme candan usandum bu gice↔yaktı yaralarımın kor ateşini candan usandırdı bu gice” dizelerine bakıldığında okuyucunun gözlerinde yüreği dağlanmış, canından bezmiş bir âşık canlanır. Bu kısma kadar her iki şiir de aşağı yukarı paralellik arz eder; ancak sonraki kısımda Eroğlu'nun şiirinde Nevi'de olmayan imajlar kendini gösterir. Âşık birden kendini “kafese tıklımış bir kuş” olarak nitelendirerek her şeye rağmen ayrılık acısına alıştığını ve bu acı olmadan yaşayamayacağını vurgular. Nevi'nin şiirinde doğrudan yer almayan söz konusu imajlar, aslında divan şairlerinin aşk acısına karşı takındığı mazoşist tavidir. Zaten Nevi, şiirinde I. teklik şahıs ağzından konuşur. Ayrılık acısına sebep olan sevgilidir; ancak bu acıyı çeken âşıktır. Yani siyah şala kendini dolayan da teninde dağlar yakan da âşığın kendisidir. Eroğlu'nda ise bunları yapan sevgilinin verdiği aşk acısıdır. Her ikisi de aynı anlamı vermektedir; ancak Nevi'nin anlatımında kendi kendini yakıp bitiren âşık, sanki sevgilide hiç suç yokmuş gibi bir eda içinde konuşur. İşte Eroğlu bunu sezdirmek için “ama gideremez ünsiyetimi” der ve bu ayrılık acısına alışkın olduğunu belirtir. Klasik Türk şiirinde âşığın canının kuşla benzerlik gösterdiği göz önünde bulundurulduğunda Eroğlu'nun şiirinde geçen “bir kafese tıklımış bulsam da kendimi” ifadesinin şiire yerleştirilme nedeni ortaya çıkmaktadır.

2. Beyit	2. Bent
<p>Zülf-i şeb-rengi gelür hâtıra gîsûlârimun Mâr üşdi başuma sandum uyandum bu gice</p> <p>“Omuza dökülen saçlarının gece renkli kıvrımları akla gelince başıma yılan üşüştü sandım, uyandım.”</p>	<p>şala benziyor süzülürken saçların omuzlarından aşağı doğru bir sicim kıvamında boyna dolanan omuz atkısına dönüyor bende, gözümün önünde belirirken gecenin büründüğü rengiyle sarılınca bir siyah yılan sandım başıma, bedenime ürktüm, uyandım bu gece</p>

Beyitte saç ve onun yılan benzerliği münasebeti konu edilmiştir. Divan şiirinde saç, siyah ve kıvrım kıvrım olması bakımından yılan benzetilir. Eroğlu, beyte okuyucunun farklı bir perspektiften bakmasını sağlamaktadır. Öncelikle ilk beyitteki “siyah şal” imajından kopmamıştır. İlk beyitte âşık, sürüklenmiş ve bir siyah şala dolanmış olarak betimlenmişti. Eroğlu, siyah şal ve saç arasında benzeşim kurarak iki beytin birbirinden kopuk olmadığını gözler önüne sermektedir. Eroğlu'nun dizelerine bakıldığında okuyucunun zihninde boynuna siyah bir omuz atkısı sarınmış bir kişi canlanmakta ve birden bu siyah omuz atkısı boyunda yılan oluvermektedir. Siyah ve kıvrım kıvrım olduğu için saçın yılan benzerliği doğaldır; ama saçın omuz atkısı olarak tasvir edilmesiyle söz konusu benzerlik daha da netleşmektedir. “Gelür hatıra↔gözümün önünde belirirken” şeklinde saçı anımsayan âşık, “zülf-i şeb-i reng” ya da “gecenin rengini bürünmüş” olduğu için bu saçı yılan sanarak uyanır. Nevi'nin şiirinde âşığın sevgilinin saçını neden yılan sandığı belirtilmeyerek “zülf-i şeb-i reng” denilir. Eroğlu ise “gecenin büründüğü rengiyle” diyerek saçın yılan sanılmasının nedenini onun rengine bağlamaktadır. Yüzeysel olarak Nevi'nin şiirine bakıldığında bu ayrıntı ister istemez gözden kaçmaktadır.

3. Beyit	3. Bent
<p>Bana bî-çâre gönül âh çekerek ağlama dir İşidiüp bu sadedi haylî tayandum bu gice</p> <p>“Bana çaresiz gönül âh çekerek ağlama der; bu niyeti işitip hayli dayandım bu gece.”</p>	<p>bahtımın mumu eriyip tükendim kararan dünya ile birlikte ağıt yakmaya değmez: ah, vah etme böyle kalmaz bir rüzgar, dedim önüne kattığı bir yaprak gibi tenimi girdaptan ötesine düşürür elbet, teselli arayan gönlüme hak verdim de acılara dayanabildim, bunlarla sadede geldiğim gece</p>

Eroğlu, beyti dönüştürürken yine beyitte doğrudan yer almayan unsurları şiirine ekler. Eroğlu, şiirin yukarıdaki kısmında ilk bentte yaptığının tam tersini yaparak Nevi'nin - erek, -üp zarf fiillerinin yerine sıralı cümleler kurar. Nevi'de “bî-çare gönül” olarak yer alan söz öbeğini Eroğlu, “bahtımın mumu eriyip tükendim” olarak ifade eder. Çaresiz kalan gönül; âdeta bir mum gibi kendini yakmış, eritmiş, tüketmiştir. Divan şiirinde gönül, yanma yönünden mumla bağdaştırılır. Nevi'nin yukarıdaki beytinde yer almasa da aslında geri planda böyle olduğunu Eroğlu, çok açık bir şekilde gözler önüne sermektedir. “Âh çekerek ağlama ↔ağıt yakmaya değmez: ah vah etme” denilerek teselli bulan âşığın acılara katlanmak zorunda kaldığı ifade edilmiştir. Yine burada “âh” kelimesi, gönlün aşk ateşiyle çıkardığı sesi hatırlatır. Her ne kadar Nevi, “bî-çare gönül” diyerek bunu doğrudan belirtmemişse de Eroğlu, eriyip biten mum imgesiyle gönlün aşk ateşiyle yanıp

tutuştüğünün sezilmesi gerektiğini hatırlatmaktadır. İlk iki bentte en son âşık karanlık bir dünyada kalmıştı. Mumun erimesiyle karanlığa düşen âşık, birden teselli bulmakta ve acılara dayanmaktadır. Nevi'nin gazelinde âşığın niçin teselli bulduğu belirtilmemiştir; ancak Eroğlu bunun nedenini belirtmek için açıklama yapmaktadır: "Bu devran böyle dönmez elbet bir gün de tersi olur bu girdaptan çıkarım" anlamında dizeler kurarak âşığın neden teselli bulduğuna göndermeler yapmaktadır. Tüm bu açıklamalardan âşığın bir nebze olsun ümidinin olduğu ve ümitle ayakta kalabildiği anlaşılmaktadır.

"İşidüp bu sadedi hayli dayandım bu gece↔acılara dayanabildim, bunlarla sadede geldiğim gece" dönüşümünde "sadede gelmek" ifadesinin teselli bulmaya giden yolda ulaşılması gereken seviyeyi belirtmek için kullanıldığı görülmektedir.

4. Beyit	4. ve 5. Bent
<p><i>Firkat-i hecre dayanmaz bu ten-i lagar âh</i> <i>Müjde-i vuslatına gerçi inandum bu gece</i></p> <p>"Bu zayıf beden ayrılığa dayanmaz; gerçi bu gece kavuşma müjdesine inandım."</p>	<p><i>başka yerlerde yaşamaya</i> <i>ve ortak düşte birleştiren</i> <i>düş içinde iki tarafa güç veren</i> <i>ayrı ayrı var olmaya yok bir diyeceğim</i> <i>ama terk edikten sonraki ayrılığa</i> <i>katlanacağını güçten düşmüş bedenim</i> <i>nasıl söyleyebilirim?</i></p> <p><i>sınavdan geçtiği kadar biliniyor</i> <i>var olan aşkın kanatları, diye diye</i> <i>gönlün edasında cennetleri terk ettim</i> <i>bağlandım ama bir gün yine de</i> <i>binlerce perdeye örtülsen de</i> <i>ötede varsın sen, diye sultanım!</i> <i>bağlı kaldım kavuşma dileğine</i></p>

Eroğlu'nun şiirinde dördüncü bent, beytin birinci mısraına; beşinci bent ise beytin ikinci mısraına tekabül etmektedir. Öncelikle beytin birinci mısraı ve şiirin dördüncü bendini açıklamak gerekirse "Firkat-i hecre" tamlamasını Ebubekir Eroğlu, "terk edilişten sonraki ayrılığa" diye dönüştürmüştür. "Firkat-i hecr" günümüz Türkçesine aktarıldığında "ayrılığın ayrılığı" anlamı çıkar; hem "firkat" hem de "hecr" ayrılık anlamına gelmektedir. Nevi, beyitte ikisi de aynı anlama gelen sözcüklerden tamlama oluşturmuştur. Tamlama ayrılıktan duyulan acının şiddetini göstermektedir; ancak bu tamlamanın günümüz Türkçesine "ayrılığın ayrılığı" olarak aktarılması mümkün değildir. Eroğlu, tamlamayı "terk edilişten sonraki ayrılık" diye dönüştürerek Nevi'nin vermek istediği mesajı günümüz okuyucusuna net bir şekilde aktarmıştır. Söz konusu dönüştürme ile Nevi'nin "firkat-i hecr" tamlaması çok daha açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Sevgilinin âşığı terk etmesi ayrılığın ilk tarafıdır. "İkinci tarafı nerede?" diye sorulacak olursa Nevi'nin şiirinde bunu anlayabilmek biraz güçtür. Bunun için Eroğlu, hipogramına bazı eklemeler yapma ihtiyacı duymuş ve "başka yerlerde yaşamaya ve ortak bir düşte birleştiren düş içinde iki tarafa güç veren ayrı ayrı var olmaya yok bir diyeceğim" demiştir. Yani âşık, sevgiliden ayrılmıştır. Söz konusu ayrılış sadece bedenen değil, ruhen de gerçekleşmiştir. Yani tamlamadaki ikinci ayrılık ruhen ayrılmış olmayı imgelemektedir. "Firkat-i hecr"deki birinci ayrılık bedenen, ikinci ayrılık ise ruhendir.

"Dayanmaz bu ten-i lagar âh↔.... katlanacağını güçten düşmüş bedenim nasıl söyleyebilirim?" dönüşümünde Nevi, âşığın zayıflamış bedeninin terk edilişten sonraki ayrılığa dayanamayacağı ve "âh" diye bir ses çıkaracağını ifade etmektedir. Eroğlu, söz

konusu dönüştürmeyi “nasıl söyleyebilirim?” diye ifade ederek âşığın konuşmaya mecalinin kalmadığını vurgulamaktadır.

Beytin ikinci mısraında “Müjde-i vuslatına gerçi inandum bu gice” denilmektedir. Eroğlu, beşinci bendin son mısraında “bağlı kaldım kavuşma dileğine” şeklinde Nevi'nin söylemek istediğini farklı sözcüklerle ifade etmiştir. Âşık, kavuşma gününü beklemekte ve her şeye rağmen buna olan bir inancı bulunmaktadır. Üçüncü beyit ve bentte âşık kendi kendini teselli etmekteydi. Bu teselli etmenin kaynağını Eroğlu, bendinde açıklarken Nevi'nin beytinde âşığın gönlünün neden teselli bulduğu tam olarak saptanamamaktaydı. İşte bir alt beyte inildiğinde tesellinin kaynağının kavuşma ümidi olduğu anlaşılmaktadır. Okuyucunun karşısına tekrar “Âşık bu kavuşma ümidini nereden buluyor?” sorusu çıkmaktadır. Eroğlu, kavuşma ümidine tasavvufi açıdan yaklaşarak dünyanın sınav olduğunu ve her şeye sabretmek gerektiğini düşündürmektedir. Okuyucu, birden “müjde-i vuslat” tan Mevlana'nın “şeb-i arus (kavuşma gecesi)”una doğru bir yolculuğa çıkmaktadır. “sınavdan geçtiği kadar biliniyor varolan aşkın kanatları, diye diye gönlün edasında cennetleri terk ettim bağlandım ama bir gün yine de kendinde bıraktığı müjdesine binlerce perdeye örtünsen de bu gece ötede varsın sen, diye sultanım!” dizelerinin Nevi'de karşılığı “müjde-i vuslat”, yani Mevlana'daki “şeb-i arus”tur. Nevi'nin dizelerinde sevgili ne kadar uzakta olursa olsun onun varlığı âşık için bir ümit kaynağıdır. Eroğlu, “sınavdan geçtiği kadar biliniyor aşkın kanatları” diyerek okuyucuyu *Şem' ü Peroane'*ye götürmektedir. Üçüncü bentte gönlün muma benzetildiği ve söz konusu benzetmenin aşktan dolayı olduğu hatırlanırsa aşkın kanatları ifadesiyle pervaneye gönderme yapıldığı anlaşılmaktadır. Bilindiği üzere pervane, mumun ışığına aldanır ve yanarak kül olur. Yani pervanenin aşkı bulabilmesi için yanıp kül olması gerekir. Eroğlu, hem mum hem de pervaneyi âşığın gönlü olarak okuyucunun karşısına çıkarır. Eroğlu, okuyucuyu düşündürtmeye sevk ederek okuyucunun beyte farklı bir perspektiften bakmasını sağlamaktadır. Beyit artık okuyucunun gözünde ilahî bir boyut kazanmakta ve beyitteki âşık da beşerî aşktan ilahî aşka ulaşmış biri olarak tasavvur edilmektedir. Nevi'nin gazelinin 4. beyti ve Eroğlu'nun şiirinin 4 ve 5. bendi her iki şiirin de düğümlerinin çözüldüğü yer olarak nitelendirilebilir. Nevi'nin şiirinde tasavvufi boyut doğrudan yer almadığı için Eroğlu'nun şiirinin burada makas değiştirdiği görülmektedir. Gazelin “gece” redifli olması ve “şeb-i arus”u çağrıştırması, Eroğlu'nun dönüştürme işlemindeki tasavvufi boyuta açıklık kazandırmaktadır.

5. Beyit	6. Bent
<p><i>Nev'iyâ mihr tulû'ıyle cihân fer bulsun Mehtâb ile nice reнге boyandım bu gice</i></p> <p>“Ey Nev'î güneşin doğuşuyla dünya aydınlansın; bu gece ay ışığıyla nice reнге boyandım.”</p>	<p><i>doğsun güneş dünya bir daha ışınsın Nevi! yalnız aynadaki görüntüne eş koyu bir reнге boyansan bile aşkın götürdüğü âlemlere dalarsın, aydaki lekelerin görüldüğü ölçüde parıldayan bu gece</i></p>

Nevi'nin birinci mısraının karşılığı, Eroğlu'nda “doğsun güneş dünya bir daha ışınsın Nevi!” dizeleridir. İkinci mısraının karşılığı ise “yalnız aynadaki görüntüne eş koyu bir reнге boyansan bile aşkın götürdüğü âlemlere dalarsın aydaki lekelerin görüldüğü ölçüde parıldayan bu gice” dizeleridir. Konuyu biraz detaylandırmak gerekirse Nevi'nin şiirinde âşık, bu gece ay ışığıyla nice reнге boyanmıştır. Gecenin rengi siyahtır, ay ışığı onu aydınlatır. Bu aydınlık, âşığı türlü türlü renklere boyamıştır. Eroğlu “yalnız aynadaki görüntüne eş koyu bir reнге boyansan bile” diyerek şiirin başından beri âşığın ayrılığın rengi olan siyaha boyandığını anlatmak ister; ancak Nevi'nin şiirindeki âşığın ay ışığı

nedeniyle türlü türlü renklere boyandığı bilinmektedir. Eroğlu dizelerini şöyle devam ettirir: “aşkın götürdüğü âlemlere dalarsın, aydaki lekelerin görüldüğü ölçüde bu gice.” Söz konusu dizeler, Nevi'nin ikinci mısraının tam karşılığıdır. Aşk, âşığı karanlık bir dünyada bıraksa bile götürdüğü âlemler renklidir. Ay ışığı aşk olarak düşünülmektedir. Mehtap gece oluşan bir şeydir, âşığın gönlü de gece gibi koyu bir renktedir, aşkın götürdüğü âlemler, mehtap gibi mevzubahis olan koyu rengi değiştirir. “aydaki lekelerin görüldüğü ölçüde bu gice” mısraı ise bir derecelendirme yapmaktadır, geceleyin aydaki lekeler ne kadar net görünüyorsa aşkın götürdüğü âlemler de o derecedir. Nevi'nin mahlasını kullandığı yukarıdaki beyitte türlü renklere boyanması da yine mahlasın anlamı olan çeşitlilikten kaynaklanmaktadır.

Sonuç

Divan edebiyatının anlam dünyasını şiirlerinde işleyen Eroğlu, bu anlam zenginliğinden sadece yararlanmakla kalmamış, divan şiirini çağdaş anlamda yeniden üreterek “Aldılar” başlıklı şiirlerini kaleme almıştır. Klasik şiirleri günümüz insanın şiir zevkine hitap edecek biçimde yorumlayarak geleneksel nazirecilik anlayışını modern şiirin bağlamında yeniden şekillendirmiştir. Metinlerarasılık olarak algılanabilecek “Aldılar”ın daha net anlaşılması, söz konusu şiirlerin zemin şiirlerle mukayeseli bir şekilde okunmasıyla gerçekleşmektedir. Bu mukayese metinlerarasılık bağlamında ele alındığında Eroğlu'nun şiirlerindeki imgelerin klasik şiir çerçevesinde göndermeleri kavranarak şiirin anlam katmanları çözümlenebilir. Bununla birlikte söz konusu şiirler, divan şairlerinin belli kalıplara girmiş anlam dünyasının çağdaş anlamda ifade edebileceklerine dair bir fikir vermesi bakımından önemlidir. Bu açıdan bakılacak olursa Eroğlu, anlaşılmasız olarak nitelendirilen divan şiirinin derinliklerine inerek söz konusu şiiri anlamakla kalmamış, divan şairlerini günümüz şartlarında konuşturmuştur. Ebubekir Eroğlu'nun “Aldılar” şiirlerini mukayeseli bir şekilde okumak, divan şiirinin daha net anlaşılmasını sağlayarak ön yargılı yaklaşımların kırılmasını sağlayacaktır.

Kaynakça

- Aktulum, K. (1999). *Metinlerarası İlişkiler*. Ankara: Öteki.
- Daşcıoğlu, Y. (2015). Gelenek ve Modernizm Arasında Ebubekir Eroğlu Şiiri ve Düşüncesi Üzerine Dikkatler. *Türk Dili*, 2014-2(749), 81-86.
- Eliot, T. S. (1994). *Edebiyat Üzerine Düşünceler*, (Çev. Sevim Kantarcıoğlu). Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Eroğlu, E. (2001). *Berzah*. İstanbul: YKY.
- Eroğlu, E. (2006). *Sınır Taşı*. İstanbul: YKY.
- Eroğlu, E. (2020). *Açık Kaldıkça Defterim*. İstanbul: YKY.
- Güneş, B. A. (2022). *Nusaybin Siyaset-Kültür-Ekonomi* (ed. Ahmet Selçukoğlu ve Ahmet Gemi). Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları.
- İzbudak, V. Ç. *Mesnevi-i Şerif Tercümesi*. http://dosyalar.semazen.net/MESNEVI-I_SERIF_1.cilt.pdf [Erişim Tarihi: 30.05.2022]
- Kanter, B. (2011). Turgut Uyar'ın Şiirlerinde Modern İnsanın Yalnızlığı ve Sonsuzluk Özlemi. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 21(2), 26-38.
- Kanter, B. (2018). Tanzimat Dönemi'nde Eleştiri. *Tanzimat Dönemi Türk Edebiyatı I*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 210-241.

- Kanter, B (2019). Medeniyet İnşa Eden Şehirler: Arif Ay'ın Şiirlerinde İslam Şehirleri. *Sobider Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(42), 0-1.
- Kanter, B. (2020). Pozitivist Bir Evren İnşası: Tefik Fikret'in Şiirlerinde Pozitivist Ütopya. *Kavramlar ve Kuramlar-Düşünce Bilimleri-.* Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, 121-135.
- Kırlangıç, H. (2013). *Hâfız Divanı*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Köksal, M. F. (2006). *Sana Benzer Güzel Olmaz -Divan Şiirinde Nazire-*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kudret, C. (2000). *Örnekli Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Küçük, Sabahattin (2019). *Bâkî Dîvânı*. Ankara: TDK Yayınları.
- Mengi, M. (2005). Divan Şiirinde Metinlerarası İlişkiler, *Şinasi Tekin'in Anısına Uygurlardan Osmanlılara*. İstanbul: Simurg Yayınları.
- Namlı, T. (2006). Sezai Karakoç'un "Ateş Dansı I-II-III" Başlıklı Üçleme Şiirleri Üzerine Bir Tahlil Denemesi. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*. Prof. Dr. İbrahim Kavaz Özel Sayısı, 4(24), 122-133.
- Rehber, H. (1377). *Divân-ı Gazeliyât-ı Hâfız*. Tahran: İntişârât-ı Safi Alişâh.
- Sert, H. (2012). *Hüsn ü Aşk'tan Hilmi Yavuz'un Kalp Kalesi'ne Bir Bakış*, Prof. Dr. Mine Mengi Adına Türkoloji Sempozyumu, Adana, 390-398.
- Tiken, S. (2007). *Ebubekir Eroğlu'nun Şiiri*. Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tokay, M. (2005). Ebubekir Eroğlu: Şiir İnsanı Saflığına Götürür. *Kitap Zamanı*, 5.
- Urgan, M. (2004). *İngiliz Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: YKY.
- Yakut, E. (2019). *Tercüme-i Dîvân-ı Hâfız-Manzum Hâfız Dîvânı Tercümesi-Ferîdî*. Cilt 1. İstanbul: TYEKB.
- Yalçınkaya, M. (2021). Sezai Karakoç'un "Balkon" Şiirinin Hermenötik Kuram Bağlamında Yeniden Okunması. *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi*, Yunus Emre'den Mehmed Âkif'e Şiir Özel Sayısı, 344-363.
- Yavuz, H. (2008). *Edebiyat ve Sanat Üzerine Yazılar*. İstanbul: YKY.
- Yıldırım, N. (2008). *Fars Mitolojisi Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Zorkul, T. (2012). Gelenek ve Arif Ay'ın Şiiri. *Turkish Studies- International Periodical for The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7(2), 1301-19.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

|| Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 753-771.
|| Geliş Tarihi-Received: 26.07.2022
|| Kabul Tarihi-Accepted: 11.08.2022
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1148866

Avrupa Türk Edebiyatı'nda Büyülü Gerçekçi Bir Roman: Hayat Bir Kervansaray*

A Magical Realist Novel in European Turkish Literature: Hayat Bir Kervansaray

Halil İbrahim YÜCEL**

Öz

Büyülü gerçekçilik 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dünya edebiyatında popüler bir hareket olarak öne çıkmaya başlamıştır. Kavram, edebiyat bağlamında, rasyonel dünya ile geleneksel olanı modern/postmodern metinlerde bir araya getirir. Bu tarz metinlerde odaklanılan konu, genellikle, ele alınan dönemin/toplumun durumu ve sorunlarıdır. Gerçekçi bir anlatımla kurgulanan metinlerin içerisine, toplumun kültür ve inançlarından beslenen kimi doğüstü unsurlar eklenir fakat bu ne karakterlerin ne de okurun durumu sorgulayacağı şekilde yapılır.

Emine Sevgi Özdamar, Almanya'ya göç ettikten sonra yaşamını burada sürdüren ve eserlerini Almanca veren bir yazardır. İki kültüre de eserlerinde yer veren Özdamar, ağırlıklı olarak Türkiye ve Türk insanının sorunları ve yaşayışı üzerinden hareket ederek sanat üslubunu da bu kültüre göre şekillendirir. *Hayat Bir Kervansaray* (1992) romanı da Almanca yazılmasına karşın Türk kültürel ifadelerine uygun bir şekilde kurgulanmıştır. Eserde 1950'li yıllar ve 60'ların başındaki Türkiye'nin sosyal, ekonomik ve politik durumu aktarılır. Demokrat Parti dönemindeki gelişmeler, Amerikan yanlısı politikalar, insanlardaki yozlaşma ve halkın durumu, onu gerçekçi bir roman çizgisinde algılamamızı sağlarken Özdamar bu anlatımın içerisine bazı doğüstü öğeler eklemiştir. Bunlar, romanın gerçekçi aktarımını bozmayacak şekilde, Türk inanç ve kültürüne uygun olarak konumlandırılmıştır.

Bu çalışmada, *Hayat Bir Kervansaray* adlı eserde yer alan gerçek ve doğüstü unsurlar incelenerek eserin büyümlü gerçekçilik dairesinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorgulanacak ve bu unsurların romana katkıları tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Büyülü gerçekçilik, Emine Sevgi Özdamar, Hayat Bir Kervansaray, Avrupa Türk edebiyatı, göçmen edebiyatı.

Abstract

Magical realism has come to the fore as a popular movement in world literature since the second half of the 20th century. The concept brings together the rational world and the traditional in modern/postmodern text in the context of literature. In general, the subject of focus in such texts is the situation and problems of the period/society. Some supernatural elements, fed by the culture and beliefs of the society, are added to the texts that are fictionalized with a realistic

* Bu makale, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı ABD'de hazırlanmakta olan "1980 Sonrası Türk Romanında Büyülü Gerçekçilik" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Arş. Gör., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat/Türkiye, e-posta: hiyucell@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7776-1401.

narrative, but this is done in a way that neither the characters nor the reader questions the situation.

Emine Sevgi Özdamar is a writer who immigrated to Germany and lives here and writes her works in German. Özdamar, who includes both cultures in her works, shapes her art style according to Turkish culture by acting mainly on the problems and life of Turkey and Turkish people. Although the novel *Hayat Bir Kervansaray* (1992) was written in German, it was constructed in accordance with the Turkish cultural expressions. In the novel, the social, economic and political situation of Turkey in the 1950s and early 60s is conveyed. While the developments in the Democratic Party era, pro-American policies, corruption in people and the life of the people made us perceive it as a realistic novel, Özdamar added some supernatural elements to this narrative. These elements have been positioned in accordance with Turkish belief and culture, not to spoil the realistic transmission of the novel.

In this study, real and supernatural elements in *Hayat Bir Kervansaray* will be examined and it will be questioned whether the work can be evaluated within the scope of magical realism.

Keywords: Magical realism, Emine Sevgi Özdamar, Hayat Bir Kervansaray, European Turkish literature, immigrant literature.

Giriş

A. Avrupa Türk Edebiyatı

Göç olgusu, insanlık tarihindeki en önemli hareketlerden biridir ve sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasî olmak üzere çok geniş bir arka plana sahiptir. Yaşanan büyük çaplı göçler, tarih boyunca dünyanın dengelerini değiştirmiş ve farklı dönemlere kapı açmış vaziyettedir. Mekke'den Medine'ye hicret, İslamiyet'in yayılması için önemli bir hadise iken Kavimler Göçü, Orta Çağ başlatması yönüyle mühimdir. Türklerin Orta Asya'dan göç etmeleri ise bugünkü Anadolu'yu Türkiye haline getiren nedenlerdendir. Modern zamanlarda gerçekleşen göçlerin ise daha çok ekonomik nedenlere dayandığını görmek mümkündür.

Sanayi devriminin ardından ekonomik hamlelere ağırlık veren Avrupa'da dikkat çeken iş gücü açığı, dünyanın çeşitli yerlerinden işçi alımlarıyla giderilmeye çalışılır. Özellikle Almanya, II. Dünya Savaşı'ndan sonra giriştiği ekonomik kalkınma hareketini hızlandırmak için başta İspanya ve Yunanistan olmak üzere farklı ülkelerden işçi alımları yapar. Bu ülkelerden biri de Türkiye'dir. 1961'de yapılan anlaşmaya göre başta 6800 işçi ülkeye gider, sonra 1963'te imzalanan başka bir anlaşmayla Türklerin yurt dışına işçi olarak çıkmasının yolu açılır. 1973'e kadar devam eden göçlerin, o tarihte işçi alımlarının durdurulmasıyla azalacağı düşünülse de mevcut Türk işçilerinin ülkeyi terk etmemesi ve ailelerini de yanlarına almalarıyla sayı artarak devam etmiştir. 1983'te Federal Alman Hükümeti tarafından çıkarılan geri dönüş yasasıyla istekli olan işçilere belli primler vaat edilse de Türklerin önemli bölümü, yıllarını ve emeklerini harcadıkları ülkede kalmayı tercih ederek orayı ikinci bir vatan bilmişlerdir (Yıldız, 2005, s. 10-11). Ekonomik nedenlerle başlayan bu göç hareketi; bugün siyasî sebepler, eğitim ihtiyacı vb. nedenlerle de devam etmektedir.

Almanya'ya yerleşen ve hayatını orada idame ettiren Türkler, yalnızca ekonomik olarak değil sanat ve edebiyat alanında da ülkeye katkıda bulunmuşlardır. Yerleşenlerin çocukları burada doğup büyümüş ve ebeveynlerinden daha kuvvetli bir altyapı ile Almanya'ya entegre olmuştur. Hem yeni gelenler hem de burada doğan Türkler arasında edebiyat eserleri üretenler çıkmakla birlikte göç edenler arasında mesleği doğrudan yazarlık olanlar da mevcuttur. Türklerin ve diğer göçmenlerin ürettiği eserler başlarda pek dikkat çekmese de sayıları ve etkileri arttıkça Almanya'da bu grup için bir isimlendirme ve tanımlama çabasına girişildiği görülür.

Erkan Zengin, Almanya’da yazarlar üstüne yapılmış araştırmalardan hareketle Alman kökenli olmayan edebiyatçıların üretimleri için şu isimlendirmelerin yapıldığını saptamıştır.

“Konuk (- Misafir) İşçi Edebiyatı (Gastarbeiterliteratur), Azınlık Edebiyatı (Minderheitsliteratur), Gurbetçi Edebiyatı (Ausländer Literatur), Yabancı Edebiyatı (Literatur der Fremde), Göçmen Edebiyatı (Migrantenliteratur), Kültürlerarası Edebiyat (Interkulturelle Literatur), Kültür- aşırı Edebiyat (Transkulturelle Literatur)” (Zengin, 2010, s. 332-333).

Yapılan isimlendirmeler dönem dönem kullanılsa da bunların birçoğu yazarlar ve edebiyat araştırmacıları tarafından kabul edilmiş değildir. Almanya’ya iş gücü olarak ve geçici bir süre ile göç eden Türkler için uygun görülse de ülkeye temelli yerleşmiş, orada doğup büyümüş kişilerin ürettiği eserler için “Konuk İşçi Edebiyatı” tabiri doğru olmayacaktır. Ayrıca onların üretimleri yalnızca göç ve işçi sorunlarıyla ilgili değildir. Bunun dışında kalan isimlendirmelerin bir kısmı (Azınlık, Göçmen, Gurbetçi, Yabancı Edebiyatı) millet ayrımı gözetmeden bir topluluğa vurgu yapmakta, kalanlar ise (Kültürlerarası, Kültür-aşırı Edebiyat) yazarların bu eserleri nerede ürettikleri ve hangi kültür yelpazesinden beslenerek metin oluşturdukları konusunda belirsizlik taşımaktadır.

Tevfik Ekiz (2007, s. 37), mevcut isimlerin kullanımından bahsettiği çalışmasında, bu nitelendirmelerin birçoğunun bahsi geçen edebiyatı tamamen kapsamadığı yönünde görüş bildirir. Özellikle Almanya’daki ikinci ve üçüncü kuşak yazarların edebî anlayışlarından hareketle Türkler açısından bu yönelime “Avrupa Türk Edebiyatı” denmesinin doğru olacağını aktarır.

“Göç olgusunu, başlangıçtaki sosyal içerikli konuları aşmış, içerikten öte biçime, estetiğe yönelmiş, Almanca’yı edebiyat dili olarak gören ve şiirden hicive, öyküden romana çok geniş bir yelpazede ürünler veren bu “Avrupa Türk Edebiyatı” temsilcileri değişen Alman edebiyatının bir parçası olarak değerlendirilmelidirler” (Ekiz, 2007, s. 46).

Almanya’ya göç hareketinin başladığı 1960’lardan günümüze kadar gelen süreç göz önüne alındığında Türklerin ürettikleri edebiyat anlamında ülkede üç farklı kuşaktan bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilki altmışlarda ülkeye iş gücü sağlamak için gelen ve o dönem geçici olarak görülen işçilerdir. Onların ürettikleri eserlerin konuları genellikle yabancı bir ülkeye göç sonrası yaşanan zorluklar, uyum sağlama yolunda çekilen sıkıntılar, anavatana duyulan hasret ve farklı kültürlerle karşılaşmanın doğurduğu problemler olarak öne çıkar. Bu dönem yazarları; Yüksel Pazarkaya, Güney Dal, Fethi Savaşçı, Aras Ören, Fakir Baykurt, Nevzat Üstün, Habib Bektaş ve Şinasi Dikmen’dir (Saka, 2018, s. 1878-1879).

İkinci kuşak ise 1980’li yılları kapsar. Bu dönemde yalnızca ekonomik sebeplerle değil iyi bir eğitim almak ve Türkiye’deki siyasi olaylardan uzaklaşmak isteyenler de Almanya’ya göç etmiş durumdadır. Bu kişilerin vizyonları ve donanımları ilk kuşağa kıyasla daha iyidir ve kültüre uyum sağlamakta daha başarılılardır. Bunun yanında ilk kuşağın çocukları Almanya’da doğup büyümüş, dili öğrenerek yetişmiş ve Almanca eser verebilecek konuma gelmişlerdir. Onların anlatımları daha estetik, konuları daha çeşitli ve derinliklidir. İki kültür içerisinde yetişen yazarlar; kimlik problemleri, kültürel çevreler, parçalanmışlık ve vatansızlık gibi konuları ele alırlar. Bu dönem yazarları; Feridun Zaimoğlu, Renan Demirkan, Alev Tekinay, Saliha Scheinhardt, Zafer Şenocak, Aysel Özakin, Zehra Çırak, Osman Ergin gibi isimlerdir (Saka, 2018, s. 1880).

Edebiyat anlamında Almanların dikkatini geçen ilk grup, ikinci kuşak yazarları olmuştur. Ülkede yaşayan ve Alman vatandaşlarının okuyacağı eserler yazan 10 ülkeden 16 farklı yazar, 1985 yılında Bad Homburg'da bir kolokyuma davet edilmişlerdir. Toplantıda Alman yazarlar, araştırmacılar ve eleştirmenler de vardır. Alman olmayan bu yazar grubunun üretimleri ve isimlendirilmeleri gibi konular konuşulurken Yüksel Pazarkaya ve Aysel Özakin "Konuk (Misafir) İşçi Edebiyatı" (Gastarbeiterliteratur) isimlendirmesine karşı çıkan yazarlar olarak öne çıkmışlardır (Ekiz, 2007, s. 36).

Üçüncü kuşak yazarlar, 1990'lerden günümüze kadar gelen grubu ifade eder. Onlar, kendinden öncekilerin yaşadıkları kimlik arayışlarını sonlandırmış; sahip oldukları kimlik ve kültürün bilincinde olarak yaşadıkları topluma uyum sağlamış vaziyettedirler. Bu anlamda melez bir kültür oluşmuştur, denilebilir. Üçüncü kuşak yazarlar, genellikle Almanca yazdıkları eserlerinde kendi toplumsal gerçekliklerini anlatarak iki kültür arasında aktarım gerçekleştirirler. Selim Özdoğan, Feridun Zaimoğlu ve Emine Sevgi Özdamar bu isimlerdendir (Saka, 2018, s. 1180-1883). Özellikle Emine Sevgi Özdamar, dili ve üslubuyla farklı bir konumdadır. Özdamar hem Almanya hem de Türkiye'yi anlattığı eserlerinde sezilen toplumcu gerçekçi bakışın içerisine doğüstü olay ve durumlar eklemeyerek anlatımını çağdaş edebiyatın gözde yönelimlerinden büyülü gerçekçiliğe yaklaştırır.

B. Büyülü Gerçekçilik

Kavramı oluşturan kelimeler göz önüne alındığında bir oksimoron¹ görünümünde olan büyülü gerçekçilik, dünya edebiyatında 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren popüler bir hareket olarak öne çıkar.

Dünyada kavramın isimlendirilmesi konusunda ortak karar olmadığı ve bugüne dek farklı adlandırmaların yapıldığı söylenebilir. Uluslararası literatürde "magic realism", "magical realism" ve "marvellous realism" in yanı sıra, "imaginary realism" ve "fantastic realism" gibi adlar Türkçeye "büyülü gerçekçilik", "büyüleyici gerçekçilik", "olağanüstü/harikulâde gerçekçilik" ya da "düşsel gerçekçilik" gibi şekillerde çevrilmiştir. Bunlar arasında yaygın olarak kullanılan "büyülü gerçekçilik" ifadesidir.

Terimdeki "gerçekçilik" ifadesi, tamamen pozitif bilimlerin hâkim olduğu bir alanı değilse de anlatılan kurmaca dünyanın aşına olunan bir mekân olduğunu belirtirken konu edilen insanların yaşayışı ve problemlerinin toplumcu bir bakış açısıyla değerlendirildiğine işaret eder. "Büyülü" sıfatı ise bu anlatımın içerisine, onu gerçekçilik dairesinden tamamen çıkarmayacak derecede doğüstü öğeler eklenmesiyle ilgilidir. Nitekim Angel Flores (1995, s. 112) de kavramı, "gerçekliğin ve fantezinin alışımından oluşan bir yenilik" olarak ifade eder.

Bahsedilen doğüstü unsurlar kaynağını içinden çıktığı toplumun kültür ve inançlarından alır. Bu anlamda her ne kadar dönemin avangart edebiyat anlayışı çerçevesinde değerlendirilse de büyülü gerçekçilik daha kadim bir geçmişe sahiptir. Bilim öncesi dönemlerde geleneksel insanın kültür ve inançları, gerçeğin açıklanması yolunda başvurulan kaynaklardır. Bu; doğüstü varlıklara inanılan, rüyalar ve fallardan geleceğe dair kehanette bulunan, büyülerin günlük hayatın sıradan uygulamaları olarak karşımıza çıktığı bir dönemdir. Wendy B. Faris (2004, s. 21) bu anlamda büyülü gerçekçiliğin geleneksel ile modern dünyayı bir araya getirdiğini belirtir.

¹ "Daha çok Batı eleştirisinde kullanılmakla birlikte, Türk eleştirisinde de zaman zaman kullanılan oksimoron bir tezattır. Bu tezatta birbirine kesinlikle aykırı ve zıt, başka bir deyişle bir nevi paradoks etkisi yapan iki kelime veya kavram (fikir) çok etkileyici şekilde bir ifadede yan yana getirilir" (Huyugüzel, 2019, s. 349).

Aydınlanma Çağı'yla beraber bilimsel bilginin, muteber tek kaynak olarak öne çıkması ve modernleşmenin "yaratıcı yıkma"² hareketiyle din ve folklorla ait geleneksel gerçeklik anlayışının ötelenme çabalarına rağmen aslında halkın dünyayı algılayış biçimi hiçbir zaman tam olarak seküler sınırlara sıkışmış değildir.

Modernleşmenin, Orta Çağ'ın yalın ve yorgun insanına vaat ettiği huzur ve refahı sağlayamaması; onu kilisenin karanlığından çıkarıp makine dişlilerinin arasına sıkıştırması, pozitif bilimlerle ilerleyen katı gerçeklik anlayışının doğruluğu hakkında insanoğlunu şüpheye düşürür. Bu anlamda büyüülü gerçekçilik onlara mevcut dünyayı başka bir gözle değerlendirme fırsatı sunar. Luis Leal'e (1995, s. 121) göre o, "gerçek karşısında bir tutum, bir duruş"tur. "Belki de gittikçe anlaşılması zorlaşan bir dünyada yaşamının verdiği bilinçle büyüülü gerçekçiliğin, gerçekçiliğin göremediği ya da görmezden geldiğini kuşatmaya çalışması, onun daha kapsamlı bir gerçekçilik olabileceğini akla getirir" (Arargüç, 2017, s. 98). Kaynağını bilim öncesi zamanlarda insanların inançları ve kültürlerinden alan bu inanma ve anlatma biçimi 20. yüzyılda büyüülü gerçekçilik adıyla modern ve postmodern edebiyatta popüler hale gelmiştir. Kenneth S. Reeds (2013, s. 213), günümüzde büyüülü gerçekçiliği oluşturan unsurların farklı kültürlerden gelmesi sebebiyle, kavram henüz ortaya çıkmadan evvel de buna benzer tekniklerin kullandığı tezini ortaya atar.

Kökleri ve kaynaklarına dair genel tespitlerden sonra büyüülü gerçekçiliğin modern dönemdeki gelişim sürecine bakıp sanat ve edebiyat alanındaki yerini ve niteliğini belirlemek yerinde olacaktır. Bunun için kavramın temelini atıldığı Avrupa kıtası ve esas kimliğine kavuşarak bir fenomen haline geldiği Latin Amerika'daki durumuna bakmak gerekir. Kavram ilk olarak 1798'de Novalis olarak bilinen Alman romantik Georg Philipp Friedrich von Hardenberg tarafından felsefe alanında kullanılmıştır. Kant sonrası idealizmini ilerleten Jena grubundan olan Novalis, gerçek ile ideal arasındaki çatışmayı aşmayı ve onları birleştirerek mutlak bir idealizme varmayı hedefler. Bu doğrultuda "büyülü idealist" (magischer idealist) ile "büyülü gerçekçi" (magischer realist) kavramlarını ortaya atar. "Büyülü idealist"i geliştirip kullanmasına rağmen Novalis, "büyülü gerçekçi" üzerine eğilmez (Warnes, 2009, s. 20-22). Kavramın sanat eleştirisine girişi ise Franz Roh ile olmuştur. Roh, büyüülü gerçekçiliği Dışavurumculuğun (Ekspresyonizm) içsel ve soyut yorumlamalarının karşısında daha gerçeğe yakın ve dışsal değerlendirmeler olarak kabul ederek onu *Dışavurumculuk sonrası, Büyülü Gerçekçilik: Yeni Avrupa Ressamlığının Sorunları (Nach-Expressionismus, Magischer Realismus: Probleme der neuesten europäischen)* adlı çalışmasında bir başlık haline getirir. Bu isimlendirmeyi, ortaya attığı fikrin Dışavurumculuk sonrasını belirten kronolojik bir hareket olarak anılmaması ve Neo Klasisizm, Gerçekçilik ve İdeal Gerçekçilik gibi adların hareketi tam olarak karşılamayacağı için kullanır (Roh, 1995, s. 16). Fakat Roh'un ele aldığı büyüülü gerçekçilik de bugün edebiyatta gördüğümüz tarzla aynı değildir. Her şeyden önce Roh kavramı resim sanatı için kullanır. Fikret Arargüç (2017, s. 31) bu iki büyüülü gerçekçilik arasında farklar olduğunu belirtir. Öncelikle Roh'un kavramı tek yönlüdür ve sıradan olan olağanüstü olarak gösterilir. Edebî büyüülü gerçekçilikte ise bunun yanında olağanüstü olanın da sıradan görünmesi söz konusudur. Ayrıca Arargüç, Roh'ta büyüülü durumun tasvir edilen dünyanın ardına gizlenmiş olduğundan dem vururken edebî büyüülü gerçekçilikte doğaüstünün anlatılan dünya içerisinde açıkça yer aldığını belirtir.

² David Harvey'in (1997, s. 29) modernitenin ön koşulu olarak belirttiği bu imge, toplumsal ve sanatsal değişimi, yeni bir dünyanın yaratımını ifade eder.

Büyümlü gerçekçilik, şair ve yazar Ernst Jünger ile siyaset felsefesi alanında Alman milliyetçilerini bir araya getirmek amacıyla kullanıldıktan sonra (Guenther, 1995, s. 58), edebiyata ilk kez Massimo Bontempelli tarafından sokulur. 1926'da 900 (*Novecento*) isimli dergisinin ilk dört sayısında kavrama ve özelliklerine dair yazılar yayımlar (Guenther, 1995, s. 60). Avrupa sanatındaki Sürrealist hareket, fantastik türünün etkileri ve Roh'un fikirlerinin karışımından ibaret olarak görülen büyümlü gerçekçilik, siyasal işlevini de kaybetmiş değildir. Zira Mussolini'nin fikirlerini benimsemiş Bontempelli'nin de amacı, büyümlü gerçekçilik vasıtasıyla İtalyan ulusunun kültürünü uluslararası bir hale getirerek (Bowers, 2004, s. 12) onlar için modern bir mit yaratmaktır.

II. Dünya Savaşı'nın ardından Flaman yazarlar Johan Daisne ve Hubert Lampo, Avrupa'da savaş sonrası barışı tesis etmek için büyümlü gerçekçiliğin imkânlarından faydalanırlar. Bontempelli'den öğrendikleri bu anlatım tarzıyla eserler verirler. Daisne rüya ve gerçeğin arasında konumlandığı sanat anlayışı ile Gerçeküstücülüğe yakın bir tarz benimserken (Bowers, 2004, s. 58) Lampo bunun yanında Latin Amerika tarzına yakın bir şekilde mitolojiler ve masallardan da faydalanır (Bowers, 2004, s. 59).

Bugün çeşitli araştırmacılar tarafından tartışılmakla birlikte, toplumsal sorunlara eğilen edebiyat eserlerinin olağanüstü unsurlarla birlikte sunulması durumu N. V. Gogol'un *Burun* (1836) ve *Palto* (1842) öykülerine dek uzanır. Kafka'nın *Dönüşüm* (1916) adlı eseri de Avrupa edebiyatını bu çizgiye yaklaştıran öncü eserlerdendir. Bugün, Günter Grass (*Teneke Trampet*, 1959), Mihail Bulgakov (*Usta ile Margarita*, 1966), Partrick Süskind (*Koku*, 1985) gibi yazarlar okunduğunda bahsedilen gerçek ve doğaüstü alaşımı, onların eserlerinde görülecektir.

Avrupa'daki bu ilk gelişimine rağmen büyümlü gerçekçilik, bugün Latin Amerika topraklarıyla özdeşleştirilmiş durumdadır. Gerçekten de Avrupa'daki Gerçeküstücü köklerinin aksine kavramı daha yerel ve kültürel bir şekle büründüren bu toprakların yazarları olmuştur.

Uzun yıllar diktatörlükle yönetilen kıta ülkelerindeki birçok aydın ve yazarın, 1920'li ve 1930'lu yıllarda Avrupa'ya göç ettiği bilinmektedir. Bunlar arasında Alejo Carpentier, Cesar Vallejo, Nicolas Guillen gibi isimler vardır. Carpentier ve Pietri, dünyanın sayılı sanat merkezlerinden Paris'te yaşadıkları sırada Andre Breton'un öncülüğünü yaptığı Gerçeküstücülük akımını tanıma imkânı bulmuşlar (Bowers, 2004, s. 13) ve savaşlarla Avrupa'da değişen gerçeklik algısının bir benzerinin Latin Amerika insanlarında zaten baştan beri bulunduğunu keşfetmişlerdir. Bununla birlikte Franz Roh'un 1925'teki çalışmasının iki yıl sonra İspanyolcaya çevrilerek yayımlanması ve Güney Amerika'ya ulaşması (Arargüç, 2017, s. 27), Nazi Almanya'sından kaçan sanat ve edebiyat insanlarının yine bu topraklara yerleşmeye başlaması, büyümlü gerçekçiliğin bu coğrafyada tanınmasına ve gelişmesine neden olur (Guenther, 1995, s. 61). 1940'lı yıllar, Carpentier ve Pietri gibi isimlerin ülkelerine geri dönmeleri ile Avrupa'da tanıdıkları sanat akımına benzer eserler vermeye başlamaları sebebiyle kıtada büyümlü gerçekçiliğin başlaması için önemli bir dönemdir. Pietri, kavramı Latin Amerika edebiyatı için ilk kullanan kişi olması hasebiyle önemli bir yerededir. *Venezüella'nın Edebiyatı ve İnsanları* (*De lestras y hombres de Venezuela*, 1948) adlı eserinde bu kavrama başvurmuştur (Arargüç, 2017, s. 43). Nobel Edebiyat Ödüllü Miguel Angel Asturias'ın *Sayın Başkan* (1946) adlı eseri, dönemin önemli büyümlü gerçekçi romanlarından dır.

Carpentier'in (1995, s. 104) "şövalyelik hikâyeleri Avrupa'da yazılıyordu ancak Amerika'da oynanıyordu" cümlesi, iki kıta arasında devam eden sömürge düzenini en iyi anlatan ifadedir. O, Avrupa'da doğaüstü olarak görülen anlatıların kendi topraklarında günlük hayatın sıradan inanmaları olduğunu fark ettikten sonra Fransız sömürgesi

durumundaki Haiti'nin kurtuluş mücadelesini anlatan *Bu Dünyanın Krallığı* (1949) adlı eserini yayımlar. Burada Haiti halkının büyücülükle, insanların hayvanlara dönüşebilmesi gibi mucizevi öğelerle bağımsızlık çabasının birleşimi işlenir. Carpentier, bu edebiyat tarzı için büyülü gerçekçilik yerine "olağanüstü gerçekçilik" (lo real maravilloso/marvelous real) ifadesini kullanır.

Büyülü gerçekçiliğin bir Latin Amerika fenomeni olarak ortaya çıkması ise 1959 Küba Devrimi sonrası kıtada yaşanan "boom" hareketidir. Bu tarihten sonra birçok eser yayımlanmıştır. 1967'de basılan *Yüzyıllık Yalnızlık*, kavramın kıtaya mal edilmesine sebep olan eserlerdendir. G. G. Marquez'in 1982'de Nobel Edebiyat Ödülü kazanması Asturias, Carpentier gibi isimlerin yeniden okunur hale gelmesine neden olurken Carlos Fuentes, Mario Vargas Llosa, Julio Cortazar gibi yazarların da ürettikleri eserlerin dünya çapına yayılmasını sağlayacaktır. Bugün sayılan isimlerle birlikte Isabel Allende, Jose Saramago ve birçok farklı yazar büyülü gerçekçiliğin temsilcisi konumundadırlar.

Büyülü gerçekçilik; günümüzde Gerçeküstücülük, fantastik türü ve postmodern edebiyat hareketi ile ilişkilendirilerek kimi araştırmacılar tarafından bunların bir parçası olarak görülme eğilimindedir. Gerçekten de bunlarla bulunduğu pek çok ortak payda vardır. Fakat sahip olduğu benzer niteliklere rağmen onlardan ayrılan özellikleri de bulunmaktadır. David Punter, kavramın fantastik tür ile farklarını şu şekilde ifade eder: "Eğer bir hayalet kahvaltı masanıza oturursa ve siz ondan korkar, dehşete kapılırsanız bu korku ya da fantastiktir. Ama eğer siz 'işte bir hayalet. Lütfen reçeli uzat.' dersiniz bu büyülü gerçekçiliktir" (Punter, 2005, s. 48). Punter'in de bahsettiği üzere fantastik türünde odakta olan unsur doğaüstünün kendisidir. Karakter ve okur, doğaüstüne karşı temkinli yaklaşırlar. Tzvetan Todorov, (2017, s. 39) bu tür metinleri fantastik yapan şeyin karakter ve okurun ona karşı "tereddüt" halinde bulunması olduğunu ifade eder.

Büyülü gerçekçi metinlerde ise ne fantastikteki gibi odak doğaüstüdür ne de bu sıra dışı olaylar gerçeküstücülükteki gibi bilinçaltı süreçlerin bir ürünü olarak ortaya çıkar. Anlatılan olaylar gerçekçidir ve bireysel/toplumsal sorunları merkeze alırlar. Büyülü gerçekçilik dairesinde eser üreten bir yazar, metnindeki doğaüstü olayları açıklama çabasında değildir. Roland Walter, (1993, s. 19-20) büyülü gerçekçi eserlerde karakter ve okurun sıra dışı olaylara normal bir şekilde yaklaştığını, gerçeğin ve büyüün olağan bir şekilde birleştiğini ve yazarın bu konuda açıklayıcı ya da sorgulayıcı bir tavra sahip olmadan onu hayatın olağan akışı içerisinde sunduğunu aktarır. Buna "yazarın ketumluğu" (authorial reticence) denir. Brenda Cooper (2004, s. 33-34), Walter'ın ortaya attığı ifadenin yanına "yazarsal ironi" (authorial irony) terimini ekler. Cooper, Batı tarzı eğitimle yetişen yazarların "büyülü bir dünya görüşüne" karşı mesafeleri bulunmasına rağmen onları modern dünyayla sentezleyebilmek için derin bir saygıya sahip olmaları gerektiğini aktarır.

Büyülü gerçekçi anlatımda öne çıkan özelliklerden birisi "büyü ve gerçek arasındaki denge"dir. İkili arasındaki yoğunluk farkı anlatının büyülü gerçekçiliğin sınırlarından taşmasını ya da tamamen ayrılmasını doğurur. Örneğin, odakta yalnızca "büyü" adıyla temsil edilen olağanüstü öğelerin bulunması onu fantastik ya da gerçeküstücülüğün alanına götürecektir. Büyünün ihmal edilip yalnızca gerçekçi anlatımın benimsenmesi ise metni Gerçekçilik dairesine hapsedecektir. Bu yüzden büyülü gerçekçi eserlerde, gerçekçi anlatımın yoğunlukta olduğu fakat Wendy B. Faris'in (1995, s. 163) ifadesiyle "gerçek ile fantastiği, tasvir edilen gerçeğin içinde büyülü unsurların organik bir şekilde büyüyeceği şekilde" konumlandırmak gereklidir.

“Zıt durumların bir arada kullanılması”, büyülü gerçekçi anlatımda bir diğer özellik olarak karşımıza çıkar. Bu durum en başta kavramın adından anlaşılmalıdır. Zıt unsurları bir araya getirme tutumu, onun köklerinden gelen “melezlik” (hybridity) olgusu ile alakalıdır. Bugün büyülü gerçekçiliğin önemli üretimlerine bakıldığında onun Amerika ve Avrupa’daki farklı milletlerin kültürlerine yaptığı vurgunun dikkat çektiği görülecektir. Afroamerikan (ABD’deki Afrika kökenliler), hispanik (ABD’deki Latin Amerika kökenliler) ve chicano (ABD’deki Meksika kökenliler) kültürü bu melezleşmenin örnekleridir. Sömürgeci faaliyetler ve karşılıklı göçlerin sonucu olarak dil de melez bir yapıya sahiptir. Bu, “kreolleşme” olarak ifade edilir. Bütün bunlardan hareketle melezleşme küreselleşen dünyanın bir gereği olarak kaçınılmaz bir durumdur.

Büyülü gerçekçilikte ise rasyonel dünya ile geleneksel olanın, pozitif bilimlerle inanç ve kültüre bağlı gerçeklik anlayışlarının, efendilerle kölelerin, patronlarla işçilerin, şehirlilerle köylülerin bir araya getirilmesi metinlerdeki melez yapıyı ifade eden içerik unsurlarıdır.

“Sözlü kültürlerden ve inançlardan yararlanma”, anlatının hitap ettiği kitlenin ona inanma eğilimi arttırması hasebiyle önemli bir özelliktir. Alejo Carpentier (2017, s. 15) “Büyülü olanı hissediş, her şeyden önce, bir imanın varlığını baştan kabul eder” der. Bu bağlamda büyülü gerçekçilik, dünya çapındaki şöhretine rağmen temelde metnin inşa edildiği milletlerin ürünü olarak yerel kaynaklardan beslenir. Kavramın ortak bir tanım ve açıklamaya sahip olamamasındaki problemlerden en önemlisi belki de budur. Zira Doğu kültüründe yetişen bir okurun inançlarıyla Batılınunki bir değildir. Türk-İslam kültüründeki olağanüstü varlıkların bölge insanı için ifade ettiği anlam, onun gerçeklik dairesinde algılanmasını sağlarken Batılı kimseler için bunlar fantastik olarak değerlendirilebilir. Bu algı farkı, metinlerin hangi türe dahil edileceği konusunda da soru işareti doğurmaktadır.

Büyülü gerçekçi anlatılarda görülen diğer bir özellik de “tarihe ve sosyal problemlere yönelme”dir. Bu tip metinlerde tarihten sıkça faydalandığı görülür. Büyülü gerçekçiliğin önde gelen romanlarında, ele alınan dönemin ve insanların yaşadığı sorunların odakta olduğu da söylenebilir. *Yüzyıllık Yalnızlık* (1967) Kolombiya’nın ekonomik ve siyasî bunalımını yansıtırken *Teneke Trampet*’te (1959) II. Dünya Savaşı’nın etkileri, *Bu Dünyanın Krallığı*’nda (1949) Haiti’nin bağımsızlık mücadelesi, *Geceyarısı Çocukları*’nda (1981) Hindistan’ın bağımsızlık süreci, *Usta ile Margarita*’da (1966) dönemin Sovyet düzenindeki bozulma ve yozlaşma, *Koku*’da (1979) 18. yy. Fransa’sında varoşlardaki zorlu yaşam ön plandadır. Türk edebiyatında ise büyülü gerçekçiliğin önde gelen yazarı Latife Tekin’in *Sevgili Arsız Ölüm* (1983) anlatısında aslında köyden kente göçün bir aile üzerindeki sosyoekonomik etkileri işlenmektedir.

Bahsi geçen içerik özelliklerinin yanında büyülü gerçekçilik dairesindeki metinlerde, “yabancılaştırma” (defamiliarization), “üstkurmaca” (metafiction) ve metinlerarasılık (intertextuality) gibi anlatım tekniklerinden de sıkça faydalanılır.

1. Emine Sevgi Özdamar’ın Yaşamı ve Sanat Anlayışı

Avrupa Türk edebiyatının önemli figürlerinden biri olan Emine Sevgi Özdamar, 1946 yılında Malatya’da dünyaya gelmiştir. 19 yaşında iken Almanya’nın Berlin şehrine giden Özdamar, burada iki yıl kaldıktan sonra ülkeye geri döner ve İstanbul’da ünlü sanat insanlarından tiyatro dersleri alır. Bu kişiler arasında Muhsin Ertuğrul, Melih Cevdet Anday ve Haldun Taner gibi önemli isimler de vardır. Bir süre sinemayla da ilgilenen ve çeşitli roller alan Özdamar, 1976 yılında tekrar döndüğü Almanya’da oyunculuğun yanında rejisi asistanlığı gibi işlerde çalışır; Frankfurt’taki şehir tiyatrosunda kendisinin kaleme aldığı “Karagöz in Almania” oyununu oynatır ve tiyatrodaki başarılarından dolayı

Paris Vincennes Üniversitesi'nde doktora eğitimi hakkı kazanır (Arslan, 2010, s. 57). Seksenlerde başladığı yazı hayatına, *Annedili* (1990), *Hayat Bir Kervansaray* (1992), *Haliçli Köprü* (1998), *Aynadaki Aolu* (2001), *Tuhaf Yıldızlar Gökyüzüne Bakıyor* (2003) gibi roman ve öykü türünde eserlerle birçok tiyatro oyunu sığdırmış ve Ingeborg Bachmann Ödülü (1991), Walter Hassenlever Ödülü (1993), Almanya Kuzey Şehirleri (1998), Kuzey Ren Vestfalya Yılın Sanatçısı (1998), Heinrich von Kleist (2004) gibi ödüller kazanmıştır.

Emine Sevgi Özdamar, kendisi de bir göçmen olmasına rağmen Almanya'daki Türk kökenli göçmen yazarların genel edebiyat tarzından farklı konular işler. Onun eserleri otobiyografik özellikler gösterse de odaklanılan meseleler, Almanya'ya göç eden işçiler ve onların yaşadığı sorunlardan farklıdır. Örneğin *Haliçli Köprü* romanı, Almanya ve Türkiye'yi anlatan iki ana bölümden oluşmasına karşın göç ve göçmen sorunlarından ziyade bu ülkelerdeki sol siyasî hareketliliğe ve Türkiye'de darbe döneminin yarattığı derin travmalara odaklanır. Bu anlamda roman, geçmişe dair bir anımsama, bir bellek aktarımı olmasının yanı sıra aynı zamanda resmî tarih yazımına karşı bir sorgulama hüviyetindedir (Reisoğlu, 2019, s. 176). Dört öyküden oluşan *Annedili* kitabına adını veren öyküde, dilin "yabancılaşma" çerçevesinde bir sorunsal haline getirilişi (Asutay ve Çelik, 2015), *Tuhaf Yıldızlar Gökyüzüne Bakıyor*'da İstanbul'dan tiyatro eğitimi için Berlin'e giden bir kadının gözünden Doğu ve Batı Berlin'in panoraması (Arslan, 2010, s. 61), *Hayat Bir Kervansaray*'da ise Türkiye'nin belli bir dönemdeki toplumsal görünümü okura sunulur.

Yazar, Avrupa Türk edebiyatının diğer isimlerinden farklı ve kendine has bir dil kullanımına sahiptir. Eserlerini Almanca kaleme almasına karşın bunlardaki düşünüş ve dil kullanımı Türk kültürüne uygun bir şekilde yapılır. Ülkeye yabancı olan Türk kültürel değerlerini Almancaya uyarlaması ve iki dil arasında sözcük aktarımında bulunması, onun kullandığı dilin Türkçe bilmeyenler tarafından anlaşılmasını zorlaştırdığından dolayı, yazar çeşitli eleştirilere de maruz kalır. Bu değerlerden öne çıkanlar, Türk deyim ve atasözleridir. Yazar, bunları Almancaya olduğu gibi taşımıştır. Özdamar'ın iki dil arasında kurduğu bu ilişki, Almancayı melezeleştirme çabası olarak ifade edilmiştir. Sembol ve zıtlıklardan fazlaca yararlanan yazar; siyasî, kültürel ve erotik anlatım özelliklerine sahiptir (Akgün, 2018, s. 19, 45).

"Özdamar'ın kullandığı deyim, atasözü, dua-ilenç, tekerleme ve diğer kalıp sözler romanlarına masal (Doğu) esintisi vermekte, bir anlamda yazarının sözel bir kültüre ait oluşunu, onun kültürünün zenginliğini kanıtlamaktadır. Sözel malzemeler, folklorik-dilsel zenginlikler (renkler) bir halı gibi dokunmaktadır âdeta." (Ekiz, 2007, s. 43).

Emine Sevgi Özdamar'ın eserleri, ele aldığı dönemin gelişmelerini tarihe uygun bir şekilde aktarır. Tarih, ideoloji ve sıradan insan onun yapıtlarında önemli bir yer tutar. Bireyden hareketle toplumsal meseleleri, kültürel bunalımları yansıtır. Bunları yaparken temelde gerçekçi bir perspektiften hareket etse de içinde yetiştiği toplumun kültür ve inançlarına bağlı olarak çeşitli doğaüstü olay ve durumları metnine eklediği görülür. Onun Türkiye ve Almanya'da geçen hayatı, edebî üslubunu da bu iki dili sentezleyerek kurması, onun sanatındaki melez yapıya işaret eder. Bütün bunlardan hareketle Özdamar'ın, 20. yüzyılın popüler yönelimlerinden büyümlü gerçekçilikten beslendiği söylenebilir.

2. *Hayat Bir Kervansaray*'da Gerçek ve Doğüstü

Emine Sevgi Özdamar'ın *Hayat Bir Kervansaray* adlı romanı, 1991 yılında yayımlanır. Almanca olarak yazılan eser, yayımından ancak iki yıl sonra, 1992'te, Türkçeye çevrilmiştir. Farklı bir dille yazılmasına karşın içerik bağlamında Türkiye'ye aittir.

Romanda sıradan bir Türk ailesinin yaşayışı, adı verilmeyen küçük bir kız çocuğu üzerinden aktarılır. Bu kızın gözünden 1950'li yıllar ve 60'ların başındaki Türkiye'nin toplumsal, ekonomik ve siyasî panoraması okura sunulur.

Babasının vazifesi nedeniyle Malatya'dan önce İstanbul'a sonra Bursa ve Ankara'ya taşınan küçük kız, farklı mahallelerde yaşayan çeşitli kimlikleri tanıma fırsatı bulur. Henüz annesinin karnında iken okura anlatmaya giriştiği öyküsü, 17 yaşında Almanya'ya işçi olarak gideceği trene bindiği vakte kadar devam eder. Bu on yedi yıllık zaman diliminde Türkiye'nin çok partili hayatı, ülke politikalarının Amerika etkisiyle şekillenmeye başlaması ve buna bağlı olarak insanların geleneksel yaşam tarzlarının da Amerikanvari bir hal almaya başladığı görülür. Demokrat Parti Dönemi, Adnan Menderes'in yargılanması gibi olaylar dönemin tarihsel gerçekliğine uygun hadiselerdir. Dolayısıyla roman, ağırlıklı olarak gerçekçi bir atmosferde ilerler.

Yazar, küçük kız üzerinden anlattığı dönemin Türkiye'sinde yaşananlara ironik bir bakış yönelterek sistemdeki ve insanlardaki bozuklukları okura aktarır. Bunlardan biri etnik ayrımcılık konusudur. Okulda herkese adını ve nereli olduklarını soran kadın bir öğretmen, kızın Malatya'da doğduğunu söylemesi üzerine ona "O zaman Kürtsün, kıçında kuyruğun vardır senin" (Özdamar, 2021, s. 28)³ şeklinde karşılık verir. Öğretmenin bu tavrından cesaret alan çocuklar da kıza "Kuyruklu Kürt" lakabını takarlar. Burada öğretmen, mesleğine yakışmayacak bir eylemde bulunmuştur. Öğretmenlere yapılan diğer eleştiri de yine ayrımcılık konusundadır. Sekizinci sınıftayken biyoloji sınavına giren küçük kız, hiçbir soruyu yapamamış fakat buna rağmen kâğıdının üzerine "Bismillahirrahmanirrahim" yazdığı için öğretmeninden yüksek not almıştır.

"Çocuklar, bu bismillahirrahmanirrahim'i görünce çok duygulandım, ah, çok heyecanlıydı, bu Bismillahirrahmanirrahim yüreğinden sökülüp kâğıda düşmüş, dedim. Soruları kötü cevaplamış, ama ona iyi bir not verdim, küçük melek!" (s. 44).

Akademik başarısına göre değerlendirme yapması gereken bir öğretmenin bu sebepten yüksek not vermesinin, eserde mizahi bir şekilde hicvedildiği görülür.

Romanda birçok kez Demokrat Parti eleştirisi yapılır. Örneğin, Amerika yanlısı olan devletin, bu ülkeden getirdiği süt tozlarını öğrencilere zorla içirdiği aktarılır. Öğretmenler, bunu içmek istemeyen çocukları not defteri ile korkutarak onları sıfır vermekle tehdit ederler. Ancak içirilen süt tozları kalitesizdir ve içtikten sonra küçük kıza kusturur. Durumu gören öğretmeni ise çocuğa kızarak "Göreceksin, büyümeyeceksin" der ve gemilerin sırf çocuklar için diye bu süt tozlarını ta Amerika'dan getirdiklerini söyler. Küçük kız burada devlet tarafından zehirlenen sokak köpeklerini gözünün önüne getirir (s. 104). İki görüntünün de aynı pasajda yer alması, insanın devlet için değerini sembolik olarak anlatmak için yapılmış gibidir. Süt tozları yalnızca Millî Eğitim Bakanlığı tarafından değil, belediyeler aracılığı ile mahallelere de getirilir. Amerikan peynirleri ve sütler insanlara dağıtılır ancak kimse bunları beğenmez. Tencereye konulan ürünler sokak köpeklerinin önüne dökülse de hayvanların bile buna burun kıvırdıkları görülür (s. 130).

Romanda Demokrat Parti'nin temsil ettiği devlet figürü, muhalif kesim için acımasız olarak çizilmiştir. Komünist gazetelerinin devlet tarafından sürekli kapatıldığı (s. 134), karşıt görüşlü memurların sürüldüğü (s. 153), Cumhuriyet Halk Partisi'ne oy vermek isteyen insanlara seçim kâğıdı verilmediği ve ancak Demokrat Parti'ye oy vereceklerini söylerlerse pusula alabildikleri aktarılır. Bunun yanında CHP oylarının fazla olduğu

³ Bundan sonra eserden yapılacak alıntılarda yalnızca sayfa numarası kullanılacaktır.

sandıkların birden kaybolduğu (s. 167-168) söylenerek Türkiye’de demokrasinin işleyişine eleştiri yöneltilir.

Romanda sosyal problemler de önemli bir yer tutar. Özellikle çocuk tacizi ve kadınlara yönelik kötücül bakış, eserin değindiği meselelerdir. Eserin başkarakteri olan kız çocuğunun pek çok kez tacize uğradığı görülür. Bunlardan ilkinde üstünü kirlettikten sonra komşularının evine giden kız, kadının kocası tarafından taciz edilir.

“Elbisemi de ona yıkattım, kocası pijamasıyla bir kanepede oturuyordu, ben, odada don fanila ayakta duruyordum, adam beni bacaklarının üstüne oturttu, bacaklarında sola sağa, yukarı aşağı oynattı, sağ eliyle karnıma vurup, ‘Kızım, dereye mi düştün, dikkat et, dikkat et,’ dedi, bu arada kutumu birkaç kez elledi” (s. 122).

İlerleyen kısımlarda, yolda yürüdüğü esnada genç bir adam tarafından kıza laf atılır. Bir grup arkadaşıyla yürüyen adam, çocuğu görünce durur; önünde eğilir ve kulağına “Canım, yalayayım seni,” (s. 139) diye fısıldar. Bir başka bölümde manavın, küçük kıızı dükkânın perde ile ayrılmış arka bölümüne götürerek kucağına oturttuğu ve eteğinin içinden elini göbeğine kadar götürdüğü aktarılır (s. 164). Taciz olayı yalnızca dışarda değil evde de gerçekleşmiştir. İstanbul’dan ailesini ziyarete gelen Pamuk Teyze’nin subaylık okuyan torunu Kenan, küçük kız yatmakta iken onun yatağına sokulur (s. 171). Çocuk, yalnız başına otobüsle seyahat ettiği zamanlarda ise “otobüslerde kalçalarımı sıkıştıran ve vücutlarını arkadan bana sürten adamlar da vardı” (s. 266) diyerek yaşadıklarını okurla paylaşır.

Anlatıda yer alan birçok örneğe rağmen, taciz vakaları eserin odağında değildir. Yazar, bu sahneleri büyütüp dramatik bir şekilde okura sunarak mesaj vermekten ziyade, bunu günlük hayatın olağan akışı içerisinde yaşanan kötü ama alışıldık hadiselermiş gibi aktarır. Eserde bu kesitleri, anlatımacı bir üslupla mesaj kaygısı güderek detaylandıran değil onları birkaç satıra sığdırarak üzerine düşünme işini okura bırakan bir anlatıcı figür vardır.

Benzer durum toplumda kadına bakışın aktarılmasında da gerçekleşir. Eserdeki kadınlar başlarına gelen kötü olaylarla çizilmez, hiçbiri üzerinden bir mağduriyet kurgulanmaz. Buna rağmen romanın içerisinde çeşitli bölümlerde kadınları aşağı gören pek çok atasözünün kullanıldığı fark edilir. Bunlar; “Yedi yaşından itibaren bir kız, ya kocaya ya toprağa”, “Delikli taş yerde kalmaz, biri onu mutlaka kaldırır”, “Kızı gönlüne bırakırsan, ya davulcuya ya zurnacıya kaçır”, “Kız doğdu – kıyamet koptu” (s. 172) gibi Türk toplum hayatında da bilinen ve kullanılan örneklerdir. Yazar, romanında bu meseleye odaklanmış görünmese de satır aralarında kadın problemine dikkat çeker.

Eserde işlenen sosyal problemler ve tarihî arka plana bakıldığında onun klasik yansıtımcı anlayışla yazılmış bir dönem romanı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. *Hayat Bir Kervansaray’ı* büyülü gerçekçilik dairesine taşıyan temel unsur ise bütün bu sıradanlığın ve gerçekliğin içerisinde konumlandırılmış olan doğaüstü durumlardır. Bunlar ne fantastik türdeki gibi eserin odağında yer alır ne de gerçeküstücülük akımındaki gibi zihinsel süreçlerin ürünüdür. Bunun yerine karakterleri olduğu kadar okuru da şüpheye düşürmeyecek bir şekilde ve görüngü dünyasına uygun olan gerçeklik algısını zedelemeyecek bir ustalıkla yerleştirilmiş durumdadır. Eserdeki doğaüstü olaylar, üç başlık altında toplanabilir.

2.1. Halk Kültürü ve İnançlarından Kaynaklanan Doğaüstü Durumlar

Büyülü gerçekçilik teknik özellikleri bakımından farklı milletlerin edebiyatları ile ortak bir paydada birleşse de kullandığı doğaüstü malzeme ve muhteva bağlamında

yerelliğe yaslanır. Onun beslendiği en önemli kaynaklar olarak içinde bulunduğu toplumun kültür ve inançları gösterilebilir.

Emine Sevgi Özdamar'ın *Hayat Bir Kervansaray'ı*, Almanca yazılmış olmasına rağmen Türkiye'yi ve Türk insanını odağına alır; kurgusunu onların yaşayışı, inancı, kültürü ve problemleri üzerinden aktarır. Romandaki küçük kız namaz kılar ve anlatı boyunca sürekli olarak ölmüşlere, yaşayanlara ve tanıdığı herkese dua eder. Bu manada, ülke insanı romana belli bir amaçla sınırlı özellikleriyle sokulmuş değildir; Stendhal'ın ayna metaforundaki gibi kendi özellikleri ve yaşayışıyla dâhil edilmiş vaziyettedir.

Türk kültürü bağlamında esere yansıyan ilk doğaüstü figür "alkarısı"dır. Küçük kız, uyku esnasında bir an nefessiz ve hareketsiz kaldığını fark eder. Gözünü açtığında ağzının üstünde kanatlı bir kadın oturmaktadır. Odanın içinde farklı köşelere uçtuktan sonra ise gözden kaybolur. Bu bölümde kızın gördüğü kadının bir hayal ya da halüsinasyon olduğu düşünülebilir. Fakat kanatlı kadının odadan ayrılmadan önce "Şimdi gidiyorum, burada olduğuma sonradan inanman için pencereyi açık bırakıyorum" (s. 12) demesi, kız uandıktan sonra da pencerenin hakikaten açık durumda oluşu hem okuru hem de karakteri durumun gerçekliğine ikna eder niteliktedir.

Alkarısı Türk topluluklarında yaygın bir inanıştır. Anadolu'nun pek çok yerinde bu olağanüstü figüre dair anlatımlar bulunur.

"Halk arasındaki inanca göre alkarısı, loğusalara ve kısıraklara musallat olan korkunç bir yaratıktır. Dev kadar büyük, uzun boylu, uzun parmaklı ve uzun tırnaklıdır. Çok çirkin ve iğrenç bir suratı vardır. Bedeni yağlı, uzun ve siyah saçlıdır. Saçları, aynı zamanda darmadağıniktır ve kocaman bir başa sahiptir. Dişleri at dişi gibi iri ve seyrek, ayakları ise terstir. Bunlar, loğusaların ve yeni doğan çocukların ciğerlerini yiyerek beslenirler" (Şimşek, 2017, s. 101).

Belirtilen özelliklerine rağmen romandaki alkarısı, daha ziyade "karabasan" olarak bilinen ve insanları uykusunda rahatsız eden varlığa yakın olarak çizilmiş durumdadır. Alkarısı ve karabasan gibi figürler, eski Türk inanışlarından gelen ve bugün İslami inanç sisteminde de görülen anlatımlardır. Anadolu'nun pek çok yerinde özellikle loğusa kadınları ondan korumak için çeşitli tedbirlere başvurulduğu görülür. Dolayısıyla romanda yer verilen bu varlığın günlük hayatta da belli bir gerçekliğe sahip olduğu fark edilir. Bu anlamda okur, bahsi geçen doğaüstü olaya inanmakta tereddüt etmez.

Romanda Türk kültür ve inancından hareketle işlenen bir başka motif "Fatma'nın eli"dir. Küçük kızın ninesi, ateşlenen çocuğu iyileştirmek ve oğlunu kötü ruhlardan arındırmak için sağ elini kullanır. Kadın, bu elin Hz. Fatma'dan gelip 1300 yıl sonra çeşitli Müslüman kadınlardan kendisine geçtiğini ifade eder.

Bu motif, İslamiyet'teki Hz. Fatma algısı ile eski Türk toplumlarından gelen "Umay Ana"nın sentezinden oluşmuştur. Hasta bakan ve tedavileriyle ilgilenen, hamilelere doğum yaptıran, mutfakta iş yapan Anadolu kadınları "El benim elim değil Fatma Anamızın Eli" söylemini kullanırlar (Kumartaşlıoğlu, 2015, s. 106). Fatma, kadın mesleklerinin piri olarak görülür. Bu söylem Orta Asya Türklerinde "Benim elim değil, Umay Ana'nın elidir" şeklinde söylenir (Beydili, 2004, s. 584).

Yaşlı kadın, oğlunu kötü ruhlardan arındırmak için o esnerken dua ederek sağ eliyle ağzını kapatır ve esneme bitince yumruk yaptığı elini ateşe uzatır. Böylece bütün kötü ruhların yandığını ifade eder (s. 76). Burada İslamiyet öncesi Türklerin ateşin kutsiyetine dair inançlarına gönderme vardır. Ateş onlar için insanı temizleyen ve günahlarından arındıran bir unsurdur. Batı Köktürk Devleti'nde hükümdarı ziyaret etmek isteyen Bizans elçilerinin önce ateşten geçirildikleri bilinmektedir (Yaşa, 2019, s. 277-278). Dolayısıyla bu

eylem, Şamanist geleneğe dayanan bir gerçeklik olarak romanda yer bulur. Nine, bir başka bölümde bu kez karnı ağrıyan kızın göbeğine işaret parmağını götürerek “Şeytan, karından dışarı çık, şeytan, masum karından dışarı çık” (s. 87) söylemiyle, kızın karın ağrısına neden olan bağırsak kurtlarından kurtulmasını sağlar.

Romandaki diğer doğaüstü motifler İslamiyet inancıyla ilişkilidir. Küçük kızın babası Mustafa, arabasına aldığı kadınlar hakkında ailesine yalan söyleyip “Bak, Kuran’ı öpüyorum, eğer yalan söylüyorsam, Allah ağzımı çarpıtsın” (s. 22) diyerek yemin eder. Bunun üzerine Mustafa’nın gerçekten çarpıldığı görülür.

Kız ve ailesinin oturduğu mahalle dindar insanlardan kuruludur. Burada yaşayan mümin bir kadın, rüyasında Hz. Muhammed’i görür. İslam Peygamberi rüyada Müslümanların ruhları için ağladığını söyleyerek kirpiklerini Kuran’ın sayfalarında bulabileceklerini aktarır. Bunun üzerine küçük kız, kardeşi Ali ve nineleri kutsal kitabın sayfalarını aralarlar ve Hz. Peygamber’in bahsettiği kirpiklerin orada olduğunu görürler (s. 72).

Eserde yer alan son doğaüstü unsurlar, dua ve beddua ile ilgilidir. Anlatının bir bölümünde baba Mustafa, kızının dualarıyla yağmuru durdurduğundan bahseder (s. 104). Başka bir kısımda ise İngilizce konuşmadığı için sıkılan küçüğün, dersten kurtulmak için hocanın sakatlanması yönünde ettiği duanın tuttuğuna yer verilir.

“Eğer İngilizce öğretmenini bacaklarını sakatlayıp evde kalırsa İngilizceden kurtuluruz diye düşündüm. Bunun için Allah’a namazlarımda dua ettim. Bir keresinde İngilizce öğretmenin caddede kayıp düştüğünü duyduk, ama bir İngilizce öğretmenin yalnızca bir canı değil dokuz canı olduğu söyleniyordu, tıpkı çok başlı bir yılan gibi” (s. 142).

Kızın okulda sorun yaşadığı diğer kişi ise “cimnastik öğretmeni”dir. Kadın, herkesin içinde kızı azarlamış ve yıl sonu sınavı için ona göz dağı vermiştir. Çocuk bu durumu ninesine anlatır ve yaşlı kadının öğretmene ettiği duanın tuttuğu görülür.

“‘Uiiy, senden ne istedi, zalim. Korkma kardeş, ben dua ederim, Allah onun ağzını çarpıtır, sınavda konuşamaz,’ dedi. Gerçekten de öyle oldu. Yıl sonu sınavı geldiğinde sınavda başka öğretmenler de vardı, cimnastik öğretmeni başını masaya koymuş, devamlı inliyordu, midesi ağrıyordu” (s. 241).

Dua ve bedduaların yaratıcı tarafından kabul edilmesi inancı, halk kültür ve inanışında yaygındır. İslamiyet’in kutsal kitabında Allah, “dua edenin duasına icâbet ede[ceğini]” (el-Bakara 2/186), O’ndan başkasına edilen duanın faydasız olduğunu (el-Ahkaf 46/5; el-Yunus 10/18) buyurur. Dolayısıyla eserde yer alan duaların gerçekleşmesi durumu, dinî bir gerçekliğe sahiptir.

Sonuç olarak *Hayat Bir Kervansaray’da* doğaüstünü teşkil eden en yoğun unsurlar olarak halk kültür ve inançları öne çıkmaktadır. Bunlar, dinî ve folklorik gerçeklik dairesinin içerisinde yer alırlar. Bu anlamda gerek karakterler gerekse okur, karşılaştığı doğaüstü duruma karşı herhangi bir şaşırma belirtisi göstermez ve bunu sorgulamaz.

2.2. Geleceği Görme ve Bilinmeyi Haber Verme

Bilinmeyi bilme ve gelecekte haber verme, insanlığın en büyük arzularındandır. Toplumlar, tarih boyunca bunu başarabilmek için kendi kültür ve inançları çerçevesinde çeşitli ritüeller oluşturmuşlardır. Eski Türklerde şamanların üstlendiği bu misyon, İslamiyet’te uygun görülmemesine rağmen bugün hâlâ falcılık gibi türlü kisvelerle devam etmektedir.

Türk inancında yeri olan ve hâlâ gerçekliğine inanılan fallarla geleceği yorumlama eylemi, kültür ve edebiyat alanına da yansımış durumdadır. Uygurlardan kalma *İrk Bitig* (Fal Kitabı) ve Osmanlı zamanında padişahlara yazılan falnameler bunların örneklerindedir. Padişahların sefere çıkmadan önce falcılara danıştığı da bilinmektedir (Gülhan, 2015, s. 198). Bu durum, falların Türk yaşayışındaki önemi ve günlük hayattaki yerini gösterir niteliktedir.

Fal, geleceği görme ve bilinmeyen haber verme motifi, *Hayat Bir Kervansaray* romanında yer alan unsurlardandır. Küçük kızın babası Mustafa, Bursa Ulu Cami'nin merdivenlerinin altında bir hazine bulunduğunu duymuştur. Bunu çıkarmak için belediyeden izin almadan önce mevcut konumda gerçekten bir hazinenin saklı olup olmadığını merak eder. Yanına aldığı siyah çember sakallı bir hoca ile bunu öğrenmek için kızın yardımına başvurur. Çocuğun masumluluğu ve dualarla yağmuru durdurmuş olması, adamlarda bu gizli hazinenin yerini görebileceği kanaati uyandırmıştır. Küçük kız abdest alır, hocayla dualar okurlar. Daha sonra hoca bir kurşun kalem yardımı ile kızın sağ başparmağının tırnağını boyar. Kız, mora boyanmış olan tırnağına bakarak cami merdivenlerinde yürüyen takım elbiseli insanları görür. Babası ve hocanın ısrarlarına rağmen kız merdivenlerin altında gizlenmiş bir hazine göremez (s. 105). Böylece hazinenin varlığının yalnızca bir söylentiden ibaret olduğu, doğüstü bir şekilde teyit edilmiş olur.

Küçük kız, yakın gelecekte olanları da bilme istidadına sahiptir. Bir gün evlerinde ailesiyle otururken birden çok sevdiği komşuları Müzeyyen Teyze ve Mehmet Ali Bey'in kendilerini ziyaret edeceklerini hisseder. Gerçekten de yarım saat sonra kapı çalınır ve onlar gelir (s. 179). Kızın bu yetenekleri onun masumiyeti ve dindarlığından ileri gelse de kaynağını aldığı yer büyük dedesidir. Nitekim Mustafa'nın dedesinin babası olarak anlatılan Eyüp Dede isimli bir köy imamı da benzer yetenekleriyle tanıtılır. Adam, henüz bebekken etrafına nasihat eden biri olarak çizilir. Tebdili kıyafet gezen sultan, bir gün Eyüp Dede'nin köyüne gitmiş ve kim olduğunu söylemeden ondan geleceğe dair yorum istemiştir. Dede'nin, "Oğlum, bir savaşa gireceksin, ama sağ salim çıkacaksın" şeklinde kaderini okuduğu sultan, adamın dediği şeyleri yaşamıştır (s. 188). Bu anlamda hem Eyüp Dede'nin hem de küçük kızın bu doğüstü güçlerinin, imanlarının kuvvetine, dolayısıyla İslamiyet'e bağlandığı yorumunu yapmak yanlış olmayacaktır.

Anlatıda geleceği görmek için kullanılan diğer bir yol faldır. Kızın dedesi Ahmet, kendilerini ziyaret edeceğine dair haber gönderip tarih belirttikten sonra söylediği zamanda gelmez. Bunun üzerine ev halkı telaşlanır ve dedenin geliş zamanını öğrenmek için bir falcıya gider. Falcı, dedelerinin ne zaman geleceği üzerine bir sorunun yazılı olduğu kâğıdı suyun içine koyduktan sonra adamın geliş zamanını suyun yüzeyinden okur. "İhtiyar bir adam yüzünden dertlisiniz, üç vakte kadar geliyor, üç saate kadar, üç güne kadar veya üç aya kadar, bu üç vakitten birinde gelecek" (s. 242-243) der. Falcının dediği gibi yaşlı adam üç gün sonra elinde valizlerle kapıda belirir. Bu bölümde fal vasıtasıyla geleceği görme durumunun folklorik bir unsur olan "üç" rakamı ile desteklendiği görülmektedir.

Halk kültür ve inancında "üç" rakamının yeri ve önemi vardır. Şamanizm'de âlem üç bölüm, Oğuzların sağ kolu üç ok, Yakutların ateşi üç çeşittir. Türk mitolojisinde ilahlar üçe ayrılır, Oğuz Kağan ve Manas gibi Türk destanlarında da yiğitlerin, rüya görülen gecelerin, yerde ot bitmeyen yılların sayısı üç olarak geçer. "Üç sayısı Alevi toplumu için de çok önemli olup üçler sözü ile Allah, Hz. Muhammet, Hz. Ali ifade edilmektedir. Samanlarda da üçer aşkına üç çift kalkıp samah oynar" (Yardımcı, 1998, s. 637-639). Dolayısıyla romanda geçen "üç" rakamı da hem kültürel hem de dinî olarak bir gerçekliğe sahiptir.

Sonuç olarak *Hayat Bir Kervansaray* romanında geleceği görme, bilinmeyi haber verme gibi doğaüstü durumlar görülür. Bunlar, kaynağını başta İslamiyet ve sonra halk kültüründen alarak karakterleri ve okuru şüphede düşürmeyecek bir gerçeklik dairesinde aktarılmışlardır.

2.3. Sıradanın Abartılması Yoluyla Oluşan Doğaüstü Durumlar

Gerçekçi damarların yoğun olduğu anlatılarda doğaüstüyü sağlamak için kullanılan yöntemlerden biri abartma sanatına başvurulmasıdır. Angel Flores büyülü gerçekçi romanlarda, “genel ve sıradan olanın olağanüstü ve gerçek dışı olana dönüşmesi” (1995, s. 114) durumundan bahseder. Yazarlar, günlük yaşamda rastlanabilecek sıradan olay ve durumları olduğundan daha farklı gösterip onu büyüterek sıra dışı hale getirirler. Fakat bu durum, anlatı içerisinde odaklanılan ve sebebi araştırılan bir vaka olarak sunulmaz. Aksine karakterler bunu günlük yaşamın bir parçası olarak algılar ve sorgulamadan yaşamlarını devam ettirirler. *Hayat Bir Kervansaray* anlatısında da bu duruma örnek olarak gösterilebilecek pek çok olay vardır.

Anlatının hemen başında kardeşinin şehit olduğunu öğrenen bir kadının saçlarının bir gecede beyazlaması (s. 5), bunlardan biridir. Hayatta yalnızca tek bir kardeşe sahip olan kadın, yıllar içerisinde doğal sebeplerden gerçekleşmesi gereken bu fizyolojik durumu yaşadığı büyük acı nedeniyle çok kısa bir sürede yaşar.

Saçların kısa sürede beyazlaması bilimsel olarak gerçekçi görünmese de dünya tarihinde bununla ilgili anlatılar mevcuttur. Bunlardan en önemlisi yaşanan fizyolojik olaya adını da vermiş “Canities subita” olarak da bilinen “Marie Antoinette Sendromu”dur. Son Fransız Kraliçesi Antoinette, giyotinle idam edilmeden bir gece evvel saçları renk değiştirmiştir. *Journal of the Royal Society of Medicine*’de yayımlanan çalışmada, bu örnek dışında idama mahkûm edilen bir diğer tarihî figür Sir Thomas Moore’un ve 1861’de Bengal ordusuna esir düşen bir asinin de saçlarının kısa zamanda beyazladığı bilgisine yer verilmiştir (Skellett vd., 2008, s. 574). Dolayısıyla romanda yer verilen bu doğaüstü durum, fantastik bir olay değil dünya tarihinde de anlatılara konu olan bir hadisenin örneği olarak belli bir gerçeklik dairesinin içerisinde yer almaktadır.

İlerleyen bölümlerde henüz 7 yaşında olduğu bilinen küçük kız, dedesini sırtına alarak onu evine kadar götürür ve karısına teslim eder (s. 36). O yaşta bir çocuğun bu yükü yol boyunca taşınması pek mümkün görünmese de anlatı içerisinde büyülü gerçekçi anlatım tarzına uygun olarak kısa eylem cümleleriyle çabuk bir şekilde aktarılmış ve bunun mümkünlüğü üzerine yazar tarafından herhangi bir yorumda bulunulmamıştır. Küçük kızın 3 yaşında başına gelen kötü bir hadise aktarılırken yine abartma sanatına başvurulduğu görülür. Buna göre kız, oyun oynarken düştüğü kuyudan kör bir adam yardımıyla kurtarılmış ve karnından bir ay boyunca su çıkmıştır (s. 55). Kız, genel kültür konusunda da yaşından çok daha olgun bir görüntü sergilemektedir. Kendilerini ziyarete gelen Mehmet Ali Bey’in tarih sorularını içinde bulunduğu yaşların (9-10) çok üzerinde bir olgunluk ve bilgi ile cevaplar.

“Söyle bana, Sultan Abdülhamid ne kadar süre hükmetti?”

“32 yıl.”

“Onu kim devirdi?”

“Jöntürkler.”

“Ne zaman?”

“1909’da.”

“Jöntürkler ne yaptı?”

“Hürriyeti getirdiler ve parçalanmış Osmanlı İmparatorluğu’nu yeniden kurtarmaya çalıştılar.”

“Birinci Dünya Savaşı’nda kimlerle birlikteydik?”

“Almanlarla birlikte.”

“Kime karşı?”

“İngilizlere, Fransızlara, Ruslara karşı.” (s. 153).

Çocuğun bu sorulara verdiği yanıt sıra dışı görünse de yaşanan dünyada buna benzer kabiliyette çocukların bulunuyor oluşu, durumu okura yadırgatmayacak bir gerçeklik sınırının içerisinde tutmaya yetmektedir. Dolayısıyla kızın bu bilgisi yine ne karakterler ne de okur tarafından sorgulanır.

Anlatıdaki son örnek, insanî bir eylem olan gaz çıkarmanın abartılarak sıra dışı bir boyuta taşınmasıdır. Bir bölümde küçük kız, yan mahallelerinde oturan Deli Saniye’nin çıkardığı gazın sesinin kendi evlerine kadar geldiğinden bahseder (s. 126). Bir başka yerde ise mahallelerinde oturan dışsız bir amcanın istediği zaman ve istediği kadar gaz çıkarabildiği bilgisine yer verilir (s. 167). Bunlar küçük kızın hayal dünyasının bir ürünü olarak da düşünülebilir fakat gerçek ve doğaüstünün böylesi hassas bir dengede birleştiği romanda yazar başta olmak üzere kimse bu durumu sorgulamaz ve gerçekliği üzerine yorum yapmaz.

Sonuç olarak eserde doğaüstüyü tesis etme yollarından biri olarak abartma sanatından faydalandığı ve sıradan olayların böylece sıra dışı hale getirildikleri görülür.

Sonuç

Büyümlü gerçekçilik 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren popüler bir hareket olarak edebiyatta kendini gösterir. Kavram, adından da anlaşılacağı gibi rasyonel dünyanın bilimsel aklı ile geleneksel inanç ve düşünme biçimlerini bir araya getirerek edebiyat bağlamında modern/postmodern metinlerde kullanır. Kendisine yakın fantastik ve gerçeküstücülük gibi tür ve akımlardan farklı olarak bunu ne doğaüstünü merkeze almak suretiyle ne de bilinçaltı süreçlere vurgu yaparak gerçekleştirir. Bunun yerine benimsediği gerçekçi anlatım ve görüngü dünyasına dair tasvirlerin içerisine, karakterleri ve okuru tereddüde düşürmeyecek şekilde, doğaüstünü sorgulatmadan konumlandırır.

Yerel kaynaklardan sıklıkla beslenen büyümlü gerçekçilik, konu ettiği halkın inançları ve kültürünü ön planda tutarak doğaüstü süreçleri çoğunlukla bunlardan hareketle kurgular. Tarih ve toplumsal problemler de bu tarz anlatıların odaklandığı meselelerdir. Gerçeğin yanına büyümlü, bilimin yanına geleneği ve inancı koyması, efendi ile köleyi, şehirlî ile köylüyü aynı düzlemde aktarması onun zıtlıkları bir araya getireci tabiatını gösterir niteliktedir. Bu anlamda gerçek ile doğaüstü arasında bir denge sağlamaya çalışır. Bahsedilen denge, pozitif bilimlerle ifade edilen dünyanın içerisinde konumlanan geleneksel bilginin olağanüstü unsurlarını birbiriyle çelişmeyecek şekilde yan yana getirmektir.

Emine Sevgi Özdamar, Almanya’da yaşayan bir yazardır. Roman, öykü, tiyatro ve anı türlerinde eserleri bulunmaktadır. Kendisi de bir göçmen olan Özdamar, romanlarında iki ülke kültürünü, coğrafyasını entelektüel bir perspektifle ele alır. Romanlarını Almanca yazmasına karşın Türk dili ve kültürü ön plandadır. Bu bağlamda büyümlü gerçekçiliği

oluşturan temel unsurlardan “melezlik” olgusu, onun sanatında dil ve insan noktasında kendisini gösterir.

Özdamar'ın *Hayat Bir Kervansaray* adlı romanı da Almanca kaleme alınmış olmasına rağmen tamamıyla Türkiye ve Türk insanı üzerine odaklanır. Türkiye'nin 1950'ler ve 60'ların başındaki sosyal, politik ve ekonomik görünümü romanın ana meselesidir. Adı verilmeyen bir kız çocuğu üzerinden anlatılan olaylar, ülkenin ele alınan dönemde yaşadığı olaylar ve insanların deneyimleri üzerinden ilerler. Demokrat Parti'nin Amerikan yanlısı politikaları ve insanlardaki bozulmalar romanın toplumcu gerçekçi çizgide kurgulandığını düşündürür. Buna karşın aktarılan tarihî dönem ve insanî sorunların ötesinde birçok bölümde doğaüstü olayların yer aldığı görülür.

Hayat Bir Kervansaray'da doğaüstü; halk kültür ve inançları, geleceği görüp bilinmeyi haber verme yetenekleri ile sıradanın durumların abartılması yoluyla kurgulanmıştır. Umay Ana ve Hz. Fatma anlatmalarının sentezinden oluşan “Fatma Ana'nın Eli” motifi, yalan yere yemin eden kişinin çarpılması, duaların gerçeğe dönüşmesi, ninenin bir Şaman gibi ritüellerle insanları kötülüklerden arındırması inanç ve kültür merkezli doğaüstü durumlardır. Falcı Ahmet'in, dedenin geleceği zamanı söylemesi, Eyüp Dede'nin sultana ileride yaşanacakları aktarması ve romanda adı verilmeyen küçük kızın komşularının ziyaretini hissetmesi geleceğe dair yorumlar olarak karşımıza çıkar. Yine küçük kızın tırnağına sürülen boyadan hareketle bir hazinenin varlığına dair yorumlar yapması, bilinmeyi haber vermeye dair örneklerdendir. İnsanların saçlarının bir gecede beyazlaması, yedi yaşındaki kızın dedesini uzun bir yol boyunca sırtında taşıyabilmesi, kızın düştüğü kuyudan çıkarıldıktan sonra bir ay boyunca karnından su çıktığının söylenmesi, gaz çıkarma gibi sıradan insanî eylemlerin sayısı ve sesi konusundaki ifadeler ise sıradan olayların abartılarak olağanüstü hale getirildiğini gösterir niteliktedir.

Romanda işlenen tarihî dönemin ve toplumsal problemlerin içerisine yerleştirilmiş olan doğaüstü unsurlar, yazarın anlatmak istediklerini daha çarpıcı hale getirmiş ve günlük hayatın sıradanlaşmış gerçeklerini dikkat çekici şekilde okura tekrar sunmuştur. Özdamar'ın büyümlü gerçekçiliği bir anlatım yolu olarak seçmesinin sebebi hayalî/fantastik bir metin ortaya koymaktan ziyade, ülke ve insan üzerine kendi düşüncelerini ve tespitlerini daha vurgulu şekilde aktarabilmektir. Bu anlamda büyümlü gerçekçiliğin imkânlarını kullanmıştır.

Sonuç olarak Avrupa Türk edebiyatının bir temsilcisi olan Emine Sevgi Özdamar'ın, tarih ve toplumsal problemleri odağına alarak gerçekçi bir perspektifle kurgulamış olduğu *Hayat Bir Kervansaray* adlı romanına aynı zamanda doğaüstü unsurlar da eklediği görülmüştür. Bunlar, beslendiği kaynaklar ve yazarın anlatma tarzı neticesinde karakter ve okur tarafından sorgulanmadan ve onları tereddüde düşürmeden aktarılmıştır. Bu anlamda ele alınan roman, sahip olduğu niteliklerle büyümlü gerçekçilik dairesinde bir eser olarak değerlendirilmelidir.

Kaynakça

- Akgün, M. (2018). *Emine Sevgi Özdamar'ın Mutterzunge Adlı Eserindeki Kalıp İfadeler ve Türkçe Çevirisindeki Karşılıkları*. Yüksek Lisans Tezi. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi.
- Arargüç, F. (2017). *Büyümlü Gerçekçilik ve Louis de Bernières'nin Latin Amerika Üçlemesi*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Arslan, M. (2010). *Emine Sevgi Özdamar'ın “Hayat Bir Kervansaray” Adlı Romanında Çocuk – Aile İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.

- Asutay, H. ve Çelik, J. A. (2015). Göçmen Yazını Yazarı Emine Sevgi Özdamar'ın "Mutterzunge" Adlı Eserinde Dilsizlik Sorunsalına Bakış. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(17), 283-296.
- Beydili, C. (2004). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. (çev. Eren Ercan). Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- Bowers, M. A. (2004). *Magic(al) Realism*. London and New York: Routledge.
- Carpentier, A. (1995). The Baroque and the Marvelous Real. *Magical Realism Theory History Community*. Durham&London: Duke University Press.
- Carpentier, A. (2017). *Bu Dünyanın Krallığı*. (çev. Murat Tanakol). İstanbul: h2o Yayıncılık.
- Cooper, B. (2004). *Magical Realism in West African Fiction Seeing With A Third Eye*. London and New York: Routledge.
- Ekiz, T. (2007). Avrupa Türk Edebiyatı ve Bir Temsilcisi: Emine Sevgi Özdamar. *Cankaya University Journal of Arts and Sciences*, 1(7), 33-47.
- Faris, W. B. (1995). Scheherazade's Children: Magical Realism and Postmodern Fiction. *Magical Realism Theory History Community*. Durham&London: Duke University Press.
- Faris, W. B. (2004). *Ordinary Enchantments Magical Realism and the Remystification of Narrative*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Flores, A. (1995). Magical Realism in Spanish American Fiction. *Magical Realism Theory History Community*. Durham&London: Duke University Press.
- Guenther, I. (1995). Magic Realism, New Objectivity, and the Arts during the Weimar Republic. *Magical Realism Theory History Community*. Durham&London: Duke University Press.
- Gülhan, A. (2015). Türk Kültüründe Fal ve İsimlerle İlgili Bir Manzum Falname Örneği. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 15, 195-222.
- Harvey, D. (1997). *Postmodernliğin Durumu*. (çev. Sungur Savran). İstanbul: Metis Yayınları.
- Huyugüzel, Ö. F. (2019). *Eleştiri Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kumartaşlıoğlu, S. (2015). Fatma Ana Üzerine Anlatılan Efsaneler. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 3(6), 106-115.
- Leal, L. (1995). Magical Realism in Spanish American Literature. *Magical Realism Theory History Community*. Durham&London: Duke University Press.
- Özdamar, E. S. (2021). *Hayat Bir Kervansaray*. (çev. Ayça Sabuncuoğlu). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Punter, D. (2005). Angela Carter's Magic Realism. *The Contemporary British Novel Since 1980*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Reeds, K. (2013). *What is Magical Realism: A Explanation Of A Literary Style*. Leviston, Quester, Lampeter: The Edwin Mellen Press.
- Reisoğlu, M. B. (2019). Emine Sevgi Özdamar'ın Haliçli Köprü Romanında Kültürel Bellek. *Monograf*, 12, 174-188.
- Roh, F. (1995). Magic Realism: Post-Expressionism. *Magical Realism Theory History Community*. Durham&London: Duke University Press.

- Saka, N. (2018). Almanya'daki Türk Göçmen Yazınına Kavramsal Bir Yaklaşım. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 22, 1875-1888.
- Skellet, A. M. vd. (2008). Sudden whitening of the hair: an historical fiction? *Journal of the Royal Society of Medicine*, 101, 574-576.
- Şimşek, E. (2017). Türk Kültüründe "Alkarısı" İnancı ve Bu İnanca Bağlı Olarak Anlatılan Efsaneler. *Akra Uluslararası Kültür Sanat Edebiyat ve Eğitim Bilimleri Dergisi*, 5(12), 99-15.
- Todorov, T. (2017). *Fantastik: Edebi Türe Yapısal Bir Yaklaşım*. (çev. Nedret Öztokat). İstanbul: Metis Yayınları.
- Yardımcı, M. (1998). Geleneksel Kültürümüzde ve Âşıkların Dilinde Sayılar. *Çukurova Halk Edebiyatı Sempozyumu*, 1 Aralık 1998, Adana, 636-647.
- Yaşa, R. (2019). Eski Türk Cenaze Törenlerinde Ölü Yakma Âdeti. *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi Prof. Dr. Bahaeddin Ögel Sayısı*, 4(1), 275-295.
- Yıldız, Ş. (2005). Almanya'daki Türklerde Sosyal Yaşam, Dil, Kültür ve Edebiyatla İlgili Gelişmeler. *Millî Folklor*, 66(17), 10-24.
- Zengin, E. (2010). Türk- Alman Edebiyatına Tarihsel Bir Bakış ve Bu Edebiyata İlişkin Kavramlar. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 12, 329-349.
- Walter, R. (1993). *Magic Realism in Contemporary Chicano Fiction*. Frankfurt: Vervuert Verlag.
- Warnes, C. (2009). *Magical Realism and Postcolonial Novel Between Faith and Irrevelence*. New York: Palgrave Macmillan.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/ Issue 8 (Ağustos/ August 2022), s. 772-783.
Geliş Tarihi-Received: 14.06.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 02.07.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1130719

Rıfat Ilgaz'ın "Bacaksız Serisi"nde Toplumsal Sorunlar

Social Problems in Rıfat Ilgaz's "Bacaksız Serisi"

İsmail ÇUBUKÇU*
Tülay SARAR KUZU**

Öz

Edebî eserler bize insana ve yaşama ilişkin gerçekliğin sanatçı duyarlığı ile kurgulanmış örneklerini sunar. Edebî eserlerde; ait oldukları toplumun başından geçen olaylar, o toplumun yaşadığı sorunlar, çektiği sıkıntılar ve daha birçok olgu bulunur. Bu yönüyle bakıldığında edebî eserlerdeki toplumsal sorunlar, içinden çıktıkları toplumun niteliklerine ilişkin bilgiler içerir. Çocuk edebiyatının önemli bir amacı da hedef kitlesi olan çocuklara içinde yaşadıkları toplumun sorunlarını duyumsatmaktır. Toplumcu gerçekçi bir yazar olan Rıfat Ilgaz, yetişkinlerin yanı sıra çocuklar için de kitaplar yazmıştır. "Bacaksız Serisi", Ilgaz'ın çocuklar için yazdığı beş kitaptan oluşmaktadır. Bu çalışmanın amacı, Rıfat Ilgaz'ın Bacaksız Serisi'nde yer alan romanlarda hangi toplumsal sorunlara yer verildiğini belirlemektir.

Tarama modeline dayalı bu çalışmada Rıfat Ilgaz'ın "Bacaksız Serisi"nde yer alan "Bacaksız Kamyon Sürücüsü", "Bacaksız Okulda", "Bacaksız Paralı Atlet", "Bacaksız Sigara Kaçakçısı", "Bacaksız Tatil Köyünde" adlı beş çocuk romanı; "içerik çözümlemesi" yöntemlerinden "kategorisel çözümleme" yöntemi ile incelenmiştir. Ana kategoriler Sipahioğlu (2015)'nin çalışması dikkate alınarak "siyasi sorunlar", "ekonomik sorunlar", "aile sorunları", "dinî sorunlar", "eğitim sorunları" ve "kültürel sorunlar" şeklinde belirlenmiştir. Verilerin çözümlenmesinde sıklık ve yüzde hesaplamaları yapılmıştır. Çözümleme sonucunda frekans en yüksek kategorinin büyük farkla ekonomik sorunlar olduğu, onu sırasıyla eğitim sorunları ve aile sorunlarının izlediği, en düşük oranda ise siyasal sorunların yer aldığı belirlenmiştir. İncelenen romanlarda dinî sorunlar ile kültürel sorunlara ilişkin verilere rastlanmamıştır.

Anahtar sözcükler: Toplumsal sorun, Rıfat Ilgaz, Bacaksız Serisi.

Abstract

Literary works offer us the examples of the reality of human and life, plotted with artistic sensitivity and these works are a reflection of the society they belong to. Literary works issue the events of the society they belong to, the problems and troubles that society face and many more. From this point of view, social problems in literary works enlighten the characteristics of the society they come from. One of the main goals of children's literature is to make them feel the problems of the society they live in. Rıfat Ilgaz, a socialist realist writer, wrote books for children as well as adults. "Bacaksız Serisi" consists of five books written by Ilgaz for

* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Eğitimin Kültürel Temelleri Bölümü Türkçe Eğitimi Programı, Ankara/Türkiye, e-posta: iscub55@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6473-1425.

** Doç. Dr., Başkent Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, Ankara/Türkiye, e-posta: tulaysarar@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9417-4110.

children. The aim of this study is to determine which social problems are studied in the novels in Rifat Ilgaz's *Bacaksız Serisi*.

In this study based on the scanning model, five children's novels "Bacaksız Kamyon Sürücüsü", "Bacaksız Okulda", "Bacaksız Paralı Atlet", "Bacaksız Sigara Kaçakçısı", "Bacaksız Tatil Köyünde" in Rifat Ilgaz's "Bacaksız Serisi" were analyzed with the "categorical analysis" method which is one of the methods of "content analysis". The main categories were determined as "political problems", "economic problems", "family problems", "religious problems", "educational problems" and "cultural problems", cited by the study of Sipahioğlu (2015). Frequency and percentage calculations were made in the analysis of the data. As a result of the analysis, it was determined that the category with the highest frequency was economic problems, followed by educational problems and family problems and political problems were the lowest. In the analyzed novels, there were no data on religious and cultural problems.

Keywords: Social problem, Rifat Ilgaz, Bacaksız Serisi.

Giriş

"Edebiyat; duyguların, düşüncelerin, tasarıların insana ve yaşama ilişkin yaşantı örneklerinin estetik bir dille anlatılması sanatıdır." (Aslan, 2013-a, s. 6). Kavcar (1999, s. 123)'a göre ise edebiyat; "duygu, düşünce, hayal ve izlenimlerin sözlü veya yazılı olarak güzel biçimde anlatılması sanatı"dır.

Edebiyat bize, insana ve yaşama ilişkin gerçekliğin sanatçı duyarlığı ile kurgulanmış örneklerini sunar (Sever, 2013, s. 31-32). Edebiyat, en ilkel toplumlardan bugünkü en yüksek uluslara kadar bütün toplumlarda bulunan sosyal bir üründür. Her edebiyat, kendisini meydana getiren ulusların bir ifadesidir; ulusların yaşamında etkisi olan olaylar, çekilen acılar, duyulan derin sevinçler o ulusun edebî metinlerine de yansır (Kavcar, 1988, s. 13). Edebiyat, olay ve olguların toplumun belleğinde nasıl izler bıraktığının işaretlerini edebî metinler aracılığıyla ortaya koyar (Anar ve Özbay, 2013, s. 13).

Küreselleşen dünyamızda, edebiyat ve toplumbilim her geçen gün önem kazanmaktadır (Aydın, 2009, s. 366). Bir ülkenin edebiyatı, o ülkenin coğrafi şartları ile toplumun örf, adet ve geleneklerinden ayrı düşünülemez (Çelenlioğlu, 2020, s. 5). Bu yönüyle bakıldığında edebî eserlerdeki toplumsal sorunlar, ait oldukları toplumun niteliklerine ilişkin bilgi içermeleri bakımından çok önemlidir (Nirun, 1965, s. 239).

Edebî eserlerde; eserin yazıldığı dönemin siyasi, tarihî, toplumsal ya da ekonomik olaylarıyla ilgili bilgilerin olması, edebiyatı toplumu anlamada önemli bir araç hâline getirmektedir. Dünya edebiyatında toplumsal değişimlerde öncü roller üstlenen bu tür edebî eserlerin pek çok örneği bulunmaktadır (Sipahioğlu, 2015, s. 1-2). Edebî eserlerin çözümlenmesinde toplumsal olgular kullanılabilir gibi, toplumsal olguların açıklanmasında da edebî metinler kullanılabilir (Kırtıl, 2012, s. 292). Sanat dallarının sosyolojik bir bakış açısıyla incelenmesi, insan ve topluma ilişkin yaşayış biçimlerinin de ayrıntısıyla incelenmesi anlamına gelir. Bu açıdan bakıldığında toplumu anlama çabalarının belki de en güzeli, sanat ve edebiyat dünyasının sosyolojik bir inceleme nesnesi olarak ele alınmasıyla gerçekleşecektir. Çünkü sanat eserleri, insanı kendine özgü anlatım biçimleriyle anlatmaya çalışmaktadır. Böylelikle topluma ilişkin her türlü anlama ve açıklama çabaları için yepyeni olanaklar sunacak birer nesne niteliği kazanmaktadır (Anar ve Özbay, 2013, s. 2). "Toplumsal eleştiri" bağlamında düşünüldüğünde edebî eserler, toplumsal sorunları dile getiren eserlerdir (Dilidüzgün, 2012, s. 88). Bu yönüyle edebiyat, sosyal bir kurumdur (Wellek ve Warren, 1983, s. 123).

Ülkemizde edebiyat-toplum ilişkisini ortaya koyan ilk yapıt, Ziyaeddin Fahrettin Fındıkoğlu'nun "Bayburtlu Zihni, Bir Edebiyat Sosyolojisi Denemesi" adlı yapıtıdır. Bu konuda bilimsel yol izlenerek yapılan çalışmalar bakımından kayda değer ilk çalışmalar ise Nurettin Şazi Kösemihal'in çalışmalarıdır. "Çağdaş Türk Edebiyatında Sosyal Konular"

adlı yapıtıyla Kemal Karpat, "Edebiyat Bilimine Katkıları" adlı yapıtıyla da Sadık Kemal Tural bu alanda öne çıkan isimlerdir (Sipahioğlu, 2015, s. 15-17).

Sanayi Devrimi sonrasında insan gücüne dayalı üretimden makine gücüne dayalı üretime geçilmiş, böylece insana ve insanî değerlere verilen önem azalmaya başlamıştır. Bu durum, birçok toplumsal sorunun ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu sorunlar, toplumlara kendisini anlatmayı görev edinmiş olan edebiyatın ilgi alanına girmiştir (Güzel, 2014, s. 157). Türk edebiyatı, yaşanan toplumsal ve siyasal dönemlere göre gelişim gösteren ve sosyal içeriği ağır basan bir edebiyat niteliği taşır. Edebiyatımızın yakın tarihine bakıldığında toplumcu gerçekçi sanatçıların sosyal kaygıyla hareket ettikleri görülmektedir (Demirel, 2008, s. 11). Batı'da olduğu gibi ülkemizde de sosyal olaylar, duygusal bir tepki olarak edebiyatta ifade edilmiştir. Ardından, düşünce akımları edebiyata girmiştir. Örneğin, Ziya Gökalp görüşlerini şiir biçiminde ileri sürmüş, böylece edebiyatın etki gücünden yararlanmış (Kavcar, 1988, s. 15). Edebiyatımız, toplumla ilişkisi bakımından ele alındığında Tanzimat'la birlikte Batılılaşma, yanlış Batılılaşma ve buna benzer konuların daha çok ele alındığı; bunun yanı sıra bu dönem yapıtlarında, üretim-tüketim alışkanlıkları, kadın hakları, aile yapısı, evlilik, eğitim ve geleceğe dayalı sorunların işlendiği görülmektedir. Cumhuriyetin ilk yıllarında yazılan yapıtlarda ise daha çok Kurtuluş Savaşı'ndan zaferle çıkan Türk ulusu işlenmiştir. Bu yıllarda yoksulluk, kahramanlık, savaş, Atatürk devrimlerine bağlılık gibi konuların ele alındığı görülmektedir (Sipahioğlu, 2015, s. 16-17).

Toplumcu gerçekçi yazarların yapıtlarında toplumun sorunlarını dile getirme, bu sorunlara çözümler üretme ve bu sorunlarla ilgili okuru bilinçlendirme amaçları güdülmüştür (Yumru, 2016, s. 4). Türk romanında toplumsal gerçekçilik, 1945 sonrasında edebî bir akım hâline gelir ve giderek yeğlenir. Rıfat Ilgaz da bu akımı benimseyen toplumcu gerçekçi yazarlarımızdan biridir (Yaşar, 2012, s. 95). Rıfat Ilgaz, seksen iki yıllık yaşamının büyük bir bölümünü Türk edebiyatında ölümsüzleşen eserler yazmakla geçirmiştir. Ilgaz, yazdığı eserleriyle dönemin aynası, toplumunun sesi olmuştur (Sönmez, 2012, s. 227).

Çocuklar; ekonomik sorunlardan geleneklerin baskısına, medyanın olumsuz etkisinden aile baskısına, çevre sorunlarından şiddet olaylarına kadar birçok sorunla karşı karşıya kalabilmektedirler. Bu sorunları görmezden gelerek yok sayan çocuk edebiyatı, çocuğa karşı inanılmaz bir duyarsızlık sergilemiş olur (İpşiroğlu, 2004). Çocuk edebiyatı; edebiyatın bir parçası olarak çocukları yaşam gerçekliğiyle buluşturmalıdır çünkü çocuk edebiyatının temel sorumluluklarından biri de çocukları yaşama hazırlamaktır. Bu noktada önemli olan ise yazarların yaşam gerçekliğini sunarken çocuk okurların yaş ve eğitim düzeyini gözeten yazmaları, bir başka söyleyişle "çocuğa görelik" ilkesine göre hareket etmeleridir (Aslan, 2006, s. 5).

Rıfat Ilgaz, yetişkinlerin yanı sıra çocuklar için de kitaplar yazmıştır. "Bacaksız" serisi, Ilgaz'ın çocuklar için yazdığı beş kitaptan oluşmaktadır. Bu araştırmanın amacı, Rıfat Ilgaz'ın Bacaksız Serisi'nde yer alan romanlarda işlenen toplumsal sorunların neler olduğunu belirlemektir. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara cevap aranacaktır:

1. Romanlarda işlenen *siyasi sorunlar* nelerdir?
2. Romanlarda işlenen *ekonomik sorunlar* nelerdir?
3. Romanlarda işlenen *aile sorunları* nelerdir?
4. Romanlarda işlenen *dinî sorunlar* nelerdir?
5. Romanlarda işlenen *eğitim sorunları* nelerdir?

6. Romanlarda işlenen *kültürel sorunlar* nelerdir?

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Modeli

Bu araştırma, tarama modelinde betimsel bir çalışmadır. Araştırma kapsamındaki romanlar, "tarama modeli" kullanılarak incelenmiştir. Tarama modelinde geçmişte ya da hâlen var olan bir durum, var olduğu şekliyle betimlenmeye çalışılır. Araştırma konusu olan olay, kişi ya da nesne kendi şartları içinde, olduğu gibi tanımlanır (Karasar, 2000, s. 77). Araştırmanın amacı "*Rıfat Ilgaz'ın Bacaksız Serisi'nde yer alan romanlarda hangi toplumsal sorunlara yer verildiğini belirlemek*" olduğu için araştırma modeli olarak genel tarama modeli seçilmiştir. Araştırma, genel tarama modelleri içinde "tekil tarama modelleri" türünün özelliklerine uygundur. Tekil tarama modelleri, değişkenlerin tek tek nitelik ya da niceliklerinin belirlenmesi amacıyla yapılan araştırma modelleridir (Karasar, 2000, s. 79).

1.2. Verilerin Toplanması ve Çözümlemesi

Tarama modeli kullanılan bu çalışmada Rıfat Ilgaz'ın "Bacaksız Serisi"nde yer alan "Bacaksız Kamyon Sürücüsü", "Bacaksız Okulda", "Bacaksız Paralı Atlet", "Bacaksız Sigara Kaçakçısı", "Bacaksız Tatil Köyünde" adlı beş çocuk romanı; "toplumsal sorunları içermesi" bakımından "içerik çözümlemesi" yöntemi ile incelenmiştir. Araştırmada ana kategoriler Sipahioğlu (2015)'nin çalışması dikkate alınarak "siyasi sorunlar", "ekonomik sorunlar", "aile sorunları", "dinî sorunlar", "eğitim sorunları" ve "kültürel sorunlar" şeklinde belirlenmiştir. Çalışmada çözümleme yöntemlerinden "kategorisel çözümleme" kullanılmıştır. Kategorisel çözümleme "Belirli bir iletinin önce birimlere bölünmesi ve daha sonra bu birimlerin önceden saptanmış ölçütlere göre kategoriler hâlinde gruplanmasıdır. Bu çözümlemede kategorilerin sıklığı (frekansı) hesaplanır (Tavşancıl ve Aslan, 2001, s. 90). Buna göre araştırmada yer alan beş kitap; "siyasi sorunlar", "ekonomik sorunlar", "aile sorunları", "dinî sorunlar", "eğitim sorunları" ve "kültürel sorunlar" kategorileri bağlamında ayrı ayrı ve tekil olarak çözümlenmiştir.

1.3. Geçerlik

Nitel bir araştırmada geçerlik, "araştırmacının araştırdığı olguyu, olduğu biçimiyle ve olabildiğince yansız gözlemesi" (Yıldırım ve Şimşek, 2013, s. 290) anlamına gelmektedir. İçerik çözümlemesinde sonuçlar verilirken çözümleme işleminde kullanılan kategorilerin tanımlarının verilmesi gerekir. Ölçümler, yalnızca bu tanımlamalara dayanılarak geçerlik kazanır (Tavşancıl ve Aslan, 2001, s. 82).

Bu çalışmada kategoriler oluşturulurken edebiyat, çocuk edebiyatı, Rıfat Ilgaz, Bacaksız Serisi ve toplumsal sorunlara ilişkin geniş bir araştırma yapılmış; bu alanların ilişkileri ilgili alanyazın çalışmalarıyla desteklenerek çalışmanın kuramsal çerçevesi ortaya konulmuştur. Veri toplamada bu çerçeveden yararlanılmış ve araştırma soruları da bu çerçeveye uygun olarak hazırlanmıştır. Böylece çalışmadaki ana ve alt kategoriler bağlamında veri kodlama aracına son hâli verilmiştir. Bu nedenle bu araştırmada belirlenen kategorilerin ölçülmek istenen verileri doğru ve geçerli biçimde ölçtüğü söylenebilir.

1.4. Güvenirlilik

Belirlenen alt kategorilerin romanlarda ne ölçüde işlendiği işaretlenmiş, bu işaretlemelere göre sıklık kaydı tutulmuştur. Araştırmada kullanılan kodlamanın güvenirliliğini ortaya koymak amacıyla belirlenen 5 romandan gelişigüzel seçilen 2'si alan uzmanı başka bir araştırmacı (ikinci veri işleyici) tarafından değerlendirilmiştir. Araştırmacı ile ikinci veri işleyicinin değerlendirmeleri arasındaki tutarlığa bakılmıştır.

Bu amaçla aşağıdaki formül kullanılmıştır (Tavşancıl ve Aslan, 2001, s. 81).

Görüş Birliği

$$\text{Güvenirlilik} = \frac{\text{Görüş Birliği}}{\text{(Görüş Birliği + Görüş Ayrılığı)}} \times 100$$

Yapılan hesaplama sonucunda kodlayıcılar arasındaki tutarlık %92 olarak bulunmuştur. Alanyazında uyumun genellikle %70'in üzerinde olması beklendiği için (Karasar, 2016, s. 193; Tavşancıl ve Aslan, 2001, s. 81) bu çalışmada elde edilen değer tutarlığı sağlamada yeterli olduğu ve kitapların güvenilir biçimde çözümlendikleri sonucuna ulaşılmıştır. Verilerin çözümlenmesinde sıklık ve yüzde hesaplamaları yapılmıştır.

2. Bulgular

Tablo 1'de Rıfat Ilgaz'ın Bacaksız Serisi'ndeki romanların içerdikleri toplumsal sorunların belirlenen kategorilere göre dağılımları verilmiştir.

Tablo 1: Rıfat Ilgaz'ın Bacaksız Serisi'ndeki Romanların İçerdikleri Toplumsal Sorunların 6 Kategoriyeye Göre Dağılımı

Toplumsal Sorun	f	%
Ekonomik Sorunlar	39	61,90
Eğitim Sorunları	13	20,63
Aile Sorunları	9	14,28
Siyasi Sorunlar	2	3,17
Dinî Sorunlar	-	-
Kültürel Sorunlar	-	-
Toplam	63	100

Tablo 1'de görüldüğü gibi, ekonomik sorunlar %61,90'lık oranla 4 kategori içinde sıklığı en yüksek olan kategoridir. %20,63'lük oranla eğitim sorunları ikinci; %14,28'lik oranla aile sorunları üçüncü; %3,17'lik oranla siyasi sorunlar son sırada yer almaktadır. İncelenen romanlarda dinî sorunlar ile kültürel sorunlara ilişkin veriler bulunamamıştır.

2.1. Ekonomik Sorunlar

Tablo 2: Rıfat Ilgaz'ın Bacaksız Serisi'ndeki Romanların İçerdikleri Ekonomik Sorunların Dağılımı

Ekonomik Sorunlar	f	%
Yoksulluk	14	35,89
Çocuk işçiliği	7	17,94
Kaçakçılık	6	15,38
Hırsızlık	5	12,82
Adam kayırmacılık	4	10,25
Karaborsacılık	1	2,56
Tekelcilik	1	2,56

Sınıf çatışması	1	2,56
Toplam	39	100

Tablo 2’de görüldüğü gibi ekonomik sorunlar kategorisi içinde “yoksulluk” %35,89’luk oranla frekansı en yüksek olan sorundur. Bu sorunu %17,94’lük oranla “çocuk işçiliği” sorunu takip etmektedir. “Kaçakçılık” sorunu ise %15,38’lik oranla üçüncü sırada gelmektedir. Bu sorunları sırasıyla; %12,82’lik oranla “hırsızlık”; %10,25’lik oranla “adam kayırmacılık”; %2,56’şarlık oranlarla “karaborsacılık”, “tekellilik” ve “sınıf çatışması” sorunları takip etmektedir.

Aşağıda bu sorunlara incelenen kitaplardan örnekler verilmiştir.

“Cide’den yeni gelmişlerdi, evlerinde eşya adına hiçbir şey yoktu. Memlekette neleri varsa satmıştı babası. Parasıyla işte bu Külüstür’ü almıştı. Kazandığı para onun onarımına yetmiyordu.” (Bacaksız Kamyon Sürücüsü, s. 51).

“Erkek çocuklar, bebeklerle oynamazlar. Sinemaların önünde Kent satarlar, Malboro satarlar.” (Bacaksız Sigara Kaçakçısı, s. 27).

“Yürü pis kaçakçı! Sen kim, sigara satmak kim? Seni şimdi karakola teslim edeyim de gör! Vursunlar kelepçeyi de atsinlar seni hapsilere!” (Bacaksız Sigara Kaçakçısı, s. 81).

“Haksızlık olmasınmış. Sen gir elin tarlasına da bir de haktan haksızlıktan söz et. Hangisine gireceksin, şu sayıvanlı tarlaya mı?” (Bacaksız Tatil Köyünde, s. 90).

“Bunu gören müdür, Bacaksız’a ‘Kalk!’ dedi. ‘Al çan tanı! Oraya Ferit Derler oturacak!’” (Bacaksız Paralı Atlet, s. 82)

“Söyle bir daha gidecek misin o Rasim denen karaborsacının, kaçakçının yanına?” (Bacaksız Sigara Kaçakçısı, s. 82).

“Bu arabaları satanlar, onlara da satanlar, her şeyi öyle kurnazca hesaplamışlardı ki arabayı kullanan sürücülerin eline hiçbir şey geçmez ancak çolukları, çocukları çalıştırdıkları sürece aç kalmazlar, açık kalmazlardı.” (Bacaksız Kamyon Sürücüsü, s. 62).

“Neden almazlarmış? Sen de o okuldan değil misin? Benim babam hademe ...” (Bacaksız Okulda, s. 46).

2.2. Eğitim Sorunları

Tablo 3: Rifat Ilgaz’ın Bacaksız Serisi’ndeki Romanların İçerdikleri Eğitim Sorunlarının Dağılımı

Eğitim Sorunları	f	%
Eğitimde şiddet	10	76,92
Eğitimde adam kayırma	1	7,69
Eğitimde fırsat eşitsizliği	1	7,69
Eğitimde ötekileştirme	1	7,69
Toplam	13	100

Tablo 3’te görüldüğü gibi eğitim sorunları kategorisi içinde “eğitimde şiddet” %76,92’lik oranla frekansı en yüksek olan sorundur. “Eğitimde adam kayırma”, “eğitimde fırsat eşitsizliği”, “eğitimde ötekileştirme” sorunları ise %7,69’luk oranla ikinci sırada gelmektedirler.

Aşağıda bu sorunlara incelenen kitaplardan örnekler verilmiştir.

"Bir cetvel! Hem de kenarı demirli bir cetvel tahtası, elimin üstünde küttledi." (Bacaksız Okulda, s. 216).

"Öğretmen, yüzüklü eliyle parmaklarını yakaladı. İğneyle delik deşik ediyordu uçlarını. Her parmağından boncuk boncuk kan çıkıyordu. Acıdan kıvranıyordu ama gene de sesini çıkarmıyordu. Gözlerinden yaş gelmeye başlamıştı. İstemediği hâlde ağlıyordu işte..." (Bacaksız Paralı Atlet, s. 85).

"Ama Derler ailesi, soylu çocuklarının Hacıbabası okulu gibi gösterişsiz, göreneksiz kenar mahalle okulunda harcanmasını hiç doğru bulmamıştı. Paraya kıyarak yavrularını iki sokak yukarıdaki Hacıkalfa okuluna yazdırmıştı. Böyle üstün yetenekli çocukların düşkün aile çocuklarıyla bağdaşamayacağına inanan bu aile, gözü özel okullara dikecekti kuskusuz." (Bacaksız Okulda, s. 40).

"Haydar Aybekler giderken en kötü notu ona vermişti. İyiyle pekiyi bu sınıfta Pamuk Altanların hakkıydı. Beden eğitimi demek, biraz da aile eğitimi demekti ona göre. Bacaksız gibiler düşlerinde bile göremezlerdi 'iyi'leri, 'pekiyi'leri..." (Bacaksız Paralı Atlet, s. 89).

2.3. Aile Sorunları

Tablo 4: Rıfat Ilgaz'ın Bacaksız Serisi'ndeki Romanların İçerdikleri Aile Sorunlarının Dağılımı

Aile Sorunları	f	%
Çocuğa karşı şiddet	8	88,88
Boşanma	1	11,11
Toplam	9	100

Tablo 4'te görüldüğü gibi aile sorunları kategorisi içinde "çocuğa karşı şiddet" %88,88'lik oranla frekansı en yüksek olan sorundur. Bu sorunu %11,11'lik oranla "boşanma" takip etmektedir.

Aşağıda bu sorunlara incelenen kitaplardan örnekler verilmiştir.

"Yere bırakır bırakmaz da iki yanağına birer tokat..." (Bacaksız Kamyon Sürücüsü, s. 51).

"Babasının cetveli yoktu, öğretmen gibi. Beş kardeşi vardı. Bacaksız harfleri hele bir çıkaramasın, beş kardeşin beşi de ensesinde patlardı." (Bacaksız Okulda, s. 26).

"-Annen ne iş yapıyor?"

-Fabrikada. Babamı mahkemeye verdi. Çocuklara bakmıyor diye. Mahkeme de ayırdı bizi." (Bacaksız Sigara Kaçakçısı, s. 55).

2.4. Siyasi Sorunlar

Tablo 5: Rıfat Ilgaz'ın Bacaksız Serisi'ndeki Romanların İçerdikleri Siyasi Sorunların Dağılımı

Siyasi Sorunlar	f	%
Yönetimle ilgili sorunlar	2	100
Toplam	2	100

Tablo 5'te görüldüğü gibi incelenen kitaplarda siyasi sorun olarak sadece ülke yönetimiyle ilgili sorunlara rastlanmıştır.

Aşağıda bu sorunlara incelenen kitaplardan örnek verilmiştir.

“Son sıkıyönetimden beri bir deneme bile yapılmamıştı okulda.” (Bacaksız Okulda, s. 62).

Sonuç

Bu çalışmada Rıfat Ilgaz'ın *Bacaksız Serisi* içinde yer alan beş çocuk romanı, içerdikleri toplumsal sorunlar yönünden incelenmiştir. İncelenen romanlarda yer alan ekonomik sorunların %61,90'lık oranla sıklığı en yüksek kategori olduğu görülmüştür. 1970-1979 dönemi ülkemizde enflasyonun oldukça yüksek olduğu bir dönemdir. Bu dönemde ekonomik dengeler bozulmuştur. Artan ekonomik bunalım, 1979 yılında çok üst düzeye ulaşmıştır (Ertuna, 2004, s. 8). *Bacaksız Serisi* kapsamındaki romanların tam da bu yılların sonunda yazıldığı düşünüldüğünde, bu seri içindeki romanlarda ekonomik sorunların diğer sorunlara göre daha çok olması, yaşam gerçekliği ile örtüşen bir durumdur.

Çalışmamızda incelenen romanlarda ekonomik sorunlar kategorisi içinde “yoksulluk” %35,89'luk oranla frekansı en yüksek sorun iken bu sorunu %17,94'lük oranla “çocuk işçiliği” sorunu takip etmektedir. Çocuk işçiliğine yol açan en büyük etmen, yoksulluktur ve araştırmalar; çalışan çocukların büyük kısmının çocuk yoksulluğu yaşadığını veya ailelerinin yoksul olduğunu ortaya koymuştur. Bununla beraber çocuk işçiliği, özellikle ekonomik yönden gelişmemiş ülkelerde daha yaygındır (Gül ve Öztürk, 2020, s. 134-142). İncelenen romanlarda “yoksulluk” sorununa “çocuk işçiliği” sorunundan daha fazla yer verilmesi, neden-sonuç ilişkisi bağlamında tutarlı görülmektedir.

Sanayi bölgeleri yönüne gerçekleşen düzensiz ve hızlı göçler, çocukların çalışmasının en büyük nedenlerinden biridir (Gül ve Öztürk, 2020, s. 135). Romanların kahramanı Bahri ile ailesinin Cide'den İstanbul'a göç ettiği düşünüldüğünde incelenen romanlarda çocuk işçiliği sorununun yer alması, olağan bir durum olarak değerlendirilebilir.

Ekonomik sorunlar kategorisi içinde “kaçakçılık” sorunu %15,38'lik oranla üçüncü sırada gelmektedir. Bu sorunu sırasıyla; %12,82'lik oranla “hırsızlık”; %10,25'lik oranla “adam kayırmacılık”; %2,56'şarlık oranlarla “karaborsacılık”, “tekelsizlik” ve “sınıf çatışması” sorunları takip etmektedir. Gelir düzeyinin düşük olması, bireyleri suç işlemeye iten en önemli etmenlerden biridir. Yoksul bireylerin ekonomik faaliyet alanlarında daha az olanaklara sahip olmaları ve yasal kazançlarının düşük olması, onları suç işlemeye yönlendirmektedir (Polat vd., 2013, s. 7). Bu bağlamda incelenen kitaplarda yoksulluk sorununun bir sonucu olarak kaçakçılık, hırsızlık, karaborsacılık, tekelsizlik sorunlarına yer verilmesinin yine yaşam gerçekliği ile örtüşmekte olduğu söylenebilir.

Çalışmamızda incelenen romanlarda %20,63'lük oranla *eğitim sorunları* ikinci sırada yer almaktadır. Eğitim sorunları kategorisi içinde %76,92'lik oranla “eğitimde şiddet” sorunu en çok yer alan sorundur. Çocuk yetiştirme konusunda eğitimde dayak, ezber ve çocuğun sevgiden yoksun bırakılarak itaat ve saygıya zorlanması gibi geleneksel öğelerin alttan alta varlığını sürdürdüğü görülmüştür (Ahioglu-lindberg, 2012, s. 49). Ülkemizde fiziksel istismar oranının yüksek olmasının nedenlerinden biri de dayak bir disiplin yöntemi olarak kullanılmasıdır. Çocuğu dayakla cezalandırma ve disipline etme düşüncesi, o kadar benimsenmiştir ki bununla ilgili deyişler bile göze çarpmaktadır. “Kızını dövmeyen dizini döver”, “Annenin / öğretmeninin / babanın vurduğu yerde gül biter.” bunlara birer örnektir (Pelendecioğlu ve Bulut, 2016, s. 51). İncelenen romanlarda eğitim sorunları kategorisinde en çok “eğitimde şiddet” sorununa yer verilmesinin dönemin

terbiye anlayışın bir yansıması olduğu ve dayağın bir cezalandırma ve terbiye etme aracı olarak görüldüğü düşünülmektedir. Nas (1988, s. 245)'in da belirttiği gibi fiziksel şiddet (dayak) onur kırıcı bir olgudur, döveni de dövüleni de küçültür. Çocuğun öz denetim ve özgüven kazanmasının önünde büyük engel oluşturur. Bu yüzden çocuklar açısından önemli bir sorundur. İncelenen romanlarda bu soruna yer verilmesi, romanların yazıldığı dönemin eğitim ortamlarındaki yaşam gerçekliğini yansıtmaya bakımından önemli bir niteliktir. Bacaksız Serisi romanlarında eğitim sorunları kategorisi içinde "eğitimde adam kayırma", "eğitimde fırsat eşitsizliği", "eğitimde ötekileştirme" sorunları ise %7'lik oranla ikinci sırada yer almaktadır. Burç (2013, s. 52-53) da çalışmasında benzer şekilde "Bacaksız Okulda" adlı romanda eğitimde adam kayırma, eğitimde fırsat eşitsizliği, eğitimde ötekileştirme sorunlarının işlendiğini belirtmiştir.

Çalışmamızda incelenen romanlarda %14,28'lik oranla aile sorunları üçüncü sırada yer almaktadır. *Aile sorunları* kategorisi içinde %88,88'lik oranla "çocuğa karşı şiddet" sorunu en çok yer alan sorundur. Sivri ve Çiftçi (2012, s. 114,115) duygusal istismarın şiddetin bir diğer çeşidi olduğunu; Bacaksız Serisi'nin kahramanı olan Bahri'ye karşı anne ve babasının argo konuştuklarını, dahası sözlü ve fizikî şiddet uygulamalarını belirtmişlerdir. Aile içinde şiddet, özellikle kadınlar ve çocuklara daha çok uygulanmaktadır. Bunun nedeni, kadınların ve çocukların kendilerini savunma konusunda fiziksel olarak erkeklere oranla daha zayıf olmalarıdır (Şenol ve Mazman, 2014, s. 11). Ünal (2005, s. 134), yoksulluk ve ekonomik sıkıntının çocuğa yönelik şiddetin en önemli nedenlerinden biri olarak görüldüğünü belirtmiştir. Ekonomik eşitsizliğin, yoksulluğun ve işsizliğin yüksek olduğu toplumlarda çocuğa yönelik şiddet artmaktadır. Göç hareketlerinin fazlalığı da çocuğa yönelik şiddeti artıran etkenlerden biridir (İnci ve Duman, 2014, s. 536). Bu belirleme incelenen romanlarda, roman kahramanı olan Bahri'ye anne ve babası tarafından uygulanan fiziksel ve psikolojik şiddetin gerekçeleri ile örtüşmektedir. Çünkü Bahri'nin ailesi yoksuldur ve ciddi ekonomik sıkıntılar yaşamaktadır. Bununla beraber Bahri ve ailesi, Cide'den İstanbul'a göç etmişlerdir.

Aile sorunları kategorisi içinde boşanma %11,11'lik oranla ikinci sırada yer almaktadır ve bu sorun, incelenen romanlarda sadece bir yerde geçmektedir. Yani boşanma sorununun frekansı düşüktür. Binay (2018, s. 237) boşanmanın toplumda hoş karşılanmaması nedeniyle 1990'lı yılların sonuna kadar ülkemizdeki boşanmalarda ciddi oranda bir artış görülmediğini belirtmiştir. İncelediğimiz romanların 1970'li yılların sonunda yazıldığı düşünüldüğünde romanlardaki boşanma sorununun çok az olması olağan bir durumdur. Bununla beraber romanlarda boşanma ve çocuğa karşı şiddet sorunlarına yer verilmesi, dönemin yaşam gerçekliğini yansıtan bir durumdur.

Rıfat Ilgaz, yazarlığının yanı sıra eylem ve ideoloji adamı olarak da adından söz ettirmiş; yaşadığı dönemin politik olaylarını izlemekle kalmamış, bu olaylarda aktif olarak yer almıştır (Yaşar, 2012, s. 95). Ancak Rıfat Ilgaz hem edebî eser niteliği taşımaları hem de çocuklara yönelik yazılmış olmaları nedeniyle çocuk kitaplarında siyasi konulara çok fazla değinmez (Çekici, 2014, s. 113). Sever (1995)'e göre yazarlar, okurlarıyla duygu ve düşünce alışverişinde bulunurken, yapıtlarında politik ve ideolojik güdümlülüğe yönelmemelidir. Araştırmamıza konu olan romanlarda da siyasi sorunların %3,17'lik oranla en az yer verilen sorun olduğu görülmektedir. Yetişkinler için yazdığı yapıtlarda siyasi sorunlara yer veren Rıfat Ilgaz'ın çocuklar için yazdığı romanlarda bu sorunlara az yer vermesi, çocuk gerçekliği açısından olumlu bir özellik olarak değerlendirilmektedir.

Sever (2012, s. 30)'in de belirttiği gibi; çocuk kitabı yazarı bir düşüncenin ya da inancın peşinde koşan, o düşünce ya da inancın doğru olduğunu çocuklara inandırmaya çalışan bir söylevci değildir. Bu bağlamda incelenen romanlarda dinî sorunlara yer

verilmemesi çocuk gerçekliği ile örtüşen bir niteliktir. İncelenen romanlarda dinî sorunlar gibi kültürel sorunlara ilişkin bulgulara da rastlanmamıştır.

Nitelikli çocuk kitaplarının; çocuğun gelişiminde, insanı ve yaşamı tanımada, günümüz gerçekleri ile iletişime geçmesinde önemli bir yeri vardır (Aslan, 2008, s. 86). Çocuk edebiyatı yazarlarının öncelikli sorumluluğu, çocuğun kendini ve gerçek yaşamı tanımada olanak sağlayacak yaşam durumları oluşturmaktır (Sever, 2003, s. 23). Aslan (2006, 13), Rifat Ilgaz'ın çocuk kitaplarını "yaşam gerçekliğinin sunuluşu" bakımından incelemiş, bu kitaplarda çocukların yaşamda iç içe oldukları fakat çeşitli nedenlerle onlarla paylaşılmayan ve konuşulmayan birçok konuya yer verildiğini belirlemiş; bu belirlemeden hareketle toplumcu gerçekçi bir yazar olan Rifat Ilgaz'ın çocuk okurları yaşamın ve insanın her tür yanıyla buluşturduğu, böylece çocuğu yaşama hazırlama konusunda üzerine düşen sorumluluğu yerine getirdiği sonucuna ulaşmıştır. Aslan'ın belirlemeleri ve çalışmasında yer verdiği yaşam gerçekliği bulguları, bu çalışmanın bulgularıyla örtüşmektedir.

Sonuç olarak incelenen romanlarda çocuğun gerçek yaşama hazırlanmasına olanak sunan birçok toplumsal soruna yer verildiği görülmüş ve bu romanların çocuğu gerçek yaşama hazırlama konusundaki işlevlerini yerine getirdikleri sonucuna varılmıştır. Bu sonuçtan hareketle Rifat Ilgaz'ın Bacaksız Serisinin, çocukların toplumsal duyarlılıklarının gelişmesi açısından ilgililere önerilmesinin uygun olacağı değerlendirilmiştir.

Etik Beyanı

Bu çalışmada, içerik analizi yöntemi kullanılarak mevcut araştırmalar incelendiğinden ULAKBİM TR Dizin kriterleri gereği, etik kurul kararı gerektiren çalışmalar kapsamında yer almamakta olup araştırma; yayın ve araştırma etiğine uygun olarak gerçekleştirilmiştir.

Çıkar ve Katkı Beyanı

Bu çalışmada herhangi bir çıkar çatışması söz konusu değildir. Yazarların çalışmadaki katkı oranları eşittir.

Kaynakça

- Ahioglu-lindberg, E. (2012). Çocuk Yetiştirme Açısından Türkiye'de Çocukluğun Tarihi. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 31(I), 41-52.
- Anar, T. ve Özbay, F. (2013). Edebiyat Sosyolojisi Bağlamında Osmanlı'dan Günümüze Türk Şiirinde Dilenme ve Dilencilğe Genel Bir Bakış. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 2, 1-27.
- Aslan, C. (2006). Yaşam Gerçekliğinin Sunuluşu Bakımından Rifat Ilgaz'ın Çocuk Kitapları. *Eğitim-Bilim-Toplum*, 15(4), 4-15.
- Aslan, C. (2008). Yaşam Gerçekliğinin Çocuklara İletilmesi Bakımından 100 Temel Eserdeki Öyküler Üzerine Bir Çözümleme. 4. Uluslararası Çocuk ve İletişim Kongresi & 4. Uluslararası Çocuk Filmleri Festivali ve Kongresi "Risk Altındaki Çocuklar". İstanbul: İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Yayınları, (I), 85-98.
- Aslan, C. (2013). Çocuk Edebiyatı Yapıtlarının Temel İşlevleri. *Eğitimci Öğretmen Dergisi*, 17, 6-9.
- Aydın, E. (2009). Edebiyat-Sosyoloji İlişkisinde Sosyolojik Kaynaklar ve Ölçütler. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 4(1-I), 357-370.

- Binay, M. (2018). Türkiye'de Boşanma Nedenlerinin Analizi ve Alternatif Uyuşmazlık Yöntemleri. *Ombudsman Akademik*, 5(9), 237-267.
- Burç, B.(2013). Rıfat Ilgaz'ın "Bacaksız'ın Basından Geçenler" Adlı Hikâye Serisindeki Eserlerin Çocuğa Görelik İlkesi Açısından İncelenmesi. Yüksek Lisans Tezi. Elâzığ: Fırat Üniversitesi.
- Çekici, Y. E. (2014). Rıfat Ilgaz'ın Çocuk Kitaplarında Karşıt Söylem Bağlamında Eleştirel Okuma Etkinlik Önerileri. Yüksek Lisans Tezi. Mersin: Mersin Üniversitesi.
- Çelenlioğlu, A. (2020). Toplumcu Gerçekçi Romanlar Başta Olmak Üzere Edebi Eserlerin Sosyolojik Alanında Veri Olarak Kullanılabilirliği. *EKEV Akademi Dergisi*, 81, 1-11.
- Demirel, M. (2008). *Türk Kadın Öykü Yazarlarında Toplumsal Sorunlar (1960-1980)*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Dilidüzgün, S. (2012). *Çağdaş Çocuk Edebiyatı*. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.
- Ertuna, Ö.(2004).1923'ten Bugüne Türkiye Ekonomisi ve 2023'e Doğru Hedefler. *Muhasebe ve Finansman Öğretim Üyeleri Bilim ve Araştırma Derneği Muhasebe ve Finans Dergisi*, 21, 6-17.
- Gökçe, O. (2006). *İçerik Analizi Kuramsal ve Pratik Bilgiler*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Gül, T. ve Öztürk, M. (2020). Çocuk İşçiliğinin Nedenleri Üzerine Kavramsal Bir Çalışma. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 38, 130-148.
- Güzel, B. (2014). Sanayi Devriminin Ortaya Çıkardığı Toplumsal Sorunların Edebiyattaki İzdüşümü: Emile Zola'nın Germinal Örneği. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research*, 7(33), 157-165.
- İlgaz, R. (1996). *Bacaksız Okulda*. İstanbul: Çınar Yayınları.
- İlgaz, R. (1996). *Bacaksız Tatil Köyünde*. İstanbul: Çınar Yayınları.
- İlgaz, R. (2004). *Bacaksız Kamyon Sürücüsü*. İstanbul: Çınar Yayınları.
- İlgaz, R. (2007). *Bacaksız Sigara Kaçakçısı*. İstanbul: Çınar Yayınları.
- İlgaz, R. (2015). *Bacaksız Paralı Atlet*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- İnci, Y. ve Duman, A. (2014). Çocuğa Yönelik Şiddetin Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Boyutları: Erzurum İli Örneği. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research*, 7(31), 524-56.
- İpşiroğlu, Z. (2004). *Eğitimde Yeni Arayışlar*. İstanbul: Adam Yayıncılık.
- Karasar, N. (2000). *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Karasar, N. (2016). *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Karataş, K. (1987). *Gecekondu Ailelerinin Kentle Bütünleşmelerini Engelleyen Nedenler ve Ortaya Çıkan Toplumsal Sorunlar (Korumaya Muhtaç Çocuk Sorunu Nedeniyle Ankara Sosyal Hizmetler İl Müdürlüğüne Başvuran Gecekondu Aileleri Üzerine Bir Araştırma)*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- Kavcar, C. (1988). *II. Meşrutiyet Devrinde Edebiyat ve Eğitim*. Malatya: İnönü Üniversitesi Basımevi.
- Kavcar, C. (1999). *Edebiyat ve Eğitim*. Ankara: Engin Yayınevi.

- Kırtıl, G. (2012). Edebi Metinlerin Sosyolojik İmkanları Üzerine Farklı Yaklaşımlar. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5(10), 291-312.
- Nas, R. (1988). Çağdışı Bir Disiplin Aracı: Dayak. *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 3(1), 243-48.
- Nirun, N. (1965). Sosyal Problemler ve Sosyal Bünye. <https://dspace.ankara.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12575/60285/11866.pdf?sequence=1&isAllowed=y> [Erişim Tarihi: 12.05.2022].
- Ozankaya, Ö. (1982). *Toplumbilime Giriş*. Ankara: S Yayınları.
- Pelendecioglu, B. ve Bulut, S. (2009). Çocuğa Yönelik Aile İçi Fiziksel İstismar. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Dergisi*, 9(1), 49-62.
- Polat, C., Eren, H. ve Erbakıcı, F. (2013). Hırsızlık Suçunu Etkileyen Faktörlerin Değerlendirilmesi ve Geleceğe Yönelik Yaklaşımlar. *Güvenlik Bilimleri Dergisi*, 2(1), 1-33.
- Sever, S. (1995). Çocuk Kitaplarında Bulunması Gereken Yapısal ve Eğitsel Özellikler. *Abece*, 107,14-15.
- Sever, S. (2003). *Çocuk ve Edebiyat*. Ankara: Kök Yayıncılık.
- Sever, S. (2012). *Çocuk ve Edebiyat*. İzmir: Tudem Yayınları.
- Sever, S. (2013). *Çocuk Edebiyatı ve Okuma Kültürü*. İzmir: Tudem Yayınları.
- Sipahioğlu, Z.S. (2015). *Turgut Özakman'ın Yapıtlarında Toplumsal Sorunlar*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Sivri, M. ve Çiftçi, Z. (2012). René Gosciny'nin "Küçük Pıtırıcık" Serisi ile Rıfat Ilgaz'ın "Bacaksız Serisinde Ailede ve Okulda Çocuğa Uygulanan Şiddete Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım. *Folklor/Edebiyat*, 18(69), 109-130.
- Sönmez, H. (2012). Rıfat Ilgaz'ın "Çocuklarım" Şiirinde Zaman-Mekân Unsurları ve Çocuk İlişkisi Üzerinde Bir İnceleme. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 32, 225-234.
- Şenol, D. ve Mazman, İ. (2014). Çocuğa Uygulanan Şiddet: Türkiye Özelinde Sosyolojik Bir Yaklaşım. *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 16(26), 11-17
- Tavşancıl, E. ve Aslan, E. (2001). *Sözel, Yazılı ve Diğer Materyaller İçin İçerik Analizi ve Uygulama Örnekleri*. İstanbul: Epsilon Yayınevi.
- Tombul, Ş. (2009). *Rıfat Ilgaz'ın Bacaksız Serisinde Biçim-İçerik İncelemesi ve Serinin İlköğretim Türkçe Programına Göre Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Malatya: İnönü Üniversitesi.
- Ünal, G. (2005). Aile İçi Şiddet. *Aile ve Toplum*, 2(9). <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/198147>, [Erişim Tarihi: 12.05.2022].
- Wellek, R., Warren, A. (1983). *Edebiyat Biliminin Temelleri* (Çev. Ahmet Edip Uysal). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Yaşar, H. (2012). Rıfat Ilgaz'ın "Yıldız Karayel" Romanının Politik Roman Türü İçindeki Yeri. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 31, 93-103.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2013). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yumru, D. (2016). *Ayşe Kulin'in Yapıtlarında Toplumsal Sorunlar ve Eğitim*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

|| Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 784-793.
|| Geliş Tarihi-Received: 17.03.2022
|| Kabul Tarihi-Accepted: 30.05.2022
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1089400

Jüsipbek Aymavitov'un Hayatı, İdam Edilmesi, *Akbilek* Romanı ve Diğer Eserleri

The Life of Jusipbek Aymavitov, His Execution, The Novel Akbilek and Other Literary Works

Aliya BOSTANOVA*

Öz

Bu çalışma, Jüsipbek Aymavitov'un hayatı, idam edilmesi, eserleri ve *Akbilek* romanı ile bu romanın Kazak edebiyatındaki yeri ve önemi üzerinedir. Büyük Kazak yazar Jüsipbek Aymavitov'un Kazak edebiyatının gelişmesi için yaptığı uğraşlar, yaşadığı dönemin sosyal ve siyasal durumunda şahsına yapılan suçlamaların ele alınması, Stalin döneminde "halk düşmanlığı, milliyetçilik" ile suçlanarak hayatında yaşadığı zorluklar ve bu zorluklar neticesinde -baskıcı Stalinizm zihniyeti tarafından diğer aydınlarla yaptığı gibi- ölüme mahkûm edilmesi (kurşunlanarak) konularını içermektedir.

Jüsipbek Aymavitov, pedagoji ve psikoloji alanında araştırmalar yapan, dünya klasiklerini Kazakçaya ustaca çevirebilen, romanları, hikâyeleri, kısa hikâyeleri, oyunları, dramaları olan, yalnızca yazarlığı ile değil öğretmenliği ve eğitimciliği ile de ön plana çıkan, yaşadığı zamanda siyasi sebeplerden ötürü eserlerine yasak gelip değeri bilinemese de ölümünden yıllar sonra kıymeti anlaşılan bir edebiyat sanatçısıdır. Jüsipbek Aymavitov, 42 yıllık kısa hayatında Kazak edebiyat tarihine ölümsüz eserler ve çalışmalar bırakmıştır.

Kazak edebiyatının oluşumuna büyük katkı sağlayan Jüsipbek Aymavitov'un hayatı ve çalışmada bahsedilen kaynakların bilinmesi Kazak edebiyatı açısından bir kilometre taşıdır.

Anahtar Kelimeler: Kazak edebiyatı, Jüsipbek Aymavitov, Akbilek.

Abstract

This study is about Jusipbek Aymavitov's life, execution, works and the importance of this novel in Kazakh literature. The work made by the great Kazakh writer Jusipbek Aymavitov to improve Kazakh literature, the handling of charges against his character in the social and political situation of his time, the accusations of "public hostility, nationalism" in the Stalin era, including the difficulties he has experienced in his life and the fact that he was sentenced to death (lead), as he has done to other intellectuals in the repressive Stalinism mentality.

Jusipbek Aymavitov, a researcher in pedagogy and psychology, who can master world classics into Kazakhstan, their novels, stories, short stories, games, he is a literary artist who has dramas, not only with his writing, but also with his teaching and education, who is forbidden to his works for political reasons at his time and whose value is unknown, but has been appreciated

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Karaman/Türkiye, e-posta: aliyabostanova@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0082-3640

years after his death. Jusipbek Aymavitov left negative works and works in Kazakh literature history in his short 42 years.

Jusipbek Aymavitov, who contributed greatly to the formation of Kazakh literature, is a milestone in terms of Kazakh literature, knowing the life and resources mentioned in the study.

Key Words: Kazakh literature, Jusipbek Aymavitov, Akbilek.

Giriş: 1. Jusipbek Aymavitov'un Hayatı



Fotoğraf 1: Jusipbek Aymavitov'un gençliği ve son fotoğrafı. <https://e-history.kz/kz/news/show/2737/> [Erişim Tarihi: 12.03.2022].

1889 yılında, şimdiki bağımsız Kazakistan Cumhuriyeti sınırları içerisindeki Pavlodar bölgesinde bulunan -önceki adı Kızıl Tu olan- şimdiki adıyla Jusipbek Aymavitov köyünde dünyaya gelen Jusipbek Aymavitov'un ataları Dandevay ve Kuan zamanın saygı gören ve zengin insanlarındandır. Jusipbek Aymavitov'un babasının hayatı ise tam tersine fakirlikle geçmiştir. Bu fakirliğin damgası Jusipbek'i de etkilemiştir. Aymavitov, eski yazıya hâkim olduğundan ve ailesine yardım etmek amacıyla küçüklüğünden itibaren çalışmak zorunda kalmış; bu sebeple de Jusipbek okula geç gitmiştir. Eğitim hayatına geç başlamasına rağmen ilk şiirini on üç yaşında yazan Jusipbek Aymavitov, anılarında bu durumu şöyle dile getirmiştir:

"13 yaşımdayken not defterime, fırtınalı havada kapısına gelen dilenciye kapısını açmayan yaşlı kadın hakkında ve taşınırken kısırağa binmek istemediğinden dolayı babasını üzen bir kız (kız kardeşim Jamiken'di) hakkında şiir yazmışım. Bunu okuyan babamın saçlarımı okşayıp, alnımdan kokladığını hatırlıyorum." (Kirabaev, 1993, s. 24).

Geleceğin yazarı Jusipbek, ilk eğitimini Abdilda Hazrat tarafından inşa edilen medresede eski usulde almıştır. Orada 5-6 sene eğitim görmüş, sonra kendisi moldo (molla) olarak öğrencileri eğitmeye başlamıştır. 1907 yılında Aymavitov mollalık yapmayı bırakıp Bayanaul'daki Rus Mektebine kaydolmuştur. Orada sadece bir dönem okumuş ve bir sene sonra Kereku'deki (Povlodar) Avul İşçiliği Mektebine (Köy Meslek Okulu) başvuru yapmıştır. Başvuru sonucu olumlu olup orayı kazanmıştır ancak üç ay okuduktan sonra mektepten gönderilmiştir. Aymavitov'un oradan atılmasının altında yatan asıl sebep ise bahsedilen okulun sistemine ve oradaki adaletsizliklere isyan etmesinden dolayı olmuştur. Okuldan çıkartılan Aymavitov, köydeki çocuklara ders anlatmaya başlamıştır. 1911 yılında Kereku'deki iki sınıflı Rus-Kazak Mektebinde eğitim görerek Semey'de "Öğretmenler Seminerini" bitirip (1914-1919) öğretmen olmuştur. Jusipbek, tam da bu yıllarda Alaş Orda kurucularıyla tanışmıştır. Semey'de bulunan Jusipbek Aymavitov, Alaş Orda'nın çalışmalarına katılmıştır. Muhtar Auezov'la birlikte "Abay" dergisini yayımlamıştır. Aynı

dergide "Ekeu" (ikisi) takma adıyla Abay hakkında birkaç hacimli makale yayımlayıp büyük şairin mirasını popülerleştirmişlerdir. Böylece Jüsipbek Aymavıtoı, Kazak edebiyatında Abay'ın yaratıcı ideallerini sürdürmüştür (Kirabaev, 2003, s. 8). Abay'ın Kazak edebiyatı için tarihi bir iş yaptığını kanıtlamış olmuştur.

"1919'da Alaş Ordacıların Bolşeviklerle anlaşması üzerine o da Komünist Parti saflarına geçmiştir. 1920 yılı sonbaharında Orenburg'da yapılan Kazakistan Sovyeti'nin Birinci Kurultayı'na delege olarak katılmıştır." (Toğısbayev ve Sujikova, 2009, s. 179-180; Mukanov, (1932) 2008, s. 353-355; Tamir, 2000, s. 267-268; Kınacı, 2014, s. 323'ten). Aymavıtoı, 1930'da Alaş Orda'nın Sovyet Hükümetine karşı yürüttüğü gizli faaliyete katıldığı gerekçesiyle tutuklanıp hapse atılmıştır (Mukanov, (1932) 2008, s. 354; Kınacı, 2014, s. 323'ten). 1931 yılında ölüm cezasına çarptırılmış ve Stalin'in emriyle öldürülmüştür. Milliyetçi olması ve Sovyet Hükümetine karşı olduğu gerekçeleriyle öldürülen Jüsipbek Aymavıtoı'un eserleri yasaklanmış, ancak Sovyetler Birliği'nin dağılmasına yakın eserleri üzerindeki yasak kaldırılmıştır. Aymavıtoı, romancı, tiyatro yazarı, şair, tercüman, araştırmacı olarak çok yönlü kimliğiyle Kazak edebiyatının önemli sanatçıları arasında yer almaktadır (Tamir, 2000, s. 267-268; Kınacı, 2014, s. 324'ten).

1919 yılında Aymavıtoı Orenburg şehrine gitmiş ve orada Vera adında bir kızla tanışmıştır. Aynı şehirde öğretmenlik yapmış ve daha sonra evlenmişlerdir. Bu evlilikten Bektur ve Janak adında iki erkek çocukları olmuştur. 1924 yılında Özbekistan'ın Taşkent şehrinde çıkan *Ak Jol* gazetesinde çalışmak için teklif almış, ailesiyle oraya taşınmıştır. 1924 sonbaharında, Alaş Orda hareketinin önemli isimlerden olan Mirjakıp Duvlatov, Mağjan Jumabayev, Jahanşa ve Halil Dosmuhammedoğlu, Sultanbek Kojanoğlu gibi Aymavıtoı da Taşkent'e gitmiştir. Taşkent'te *Ak Jol* gazetesinde çalışmaya başlamış ve Taşkent'te basınyayın faaliyetleriyle ilgilenmiştir (Mukanov, (1932) 2008, s. 354; Kınacı, 2014, s. 323'ten). 1925 yılında Stalin'den gelen bir mektup üzerine, Rus İmparatorluğu'na karşı propaganda yapan, kendi dillerinde kitaplar yayımlamaya çalışanları araştırmak amacıyla Rus hükümetinden bazı kişiler görevlendirilmiştir. Jüsipbek de bu araştırmalara maruz kalmıştır. Jüsipbek'in torunu Rimma Aymavıtoıva, kendisi ile yapılan röportajda şunları söylemiştir, "Bu olay üzerine Aymavıtoı, eşi Vera'yı Orenburg'a geri göndermiş, çocukları ise babasıyla kalmıştır. Daha sonrasında Vera'dan bir bilgi alınamamıştır." (Habar Tanyım, 2018, [Erişim Tarihi: 11.03.2022]).

Aymavıtoı'un çocukları, dönemin zorlu şartlarından ötürü farklı yerlere sürüklenmiştir. En büyük oğlu Bektur, bu zorluklar neticesinde çok acı çekmiştir. Babası "halk düşmanı" olarak tanınan Bektur Aymavıtoı, on yıl Sibiryaya sürgüne gönderilmiştir. Bektur, memleketine 78 yaşında dönebilmştir. Anılarında memleket hasreti göze çarpmaktadır: "Eskiden Pavlodar kasabası küçük bir kasabaydı. Şehrin bir ucundan diğer ucuna gidiyorsak, yürüyerek gidiyorduk. Babam ve ben sık sık şehirde dolaşıyorduk. Şimdi her şey değişt. Şehir çok büyüdü. Çocukluğumu hatırlıyorum. Memleketimi bir an bile unutmadım, büyüdüğüm sıcak bir yer." (Demçenko, 2014, [Erişim Tarihi: 12.03.2022]).

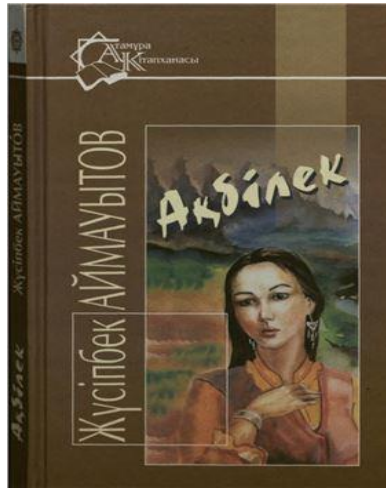
Aymavıtoı'un ikinci oğlu Janak, 18 Şubat 1920'de Semey'de doğmuştur. 1941'de "halk düşmanının oğlu" olarak tanınmış ve işçi ordusuna gönderilmiştir. Savaştan sonra hep "Sürgün edilecek miyim?" korkusuyla yaşamıştır. Hayat korkusu ve sıkıntılar, onun huzur içinde yaşamasını engellemştir.



Fotoğraf 2: Jüsipbek Aymavıtoı'un çocukları, soldan sağa doğru: Muza, Janak, Bektur. <https://e-history.kz/kz/news/show/2737/> [Erişim Tarihi: 12.03.2022].

Aymavıtoı, daha sonra ünlü bir veterinerin kızı olan Evgenia Karabatırova ile evlenmiş ve bu evlilikten bir kızı olmuştur. Yazarın kızı Magripa (bazı yerlerde Muza) Jüsipbekkızı, 3 Mayıs 1926'da Orenburg Őhrinde doğmuştur. Babası sürgün edildiğinde Magripa, dört yaşında küçük bir kızdır. Babası Jüsipbek hakkında, "Annemin dediği gibi, babam çok yetenekli bir insandı. Hâla şu anları hatırlıyorum: Babam masasında oturup bir Şeyler yazmaya çalışıyordu. Masanın yüzeyinde duran yeşil bir abajurla yanan bir mum oluyordu." demiştir. Aymavıtoı'un karısı Evgenia Karabatırova kocasını hep hatırlamış, onun tüm aile fotoğraflarını ve kişisel eşyalarını saklamıştır. 1991'de Pavlodar'a gelip manevi değerı çok yüksek olan eşyaları, Buhar Jirau adlı edebiyat ve sanat müzesine teslim etmiştir (Demçenko, 2014, [Erişim Tarihi: 12.03.2022]).

2. Kazak Edebiyatında Akbilek Romanı (1928)



Fotoğraf 3: Akbilek romanı. <https://bilim-all.kz/article/2246> [Erişim Tarihi: 11.03.2022].

Kazak edebiyatında roman örnekleri 20. yüzyıldan itibaren görülmeye başlanmıştır. Kazak edebiyatı için önemli bir role sahip olan ilk psikolojik roman örneği olma özelliği taşıyan roman, Jüsipbek Aymavıtoı tarafından yazılan "Akbilek" tir. Yazar, yerel dilin özelliklerini ve zenginliklerini kullanarak 20. yüzyılın başındaki Kazak bozkırlarındaki siyasi durum çerçevesinde "Akbilek" adındaki bir kızın başına gelenleri anlatır. Romanda kadın imgesi ön plandadır. Yazar, insanın ve ülkesinin kaderinin toplumsal, siyasi

olayların etkisinde nasıl şekillendiğini anlatır. Romanın ana konuları "Kazak kızı Akbilek'in kaderi" ve "kadın eşitsizliği" olarak iki başlık altında toplanabilir.

Sabit Mukanov, *XX. Asırdaki Kazak Edebiyatı* kitabında Akbilek romanının ilk başlarda "Ayel Tendigi" dergisinde birkaç kez yayımlanıp yarım kaldığını söylemektedir. Ayrıca romanının tamamını Jüsipbek Aymavıtoı'dan alıp okuduğunu da aktarmaktadır. (Mukanov, 2012, s. 394).

1989 yılında Akbilek romanı kitap olarak yayımlanmıştır. Yine bu yılda *Culduz* dergisinin 6. ve 9. sayısında da yayımlanmıştır. Yazarın eserleri 5 ciltlik bir külliyatta toplanmıştır ve Akbilek romanı ilk ciltte yer almıştır.

Jüsipbek Aymavıtoı'un Akbilek romanının başlangıcı Altay bölgesinin doğasının güzelliğini anlatan tasvirler ile başlamaktadır. O bölgede yaşayan Mamırbay adında, mal varlığı yerinde olan bir adamın hayatından bahsedilmektedir. Mamırbay'ın her şeyden koruduğu, göz bebeği gibi baktığı "Akbilek" adlı bir kızı varmış. Her şey yolunda giderken bir anda hayatları alt üst olmuştur. Köylerine atlı Beyazlar saldırmıştır. Saldıranların hedefinde ise Akbilek vardır. Annesi Akbilek'i saklamıştır. Akbilek'in saklandığı yeri öğrenmek için Beyazlar annesine baskı yapar ve annesi söylemeyince ona işkence ederler. Aslında annesi ilk başta Ruslara kızının olmadığını söylemektedir:

– Benim kızım yok, aman Tanrım!..
 – Kız var! Bulacaksın!
 – Hangi kız, ne kız? dedi kadın. Bir tane bile kızım yok benim, yok! diye çığlık attı (Aymavıtoı, 2003, s. 2).

En başından beri Akbilek'in burada olduğunu bilen Ruslar, kadının dediklerine inanmayıp her yeri tek tek aramaya başlar. Onları buraya getiren de Akbilek'in evinde babasının çalışanlarından olan Mukaş adında biridir. Mukaş, Akbilek'in abisinden intikamını almak amacıyla bu işe girişmiştir. Mukaş, bir zamanlar "bolis" (köyün muhtarı) olmak istemiştir ancak Akbilek'in ağabeyi onun bu göreve layık olmadığına dair üst makamlara bir rapor göndermiştir. Bu nedenle Mukaş istediği makamı elde edememiştir. Sonrasında Beyazlarla iş birliği yapmıştır.

Romanda Akbilek'in hayatı etrafında, Beyazların, Kazaklara yaptığı baskı ve eziyetler ile Kızılların (Sovyet Hükümeti'nin) Kazakistan'ın Altay bölgesine hâkim olması konu edilmektedir (Kınacı, 2012, s. 306). Romanda, Rusya'daki İç Savaş döneminde (1917-1919) Altay Dağları'nda Beyazlar ve Kızıllar arasında yaşanan çatışmanın Kazak avullarına (köy) sıçrayışı ve kendi hâlinde avulunda yaşayan bir Kazak kızının hayatının, Beyazlar-Kızıllar çatışması üzerinden tamamen değişmesi konu edilmektedir. Daha öncesinde köyünden hatta annesinin yanından hiç ayrılmayan Akbilek'in Ruslarla ilgili bildiği tek şeyin, büyüklerin kendi aralarında konuşurken duyduğu bir isim olan Ruslarla ilk kez dağ başında karşı karşıya gelir. Bu durum karşısında tiksindir. Beyaz askerler, köyü basıp Akbilek'i dağa kaçırr. Beyazların komutanı, Akbilek'e âşık olur ve bir diğer Beyaz asker ile yaptığı düello sonucunda Akbilek'e sahip olur. Kazak kız ona "siyah bıyıklı" adam diye ad verir. Akbilek, düello sonucunda onun esiri olur. Aradan biraz zaman geçtikten sonra Beyaz askerlerin komutanı "siyah bıyıklı", bir gün Kızıllar ile savaşmaya gitmiştir. Kızıllar üstün geldiğinde Beyazlar geri çekilmeye başlamıştır ve kendi canlarının derdine düşen Beyazlar, Akbilek'i bırakıp kaçarlar. Beyazların kendisini bırakıp kaçmasının ardından Akbilek köyüne döner. Rusların altında esir hayatı yaşayan Akbilek'i kimse iyi karşılamaz. Babasının soğuk bakışı Akbilek'i derinden üzmüştür. Daima yanında olan annesi de artık yoktur. Akbilek'in kaçırıldığı gün ölmüştür. Babası başka birisiyle evlenmiştir. Akbilek, yaşadığı bütün olumsuzluklara, kötülöklere rağmen yılmaz. Çektiği bu ıstıraplar, onu "Sovyet kadını" olma yolunda olgunlaştıracaktır. Arkasında dayanabilecek, güvenebilecek

tek bir kişi vardır: Yengesi Urkiya'dır.¹ O, ağabeyi Amre'nin karısıdır. Çocuk sahibi olamayan masum, şefkâtlı bir kadındır. Urkiya, Akbilek'e sahip çıkar. Akbilek kaçırılmadan önce onu seven Bekbolat adında bir nişanlısı vardır. Hatta Akbilek kaçırıldığı gün onu kurtarmaya çalışırken Bekbolat kurşunla yaralanmıştır. Bekbolat bu olanlardan sonra sevgilisini Beyazlardan kurtaramadığı için kendisini suçlamıştır. Aylar sonra Akbilek köyüne döndüğünde Urkiya, Bekbolat'ı ve Akbilek'i bir araya getirmiştir. Köydeki insanların sözlerine, Akbilek'e bakış açlarına rağmen Bekbolat onunla evlenmek istemektedir. Düğün hazırlıkları yapılırken Akbilek, Bekbolat'la evlenmek istemeyip düğünü iptal etmiştir. Çünkü "siyah bıyıklı" adamdan hamile kaldığını öğrenmiştir. Akbilek, hamile olduğunu öğrendikten sonra yengesi Urkiya da hamile olduğunu söyler.

– Güzelim, ben de hamileyim. Sarımsak canım çekiyor. Bazen benim de midem bulanıyor, kusuyorum (Aymavıto, 2003, s. 159).

Urkiya aslında hamile değildir, onun böyle söylemesinin sebebi Akbilek'in doğacak bebeği istemeyeceğini düşünüp kendi çocuğu gibi yetiştirmek ve zamanı geldiğinde tekrar Akbilek'e vermektir. Akbilek, doğum yapar yapmaz yengesi Urkiya'dan çocuğu götürmesini ve o çocuğu başka birisine vermesini istemiştir. Akbilek'in şehirde yaşayan Tölegen adındaki abisi köye gelir ve onu şehre götürüp okumasına yardımcı olur. Akbilek eğitilmiş, sosyal, şehirli bir insan olmuştur. Akbilek'teki bu değişim ile Kazak kadınının "modern kadın" olma yolundaki mücadelesi dile getirilir Okuyan, dünyaya başka gözlerle bakan Akbilek, yıllar sonra ağabeyi Tölegen ve yengesiyle köye geri dönerler. Urkiya ve Akbilek'in dışarı çıkıp konuştuğu sırada bir çocuk önlerinden koşup geçer. Çocuğun adı İskender'dir. Akbilek, yengesine bakarak, "Bu çocuk bana benziyormuş." der. Yengesi de "Belki onu doğuran sensin." diye karşılık verir. Akbilek'in gözlerinden yaşlar dökülür. Böylece Akbilek ve kocası Baltaş (Baltaş, Akbilek'in geçmişine rağmen ona âşık olan ve onunla evlenen bir adamdır.) İskender'i şehre götürürler.

Jüsipbek Aymavıto, *Akbilek* romanında kadın-erkek eşitliği konusuna vurgu yapmaktadır. Örneğin romanda Baltaş ile Akbilek günlerinin nasıl geçtiğini birbirlerine anlatır, Akbilek, Baltaş çalışırken ona çay götürür, Baltaş da Akbilek bir iş yaparken ona yemek getirir... İki kişi beraber güler beraber ağlarlar. Çünkü iki farklı bedende yaşarlar ama tek vücut gibi hareket etmekteledir (Aymavıto, 2003, s. 229).

Romanın sonundan şu çıkarımda bulunulabilir: Akbilek ne kadar acı çekse de kendisine acı çektiren kişileri affetmiştir. Örneğin Baltaş ile Akbilek resmî nikah kıyacakları zaman nikah memuru olarak karşısına "siyah bıyıklı" çıkar. "Siyah bıyıklı" adam Akbilek'i görünce çok şaşırır; Akbilek de ona "Ben seni affettim!" tarzında başıyla bir hareket yapar (Aymavıto, 2003, s. 225). Akbilek, erdemli bir davranışta bulunarak mutluluğa erişmiştir.

3. Diğer Eserleri

Kütüphaneci Omarbayeva D. A. yaptığı bibliyografik incelemesinde, Jüsipbek Aymavıto için şunları dile getirmektedir:

Edebiyatın farklı alanlarında çalışmış bir bilim insanıydı. O bir şair, yazar, eleştirmen, romancı, oyun yazarı, gazeteci idi. Çocukluğundan beri şiirlere düşkün olan Jüsipbek, yazarlık hayatına 13 yaşında şiir yazarak başlamıştır. 1917 yılında Sariarka gazetesinde "Sarıarkanın Salemi" adlı bir şiiri basılmıştır. Aynı yıl Alaş gazetesinde "Jazuşılar, Otagası, Urşuk" adlı şiirleri yayımlanmıştır. 1918'de *Abay* dergisinde "Köşüü, Uran, Askeri Marselizası" adlı şiirleri yayımlanmış, sonraki yıllarda "Jamila, Lenin'e,

¹ Yazar notu: Urkiya olarak karşımıza çıkan yenge karakteri Kazak edebiyatında yenge rolünde karşımıza ilk defa bu kitapta çıkmaktadır. Daha önce romanlarda iyi niyetli ve detaylı olarak yenge rolü yer verilmemiştir.

Qazaqstan- 6. Meritoııga arnalğan uran (Kazakistan'ın 6. Yıl Dönümüne Adanmış Slogan), Nur Küyü" adlı şiirlerini yazmıştır (kzref.org, 2011, [Erişim Tarihi: 06.05.2022]).

Jüsipbek Aymavıtoı'un *Akbilek* dışında *Kartkoja* adlı bir romanı daha vardır. *Kartkoja*, 1926 yılında Kızılorda şehrinde kitap olarak yayımlanmıştır. Roman, kölelik hayatından kurtulup özgür bir yaşam için savaşmaya karar veren Kartkoja adındaki adamın hayatını anlatır. İnsanın özgür olması için okuması, bir meslek sahibi olması gerektiğini anlayan Kartkoja, yeni dünya düzenine uyum sağlamaya çalışacaktır. Bu sebeple kendisiyle sürekli iç hesaplaşma durumundadır. Bu romanda, Kartkoja, yeni dünya sisteminin gerektirdiği şartları görerek, düşünerek eski düşünceleri ile savaşmaktadır.

Jüsipbek Aymavıtoı, kendinden söz ederek, "Kartkoja'daki çocuklara ders anlatan molla benim. Eğer Kartkoja'nın babasını düşünürsek, o benim babamdır." demektedir. Eğer yazar kendi eserindeki olayları yaşamıyorsa, o psikolojiyi hissetmeseydi kahramanın yaşadıklarını etkileyici bir bakış açısıyla kitaptaki kişinin ağzından aktaramazdı. Dünya edebiyatında, psikolojik gelişimi anlatan, "roman/karakter yetiştirme" olarak tercüme edilen bir tür bulunmaktadır. Bu tür, Jean-Jacques Rousseau'nun (*Emile*), Didro'nun (*Denis Diderot*) eserlerinde görülür. Aymavıtoı, bu türü Kazak diline uyarlamayı başarmıştır. Dünya edebiyatının belirlediği gibi, edebiyat kendileri için değil, her halkın hikâyesi, kahramanın hikâyesi olarak yazılmıştır. Karakterin hikâyesi, inandırıcı olabilmek için mutlaka çocukluktan başlamalıdır. Kazak edebiyatında, psikolojik bir roman temelinde Kartkoja dışında herhangi bir çocuğun hikâyesi hâlâ yazılmamıştır. *Kartkoja*, 1916'da Rus İmparatorluğuna karşı olan ulusal kurtuluş isyanı hakkındaki ilk Kazak romanıdır. 1914'te, Kraliyet Kararnamesiyle, Kazak gençlerinin ağır işlerde çalıştırılmak üzere bir "işe alınma kararı" çıkarılmıştır. Kararname, "Kazaklar sadece kara işleri (ağır işler; madencilik gibi) yapabilir, başka işleri yapamaz!" diyen bir düşünceyi ima etmektedir. Bu bağlamda, Jetisu gençleri isyan etmiştir. Jüsipbek, romanda, Kartkoja imajıyla, isyanın nedenlerini ve sonuçlarını, Kazakların karşılıklı içsel yanlış anlaşılmasını ortaya koymuştur. Ayrıca *Kartkoja* romanındaki karakter bir hayal ürünü değildir; gerçek hayatta Kartkoja Toganbay isimli birisini temsil etmektedir (Anatili, 2015, [Erişim Tarihi: 06.05.2022]).

"Künekeydin Jazığı" adlı hikâyesi 1928 yılında *Jana Adebiet* dergisinde yayımlanmıştır. Bu hikâyenin konusu "kadının kaderi"dir. Künekey, kendi çevresine göre oldukça aydın, içinde bulunduğu şartlar içinde az çok okuma yazmayı öğrenip, kendisini yetiştiren genç, güzel ve özgür bir kızdır. Ailesinin onayladığı, onu isteyen erkeği istemeyerek annesi Şeker'e ve babası Kultumay'a karşı çıkmaktadır. Sevdiği erkek Bayman'la birlikte kaçıp evlenmiştir. Ama bu evlilik neticesinde mutsuz olmuştur. Çünkü çocuğu olmayan Künekey'i kaçıdığı o adam bırakıp başka birisi ile evlenmiştir. Yazar bu hikâyesi ile "Kazak kızı, sevdiği adamla birlikte oldu, sevdiği adama kavuştu ama hâlâ özgürlüğüne kavuşamadı. Kadının toplumdaki statüsü hâlâ düşük. Eski düşünceler hâlâ kadınların özgür yaşamına engel oluyor." görüşlerini vurgulamak istemiştir (Kirabaev, 2003, s. 16).

Jüsipbek Aymavıtoı'un çok sayıda kısa hikâyesi bulunmaktadır. Bunlardan bazıları: "Betim- au, Kudagi goy (1918), Ömir degen osı ma?, Mısıkha oyun, Tışkanga ölim (1923), Oraldan poezd ötkende, Koysı tastamak, Jana ömirge ayak bastı, Jidebaydın bayandaması (1924), Anşı (1925), Borandı boljağış aule (1926)..." Jüsipbek Aymavıtoı eserlerinde, yaşadığı devrin gerçeklerini anlatmayı amaçlamaktadır. İnsanların yaşam tarzı, düşünceleri, istekleri gibi... Eski-yeni, zengin-fakir çatışmaların işlendiği, eskinin kötü yönlerini, varlıklı insanlarla yoksul insanlar arasındaki eşitsizlik, o zamandaki egemen sistemlere karşı çıkarak, özgür olarak yaşamak isteyen insanlar hakkındaki

görüşlerini yazmıştır. Sanatçılar hakkında da yazmıştır. Örneğin, “Anşi” adlı öyküsünde ünlü şarkıcı Amre Kaşaubayev hakkında yazmıştır. Jüsipbek, tiyatro oyunları da yazmıştır. 1917 yılında Semeyde Jüsipbek’in “Eski tartippen bala okutu, Rabyga” adlı bir perdeli piyesleri sahnelenmiştir. Sonrasında “El Korganı (1925), Mansap-Korlar (1925), Kanapya men Şarbanu (1926), Şernyaz (1926)” adlı çok sayıda tiyatro dramaları da yazmıştır. Jüsipbek’in piyeslerindeki asıl konu “Kazak halkını okumaya bilgi sahibi olmaya ve milletine yalansız dolansız hizmet etmeye çağırarak” olmuştur ve “kadınların aydınlanmasını, kadınların özgür olmasını” istemiştir. Mesela, “Rabyga” adlı tiyatro eserinde, “kalınmal” (başlık parası) karşılığında kendisinden çok yaşlı birisi ile evlenmeye mecbur kalan bir kadın anlatılmaktadır. Rabyga, annesine ve babasına karşı çıkmamıştır. “Onlara karşı çıkarsam, Allah beni affetmeyecek!” düşüncesiyle ailesinin istediği yaşlı adamla evlenmiştir. Ama o yaşlı adam her gün bir şeyleri bahane ederek Rabyga’yı dövmektedir. Yediği dayaklara artık tahammül edemeyen Rabyga, o adamdan kaçır ve kaçarken: “Kazak kızı (kadını), hadi gel, el ele tutuşalım, özgür hayat yaşamını birlikte keşfedelim!” sloganıyla yeni bir hayata adım atmaktadır (Kirabaev, 2003, s. 19). Yazar bu eserinde kadınlara seslenmektedir; kadınlara, “Eski hayat yaşamından kurtul, yeni hayata başlamaktan korkma, sen yalnız değilsin!” demek istemiştir denilebilir.

Kazak dramaturjisini ilk olarak Profesör Bagybek Kundakbayev incelemiştir. Onun tiyatro hakkındaki eserlerine göre, 13 Şubat 1915’te Semey şehrinde ilk Kazak tiyatrosu düzenlenmiştir. Kazak gençleri “Birjan-Sara” aıtısını (atışma) sahnelemişlerdir. Bu atışmada yönetici ve sunucu Aymavitov olmuştur. Piyesteki Birjan karakterini de Jüsipbek canlandırmıştır. Kendisine verilen rolü yetenekleriyle sıra dışı bir şekilde canlandırmıştır. Buradan, J. Aymavitov’un sadece edebi bir eleştirmen değil, aynı zamanda güçlü bir aktör, şarkıcı, Dombracı olduğu da anlaşılmaktadır (Anatili, 2015, [Erişim Tarihi: 06.05.2022]).

Kuanbek Bokaev ile yapılan bir röportajda, Kubugul Zharykbayev, Jüsipbek Aymavitov için şunları söylemiştir:

Uzun zamanlar halk eğitimi alanında görev yapan Jüsipbek Aymavitov, ‘Psihologia (Psikoloji) (1926), Jan Jüiesi Jane Öner Tandau (Ruh Sistemi ve Sanat seçimi) (1926)’ ders kitaplarını yazmıştır. Psikoloji, pedagoji ve metodolojik bilimler öğretimine derin önem vermiştir. Psikoloji kitabı 1926 yılında Taşkent’te Arapça harflerle yayımlanmıştır. “Ruh Sistemi ve Sanatın Seçimi” kitabı Moskova’da yayımlanmıştır. Bu eserlerde Jüsipbek Aymavitov, bu bilimler hakkındaki bilgileri Kazak gençleriyle tanıştırmıştır. Bilimsel terminolojilerinin doğuşunun temelini atmıştır. Toplumdaki genç üyelerin yetiştirilmesine önemli katkılarda bulunmuştur (Anatili, 2013, [Erişim Tarihi: 06.05.2022]).

Filoloji Doktoru Şerubay Kurmanbayulı da Jüsipbek için şunları aktarmıştır:

20. yüzyılda Kazakçada pek çok sayıda sanatsal eser ortaya koyan ve çeviri alanının gelişimine önemli katkılarda bulunan ilk kişilerden biri Jüsipbek Aymavitov’dur. Bir tercüman olarak Jüsipbek Aymavitov, Kazak edebiyatının gelişmesi için Rus ve dünya klasik edebiyatından çok istifade etmiştir. Zamanın süreli yayınlarından bazı küçük çeviriler yayımlanmıştır. Buna ek olarak, bir zamanlar Jüsipbek Aymavitov, bir dizi siyasi, tarihi eser ve ders kitabının Kazakçaya çevrilmesine katkı sağlamıştır. Yaklaşık 30 eser tercüme etmiştir (qazakadabiet.kz, 2017, [Erişim Tarihi: 06.05.2022]).

Aktöbe televizyonu, 25 yıl önce Aymavitov hakkında bir röportaj yapmış ve orada yazarın kızı Muza (Magripa) şunları söylemiştir: “Babam aslında 10 tane roman yazdı, hayatının son döneminde Abılay Han hakkında roman yazmaya başlamıştı ama bitiremedi; bu

romanı Latin harfleriyle yazıyordu fakat 10 sene boyunca yazdığı bu roman basılamadı, kayboldu." (Habar Tanym, 2018, [Erişim Tarihi: 11.03.2022]).

4. İdam Edilmesi

1925 yılında Stalin'in isteği üzerine *Ak Jol* gazetesindeki çalışanlar hakkında bir soruştırma başlatılmıştı. O yıllarda Jüsipbek Aymavıtoı da başına gelebilecekleri az çok tahmin ederek Taşkent'ten ayrılıp şimkent'e taşınmıştır. 1926-1929 yıllarında şimkent Pedagoji Kolejinde (Shymkent Pedagogikalyq Tehnikumu) hem öğrencilere ders vermekteydi hem de müdür olarak görev yapmaktaydı. Aslında buraya geldiği zaman kolej binası yıkık dökük bir biçimdeyken Aymavıtoı, halktaki gönüllülerle birlikte burayı tamir etmiştir. Bina eğitime hazır olduktan sonra ilk dersini "Abay" hakkında vermiştir. (Zinulina, Habar Tanym, 2018, [Erişim Tarihi: 11.03.2022]).

Aymavıtoı, şimkent'te öğretmenlik yaparken bazı siyasi olaylara da katılmıştır, makale yazmaya da devam etmiştir. Ayrıca o dönemlerde, 1919-1922 yıllarında Kazakistan'ın Batı tarafında bir kıtlık meydana gelmiştir; Aktöbe, Kostanay şehirlerindeki halk kıtlıktan ölmeye başlamıştır. Aç kalan halka yardım etmek için Jüsipbek, Kazakistan'ın başka bölgelerine gidip oralardan yardım (yiyecek, içecek, hayvan vb.) toplamıştır. Kıtlık bölgesindeki halka, topladığı malları dağıtırken hiçbir kayıt tutmamış, yardımını kabul edenlere herhangi bir kâğıt imzalatmamıştır. Rus yanlıları, ileriki zamanlarda Jüsipbek'i "devlet malını yağmalama" sebebiyle suçlamıştır.

Prof. Dr. Tursun Jurtbay, Aymavıtoı'un hayatını, eserlerini araştıran ilk bilim adamıdır. Jurtbay'ın dediğine göre, Aymavıtoı'un idam edilmesinde öğrencilerinin de parmağı vardır (Habar Show, 2018, [Erişim Tarihi: 15.03.2022]). Bu şikâyetlerin başını Kalabay Bekdullaev adlı öğrenci çekmiştir. Kalabay'ın ardından 300 kadar öğrencisi Jüsipbek'i şikâyet etmiştir. şikâyetlerin içeriğini "Okutulması gerekmeyen kitapları mecburen okuttu, Rus hükümetini kötüleyen propagandalar yaptı, derslerle alakası olmayan Abay Kunanbayev hakkında dersler anlattı, *Ak Jol* gazetesinde çıkan bazı makalelerini bize anlattı; o makaleler Rus hükümetine karşı yazılmıştı" gibi konular oluşturmaktadır.

Bunların dışında 1924'te Jüsipbek, yazdığı "Eles" adlı hikâyesinde hükümete karşı olduğu gerekçesiyle edebiyat eleştirmeni Abbas Tokjanov tarafından da suçlanmıştır. Ayrıca Rimma Auymatouov, verdiği röportajda, 1929 yılında yine Abbas Tokjanov'un, Jüsipbek'i eserleri yüzünden 3-4 kere şikâyet ettiğini söylemektedir. Bu şikâyetlerin ardından Jüsipbek serbest bırakılmış, kendisini suçsuz olarak gördüğü için bu süreçlerde kendisine avukat tutmamıştır.

Hakkındaki şikâyetlerin birikmesi neticesinde eserleri yasaklanarak; milliyetçilik ve Sovyet hükümetinin aleyhinde propagandalar yaptığı, Alaş Orda'da bu tarz eylemlerde bulunduğu gerekçeleriyle 1929 yılında tutuklanıp 1 sene hapis hayatında işkence gördükten sonra 21 Nisan 1931 yılında, 42 yaşında Stalin'in emriyle Moskova'daki hapisanede vurularak öldürülmüştür. Ölümünün ardından 85 yıl boyunca mezarının nerede olduğu açıklanmamış, daha sonra Moskova'da Vagankovo Mezarlığında olduğu ortaya çıkmıştır.

Sonuç

Seçkin bir aydın olan Jüsipbek Aymavıtoı, Kazak edebiyatının kurucularından biridir. Jüsipbek, ulusunun idealleri ve maneviyatı için 42 yıllık ömründe durmadan çalışmış ve 4 roman, 10 oyun, 50'den fazla hikâye ile çok sayıda makale ortaya koymuştur. Eserlerinde ulusal değerleri sıkça vurgulamaktadır. Gazetelerde editörlük, okullarda müdürlük ve öğretmenlik yapan Jüsipbek, pedagoji ve psikoloji alanında değerli

araştırmalar yapmış ve bu alanlardaki ders kitaplarının yazarlığını yapmıştır. Genç neslin yetişmesine büyük önem veren yazar, çocuğun ruhuna odaklanan, doğru eğitim sistemiyle eğitmeyi amaçlayan, bu bilince sahip bir bilim insanı olmuştur. “Çocuk karakteri” konusu ile de yakından ilgilenmiştir. *Kartkoja* adlı eseri de buna en büyük örneklerden birisidir. Yazarın, Ekim Devrimi’nden sonra iç savaştan etkilenen Beyazların (Ruslar) eylemlerini anlattığı diğer önemli eseri *Akbilek*’tir. Roman, gerçek hayattan alınan olaylardan inşa edilmiştir. Akbilek isimli kızın yaşadığı olaylar çevresinde, Kazak halkının hayatının gerçeklerini, o sorunlu zamanlardaki insanların kaderlerini geniş bir bakış açısıyla okurlarına sunmaktadır. Sosyal eşitsizliğe, kadın eşitsizliğine vurgu yapan ve o dönemdeki Kazak kadınının trajik kaderini anlatan roman, Kazak edebiyatındaki ilk psikolojik roman olma açısından büyük önem taşımaktadır.

Kazak edebiyatının kurulmasına öncülük eden Jüsipbek Aymavıtov, Stalin’in sosyal ve politik faaliyetlerden dolayı aydınlara karşı olan baskıcı tutumunun Kazakistan’daki ilk kurbanı olmuştur.

Kaynakça

- Uly Tulgalar* (2003). (ed. Kirabaev, Serik). Almatı: Ortalygy Gylym Kitaphanası.
- Anatili Kazgazeta, (2013). “Ұлттық Психология пәні мектепте неге оқытылмайды?”. <https://anatili.kazgazeta.kz/news/15259> [Erişim Tarihi: 06.05.2022]
- Anatili Kazgazeta (2015). “Ұлтқа қызмет етудің үлгісі”. <https://anatili.kazgazeta.kz/news/33321> [Erişim Tarihi: 06.05.2022]
- Aymavıtov, J. (2003). *Akbilek*. Almatı: Raritet.
- Demçenko, A. (2014). Ўақытпен Санаспаған Jüsipbek Аймаұытов. <https://e-history.kz/kz/news/show/2737/> [Erişim Tarihi: 12.03.2022]
- Habar Show, (2018). “Ómir joly”. Jüsipbek Аймаұытулы. <https://www.youtube.com/watch?v=fEDvxWDWx7o&feature=youtu.be> [Erişim Tarihi: 15.03.2022]
- Habar Tanym (2018). “Tany. Тағдыр. “Uly esimder”. Jüsipbek Аймаұытов. <https://www.youtube.com/watch?v=ncdATklf7QE> [Erişim Tarihi: 11.03.2022]
- Kınacı, C. (2012). Kazak Sovyet Edebiyatında Ekim Devrimi ve Kadın Sorunu–Avul Kızı Akbilek’ten Devrim Kadını Akbilek’e Giden Yol. *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü IV. Genç Bilim Adamları Sempozyumu Bildiriler*, 21-22-23 Mayıs 2012, Gazi Üniversitesi, Ankara, s. 303-310.
- Kınacı, C. (2014). Kazak Sovyet Devri Romanı Akbilek’te “Öteki Rus” İmajı. *Gazi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi I. Genç Akademisyenler Sempozyumu*. Gazi Üniversitesi, Ankara, s. 319-333.
- Kirabaev, S. (1993). *J. Aymavıtov Ómiri Men Şıgarmaşılıgı*. Almatı: Ana Tili Baspası.
- kzref.org, (2011). “«Халық Перзенти» Жүсіпбек Аймаұытов” <https://kzref.org/filimi-kitaphana-korkem-edebiet-sektori-bir-el--bir-kitap-akci-v2.html> [Erişim Tarihi: 06.05.2022]. Omarbayeva, D.A. (2011). *Halık Perzenti Jusipbek Aymavıtov*. Taraz: Taraz Memlekettik Universiteti Ǵılım Kitaphana.
- Mukanov, S. (1932). *XX. Gasırdağı Kazak Adebıyeti*. Almatı: Atamura.
- Qazakadabieti.kz, “Жүсіпбек Аймаұытовтың Аудармадағы Сөз Қолдану, Сөз Жасау Шеберлігі”. Kurmanbayulı, Ş. (2017). <https://qazaqadabieti.kz/9830/zh-sipbek-ajmauytovty-audarmada-y-s-z-oldanu-s-z-zhasau-sheberligi> [Erişim Tarihi: 06.05.2022]. Almatı: Kazak Ádebieti.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 794-814.
Geliş Tarihi-Received: 16.06.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 03.07.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1131616

Geleneksel Bir Evlat Edinme Biçimi Olarak Kardeşler Arasındaki Çocuk Dolaşımı: "Sipariş Bebekler"

Child Movement Between Siblings as a Traditional form of Adoption: "Order Babies"

Ayşe YILDIRIM*

Öz

Türkiye’de çocuk, ailenin önemli tamamlayıcı aktörlerinden biridir. Bu nedenle biyolojik olarak çocuk sahibi olamayan çoğu çift için aile olabilmenin en iyi yolu evlat edinmedir. Bu çalışmanın ilgi odağı, çocuğu olmayan çiftlerin akraba grubundan, özellikle kardeşlerinden birinin çocuğunu istemesidir. Çalışmanın konusu iki temel argüman üzerinden ele alınmıştır: Bunlardan ilki, infertilitenin bu tür çocuk dolaşımını mümkün hale getirmesiyle birlikte çocuk istemenin ve vermenin ardındaki temel motivasyonun akrabalar arasındaki eşitsiz güç ilişkileri olduğudur. Diğer ise evliliğin sürdürülmesi, soyun devamlılığı, miras aktarımı gibi bağlamlardaki sorunların çözümünde akrabalığın zorlayıcı etkisidir. Bu argümanlar izleğinde çalışma iki bölümden oluşmuştur. Birinci bölüm özellikle evlat edinmenin kültürel olarak yaygınlığı, işlevleri ve akrabalık çalışmalarındaki tartışmalara ilişkindir. İkinci bölümde ise saha verileri izleğinde Türkiye’de evlat edinme uygulamasına yer verilmiş ve evlat edinmenin ardındaki temel motivasyona açıklık getirilmiştir.

Saha araştırmasına dayalı olarak gerçekleşen çalışmanın araştırma verileri ise derinlemesine görüşmeler yapılarak elde edilmiştir. Genetik ilişkiye sahip olan kişiler, evlatlık alan ebeveynler ile ailenin diğer üyeleri çalışmanın kilit aktörlerini oluşturmuştur. Sonuç olarak Türkiye’de nesep/soy bağı ilişkisinin toplumsal ve dini vurgulara sahip olması, çocuksuz çiftlerin tercihini kardeş çocuklarına yönlendirmekle birlikte, çocuğunu veren aile için temel motivasyon ise ekonomik koşullar oluşturmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Soy, akrabalık, sanal akrabalık, evlat edinme, besleme.

Abstract

In Turkey, child is one of the important complementary actors of the family. Therefore for most couples who cannot have children biologically, the best way to become a family is through adoption. The focus of this study is the couples who cannot have children and want child from their relatives group, especially from their siblings. The subject of the study has been discussed through two main arguments: The first is, with infertility enabling such movement of children, the main motivation behind wanting and giving children is being the unequal power relations between relatives. The other is the compelling effect of kinship in solving problems in contexts such as the continuation of marriage, continuity of lineage, transfer of inheritance. Following these arguments, the study consists of two parts. The first chapter deals specifically with the

* Dr. Öğr. Üyesi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Antropoloji Bölümü, Burdur/Türkiye, e-posta: ayseyildirim@mehmetakif.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5098-718X.

cultural prevalence of adoption, its functions, and discussions in kinship studies. In the second part, the adoption practice in Turkey is included on the basis of field data and the main motivation behind the adoption is clarified.

The research data of the study, which was based on field research, were obtained by conducting in-depth interviews. People with a genetic relationship, adoptive parents and other family members are the key actors of the study. As a result, the social and religious emphasis of the kinship/lineage relationship in Turkey directs the preference of childless couples to sibling children, and the basic motivation for the family that gives their child is the economic conditions.

Keywords: Lineage, kinship, virtual kinship, adoption, ancille.

Giriş

Biyolojik olarak çocuk sahibi olamayan çoğu çift için evlat edinme, aile olabilmenin, biyolojik olanın dışında, en iyi ikinci yolu olarak düşünülür. Dolayısıyla çoğu toplumda çiftlerin evlat edinme konusundaki temel motivasyonu, çocuksuzluklarını giderip bir aile kurabilmektir. Türkiye’de, yaygın olarak çocuk sahibi olma, “tam” bir aile olmanın koşullarından birini oluşturur. Özellikle geleneksel toplumlarda çocuk bir ailenin en temel ögesi olarak kabul edildiğinden, aile kurabilmenin yalnızca çocuk sahibi olmakla mümkün olabileceği algısı başattır (Kızılkaya’dan akt. Sarı, 2014, s. 29). Ayrıca, çocuk sahibi olma ebeveynler açısından başarı, tecrübe/kişiliğin gelişmesi, evlilik bağlarının güçlendirilmesi ve yaşlılık sürecinde maddi/manevi destek anlamına gelir (Kağıtçıbaşı, 1981).Biyolojik olarak çocuk sahibi olamayan çoğu çift için evlat edinme, aile olabilmenin, biyolojik olanın dışında, en iyi ikinci yolu olarak düşünülür. Dolayısıyla çoğu toplumda çiftlerin evlat edinme konusundaki temel motivasyonu, çocuksuzluklarını giderip bir aile kurabilmektir.

Öte yandan çocuk sahibi olma arzusunu taşıyan çiftler, evlat edinmenin duygusal olan yönünü oluşturur. Yıldız vd. (2015, s. 110) evlat edinme sürecinde yer alan ailelerin içinde buldukları yalnızlık duygusuna ilişkin yaptıkları çalışmada, çiftlerin çocuk sahibi olamayacaklarını öğrendikleri andan itibaren kendilerini suçlu hissettiklerini, yalnızlık, depresyon, içe kapanma gibi olumsuz duygu-durumları yaşamakta olduklarını vurgulamışlardır. Tıpkı erkek bir görüşmecinin biyolojik olarak çocuk sahibi olamayacağını öğrendiğinde hislerini ifade ettiği gibi;

Ailede bir tek bizim çocuğumuz olmadı. Kardeşlerimin hepsinin çocukları oldu. Biz de uzun bir süre bekledik olur diye. Olmadı en son iyice ümitsizliğe kapıldık. Sonuç olarak haklı da çıktık. Doktorlar, olmaz çocuğunuz dedi. Tedavisi yok dediler. Biz de ileride ne olur nasıl olur diye düşünmeye başladık hep. Kötü bir duygu meyvesiz ağaç misali. Bu yüzden evlat edinmeye karar verdik (35 yaşında, Giresun).

Oysaki dünyanın diğer birçok yerinde evlat edinme, duygusal olduğu kadar sosyal, politik veya ekonomik olan bir dizi motivasyonla beslenen köklü bir sosyal uygulamadır (Terrell ve Modell, 1994, s. 156) ve sadece çağdaş toplumlarda değil, tarihsel olarak küçük ölçekli toplumlardan karmaşık düzeydeki çok sayıda kültürde görülmektedir. Sözgelimi 20. yy. başlarında Lowie, Pasifik Adası toplumlarında evlat edinme yaygınlığına dikkati çekmiş ve bu tür toplumlarda çocuk mübadelesinin “rasyonel olanın çok ötesine geçtiğini” iddia etmiştir. Benzer biçimde 1960’lı yılların başında Levy, Tahiti’deki küçük bir köyde çocukların %25’inden fazlasının evlat edinildiğini ve bunun Polinezya toplumları için olağan olduğunu tespit edecektir (Terrell ve Modell, 1994). Evlat edinmenin tarihsel izlerini süren Jack Goody ise, uygulamanın toplumların geleneksel hukukunda önemli bir role sahip olduğunu ve antik Roma hukukundaki yaygınlığa dikkati çeker. Ayrıca antik Çin, Hint, Babil, Asur, Sümer, Mısır, Pers ve Yunan hukuk sistemlerinde de evlatlık kurumun kabulüne ilişkin yasalar söz konusudur. İslamiyet’ten önce Türk topluluklarında evlat edinmenin bulunduğu ilişkin veriler mevcuttur (Gökçe, 2017, s. 24).

Özellikle konuyla ilgili yapılan antropolojik çalışmalar, evlat edinmenin yaygınlığının yanı sıra atfedilen anlam ve uygulama biçimlerinin çeşitliliğine ilişkin önemli katkılar sağlamıştır. Örneğin Batılı evlat edinme kurgusu, yetim bir çocuğun bir çekirdek aile birimine alınması üzerinden işler ve çocuk biyolojik bir süreçten ziyade, hukuki bir süreç vasıtasıyla bu çekirdek ailenin bir üyesi haline gelir (Kenny ve Smille, 2015, s. 264). Başka bir ifade ile evlat edinme, Batı toplumlarında genelde "korunmaya muhtaç olan çocukların" mahkeme kararıyla evlat edinilen ile evlatlık arasında kurulan yapay bir soy bağına ifade hukuki bir alana işaret eder (Gökçe, 2017, s. 21). Ancak bu tanımlama, yetimlik ve evlat edinmeye ilişkin çerçevelerden birini oluştursa da kuşkusuz evrensel olmaktan hayli uzaktır. Zira kültürlerarası karşılaştırmalı çalışmalar evlat edinmenin bu hukuki bağlamının ötesinde bir anlama ve uygulama alanına sahip olduğunu göstermektedir.

Evlat edinmenin, kültürden kültüre farklılık gösteren bu işlevler aynı zamanda evlat edinmenin geçerli olduğu toplumlarda nasıl tanımlandığını ortaya koyar. Batı Avrupa toplumları için, yetimlere, evlilik-dışı doğan ya da engelli çocuklara yuva sağlamak; çocuksuz çiftlere sosyal nesiller sağlamak ve son olarak bir birey ya da çifte mülkleri için bir mirasçı sağlamak evlat edinmenin çerçevesini belirler. Ancak dünyada tarihsel olarak diğer kültürel bağlamlarda görülen evlat edinme başka bir şeydir. Antik Roma'da evlat edinmenin çocuk refahı ile bir ilgisi bulunmaz, aksine evlat edinilenler yetişkinlerden oluşurdu (Goddy, 1969, s. 57). Kimi toplumlar için ise bir çocuğu büyütmek, eğitmek ve ona bakmak evlat edinmenin başlıca amacı olarak ortaya çıkar ve bu biçimi "besleme" ya da "koruyucu ailelik" olarak anılır. Hintlilerde ise evlat edinme yasal ve manevi mirasçı edinme ile ilişkilidir. Birçok Hintli için oğullar hem dini hem de mülkiyet ile ilgili rollere sahiptir. Bu nedenle eski Hint hukuku kodlarında evlat edinme, "meşru" oğulların rollerini üstlenebilecek potansiyel kişilere işaret eder.¹

Evlat edinmeye ilişkin antropolojik verilerin sağlandığı Okyanusya'da ise akrabalar arasındaki çocuk dolaşımına dair çok sayıda gerekçe tespit edilmiştir. Bunlar; mirasçı sağlama, aileler arasında ekonomik ve sosyal açıdan faydalı bağlar oluşturma, doğum ailesinin hayat mücadelesine katkıda bulunma, infertilite sorunlarıyla baş edebilme, aileler için gereksinim duyulan emeği karşılama, kaynakların paylaşımı için akrabalık bağlarını pekiştirmede üstlendiği ekonomik işlev ve benzerlerinden oluşur (Berman, 2014, s. 580). Yine Okyanusya toplumlarından biri olan Hawai'de evlat edinme ihtiyaç ve krize bir yanıt niteliğinden ziyade sevgi dolu cömert bir jesttir (Terrell ve Modell, 1994, s. 156).

Öte yandan eski Türk topluluklarında çocuk sahibi olma noktasında başvurulan yöntemlerden biri başkasının çocuğunu alarak evlat edinmedir. Ögel'e göre (akt. Şahbaz, 2019, s. 253) eski Türk topluluklarında evlat edinme daha çok kabile nüfusunu arttırma ve kabileye güçlendirme amacını taşıdığından kabile dışından evlat edinme tercih edilirdi. İkinci ise söz konusu topluluklarda sonraki dönemlerde evlat edinmenin ailenin çocuğunun olmaması, ruhların küçük çocukları hastalandıracağı, hatta öldüreceği inancı nedeniyle çocukların başka ailelere verilerek ruhların kandırılabilceği gibi gerekçeler başlıca evlat edinme nedenleri arasında yer almıştır. Ayrıca, evlatlık veren ailenin maddi durumu nedeniyle çocuklarına bakacak güçlerinin bulunmaması, aileyi çocuğunu evlat vermeye zorlayıcı bir etmeni oluşturur.

Caferoğlu (akt. Özbay, 1999, s. 4-5) ise eski Türk kavimlerinde görülen evlat edinme geleneğinin esasında kölelikten doğduğunu, daha sonra gelişerek kendi başına bir kurum haline geldiğini ileri sürer. Uygurlarda geçici ya da daimî olarak oğulların bir başka aileye evlatlık olarak satıldığı ve tarımda kullanıldığı görülmektedir. Ancak erkek çocuk eğer daimî

¹ <https://www.anthroencyclopedia.com/entry/adoption>

olarak satıldıysa, erkek çocuk ailenin diğer erkek çocuklarının sahip olduğu bütün hukuki haklara sahip olur ve kendi öz ailesinin onun üzerinde hiçbir hakkı kalmaz.

Aktarılan tüm bu örnekler, çocuk dolaşımının ya da daha genel bir ifade ile evlat edinmenin tarihselliğini, yaygınlığını ve kültürel bağlamlara göre anlama sahip olduğunu göstermektedir.

Yöntem

Türkiye’de akrabalar arasındaki çocuk dolaşımına odaklanan bu çalışmam, çocuksuz çiftlerin, özellikle infertilite sorunu ile baş edebilmek adına akraba grubundan bir çocuğu besleme, büyütme ya da evlat edinmeleri üzerine odaklanmıştır. Yasal bir karşılığı bulunmamasına rağmen bu tür bir evlat edinme özellikle geleneksel yapılarda oldukça yaygındır.

Saha araştırmasına dayalı olarak gerçekleştirilen bu çalışmanın alanı, olgunun hem gizli tutulmasına yönelik çabalar hem de kümelenmiş bir örneklem grubunun bulunmayışı nedeniyle Türkiye’nin farklı illerinden ve farklı zaman dilimlerinde elde edilmiştir. Araştırma verilerinin elde edilmesinde kullanılan en önemli etnografik teknik, derinlemesine görüşmelerdir. Genetik ilişkiye sahip olan kişiler, evlatlık alan ebeveynler ile ailenin diğer üyeleri çalışmanın kilit aktörlerini oluşturmuştur. Bu bağlam dikkate alınarak 15 kişi ile derinlemesine görüşme yapılmıştır.

Öte yandan akrabalık ilişkisi bulunan birinden çocuk alma literatürde “açık evlat edinme” kategorisine işaret eder. Açık evlat edinme, iki ailenin birbirini tanınması ve iletişim halinde olması durumudur (Duran, 2021, s. 20). Bir diğer biçim olan “kapalı evlat edinme”de ise biyolojik ebeveynler ile evlat edinen aile birbirini tanımaz ve iletişim içerisinde olmaz. Bu evlat edinme biçiminde genelde bir kurumdan çocuk alımı söz konusudur ve yasal bir çerçeve doğrultusunda işlemler gerçekleştirilir. Bu çalışma kapalı evlat edinme kategorisi içinde yer alan kimsesiz bir çocuğun yasaların belirlediği biçimde bir kurumdan evlat edinmesi ile ilgilenmiyor. Çalışmanın ilgi odağı, çocuğu olmayan çiftlerin akraba grubundan, özellikle kardeşlerinden çocuğunu istemesidir.

Çalışmanın konusu iki temel argüman üzerinden ele alınmıştır: İlki, infertilitenin bu tür çocuk dolaşımını mümkün hale getirmesiyle birlikte çocuk istemenin ve vermenin ardındaki temel motivasyonun akrabalar arasındaki eşitsiz güç ilişkileri olduğudur. Diğeri ise soyun devamlılığı, miras aktarımı gibi bağlamlardaki sorunların çözümünde akrabalığın zorlayıcı etkisidir. Evlat edinme düzenlemelerinde akrabalığın bu zorlayıcı ve güçlü etkisi özellikle biyolojik ebeveynler ile evlat edenin aileler üzerinde belirgindir. Zira anne ve çocuk arasında olduğu varsayılan güçlü bağ düşüldüğünde çocuğunu verme büyük bir özveriye işaret eder. Bu biyolojik ebeveynler için mevcut akrabalık/yakınlık ilişkisini kanıtlanmanın önemli bir yoludur. Fiore’ın (2014) de Fas için vurguladığı üzere akraba ya da komşular arasındaki çocuk dolaşımı, yani hediye olarak çocuk, akrabalık ilişkisinin bir ölçütünü oluşturur.

Çalışma aynı zamanda evlat edinmeyi antropolojik bir bakış açısı ile ele alma çabasıdır. Özellikle Türkiye’deki literatür dikkate alındığında konuyla ilgili bir antropolojik bir çalışma bulunmamakla birlikte, sosyolojik² ilginin de yoğun olduğu söylenemez. Evlat edinme sosyal hizmet, hukuksal ve psikolojik yönleri ile daha çok ilgi odağı olmuştur. Oysaki antropolojik bir yaklaşım evlat edinmenin, akrabalığın genetik kodlara dayandığını iddia etmek yerine, sosyal, dilsel ve yasal uygulamalar yoluyla üretildiğini göstermektedir.

² Sosyoloji alanında Ferhunde Özbay’ın “Evlerde Elkızları. Cariyeler, Evlatlıklar, Gelinler” (2012) ile “Türkiye’de Evlatlık Kurumu: Köle mi Evlat mı?” (1999) çalışmaları bu konuda dikkat çekicidir.

I.1. Akrabalığın Doğası ve Antropoloji

Akrabalık konusu, antropolojide her zaman önemini koruyan bir alan olagelmıştır. Antropolojinin 19. yüzyılda ayrı bir disiplin olarak biçim kazanması ve buna ilaveten araştırma sahasının "ilkel" olarak addedilen topluluklardan oluşması ve özellikle bu toplumların sosyal örgütlenmelerine açıklık getirme çabası ister istemez akrabalık konusunu antropolojinin merkezine yerleştirmiş oldu. Fox'un (akt. Howell, 2009, s. 152), tabiriyle "nü bir ressam için neyse, akrabalık da bir antropolog için aynı anlama işaret eder." Ne var ki, antropolojide geleneksel anlamda akrabalık hem biyolojik hem de heteronormatif olarak kabul gördü. Kan bağının, aile ve akrabalık sistemlerinin hem oluşumunda hem de devamlılığının sağlanmasında temel olduğu varsayıldı ve böylece aile, soy-genetik ilişki ile evlilik paradigması (Logan, 2013), içinde kavramlaştırıldı.

Akrabalık ilişkilerini, heteroseksüel ve biyolojik olarak çoğalmış çekirdek aile üzerinden inşa eden varsayım, işlevselci akrabalık araştırmalarının kurucu babası olan Radcliffe-Brown'un, ailenin, tüm toplumsal yapılarda değişmeyen doğal bir "temel" olduğunu ileri sürmesiyle vücut bulur. Bu evrensellik ilkesi, insan ailesinin her zaman aynı olmadığını ileri süren Morgan sonrası akrabalık çalışmaları eleştirilerinin de temel argümanı haline gelir. Meyer Fortes (1969), Morgan'ın onuruna düzenlenen bir konferansta, akrabalığın bilimsel olarak çalışılmasının önemini "insanın toplumsal yaşamının kaynaklarına ilişkin özel kavrayışında" yattığını ima edecektir. Bu ima, birkaç yıl sonra, John Barnes'in (1973) insan kültürünün doğal yaşam ile olan sıkı bağlarının bir boyutu olduğu ifadesi ile M. Fortes'i destekleyen açıklamalarıyla net bir şekilde görülmüş olur. Bu argümanlar izleyen yıllarda, Schneider'in doğal ailenin varlığının gerçek sosyal sistemlerden ziyade, işlevsel antropolojinin varlığı için temel oluşturduğunu ileri sürdüğü 1984 tarihli çalışmasına eleştiri malzemesi olacaktır (Weismantel, 1995, s. 687-688).

David Schneider ve meslektaşlarının 1960'lı yıllarda Amerika'da ilintilik üzerine yaptıkları araştırma aynı zamanda kan bağına dayalı olarak tanımlanan akrabalık tanımlamalarının bir eleştirisiyle de sonuçlanacaktır. Schneider ve ekibi gerçekleştirdikleri kapsamlı etnografik çalışma sonrasında Amerikalılar için "kan bağı"nın akrabalık ilişkisini tanımlamada son derece önemli olduğu sonucuna varacaklardı. Schneider vd.'ne göre (akt. Kenny ve Smille 2015, s. 110); "Amerikan kültürel kavramlaştırması dahilinde, akrabalık, biyo-genetik üzerinden tanımlanmaktadır. Bu tanım, biyo-genetik ilişki neyse, akrabalığın da o olduğunu söylemektedir. Eğer bilim biyo-genetik ilişkiler hakkında yeni olgular keşfederse, o zaman akrabalık da artık odur ve eskiden bilinmiyor olsa bile hep o olduğu öne sürülecektir." Oysaki Schneider, "akrabalığı" neyi oluşturduğuna dair Batıdakinden çok farklı bir bakış sahip olan Batı Pasifikte'ki Yap Adası halkı deneyimine sahipti. Yap Adasında "baba" ile "çocuk" arasındaki gibi bazı kilit önemdeki ilişkilerin, "kan bağı" değil, insanların bir diğeri için yaptığı hizmetler üzerinden tanımlandığını görecektir-burada bir kan bağı ilişkisi değil, bir mübadele ilişkisi söz konusuydu. Bu türden vakalarda "akrabalık" baştan insanların paylaştıklarını düşündükleri birtakım öznel nitelikleri şart koşmakta, pratik içinde sunulmaktadır.

Ebeveynliğin doğum sonrası pratikler yoluyla formüle edildiğine ilişkin bir örneği de Schrauwens (akt. Sahlins, 2013, s. 14) aktarır. Sulawesi'deki To Pamonalarda, çocukların bir evden diğere rahatça dolaşması, dar tanımlanmış biyolojik akrabalıktan ziyade, besin verme ve ortak tüketime dayanır. Doğal ebeveynliğin tanınmasının otomatik olarak doğum olayından kaynaklandığı varsayılmaz. To Pamona ebeveynleri ve çocukları, ebeveynliğin tanınmasını geçen zaman ve harcanan çabayla ortaya çıkan bir şey olarak görürler.

Ne var ki, akrabalığın biyomerkezci (doğum ve evliliğe dayanan kültürel olarak meşru ilişkiler) tanımı, doğa ile beslemek/büyütmek arasındaki ayrımı göz ardı eden uygulamaları karşılayan "kurgusal akrabalık" kategorisinin ortaya çıkmasına neden olur.

Böylece biyolojik olmayan akrabalık bağlantıları “kime göre kurgusal” diye sorulmadan “kurgusal, yapay, ritüel ya da yapay akrabalık” olarak kavramlaştırılır (Howel, 2009, s. 154-155). Antropologların kayda değer bir ilgi gösterdikleri evlat edinme,³ vaftiz ebeveynliği vb. bu bağlantı türlerinin tipik örnekleridir. Tüm bu ilişki biçimleri paylaşılan öz kabulü içermeyen ve nesepsellik üzerinden yükselmeyen bağlantıların yine de bunları model⁴ aldığı izlenimini vermektedir. Mikronezya'nın Truk Bölgesi'ndeki öz paylaşanlar ile toprak, yemek, iş ve yerleşim ile paylaşım birbirlerine destek olanlar arasındaki ayrımın açıkça bulanık kaldığı, kendi isimlendirmesi ile “yaratılmış akrabalık” çalışmada Marshall, öz paylaşmayan muhtelif kişilerin birbirlerini müştereken akraba kabul ettiklerini göstermektedir. Trukeseler, nesepel ilişkilere herhangi bir önem atfetme konusunda, kayda değer yakın kişisel bağlantıları, performans kanalıyla olduğu kadar üreme vasıtasıyla oluşturulan ilişkiler şeklinde tasavvur ederler. Bu açıdan kesinlikle tek değildirler. Malenezyalı Fore, Mikronezyalı Banaban, Polinezya'dan çeşitli topluluklar veya Navaho gibi başka topluluklarda da kayda geçmiştir. Bu durum Marshall'ın akrabalığa özgü niteliğin salt paylaşılan fiziksel özde değil, “kültüre has çeşitli sembolik ve etkileşimli mecralar kanalıyla ifade” edilebilen paylaşma kavramının kendisinde bulunduğunu ileri sürmesine kaynaklık etmiştir. Böylece doğal üreme süreçlerinin kültürel düzenlenişinin bir biçimi şeklindeki akrabalık anlayışından Batıdakilerin akrabalık dediği ilişkileri farklı kültürlerin nasıl oluşturduğuna dönük özel kültürel kavramlaştırmasına doğru bir ilgi kayması görülür (Holly, 2016, s. 232-234).

Kuşkusuz bu yeni yaklaşımın ortaya çıkışında Schneider'ın akrabalık eleştirisinin katkısı muazzamdır. Schneider'ın antropoloji literatüründe mevcut olan ve büyük ölçüde akrabalık sistemlerinin temeli olarak üremenin “doğal gerçekleri” üzerine vurgusunun Batımerkezci olduğunu ileri sürmesi, akrabalığın analitik bir kategori olarak marjinalleştirilmesiyle sonuçlandı. Bu da akrabalık çalışmalarının görece gözden düşmesine neden oldu.

Ancak 20. yüzyılın sonlarına doğru akrabalık konusuna yönelik antropolojik ilginin yeniden canlandığı görülür (Howell, 2009, s. 152). Yeni üreme teknolojileri, klonlama, gay ve lezbiyen çalışmaları vb.nin odağında yer aldığı yeni akrabalık çalışmaları, ailenin değişen doğasını yansıtarak akrabalığa ilişkin geleneksel bakış açılarına meydan okur. Bu yeni akrabalık çalışmaları, akrabalık ilişkilerini heteroseksüel, biyolojik olarak çoğalmış çekirdek aile varsayımının ötesinde yeniden kurumlaştırma, insan faktörünü, uygulama ve süreci vurgulayan sosyolojik çalışmaları yansıtırma ile karakterize olur (Logan, 2013). 21. yy. da akrabalık artık çoklu anlama sahip, koşullu ve tartışmalı hale gelmiştir. Özellikle yeni üreme teknolojileri ve açık evlat edinmeler akrabalığı daha karmaşık hale getirmektedir.

I.2. Antropolojide Evlat Edinme Çalışmaları

Akrabalık sistemlerindeki yaygınlığına paralel evlat edinme antropoloji literatüründe genelde bir sosyal hareketlilik mekanizması ya da mülkiyet aktarma biçiminde ele alınarak, akrabalık sistemini aydınlatmanın bir yolu olarak ikincil bir yere sahip olmuştur. Bu nedenle ilk etnografik çalışmalar evlat edinmeye ilişkin önemli bir veri çeşitliliğini ortaya koymuş olsa da 1970'li yıllara dek uygulamaya yönelik teorik ilgi oldukça yetersizdir. Başka bir deyişle evlat edinme, ana akım antropolojik kaygı içerisinde büyük ölçüde kaybolmuştur.

Ancak 1960'lar antropolojisinde soy ilişkileri dışında kalan ilintilik ile ilgili tartışmaların ortaya çıkması izleyen yıllarda evlat edinme, yardımcı üreme teknikleri gibi

³ Goddy (1969), evlat edinmeyi yarı akrabalık olarak kavramlaştırıp tanımlamıştır.

⁴ Örneğin Fox, Kinship and Marriage (1967) isimli ders kitabında “genetik akrabalığın kurgusal akrabalık için bir model” olduğunu vurgulamıştır (Howel, 2009, s. 155).

konulara ilgi duyulmasını sağlar. J. Goddy'nin 1969 yılında kaleme aldığı makalesi bu bağlamda önemlidir. Çağdaş evlat edinme ve benimsemeye ilişkin tartışmanın ardından antik Yunan, Roma, Hindistan ve Çin ile Afrika'daki uygulamaları karşılaştırarak konuya ilişkin önemli bir bakış açısı geliştirmiş olur. Ayrıca, kültürlerarası karşılaştırmalı akrabalık çalışmalarında evlat edinmeye çok az değinildiğinin altını çizer. Buna karşın Goody'nin tartıştığı vakalar genel olarak 20. yy.a kadar Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'daki evlat edinmeye açıklık getirmiş olsa da dünyanın farklı kültürlerindeki evlat edinme motivasyonuna dair çeşitliliği tanımlayamaz. (Howel, 2009, s. 151).

1970'lerin başında Okyanusya'daki evlat edinme üzerine iki ciltlik bir çalışma yayınlandı. Bu çalışmaya katkı sunan iki önemli antropolog, Carroll (1970) ve Brady (1976) Okyanusya'da evlat edinme üzerine yaptıkları çalışmalarda Pasifik Adası toplumlarında "yaratılmış/inşa edilmiş" akrabalığın önemi vurguladılar. Yanı sıra evlat edinme kavramlarını da tartışan antropologlar, olguya ilişkin evrensel bir tanımdan kaçınmak gerektiğini, zira bu tür bir çabanın uygulama ile ilgili kültürel çeşitliliği açıklayamayacağını ileri sürdüler. Sonuç olarak evlat edinmeyi kültürel bağlamlarında ele alarak, evlat edinmenin yapısını ve işlevlerini araştırdılar (Howel, 2009; Terrell ve Modell, 1994).

Yine Pasifik'te çalışan antropologlardan biri olan Marshall ise evlat edinme konusunda yeni bağlantılar keşfeder. Marshall, Truke toplumunda yaratılmış/icat edilmiş akrabalıkları incelediği makalesinde akrabalıkta ortak olanın, farklı bağlamlarda yasalaştırılan ve temsil edilen bir paylaşım kavramı olduğunu ileri sürer. Akrabalığı kültürlerarası ve önyargısız bir şekilde analiz etmek için kişinin "beslemenin" ve "paylaşımın" doğasını keşfetmesi gerektiğini savunur. Ona göre, akraba gibi davranmak, akraba olmaktır. Karşılıklı olarak ilgilenmek bir ilişkiye sahip olmaktır. Davranış ve performans, Amerikan toplumunun karakteristik özelliği olan "biyogenetik" akrabalık kavramlarından farklı bir alışkanlıkla akraba yapar ya da bozar." Marshall'ın makalesi akrabalığın ne ölçüde "doğal" olmadığını, aksine kültürel olduğunu, bireyler arasında yoğun bir sevgi ve yükümlülük deneyimini temsil ettiğini doğrular. Dahası bu deneyimler, koşullara, fayda algılarına ve ilişki olmanın ödülleriyle bağlı olarak kişinin yaşamı boyunca değişebilir (Terrell ve Modell, 1994, s. 157).

Evlat edinmenin yerel bağlamları, kavramların tartışılması ve akrabalığın icat edilmiş yönlerinin vurgulandığı bu tartışmaların yanı sıra Silk, 1980 yılında yazdığı *Adoption and Kinship in Oceania* isimli makalesinde evlat edinme açıklamalarına farklı bir bakış açısı sunar. Pasifik toplumlarında, diğer kültürlerle kıyaslandığında evlat edinmenin oldukça yaygın olduğunu belirtir ve bunun nedenini sorgular. Sosyo-biyolojik kurama dayanarak gerçekleştirdiği analizinde ailelerin aşırı büyümesini engellemenin bir yolu olarak evlat edinmenin grup için uyarlanabilir olsa da çocuk için bir risk faktörü olduğunu belirtir. Buradaki risk, ebeveynlerin biyolojik olarak yakından ilişkili oldukları çocukları ile evlat edindikleri çocuklara farklı davranışları eğilimidir. Bu nedenle evlat verilen çocuğun biyolojik ebeveynlerinin zorunlu olarak verdikleri çocuklarıyla ilişkisini sürdürdüklerini, dolayısıyla evlat verme ile bu bağların kesintiye uğramadığını da aktarır (Silk 1980). Silk'in sosyobiyolojik açıklaması, onun uygulamayı etkileyen sosyo-kültürel faktörleri dışladığı anlamına gelmeseyse de temel amacı evlat edinmenin yaygın olduğu toplumlar ile ender görüldüğü toplumları birbirinden ayırt etmektir. Ancak evlat edinme kavramını sorgulamadığını da belirtmek gerekir (Terrell ve Modell, 1994).

Evlat edinmenin yaygınlığı antropologların dikkatini büyük ölçekli karmaşık toplumlara kaydırmıştır. Sözgelimi 1980 yılında Wolf ile Huang, Çin'de çok sayıda sinolog tarafından kabul edilen kapsamlı bir evlat edinme çalışması yayınladılar. *Çin'de Evlilik ve Evlat Edinme 1845-1945*, sosyal ve siyasal değişiklikleri yansıttığı için kadın ve çocuk arasındaki ilişkilerin izini sürerler (Terrell ve Modell, 1994).

Yukarıda söz edildiği üzere, Okyanusya toplumlarındaki yaygın evlat edinme uygulaması, 1950 ve 60'lar boyunca orada çalışan antropologların, antropolojinin akrabalık tanımlamasını sorgulamasıyla sonuçlandı. Konunun çalışıldığı önemli alanlardan biri Afrika'dır. Bu bağlamda Easter Goody ile Bledsoe ve Abinake'nin çalışmaları dikkat çekicidir. Batı Afrika'da bir dönem çocukların yarısı biyolojik ebeveynleri tarafından büyütülmez. Burada etkili olan faktör çocuksuzluk/çocuk sahibi olma değildir. Afrika'da sosyal ebeveynlik ve koruyucu aile ile ilgili yaptığı çalışmasında Easter Goody, bir toplumda biyolojik ve sosyal ebeveynler arasında bir görev paylaşımının rasyonel olduğunu savunur. Ana argümanı, beş kategoriye ayırdığı (çocuk sahibi olma, statü hakkı, bakım, eğitim ve destek) ebeveynlik yükünün farklı insanların üstlenerek biyolojik ve sosyal ebeveynler arasında paylaştırılabileceğidir. Bledsoe ve Abinake ise evlat edinmenin kıtlık riskini en aza indirdiğini ve başta yaşlılar olmak üzere bakım sağlamaya yardımcı olduğunu belirtir (Howell, 2009, s. 154). Yakın zamanlarda Terrel ve Modell'in (1994, 2002) Birleşik Devletler'de, Carsten'in (2000) ise İskoçya'daki ulus-ötesi evlat edinme çalışmaları, çağdaş toplumları ele alması bağlamında önemlidir.

Ancak antropoloji literatüründe olgunun ilgi odağı haline gelmesine karşın, evlat edinmenin ele alınış biçimi, Terrell ve Modell'in (1994, s. 158) de ifade ettiği üzere "kavramın sorunsuz olduğu" bakış açısını/duygusunu sürdürmektedir. Bir çocuğun alışverişi, belli ki ne büyük bir sosyal olay ne de önemli bir kültürel metin olarak kabul ediliyor. Uygulama daha çok çocuk mübadelesi, akrabalığın, sosyal dayanışmanın bir biçimi ya da demografik koşullara uyumun yalnızca bir yönü olarak analiz ediliyor."

Sonuç olarak evlat edinme ile ilgili yapılmış antropolojik çalışmalar iki önemli bağlamı gözler önüne serdi. Bunlardan ilki evlat edinmenin olağan dışı olmayıp, yaygın ve her zaman her yerde güç ilişkilerini sürdürmek, toplumsal yeniden üretimi sağlamak ve ittifaklar oluşturmak için önemli olduğudur. Bir diğeri ise evlat edinme üzerine çalışmak antropologların, tüm akrabalığın evlat edinme olduğunu göstermelerine yardımcı oldu. Başka bir deyişle belirli bir kan bağı ister kabul edilsin ya da varsayılınsın, bu ilişki bakım, rıza ve gerçek anlamda koruyuculuğu içerir. Yanı sıra ailenin nasıl oluştuğunu, aidiyet ilişkilerinin nasıl kurulduğunu ve işleyişine (mülkiyet ve kimlik aktarımı, çocuk bakımı gibi) dair önemli bilgiler sağlar.⁵

II.1. Türkiye'de Evlat Edinme Biçimleri: Besleme ve Evlatlık Alma

Akrabalık, antropoloji literatüründe kültürel bir evrensel olarak kabul edilmekle birlikte hangi yapı taşlarının akrabalık bağlarını oluşturduğu kültürden kültüre farklılık gösterir. Örneğin İslam hukuku süt akrabalıklarını kabul eder. Sütanneler ve kocalarının, anne sütüne fiziksel olarak katkıları bulunduğu düşünülendiğinden süt ebeveynleri haline gelirler (Altorki'den akt. Fiore, 2014, s. 249). Bu bağlamda Türkiye'deki akrabalığın inşa edilişi eklettik bir yapıya sahiptir. Başka bir deyişle aralarında kan bağı bulunmayan kişiler kirvelik, süt anneliği ve kardeşliği, ahretlik vb. kurulan ilişkiler üzerinden akraba haline gelmelerine karşın kan bağına dayalı olan soy ilişkisi çoğu zaman daha çok vurgulanır. Kana dayalı ilintililik, evlilik yoluyla kazanılan "hısımlık" (sıhriyet) ilişkisinden de önemlidir. Hatta gelinlerin çocuk doğurana kadar erkek tarafı içine dahil edilmediği ve akraba olarak kabul görmediği söylenilebilir (Kasapoğlu, 2019) Dolayısıyla çocuk sahibi olma, özellikle kadının, kocasının soy grubunun bir üyesi haline gelebilmesinde ve aynı zamanda kültürün, evli çiftleri "yetişkin" olarak kabul etmesinde elzemdir (Kağıtçıbaşı, 1981).

Çocuk sahibi olmanın bu kültürel önemi, çocuksuzluğun evli çiftler için ciddi bir sorun olması anlamına gelir. Bu nedenle çocuksuz çiftler için "tam" bir aile olabilmenin en

⁵ <https://www.anthroencyclopedia.com/entry/adoption>

iyi çözüm yolu evlat edinmedir. Ne var ki özellikle geleneğin başat olduğu yapılarda, aile olmada kan bağına yapılan vurgu nedeniyle, bir kurum himayesinde bulunan kimsesiz çocuklardan ziyade, akraba grubundan evlat edinme daha yaygın bir örüntüdür.

Akraba grubundan evlat edinme homojen bir yapıya sahip değildir. Birbirinden ayırt edilen iki biçimi söz konudur. Bunlardan ilki kimi zaman doğrudan çocuğun içinde bulunduğu koşullarla bağlantılı olarak gelişir ve ebeveynlerini -özellikle annesini-kaybetmiş bakıma ihtiyaç duyan bir bebeğin beslenmesi, bakımının sağlanması ve büyütülmesini içerir. Bu biçim, çocuğun hala, amca ya da büyük ebeveynler gibi yakın akrabalar arasında dolaşımı mümkün kılarak çocuğun bakımının, büyütülmesinin akraba grubunun sorumluluğu olduğunu gösterir. Uygulama biçimine ilişkin tespit edilen örneklerden biri Mardin'in Midyat ilçesine aittir.

Benim anneannemle babaannem aslında kız kardeş. Ananem doğumda ölünce en küçük teyzemi, yani şu an hala dediğim teyzemi babaannem evlatlık alıyor. Babaannem 28-29 yaşındaymış. 34 sene bakmış halama. Ölen kız kardeşinin başka çocukları da varmış. En büyük taş çatlasa 10 yaşındaymış. Annem, teyzemlerim, dayılarım. Onlar evlatlık verilmedi, onlara dedem baktı. Anneannem doğumda ölünce babaannem ben bırakmam demiş. Süt emmesi lazım. O zaman babaannem de emziriyormuş. Halam var aralarında 9-10 ay olan. Onunla birlikte emziriyor. Hatta süt yetmeyince öz halamı (kendi bebeğini) süttten kesiyor (Mardin, kadın, 27 yaşında).

Bir çocuğu büyütme üzere evlat edinme, kimi zaman ise çocuğu olmayan ve yakın akraba olarak tanımlanan bir çiftin çocuksuzluk özlemini telafi etmenin bir yoludur. Bu tür bir evlat edinmede gizlilik gözetilmez, çocuk ile biyolojik ebeveynler arasında, duygusal bağ başta olmak üzere, ilişkiler sürdürülür.

İlk halamın eşi, eniştem aslında ama ben ona amca diyordum, amcamın aklına gelmiş. 4 yaşındaydım çok ayrıntılı hatırlamıyorum. Amcam babama söylemiş, o da anneme. Babam kabul etmiş. Halamlar yaz tatiline geldiğinde konuşulmuş birkaç gün içinde karar vermişler. Annem başta istememiş ama bir şekilde ikna etmişler. Aslında bir yıllığına demişler önce. Halamın çocuğu olmadığı için bir yıl onunla kalsın, tek başına kalıyor, ertesi sene gelsin demişler. Bana gezmeye gideceksin demişlerdi. Olan kıyafetlerimi annem koymuştu. 4 yaşında olduğum için annemin babamın farkındaydım zaten. Onlara hala amca diyerek büyüdüm. Anne baba demedim hiç. Hep biliyorduk ve herkese de söyledik öyle gizli saklı bir şey değildi. Halam hep söylerdi zaten kardeşimin kızı diye. Normalleştirmiştik yani (Bursa, kadın, 23 yaşında).

Bir çocuğu besleme ve büyütme, besin ile toplumsal ilişkiler arasındaki bağa işaret eder. Sahlins (akt. Kenny ve Smille, 2015, s. 110), "bizim akrabalık olarak düşündüğümüz ilişkinin, gıda paylaşımı-"ortak aidiyet"-üzerinden tanımlandığı toplumlar bulunduğunu belirtir. Mary Weismantel⁶ ise Ekvatorun yüksek bölgelerinde gerçekleştirdiği çalışmasında bir görüşmecisinin evine getirdiği bir çocuk ile ilgili "onun babası olacağım, çünkü onu beslemeye başladım" biçimindeki ifadesinin besin vermenin/beslemenin zaman içinde akrabalık bağı yarattığını aktarır.

Ancak evlatlık büyütme sadece besini değil, aynı zamanda günlük bakım, gözetme ve yetiştirme pratiklerini de kapsar. Zira çocukların bir evden diğerine bu akışkan ve esnek hareketliliğinin yaygınlığına dair kültürlerarası veriler, beslemenin yoksulluk ve siyasal gibi yapısal sorunlara nasıl yanıt verdiğini ve geniş ailenin çocuk yetiştirmede nasıl etkili olabileceğini gösterir (Kenney ve Smille, 2015). Örneğin, Batı Afrika'da yer alan Gana'daki

⁶ <https://www.anthroencyclopedia.com/entry/adoption>

Gonjalar arasında besleme ve evlat edinme arasındaki ilişkiyi ele alan Easter Goody bu iki olgunun, toplumsal örgütlenme ve siyasi karmaşıklığa göre biçim kazandığını aktarır. Goody'e göre tek hatlı soy gruplarında akraba dışından besleme almak ender bir durumdur. Bununla birlikte akrabaların mekansal olarak dağınık olduğu toplumlarda bir dizi akraba çocuk üzerinde haklara sahip olabilir. Bir akraba grubundaki kaynaklara ve mevcut işgücü ihtiyacına bağlı olarak bir çocuğun hareket etmesi tercih edilir. Ayrıca çocuk dolaşımı sadece dağınık akrabaların gereksinim duyduklarını emek ihtiyaçlarını karşılamaz, aynı zamanda çocuklarının başarılı olmaları için gerekli olan becerileri sağlayacak eğitim ve kaynaklara erişim açısından bu dolaşımı organize edilir. Çünkü bu tür bir besleme pratiğinin çocuklar için fırsat sunduğu düşünülmektedir.⁷ Sonuç olarak çocuğun akraba grubu içindeki bu dolaşımı, çoğu zaman çocuk için duygusal bir karmaşıklığa yol açsa da kültürel açıdan uygun bir destek biçimi olduğunu gösterir.

Akraba grubu içinden evlat edinmenin ikinci ve daha yaygın biçimi, kardeşler arasında bir talep doğrultusunda evlat edinme sürecinin başlatılmasıdır. Kardeşler arasında çocuk dolaşımı temelde birden fazla nedene bağlı görünmektedir. Bunlardan ilki infertilite sorununu akraba grubu içinde çözme, soy ve miras aktarımında kan bağı esasının gözetilmesi ile İslamiyet'in evlat edinme ve yardımcı üreme tekniklerine ilişkin yaklaşımıdır. Zira İslam hukukuna göre bireyin çocuk sahibi olması meşru bir evlilik vasıtasıyla ancak mümkün olur ve çocuğun nesebi de ilgili ebeveyn ile ilişkilendirilir (Gezgin, 2021, s. 221). Böylece İslamiyet genel anlamda kimsesiz bir çocuğun büyütülmesine işaret eden besleme'yi onaylarken, açık bir biçimde evlat edinmeyi yasaklar. Kuşkusuz bu çerçevede evlat edinme konusunda etkili olmaktadır. Örneğin;

Sünni iki aile arasında oldu. Sünni kesimi tüp bebek gibi şeylere pek sıcak bakmaz. Gerçi şimdiki kadar tüp bebek yaygın değildi. Bir de yabancından alınmaz, kendi kanı olsun. Görümcesinin (kocasının kız kardeşi) çocuğu olmuyordu. Erkek doğan üçüncü çocuklarını verdiler (Tunceli, Kadın, 48 yaşında).

Türkiye'de nesep/soy bağı⁸ ilişkisinin toplumsal ve dini vurgulara sahip olması, devlet koruması altındaki bakıma ihtiyaç duyan çocukların evlat edinilmesinin önündeki engelleri oluşturur. Başka bir deyişle evlat edinilmek üzere kimsesiz çocuklar bulunmasına karşın, çocuksuz çiftler için tercih kardeşlerinin çocuklarından yana olmaktadır. Bu tercihte soy bağı önemli bir belirleyen olmaktadır. Soy bağı vurgusu mirasın kan bağına sahip akrabalar arasında aktarımı açısından da önemlidir. Özellikle soy ve miras aktarımını öne çıkaran bir örnek Gaziantep'te tespit edilmiştir. Çocukları olmayan bir çift önce kimsesiz olan bir kız çocuğunu evlat edinmişlerdir. Ancak büyükanne mirasın, kan bağı olmayan kız çocuğuna kalmasını istememiş, "torunumu oğluma verirsem, oğlumun malını başkası yemez. Oğlumun malını elin kızı yiyeceğine, oğluma torunuma veririm o yesin" diyerek küçük kardeşin büyük kardeşine erkek çocuğunu verdiği evlat edinmeyi düzenlemiştir.

Öte yandan kan bağı, kan-kişilik arasında kurulan ilişkiye de işaret eder. Kan bağı ebeveynlerin kişilik özelliklerinin çocuğa aktarımını sağlayan bir etmen olarak düşünülür. Bu nedenle hakkında herhangi bir bilgiye sahip olunmayan yabancı birinin çocuğunu evlat edinme bir risktir. Oysaki akrabalar arasındaki çocuk dolaşımı-seçim şansının bulunduğu durumlarda- kişilik özellikleri "iyi" olan bir akrabanın çocuğunu tercih etmesini sağlar.

Arkadaşlarından böyle bir fikir gelmiş kardeşlerinden birinin çocuğunu evlatlık alın büyütün diye. Ben demiş, kardeşlerimin çocuğunu almam. Benim ona değecek kardeşim yok. Benim biyolojik olan bir amcam var, babam onunla çok samimiymiş.

⁷ <https://www.anthroencyclopedia.com/entry/adoption>

⁸ Gökçe'nin (2017: 23) de ifade ettiği üzere evlat edinme ile ortaya çıkan, evlat edinen aile ile evlatlık çocuk arasında kurulan yapay soy bağı hukuken kabul görmesine karşın, toplumsal karşılığı yeterince bulunmaz.

Aynı mahalledeler ve çok can ciğer arkadaşlar. Onun var önden 2 kızı mesela demiş onunkini de almam. Onun hanımı biraz farklıydı, Mart havası gibi; bakarsın gülüyor bakarsın kararmıştır, yani içinden planlı gibi. Tamam demiş en yakın arkadaşım ama o çocuklar ona çekecek, yarısı onun. Olursa ancak küçük kaynıminkini alırım demiş ve söylüyor. Hemen evet demişler, çünkü birbirlerini çok seviyorlardı. Kendi babam kız kardeşini çok severdi. Onlar da beni büyüten babamı çok severlerdi. Öyle olunca hayır deme gibi bir şeyleri kalmamış (Burdur, kadın, 63 yaşında).

Talep ile evlat edinmede esas çocuğun doğar doğmaz evlatlık olarak verilmesidir.⁹ Böylece biyolojik ebeveynler ile çocuk arasında gelişecek olan duygusal bağın önüne geçilir. Ne var ki bu bağın önüne geçme çoğu örnek olayda görüldüğü üzere mümkün değildir, çünkü akrabalık aynı zamanda yerleşim örüntüsü üzerinde de biçimlendirici bir etkiye sahiptir. Bu da biyolojik ebeveynler ile evlatlık alan ailenin aynı zamanda komşu olduklarını gösterir.

Bir çocuğun kardeşler arasında dolaşımındaki temel amaç kuşkusuz infertilite sorunu yaşayan ailenin akrabalık bağlarından yararlanarak çocuksuzluğunu giderip "tam" aile olmalarını sağlamaktır. Ancak kan bağı bulunan bir çocuğun evlat edinilmesi yine de "tam" bir aile olmak için yeterli görülmez. Zira ebeveynlik doğum üzerinden tanımlanır. Bernardes'in (akt. Wegar, 2000, s. 363) belirttiği üzere başat aile ideolojisinin talihsiz bir sonucu olarak, genetik olmayan bütün aile formlarını anormal, patojenik ve işlevsiz hale getirme eğilimi ortaya çıkmaktadır. Bu eğilim evlat edinen ailenin nasıl inşa edildiğinin çevre tarafından sürekli anımsatılmasıyla sonuçlanır.

Bu karardan sonra ben ve eşim çok mutlu olduk. Yani çok farklı bir duygu, biyolojik olarak senin değil ama psikolojik olarak kabul ettiğinde zerre aklına gelmiyor. Çevren ne kadar hatırlatma derdine düşse de bize acır gibi baksa da umursamıyorsun ve iyi ki diyorum, her şey çok başka¹⁰ (Giresun, erkek, 35 yaşında).

Genetik üzerine kurulu aile ideolojisi ayrıca, evlat edinme sürecinde yer alan aktörler için önemli olumsuz sonuçlar doğurur. Terrell ve Modell'e (1994, s. 156) göre, evlat edinme sürecinde yer alan aktörlerin (doğum ebeveynleri, evlat edinilen çocuk ve evlat edinen ebeveynler) tümünün psikolojik olarak acı ve kayıp duygularıyla başa çıkmaları gerektiği ifade edilir. Zira evlat edinen ebeveynler biyolojik olarak bir çocuğa sahip olma ve kan üzerinden soyun devamlılığı şansını yitirmiştir; evlat edinilen çocuk doğal mirasını ve son olarak doğum ebeveynleri ise çocuklarını kaybetmiştir.

Aşağıdaki örnek çocuğunu evlatlık veren bir annenin acı ve kayıp duygularını aktarır. Söylem, çocuk henüz evlatlık verildiğini bilmiyor olsa da anne ile çocuk arasındaki kan bağının yani biyolojik ebeveynliğin bağları güçlendirdiğini¹¹ varsayar.

Şimdi 24 yaşında, erkek. Gerçek annesine yenge, babasına dayı diyor. Gerçek anne babasıyla görüşüyorlar. Halasına verdiler zaten. Çocuk, "ben bu yengemi çok

⁹ Kimi örneklerde çocuk sarılık olmasın diye yedi gün anne sütü aldıktan sonra verildiği aktarılmıştır.

¹⁰ Benzer biçimde Gökçe (2017: 29) de çalışmasında evlat almış olan bir görüşmeci sosyal çevresinin bu kararından ötürü kendisine başkasının çocuğuna bakmak zorunda kaldığı için, evlat aldığı çocuğa ise kimsesizlik anlamında hep bir acıma duygusunu hissettirdiklerini aktarır.

¹¹ Literatürde biyolojik ebeveynliğin bağları güçlendirdiği Fox, Fortes ve Goodenough gibi akrabalık teorisyenleri tarafından ileri sürülen genetriz-yavru ilişkisinin kültürel olarak evrensel olduğu argümanına dayanır. Özellikle Radcliffe-Brown'un "çekirdek ailesinin" doğal bir oluşum olmadığı ortaya çıktıktan sonra, bu kez anne-çocuk arasındaki bağ akrabalığın temel yapı taşı olduğu varsayıldı. Anne bakımı herhangi bir akrabalık sistemini kuran doğuştan gelen bir yanıt olarak kabul edildi. Kuşkusuz hamilelik ve doğumun her iki cinsiyet üzerindeki nöroendokrin etkisi göz ardı edilmemelidir. Ne var ki, annelik üzerine yapılan araştırmalar çeşitli yer ve zamanlarda anne sevgisinin ya da anneliği deneyimlemenin içgüdüsel olarak oluşmadığını gösterir (Fiole, 2014: 3).

seviyorum, çok kanım kaynıyor” diyor. Kan çekiyor işte. En çok annesine acı geliyor. Kendi çocuğunu istediği gibi sevemiyor. Kadın çok pişman. “Şimdi olsa vermem” diyor. Bunlar doğumdan sonra hemen çocuğu alınca memeleri sütle doldu kadının, hastalandı. Bu yüzden bir çocuk daha doğurdu (Kadın, 48 yaşında, Tunceli/Pertek).

Başat aile ideolojisinin sonuçlarından biri de bu “normal” aile yapısı içinde büyümemiş çocuklara içkindir. Benson, Sharma ve Roehlkepartain’in (akt. Wegar 2000, s. 363) 1994 yılında 881 kişi ile yaptıkları görüşmede, görüşmecilerin %30’unun evlat edinilmiş çocukların “sorunlu” olacağı yönünde bir öngörülerini bulduğunu aktarırlar. Benzer biçimde saha çalışmasından elde bir örnekte de evlat edinilmiş bir erkekten söz edilirken, evlat edinmenin sorunlu bir hayata ve hatta bir türlü kendi “normal” ailesini kuramamasına neden olduğu üzerinde durulmuştur:

Evlatlık verildiği için biyolojik aileden nefret etmiş. Diğer kardeşlere bakan bana da bakardı diye düşünmüş. Ailesi ile görüşmek istemiyor. Şu an yabancı gibi davranıp nefret besliyor. 12 yaşında oyun oynarken akranlarından birinin “sen evlatlıksın” demesiyle öğrenmiş. Lisede kendi isteğiyle işe başlayıp çalışmaya başlamış ve kendisine motosiklet almış. Motoru tamire getirip götürürken tamirci onu bali çekmeye alıştırmış. Bu alışkanlık sonucunda okula devam etmiyor. Evlatlık alan aile bu duruma çok üzülüyor ve tedavi ettiriyor. Ardından kız kaçırıyor ve evleniyor. İkiz çocukları oluyor. Ancak ilerleyen yıllarda kadın kocayı terk ediyor. Evlatlık alınan kişi iyice salıyor kendini. İkiz çocuklara şu an evlatlık verildiği aile bakıyor (Bolu, kadın, 28 yaşında).

Oysaki Benson vd. (akt. Wegar, 2000, s. 364) yaptığı çalışmada evlat edinen ailelerde ebeveyn-çocuk bağlarının biyolojik ailelerde oluşan bağlardan farklı olmadığını, hatta evlat edinilmiş bireylerin özsaygı, kimlik gibi alanlarda daha güçlü olduğunu ortaya koymuşlardır. Sonuç olarak tüm bu olumsuzluk ve stigmalara karşın çocuksuzluğun yol açtığı baskı daha ağırdır ve İslamiyet’in olumsuz bakış açısına karşın kardeşler arasındaki çocuk dolaşımı yaygın olarak görülür.

II.2. Talep Etme ve Müzakere Süreci

Kardeşler arasındaki çocuk dolaşımını sağlayan düzenlemede talep çocuk sahibi olamayan çiftten gelebileceği gibi, aile büyüklerinden biri de bu süreci başlatabilir. Hatta büyükbaba, büyükanne gibi aile içindeki otoriteler, kardeşler arasındaki çocuk dolaşımının çoğu zaman karar vericileridir. Ancak aile içi otoriteden kasıt burada erkeğin soy grubunun üyesi olan büyüklerdir. Dolayısıyla bir bebeğin verilmesi/alınması süreci, erkek soy grubunun üyeleri olan büyükanne ve büyükbaba tarafından yönetilir. Gebelik sürecinde bebeği kocasının erkek kardeşine evlatlık verilen Zeynep’in ifadesi, aile içindeki otoritelerin gücünü çarpıcı şekilde gösterir: “Bizde baba, Allah’tır, hâşâ. Babadan sonra konuşulmaz. O, sofraya oturmadan oturulmaz. Uyumadan uyumaz. Hayatı yaşamaya zorlaştıran çok sert kuralları vardı (Bursa, kadın 45 yaşında).

Talebin aile büyüklerinden gelmesi, aynı zamanda reddetmeyi de güç hale getirir, çünkü bu doğrudan gelinlerine değil, oğullarına iletilen bir taleptir. Kadının sürecin dışında tutulması hem daha duygusal olarak düşünülmesi hem de çocukların baba soyuna ait olarak görülmesi ile ilişkilidir. Aşağıdaki örnek evlat edinmek isteyen bir kadının talebinin biyolojik anne tarafından nasıl reddedildiğini gösterir:

Altı kız kardeşlik. Annem erkek çocuk çok istiyordu. Bu yüzden hamile kalmaya devam ediyordu. Ekonomik durumumuz el vermediği için çok sıkıntı yaşıyorduk. Annem son bebeğinin cinsiyetinin de kız olduğunu öğrenince, amcamın çocuğu olmuyordu, yengem “bana ver ben iyi bakarım” dedi. Soran olursa da bebek hastanede öldü

dersin". Annem bebek doğduktan sora vermedi. "Artık yüzünü gördüm, emzirdim, dayanmamam" dedi (Gaziantep, Kadın, 22 yaşında).

Saha araştırmasında çalışılan vakalardan birinde ise talep evlilik öncesi doğrudan kadına iletilmişti. Fatoş ve Sevgi üvey kardeşlerdi. Sevgi, büyük kız kardeş, uzunca bir süre evliydi, ancak çocukları olmadığı için kimsesiz bir kız çocuğunu evlat edinmişlerdi. Sevgi'nin kayınvalidesi evlat edinilen çocuğun hem kız olması hem de kan bağı bulunmaması nedeniyle durumdan çok hoşnut olmadığını sıklıkla ifade ediyordu. Küçük oğlunun evliliği gündeme geldiğinde, gelin adayını olarak Sevgi'nin kız kardeşi Fatoş'u uygun görmüş ve kız istemeden önce Fatoş ile sıkı bir pazarlık yapmıştır: "Ben seni alıyorum ama sen evlenirsen ikinci çocuğunu kız kardeşine verirsin. Kız kardeşin kapımızda gelin, sen gelirsen ilk çocuğunu değil de ikinci çocuğunu alırız." Fatoş, "zamanla ablamın çocuğu olur, benim çocuğumu da almazlar benden" diyerek anlaşmayı kabul eder:

Bu gelin geldikten sonra ilk çocuğuna hemen hamile kaldı. Bir kızı oldu. Hemen ikinciye hamile kaldı. Hamile kalınca nenem diyor ki, "bu ablanın". O diyor ki, "vermem". Bunun altınları vardı, tuttu bunları bozdurdu ablasına verdi tüp bebek için. Diyordu ki, "tüp bebek yapsın, çocuğumu almasın." Ama tüp bebek tutmadı. Bu arada çocuk doğdu, bir oğlan çocuğu. Yengem vermek istemedi ama nenemle dayım (çocuğun babası) verelim dediler. Sonunda vermek zorunda kaldı ama oldu bitti çok huzursuzlardı (Kadın, 33 yaşında, Gaziantep).

Çocuğun verilmesi kararı alındıktan sonra vazgeçmek çok mümkün değildir. Böylesi bir durumda bebek, zorla da olsa mutlaka biyolojik ebeveynlerden alınır, aksi bir durum akrabalık ilişkilerinin bozulması anlamına gelir. Ayrıca bebeğin doğduktan ne kadar süre sonra evlat olarak verileceği, anne sütünün verilip verilmeyeceği, biyolojik ebeveynler ile ilişkileri gibi hususlar, talep iletildikten sonra müzakereye tabi tutulur. Saha çalışmasında tespit edilen aşağıdaki örnek hem kadının bu sürecin dışında tutulmasını hem de kararın bozulmasının mümkün olmadığını göstermektedir:

Bunlar kayınbiraderimin son gelişinde kendi aralarında konuşurken duydum: "Bebek doğduktan sonra yedi gün süt versin, sarılık olmasın. Sonrasında mamayla bakılır, ne lazımsa alınır" diyorlardı. Ben hala anlamadım. Doğum oldu. Kayınbiraderim karısıyla çıktı gene geldi. Bebeğim kucağımda emziriyorum. Kucağımdan çekti aldı, sevmeye başladı. Emziriyorum, dedim ama biz kimiz dinlemedi bile çekti aldı kucağımdan. Bebek ağlamaya başladı, durmadı. Kucağıma geri verdi. Doğumun ertesi günü ayaklandık tabi, iş çok. Kim yat der? Yeni doğum yaptın. Yatma, dinlenme, iyileşme şansın yok. Ayağa kalkıp iş yapacaksın. Derdi olmayan derdi anlar mı? Kalktım, mecburum. Eltim geldi yanına, Allah bildikleri babaları geldi, kayınbiraderlerimin hepsi geldi. Benim kocam yok. Sadece kocam yok. Babaları dedi ki; yedi gün süt vereceksin, sonra bu bebeği abinlere vereceksin! Bu çocuğu onlar bakacak, onların olacak. Buraya geldiklerinde el değmeyeceksin, uzaktan bile bakmayacaksın. Kocam yok. Ağlıyorum, yanıyor ciğerim. Kocam nerde? Gücüm, kuvvetim... Çocuklara soruyorum; babanız nerde? "Bilmiyoruz" diyorlar. Meğerse adam bilirmiş. Çok önceden demişler ona. Yok bildiği için de gitmiş. Bebeğimi benden aldılar. Her hazırlığını yapmışlar. Her şeyini almışlar, beni bile bakmışlar gebeyken. Daha doğrusu bebeği alacaklar ya, karnımdayken bebeği bakmışlar. Yedirip içirmeler, o gelip gitmeler boşuna değilmiş (Bursa, Kadın, 45 yaşında).

Müzakere süresi sadece çocuğun ne zaman ve nasıl verileceğinden ibaret değildir. Çocuğun doğumundan sonra nasıl davranılacağı da müzakere sürecinin önemli bir bağlamını oluşturur ve bu kurallar çocuğu veren değil, talep eden aile büyükleri ya da alan aile tarafından belirlenir. Örneğin;

Eniştemin çocuğu olmadığı için bize bir çocuk yapın diyorlar. Sipariş. Abim öyle derdi, sen sipariş mamulsün diye. Öyle oluyorum. Doğduktan sonra rahmetli babam çok bilinçli bir insandı. Demiş geceleri emecek, anne sütü alacak bu çocuk, bir yıl boyunca yaşına kadar gündüzleri eşim bakacak. O da çocuğa adapte olacak, alışacak (Burdur, kadın, 63 yaşında).

II.3. Evlat Edinme ve Kardeşler Arasındaki Ekonomik Eşitsizlik

Evlat edinmenin biçimi ne olursa olsun tümünde ortak olan özellik talep eden aile ile biyolojik bağa sahip olan aile arasındaki ekonomik eşitsizliktir.¹² Esasında biyolojik ailenin ekonomik durumu ne olursa olsun, bir çocuğun biyolojik ebeveynleri tarafından büyütülmesi gerektiği düşünülür. Dolayısıyla çocuksuz ve varlıklı kardeşten bir talep gelmediği sürece aile çocuğunu evlat vermeyi düşünmez. Şayet büyük ebeveynlerden ya da kardeşlerden biri evlatlık talebini ifade ettiğinde çocuğun verileceği ailenin ekonomik olarak daha güçlü ve bu gücün de çocuğun verilmesinde önemli bir motivasyon kaynağı oluşturduğu görülür. Kardeşler arasındaki ekonomik eşitsizlik aynı zamanda bir çocuğun evlat verilmesinde talebin yönünü belirler; yani talep yoksul olan aileden değil, varlıklı olup çocuksuz olan aileden gelir. Örneğin Ankara'daki bir örnekte çocuğu olmayan büyük kızı için diğer kızının ilk çocuğunu isteyen kadının talebinin anında reddedildiği gözlemlenmiştir. Ablasının evliliğinin sürmesi için bu karar oldukça önemli olmasına karşın, biyolojik anne öğretmen olduğundan çocuğunun geleceği için daha iyi fırsatlar yaratabileceğini düşünüyordu. Dolayısıyla eğitim düzeyi ve ekonomik durumu iyi olan ebeveynler böylesi bir talebi reddedebilme gücüne sahip olabiliyor. Fiole'nin de (2014) Fas araştırmasında vurguladığı üzere, aile üyelerinin bireysel artan ekonomik, eğitim ve yasal fırsatları ile özellikle kadınların istihdama katılıp sabit bir gelire sahip olması akrabadan gelen çocuk taleplerini reddetmeyi mümkün hale getirmektedir.

Çocuğu olmadığı için kardeşinin ikiz çocuklarından birini evlatlık alan bir baba ise, kardeşinin karısının ilk başta bu fikre sıcak bakmadığını aktardıktan sonra, ekonomik durumun bir annenin kararında nasıl belirleyici olduğunu şöyle aktarmıştır:

Yengem ilk zamanlar çok zorlanmış, kolay değil. O bir anne evlat paylaşacak. Ne kadar bilirse de gerçek gözünün önünde olmayacak. Ne bileyim ben olsam veremezmişim, onun yaptığını yapamazmışım gibi geliyor. Aslında o da yapamazdı ama yokluk vardı, imkân yoktu, iş çoktu, zordu her şey o zamanlar (Giresun, erkek, 35 yaşında).

Benzer biçimde "sipariş" üzerine hamile kalmış bir kadın ise çocuğun kız olması halinde yapılan anlaşmanın bozulmasından endişe edişini aktarmıştır. Zira evlatlık istenen çocuk hali hazırda mevcut olanlardan biri değil, istek üzerine yapılacaktır. Dolayısıyla kadın mevcut koşullarını değerlendirdiğinde bir risk almıştır:

Bizden görümcem için çocuk yapmamızı istediler. Kocama söylemişler. İki çocuğum vardı, üçüncüye bakacak durumumuz yoktu. Bir de iş çoktu. Burdur'da tezgâh olayı vardı, çoktu iş. Kız olacak gibi hissettim. Dedim bu oğlan değil kız olacak. Siz bunu istemezsiniz. Ben bunu düşüreceğim. Yok, dedi görümcemin kocası. Kız veya oğlan o benim uğurum. Öyle deyince doğurdum, verdik (Burdur, kadın, 78 yaşında).

¹² Benzer biçimde uluslararası evlat edinmelerde de küresel eşitsizlikten söz etmek mümkündür. Evlat edinen ile doğum ailesi arasındaki eşitsizlik ulus-ötesi evlat edinmelerde daha belirgin gözlemlenir. Ulus-ötesi evlat edinmelerde çocuk akışının yönü az gelişmiş ülkelere gelişmiş ülkelere doğrudur. Linda Seligman, ABD'de ulus-ötesi evlat edinmelerin ABD'nin yarattığı jeopolitik eşitsizliklerin bir sonucu olduğunu belirtir. ABD'nin Guatamala'ya müdahalesiyle birlikte ortaya çıkan yoksulluk, şiddet ve yolsuzlukların bir sonucu olarak Guatamalı çocukların ABD'li ebeveynler tarafından evlat edinilmesi örnek olarak verilebilir. <https://www.anthroencyclopedia.com/entry/adoption>

Öte yandan ekonomik eşitsizlik, özellikle çok çocuklu aileler için, her ne kadar vermek güç olsa da çocuğun daha iyi bir geleceğe sahip olmasını sağlar. Dahası evlatlık verilen çocuk ile biyolojik kardeşleri arasında da bir eşitsizlik doğurur.

Kız çocuğu veriyorlar. Benim eski kayınvalidemin kız kardeşi diğer kız kardeşine veriyor. 2-3 aylıkken, daha kimseyi tanımadan. Kel Mustafa'ya vermişler. Çok zenginler ama çocukları olmadı. Evlatlık alan başta nüfusa kaydetmemiş. Esas babası kaydederseniz edin yoksa dış kirası alırım, deyince kaydetmişler. Esas babası çok paracıydı, para bile almış diyorlar çocuğu için. Evlatlık olan bolluk içinde büyüdü. Bu hariç 2 kız, 2 oğlan daha vardı. Onlar sıkıntıyla büyüdüler hep. Şimdi 70 yaşında Sevinç teyze. İki aile ölünce evlatlık olduğunu öğrendi (Burdur, kadın, 59 yaşında).

Çocuğun evlat verilmesindeki gerekçe ne olursa olsun, akraba aileler arasındaki ekonomik eşitsizlik, çoğu zaman "dünya malı için çocuğu için çocuğunu başkasına vermiş"¹³ (Kadın, 48 yaşında, Tunceli/Pertek) gibi değerlendirmeleri de beraberinde getirmektedir.

Ekonomik eşitsizlik ve evlat edinmeyi konu alan antropolojik çalışmalar, olgunun evlat veren ve alan aile arasında bir sosyal hiyerarşi oluşturma eğilimi taşıdıklarına vurgu yaparlar.¹⁴ Gerçekten de alan ailenin ekonomik olarak daha güçlü oluşu çocuk üzerinde daha fazla söz sahibi olmasına, çocuğunu veren ailenin çocuğu geri alma isteğinin önüne geçmesine ve çocuğun huzuru bozulmasını diye iletişim konusunda özenli davranılmasına kadar çok sayıdaki konuda doğum ailesinin daha çekingen davranmasına neden olmaktadır. Çünkü evlatlık veren aile için durum artık çocuğun refah içinde büyümesi ve iyi bir geleceğinin olması anlamına geldiğinden, anlaşmanın bozulması çocuğu yoksulluğun içine çekilmesi anlamına gelecektir.

II.4. Gizleme/Açıklama Süreçleri ve İki Aile Arasındaki Gerilimler

Evlat edinme sadece bakma, büyütme amacını taşıyorsa genelde gizleme gereksinimi duyulmaz. Bunun dışında kalan uygulama biçimlerinde yetişkinler bu bilgiyi gizlemeyi tercih ederler. Gizli tutulmasındaki temel amaç, çocuğun biyolojik ailesine dönme isteğinin önüne geçmektir. Ancak yetişkinler bu konuda üstün bir çaba sergileseler de çocukların çoğu evlat edinildiklerini akraba grubundan öğrenirler. Öğrenme süreci hem çocuk açısından hem de iki aile açısından çoğu zaman olumsuzluk etkilere sahip olur. Rabia'nın öyküsü hem ailenin bu çabasını hem de öğrenme sürecine dahil olan akraba grubunun rolünü göstermesi açısından önemlidir.

Rabia, sipariş bir bebektir ve bu nedenle doğar doğmaz biyolojik ebeveynlerinden alınmıştır. Hem akrabalık hem de komşuluk ilişkisine sahip olan evlat alan ve veren iki aile

¹³ Kimi zaman ise yokluğun/yoksulluğun çocukların evlat verilmesinde temel motivasyonlardan biri olduğu ve biyolojik ebeveynlerin bu kararı rahatlıkla verebildiği belirtilse de, çocuğunu vermek zorunda kalmış olan anneler, yıllarca çocuklarının kaybindan dolayı acı çektiklerini ağlayarak anlatmışlardır. Örneğin; "... Bebeğimi benden aldılar ben dedim ki bitti. Daha nasıl yaşanır bu acıyla. Yandım dedim. Bebeğim gitti, peşinden bana iş buyurdular: Odun yapılacak, fasulye kazılacak... İş çok. Buyurdu da buyurdular. O babalarına hep beddua ettim. Allah o ciğerini yaksın dedim. Toprağın olmasın, mezar taşın olmasın dedim. Allah katında hesaplaşacağız dedim. Daha kötüsü sonradan daha acı haberler geldi. Kayınbiraderim uzun süre gelmedi memlekete... O gelince baktım nasıl geldi, kimle geldi diye. Tek gelmiş, babasından haber almaya. Kaldığı akşam amcası sormuş; nasılsınız, uzun zaman oldu, gelinin bebeği büyüdü mü, nasıl diye. Ona anlatmış 40'ı çıkmamış bebeğimi aldılar. Bir yaşına geldi gelmedi hastalanmış, doktor doktor gezmişler. Hastalığın adını diyememişler. Bebeğim ölmüş. O çocuğumun ağlayışı hep kulağımdaydı. Yedi gün emzirdim ama hep kaldı sesi. Bende o gün öldüğünü duydum, bittim. Yokluk bitirdi en çok da bizi. Garibandık, ezildik hep bundan. Babalarının ölüsü bulunamadı hala. Kocam kanserden öldü. Ölen ve kalan kimseyle helalleşmedim. Bebeğimi benden aldılar. Beni diri diri yaktılar, diri diri yansınlar (Bursa, kadın, 50 yaşında).

¹⁴ <https://www.anthroencyclopedia.com/entry/adoption>

gizlilik konusunda muazzam bir çaba sarf eder. Hatta Rabia ortaokul son sınıfa kadar nüfus cüzdanını dahi görmemiştir. Bu konudaki deneyimini şöyle aktarmıştır:

Kimliğimde gerçek anne babamın ismi yazıyordu. O yüzden orta sona kadar kimliğimi görmedim ben. Okuldan istediklerinde babam (evlatlık alan) sen kaybedersin diye bana vermez, bir şekilde yolunu bulup okula gönderirdi. Orta sonda o zaman bir sınıf öğretmenimiz vardı es kaza, kadın demek ki onu tembih etmediler mi artık nasıl olduysa ağzından kaçırıldı, baba ismin ne diye sordu bana, Raşit dedim. Hayır kızım nüfus cüzdanında Ahmet yazıyor dedi. Emin misiniz hocam dedim. Eminim, senin nüfus cüzdanın dedi. Öyledir o zaman dedim. Biliyorum ya zaten. Babamın ismi öyle olabilir dedim. Annenin ismi ne dedi. Tabi Ahmet olunca baba adı artık ben kalkıp Raife mi derim. İyice gülecek sınıf bana. Hemen Halime dedim. Tamam doğru. O zaman dedi, babanın sen göbek ismini biliyorsun dedi. Ben hocayı uyutmuş oldum. Ondan sonra nüfus cüzdanını bana verdi eve getirdim. Baba dedim, kimliğimde niye dayım ile yengemin ismi yazıyor dedim. Kızım dedi, o zaman kamyonumuz vardı Kastamonu'daydım, maden taşıyorduk sürekli. Sen doğunca dayım gitmiş yazdırmaya. Başkasının çocuğunu yazdıramazsın demişler. Seni kendi üstüne yazdırmış geçmiş. Düzeltiricez onu dedi. Yer mi, işte tamam dedim. Yani bilmiyorum gözüktüm.

Esasında Rabia ilkokul beşinci sınıfta, mahalle arkadaşından evlatlık olduğunu öğrenmiştir. Önce gerçekliğine çok ihtimal vermez, ancak durumu algılayınca susmayı tercih eder. Biyolojik annesinden gerçeği anlatma talebi ise evlatlık verildiğini öğrendikten iki yıl sonrasına tekabül eder. Kendi ifadesiyle:

O günü çok iyi hatırlıyorum. İlk duyduğumda yani nasıl olabilir, neden verdiler acaba dedim. Bizim kızı (ablası) çok çalıştırdılar. Babaannem otoriterdi, bizim kızın ödüyü kopardı ondan. Ama ben rahattım. Bana kimse bir şey diyemez. Ne istesem yapılır, alınır. Ben bunların çocuğu olmasam niye bu kadar yapsınlar diye düşündüm önce. Sonra dedim olmasam bile ben herkesin çocuğundan çok daha kıymetliyim gözlerinde. İşte sus. Sustum, kimseye bir şey söylemedim.

Bir diğer vaka olan Ali'nin evlat edinildiğini öğrenmesi, genel olarak diğerlerinden farklılık gösterir. Aile, biyolojik ailesinin ikinci çocuğudur ve amcasına evlatlık verileceği doğumdan önce kararlaştırılmıştır. Diğer vakalarda olduğu gibi Ali ile biyolojik anne arasında bağ kurulmasın diye doğumdan hemen sonra alınmış, emzirilmesine dahi izin verilmemiştir. Bir süre geçtikten sonra birbirilerine ve duruma alışmaları için annesinin Ali'yi görmelerine izin verilir. Sekiz yıl boyunca iki aile arasındaki ilişkiler oldukça samimidir. Ancak biyolojik ebeveynlerin erkek çocuğunun olmaması, ailenin sıklıkla Ali'nin kendi çocukları olduğunu ifade etmeleriyle sonuçlanır. Bunun üzerine evlat alan aile, "çocuk başkasından duyacağına bizden duysun" diyerek evlat alan aile Ali'ye evlatlık olduğunu söylemeye karar verir.

Ne var ki, bu bilginin Ali ile paylaşılması iki aile için durumu daha da zorlaştırmakla kalmaz, iki aile çocuk üzerinden gerilim içeren bir rekabet ile sonuçlanır. Ali'nin kuzeni o dönemi şöyle aktarmıştır:

Çocuk öğrenince 2-3 ay hiç yemek yemedi. Konuşmadı. Bunu bana neden söylediniz diye çok eziyet etti. Sonra seni annenle babana gönderelim demişler ama kabul etmemiş. Aslında önce araları iyiydi, hiçbir sorun yoktu son iki seneye kadar. Çocuğu seviyorlardı ama uzaktan, kardeşinin çocuğu olarak. Ama şu an düşman gibiler. Hala gerçek anne babası istiyoruz diyor, alanlar vermeyiz diyor. Oğlan gitmem diyor. Daha dün değil, evvelki gün gelip bana davasını ettiler. Söyle oğlumu versin dedi yengem. Oğlumu dolduruşa getirmesinler, oğlumu bana karşı dolduruyorlar dedi. Babaların arasındaki ilişki de koptu gitti. Büyük dayım, Osman, kriz geçirdi. Çocuğu ilk

istediklerinde kriz geçirinca biraz geri adım attılar, kötü bir şey olursa sorumlusu biz oluruz diye. Sonra yine istediler (Gaziantep, kadın, 33 yaşında).

Öğrenme süreci kuşkusuz çocuk için sancılı geçmektedir. Örnek olaylardaki öğrenme sürecine ilişkin ortak nokta, çocuğun evlatlık verildiğini öğrendiğindeki tavrına ilişkindir. Evlatlık olduğunu öğrenen çocuklar ya da yetişkinler, biyolojik ebeveynlerine öfke duymakta, dönmeyi tercih etmemektedir.

Öte yandan yukarıda değinildiği üzere akrabalar arasındaki bu çocuk dolaşımı gizli bir şekilde düzenlenir. Bu gizlilik kuşkusuz sadece evlat edinilen çocuk için söz konusudur. Zira biyolojik annenin gebelik ve doğumu gözlemlenebilen bir süreçtir. Dolayısıyla başta evlat veren ve alan aileler olmak üzere tüm akraba grubu çocuğun biyolojik ebeveynleriyle doğrudan bağlantı kurabilir. Evlat edinen ebeveynler hemen hemen her alanda çocuk üzerinde fiziksel kontrol başta yer almak üzere çocuk ile kurulacak her türlü ilişkinin niteliğini belirleyebilme gücüne sahiptirler. Dolayısıyla çocuk gerçeği öğreninceye kadar belirgin bir sorun söz konusu değildir, zira her iki aile, özel bir durum olmadıkça, evlat edinme öncesi uzlaşmış olan kurallara uyma konusunda bir çaba sarf eder.

Evlat edinen aile ile doğum ailesi arasındaki sorunların, çekişmelerin ve çalkantıların başlama noktası çoğu zaman çocuğun evlatlık verildiğini öğrenmesi ile başlar. Ancak çocuğun biyolojik ailesine dönebilme ihtimaline yönelik kaygı evlat edinmenin gerçekleşmesiyle ortaya çıkar. Zira Terrell ve Modell'in (1994, s. 155) ifade ettikleri üzere evlat edinen bir aileyi birbirine bağlayan psikolojik ve sosyal bağların "doğal" kan bağından daha zayıf olduğu düşünülür. Bu nedenle evlat edinme zor ve riskli görülür. Bir çocuk evlat edinen ebeveynler ile fenotipik benzerliğe sahip değilse bu risk daha da büyür. Yapılan iki görüşmede -"Ali gerçek annesi ve kız kardeşlerine çok benziyor", "çocuk hep diyor ben bu yengemi (biyolojik annesi) çok seviyorum, çok kanım kaynıyor" - "doğal" kan bağı ve fenotipik benzerliğe vurgu yapılarak örtük de olsa bu riske işaret edilmiştir.

Dolayısıyla çocuğun gerçeği öğrenmesi ile birlikte doğum ailesine dönebilme ihtimaline yönelik kaygı artar ve özellikle iki anne arasında çeşitli gerilimleri ortaya çıkarabilir. Evlatlık verilen bir kadın bu süreci şöyle aktarmıştır:

... sorun da yaşıyorsun. İki taraf bildiğimi bildikten sonra benimkiler asla bir problem zorluk çıkarmadılar. Ama beni büyüten annem aşırı kıskandı. Aslında ben öyle bir korku vermedim ona. Ama evlenirken olsun, evlendikten sonra, çocuk olduktan sonra olsun. Çocuğu götürürdü, dayım çok düşkündü. Abim benden 12 yaş büyük ama çocuğu benimkilerden 2 yaş küçük. Uzun zaman çocukları olmadı. Benim oğlan ilk torun benim ailemde. Çok düşkündü dayım, canı gibi seviyordu. Götürürdü, biraz bizde oynasın diye. Çocuğun huyu değişiyor der, götürmesinler. Anne, sevsinler bırak onlar da seviyor. Kalsın seslenme. İyi tamam öyle olsun derdi ama karada havada hemen dayım çocuğu getirdiğinde, Ahmet fazla kaldığı zaman çocuğun uykusu kaçıyor, bi dahakine erken getir derdi. Biyolojik annemin yoktu. Annemin kıskandığını bildiği için, aman kızım huzursuzluk vermesin tamam der susardı (Burdur, kadın 63 yaşında).

Ali'nin doğum ailesi ile evlatlık verildiği aile arasındaki gerilimler ise doğum ailesinin erkek çocuğunun olmaması nedeniyle ortaya çıkmıştır. Başka bir deyişle bu gerilimin temel nedeni doğum ailesinin Ali dışında erkek çocuğunun olmamasıdır. Bu da soyun devamlılığında erkek çocuğun önemine¹⁵ işaret eder.

¹⁵ Erkek çocuğun önemi kimi zaman çocukların karşılıklı değişimi gibi bir uygulamayı da ortaya çıkarmaktadır. Örneğin, "bizim oralarda bir de çocuk değiştirme var. Mesela bir adamın 3 oğlu, birinin de 3 kızı vardı. Bir kız ile bir oğlanı değiştirdiler (Mardin, kadın, 27 yaşında).

Küçük kız kardeş arka arkaya çocuk doğurdu. Sanırım hasretini bastırmak için. Ama erkek çocuğu olmadı. Doğanlar hep kız oldu. Kocası da erkek çocuğunu çok istiyor, bu sefer koca pişmanlık duymaya başladı. Arka arkaya doğurma sebebi de buydu. En son hamile kaldığında çocuğun cinsiyeti erkekti ama onu da doğumda kaybettiler. Cenazede küçük kız kardeş ablasına verdiği çocuğunu bağrına bastırarak çok ağladı. Abla bu yüzden çok korkuyor "acaba Ali'yi benden alırlar mı" diye.

Her iki aile ile evlatlık çocuk arasındaki ilişkilerde üzerinde durulması gereken bir diğer konuyu akrabalık kavramları oluşturur. Çocuklar doğar doğmaz evlatlık verildiklerinden dolayı evlat alan ebeveynlere anne ve baba olarak hitap etmektedir. Saha çalışmasında yapılan görüşmelerde kavramların kullanımına özellikle vurgu yapıldığı görülmüş ve çoğu zaman "düşünsene gerçek annesine, babasına dayı-yenge, dayısı ile yengesine, anne baba diyor" önermesi üzerinden evlat verilmenin dramatikliğine vurgu yapılmıştır.

Ama şu var mesela ben kendi annemden ve babamdan, asla anne ve baba diyemedim. Çok böyle onlara karşı bir soğukluk falan hissettiğimden değil, küçükken demişim dayı, yenge. E büyüdükten sonra evlendikten sonra değiştirmek çok zor geldi.

Ne var ki çocuk evlatlık olduğunu öğrendiğinde evlat alan aile ile biyolojik ebeveynleri için kullandığı kavramların değişmediğini ifade etmek gerekir.

Çocuk babasına amca diyor. Ama dayım ona oğlum diyor. Geçenlerde çocuk mahallenin çocukları ile kavga etmiş. Dayım dedi "oğlum sakın onları dövme". Ali dedi ki "bana neden oğlum diyorsun, benim annem babam var. Bu konuyu sakın bir daha açmayın." Gerçek annesine de yenge diyor. Bir gün okul tatil olunca gidip oğlanı getiriyorlar. Yengem huzursuzluk olması diye gönderiyor. Oğlan da diyor ben burada kalıcam. Kız kardeşini dövünce yengem diyor ki "oğlum yapma". Oğlan, siz benim annem babam değilsiniz böyle bir kelime bir daha ağzınızdan çıkmasın." Hemen önünü kesiyor (Gaziantep, kadın, 33 yaşında).

Janet Carsten (akt. Jones, 2012, s. 291) İskoçya'da evlat edinme ve akrabalık ile ilgili yaptığı çalışmasında akrabalığın kurulabilmesi için esas alınan biyolojik bağlantıların yetersizliğine vurgu yapmış, günlük uygulamaların zaman içinde akrabalığın temelini ve ifadesini oluşturduğunu belirtmiştir. Benzer biçimde Signe Howell (2009) Norveçli evlat edinen ebeveynler üzerine gerçekleştirdiği çalışmasında, bir çocuğa bağlanma hissinin biyolojik ebeveynlerin bir ayrıcalığı olmadığını ortaya koymuştur. Bu bağlamda Rabia'nın söyledikleri oldukça anlamlıdır.

Bahçemiz var, bahar sonu bahçeye gidip geliyoruz. Orda rahat etmek için kara lastik deriz biz, o gün yırtılmış mı nolmuş, bana bir kara lastik al dedi. Ne kara lastiği alcım ben sana, dedim. Al dedi, maaş alıyorsun dedi. Pardon dedim senin benim üzerimde bir kuruş paran mı var dedi, ben evleniyorken bir iğne çeyiz mi var senin bende. Ben sana niye kara lastik alcım. Benim de kuyruk acım ben hamileyken bir iğne gelmedi diye. Ondan sonra bana şöyle bir laf etti; ben sana çeyiz yapcek olsaydım vermezdim dedi. Çok acı bir şey. İhtiyacın var mıydı da sen beni verdin? Çok mu açtın?. Sana lastik değil, iğne almam dedim. Tabi sonra gene aldım da hastayken ben baktım da o an için çok acıtıcı bir kelimeydi. Şimdi düşünüyorum iyi ki anne dememişim.

Sonuç

İnsanlar çocuksuzluk sorunuyla karşılaştıklarında evlat edinme yaygın olarak bu durumun ortaya çıkardığı psikolojik ve kültürel olumsuzlukların etkilerini azaltma yolundan birini oluşturur. Kültürlerarası çalışmalar da evlat edinmenin yaygınlığına dikkati çeker. Ancak evlat edinmenin biçimleri ve işlevleri kültürden kültüre farklılık gösterir.

Bu çalışma akrabalar arasındaki evlat edinmeye odaklanmıştır. Saha çalışması verileri Türkiye'deki kardeşler arasındaki çocuk dolaşımının birden fazla nedeni olduğu göstermiştir. Bunlardan ilki soyun devamlılığında çocuğa yapılan vurgudur. İkincisi çocuk sahibi olamayan kardeşin çocuksuzluk özlemini giderme ve böylece evliliğin sürmesini sağlama olarak görülür. Çünkü evlilik dolayısıyla kurulan başat aile ideolojisine göre, ailenin "tam" amlanabilmesi bir çocuğun varlığına bağlıdır. Son olarak mirasın aktarımından söz etmek mümkündür. Antropolojik çalışmalar da yasal evlat edinmede temel etmenin mülkiyetin aktarımını sağlayacak mirasçıya sahip olabilmek bağlamına dikkati çekerler. Örneğin Goddy, mülkiyetin aktarımına ilişkin düzenleme gereksinimi günümüz Batı ülkelerinin evlat edinme formülasyonları için itici güç olduğunu ve Roma hukukuna dayandığını belirtir. Roma hukukunda evlat edinme kesin kurallara sahipti. Benzer biçimde Batı ülkelerinde evlat edinme yasaları bir çocuğun başka bir aileye katılımından önce doğum ailesinden tümüyle ve yasal olarak ayrıldığı hükmünü içerir. Türkiye'de ise alan verileri, mülkiyetin aktarımında genetik ilişkinin vurgulandığını göstermektedir.

Bu işlemlere bağlı olarak Türkiye'de akrabalar arasındaki evlat edinme, birbirinden ayırt edilmesi gereken iki biçime sahiptir: Besleme ve kardeşler arasındaki çocuk dolaşımı. Besleme kimi zaman akraba grubunun bir yükümlülüğü olarak görülen kimsesiz bir çocuğun bakımını, büyütülmesine işaret ederken, kimi zaman ise çocuksuz kalan bir akrabanın çocuksuzluk özleminin giderilmesi amacıyla biyolojik ebeveynlerle çocuk arasındaki ilişkilerin sürdüğü bir forma da sahip olabilir. Evlat edinmenin bir diğer ve hatta daha yaygın biçimi olan kardeşler arasında çocuk dolaşımında ise çocuksuz olan çiftin, çocuk sahibi olan kardeşinden çocuk talep etmesi söz konusudur. Ne var ki, kardeşler arasındaki çocuk dolaşımı esas itibarıyla çeşitli riskleri barındırır. Öncelikle ebeveynlik doğum üzerinden tanımlanır ve böylece anne, baba ile çocuk arasındaki ilişki "doğal" olarak tayin edilmiş olur. Ardından, özellikle geleneksel yapılar dikkate alındığında yerleşim örüntüsünde akrabalık belirleyici bir etmendir. Bu ise biyolojik ebeveynler ile evlat verilen çocuk arasındaki ilişkinin, etkileşimin yoğunluğuna işaret eder. Dolayısıyla bu evlat biçiminin evlat veren ve alan aile arasında gerilimli bir süreç anlamına gelir. Bu noktada görece daha az risk barındıran bir kurumdan kimsesiz bir çocuk yerine neden kardeş çocuğu evlat edinilmektedir sorusu karşımıza çıkar ki, bunun cevabını Türkiye'deki eklettik bir akrabalık inşası bulunmasına karşın, nesep/soy bağı ilişkisinin toplumsal ve dini vurgulara sahip olmasıyla açıklamak mümkündür. Ayrıca kurum vb. yerlerden bir başkasının çocuğunu almak yerine, aynı kanı taşıyan, anne babanın kimliğinin belli olduğu bağlantılara dikkat edilir.

Evlat edinme konusunda, aynı zamanda bu çalışmanın amacını oluşturan bir diğer soru kardeşler arasındaki çocuk dolaşımının ardında yatan temel motivasyonun ne olduğudur. Alan verilerinde tüm örnek vakalar, kardeşler arasındaki eşitsiz güç (ekonomik) ilişkilerine işaret etmiştir. Ancak bu biyolojik ebeveynlerin, kimi istisnalar dışında, çocuk dolaşımında maddi bir kazançları olduğu anlamına gelmez. Çünkü evlat verme temelde yoksulluk ile baş etme strateji olarak görülmez, zira ailenin ekonomik durumu ne olursa olsun bir çocuğun biyolojik ilişkiye sahip olduğu aile içinde büyümesi toplumsal "normal"e işaret eder. Dolayısıyla ekonomik olarak güçlü olan aile sadece çocuğu talep etme gücüne sahip olur. Böylece ekonomik güç hem talep etme hem de çocuğun daha iyi koşullarda yetişmesini sağlar.

Kardeşler arasındaki çocuk dolaşımının ardındaki bir diğer motivasyon ise soyun devamlılığı, miras aktarımı gibi bağlamlardaki sorunların çözümünde akrabalığın zorlayıcı etkisidir. Her ne kadar, biyolojik ebeveynler, özellikle anneler, çocuklarını vermektense yana

olmasalar da çocuk aynı zamanda evliliğin sürdürülmesini de sağladığından çoğu zaman bu talebi geri çeviremez.

Son olarak evlat edinme hem bir ailenin inşa edilmesini ve işleyişini hem de akrabalık ilişkilerinin bu birimin işleyişi nasıl desteklediğini ortaya koyar. Akrabalık bir ailenin kurulmasından sürdürülmesine, çocuksuzluk özleminin giderilmesi gibi çok sayıda bağlamda önemli işlevler üstlenmektedir.

Kaynakça

- Berman, E. (2014). Holding On: Adoption, Kinship Tensions, and Pregnancy in the Marshall Islands. *American Anthropologist*, 116(3), 578-590.
- Duran, R. (2021). Türkiye Aile Yapısında Evlat Edinme Üzerine Bir Değerlendirme. *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları*, 5(1), 19-31.
- Gökçe, H. (2017). Bir Sosyal Politika Olarak Evlat Edindirmenin Toplumsal Direnç Kaynakları. *Uluslararası Beşerî ve Sosyal Bilimler İnceleme Dergisi*, 1(1), 19-38.
- Fioole, J. C. C. M. (2014). Give Me Your Child: Adoption Practices in a Small Moroccan Town. *The Journal of North African Studies*, 20(2), 247-264.
- Gezgin, Y. E. (2021). İslam Hukuku Perspektifinden Eşcinsel Bireylerin Çocuk Edinme/Sahip Olma Problemi. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 37, 215-236.
- Goody, J. (1969). Adoption in Cross-Cultural Perspective. *Comparative Studies in Society and Histories*. 11(1), 55-78. doi.10.1017/S001047500005156
- Holly, L. (2016). *Antropolojinin Akrabalık Yaklaşımları*. (Çev. Çağlar Enneli). Ankara: Heretik.
- Howel, S. (2009). Adoption of the Unrelated Child: Some Challenges to the Anthropological Study of Kinship. *Annual Review of Anthropology*, 38(1), 149-166.
- Jones, C. ve Hackeet, S. (2021). Redefining Family Relationships Following Adoption: Adoptive Parents' Perspectives on the Changing Nature of Kinship between Adoptees and Birth Relatives. *The British Journal of Social Work*, 42(2), 283-299.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (1981). *Çocuğun Değeri: Türkiye'de Değerler ve Doğurganlık*. Boğaziçi Üniversitesi, İdari Bilimler Fakültesi.
- Kasapoğlu, A. (2019). Türkiye'de Aile Yapısı. *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı* içinde. Atatürk Üniversitesi.
- Kenny, Michael G. ve Smille, K. (2015). *Antropolojiye Giriş-Kültür ve Mekân Hikayeleri*. (Çev. Soner Torlak). Ankara: Dipnot
- Leinaweaver, J. (2018). Adoption. *Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, <https://www.anthroencyclopedia.com/entry/adoption#wrapped-content> [Erişim tarihi: 06.07.2021].
- Logan, J. (2013). Contemporary adoptive kinship: a contribution to new kinship studies. *Child and Family Social Work*, 18, 35-45.
- Özbay, F. (2012). Özbay "Evlerde Elkızları. Cariyeler, Evlatlıklar, Gelinler". L. Davidoff - *Feminist Tarih yazımında Sınıf ve Cinsiyet*. (Yayına hazırlayan: A. Durakbaşa) İstanbul: İletişim.
- Özbay, F. (1999). *Türkiye'de Evlatlık Kurumu: Köle mi Evlat mı?* İstanbul: Boğaziçi.
- Sahlins, M. (2014). *Akrabalık Nedir, Ne Değildir?* (Çev. Asena Pala). Ankara: Dipnot.

- Sarı, T. (2014). *Öznellik Kapasitesi Bağlamında Biyolojik Annelik: Üremeye Yardımcı Teknolojileri Kullanan Kadınların Deneyimleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi.
- Silk, J. B. (1980). Adoption and Kinship in Oceania. *American Anthropologist*, 82(4), 799-820.
- Şahbaz, M. (2019). Eski Türk Devletlerinde Aile ve Evlat Edinme (Tutuncu Oğul) Meselesi. *Tarih Okulu*, 39, 248-265.
- Terrell, J. ve Modell, J. (1994). Anthropology and Adoption. *American Anthropologist*, New Series, 96(1), 155-161
- Wegar, K. (2000). Adoption, Family Ideology, and Social Stigma: Bias in Community Attitudes, Adoption Research, and Practice. *Family Relations*, 49(4), 363-369.
- Weismantel, M. (1995). Making Kin: Kinship Theory and Zumbagua Adoptions. *American Ethnologist*, 22(4), 685-704.
- Yıldız, L. vd. (2015). *Evlat Edinme Süreci İçerisinde Yer Alan Ailelerde Yalnızlık*. Sosyal Hizmet Sempozyumu 26-28 Kasım-Tam Metin Bildiriler, Celal Bayar Üniversitesi, 111-118.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 815-822.
Geliş Tarihi-Received: 18.07.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 01.08.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1145066

**Âşık Seyrânî'nin ve Âşık Şenlik'in *İptida* Redifli Şiirleri
Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme***

*A Comparative Study on Ashik Seyrânî's and Ashik Şenlik's Poems with İptida
Repeated Voice*

Bora YILMAZ**

Öz

Bu çalışmada farklı coğrafyalarda ve farklı zamanlarda yaşamış olan iki halk âşığının *iptida* redifi ile yazmış oldukları şiirleri incelenerek mukayese edilmeye çalışılmıştır. Şiirlerini genellikle dördlüklerle ve hece ölçüsü ile yazan Seyrânî bu şiirini aruz vezni ile beyit şeklinde gazel türünde yazmıştır. Zaman zaman Bektaşilikle olan bağlantısı da dile getirilen Seyrânî, bu gazelinde Hz. Muhammet'ten bahsetmekte ve ona övgüler dile getirmektedir. Âşık Şenlik ise dîvânî türünde yazmış olduğu şiirini dördlüklerle yazmış ve hece ölçüsünü kullanmıştır. Sünni gelenekten gelen ve yaşamında bu hassasiyeti ile öne çıkan Âşık Şenlik ise bu şiirinde Hz. Ali'den bahsetmekte ve ona övgüler dizmektedir. "Bir işe başlamak, başlangıç" anlamlarına gelen *iptida* kelimesi hem halk şiirinde hem de divan şiirinde zaman zaman redif olarak kullanılmaktadır. Bu iki şiirde de âşıklar kendi şiirlerinde *iptida* redifini kullanarak Hz. Muhammet'i ve Hz. Ali'yi başlangıca koymakta, onların bir şeylerin başlangıcı olduklarını ifade etmektedirler. Bu şiirlerin içeriği ve şekli, âşıkların ruh ve zihin dünyalarını yansıtmaları ve sanat anlayışlarını göstermesi açısından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Âşık Seyrânî, Âşık Şenlik, Hz. Muhammet, Hz. Ali, şiir.

Abstract

In this study, the poems of two minstrel who lived in different geographies and at different times, written with "iptida" repeated voice, will be examined and compared. Seyrânî, who usually writes his poems with quatrains and syllabic meter, wrote this poem in the form of a ghazal with aruz prosody and couplet. Seyrânî, whose connection with Bektashism is also mentioned from time to time, in this ghazal of Hz. He talks about Muhammad and praises him. On the other hand, Âşık Şenlik wrote his poem in divani style with quatrains and used syllabic meter. Âşık Şenlik, who comes from the Sunni tradition and comes to the fore with this sensitivity in his life, is the Prophet in this poem. He talks about Ali and praises him. The word *iptida*, which means "to start a job, to begin", is sometimes used as a redif in both folk poetry and divan poetry. In these two poems, the minstrels describe Hz. Muhammad and Hz. Ali. The minstrel express that they are the beginning of something. In terms of reflecting the spirit and

* Bu çalışma 30 Haziran - 2 Temmuz 2022 tarihlerinde gerçekleştirilen 3. Uluslararası Develi - Âşık Seyrânî ve Türk Kültürü Kongresi'nde sunulan "Âşık Seyrânî'nin ve Âşık Şenlik'in *İptida* Redifli Şiirlerinin Mukayesesi ve İncelenmesi" başlıklı bildirinin gözden geçirilmiş ve yeniden düzenlenmiş halidir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Van/Türkiye, e-posta: borayilmaz.775@gmail, ORCID: 0000-0002-0359-0005.

mental worlds of the minstrel, the content of these poems and their preferences in terms of form are also important in terms of their understanding of art.

Keywords: Ashik Seyrânî, Ashik Şenlik, Hz. Mohammed, Hz. Ali, poetry.

Giriş

İptida kelimesi sözlüklerde “başlangıç, bir işe başlama” (TDK, <https://sozluk.gov.tr/>), “Bir işin, bir şeyin ilk defa ortaya çıkan kısmı veya başlama zamânı” (*Kubbealtı Lugatı*, <http://lugatim.com/s/iptida>) anlamlarına gelmektedir. Halk şiirinde ve divan şiirinde de zaman zaman *iptida* redifli şiirler yazılmıştır. Şiirlerde *iptida* kelimesi pek tabii olarak sözlük anlamını karşılamakla beraber, kavramsal bir anlam kazanarak mana derinliği elde etmiştir diyebiliriz. Bu kavramsal derinlik sözlük anlamıyla da doğal olarak da paralellik arz etmektedir. *İptida* redifi ile yazılan şiirler bir şeyin başlangıcını, başlama zamanını anlatmaktadır. Özellikle şairlerin birine (birisine) ithafen yazmış oldukları şiirlerde, şairler o kişiyi başlangıç noktası olarak görürler, her şeyin onunla başladığını, her şeyin onunla olduğunu ifade ederler. Gelenek içerisinde yazılan bu şiirlerin özellikle bir din büyüğüne, bir din ulusuna ithafen yazıldığı görülür. Bir hürmet, bir saygı göstergesi olarak yazılan bu şiirler bir hakkın teslimi olduğu gibi şiir sanatının ruhunun bir gereği olarak da kısmen mübalağalı olabilmektedir.

Âşık Seyrânî'nin Hz. Muhammet için, Âşık Şenlik'in ise Hz. Ali için yazdığı bu *iptida* redifli şiirlerde de bu sevgi, saygı ve hürmet görülmektedir. Âşıklar bu şiirlerde çok doğal olarak kullanmış oldukları redifin sözlük ve kavramsal anlamını karşılayacak şekilde Hz. Muhammet'i ve Hz. Ali'yi bir şeylerin başlangıcı olarak görmekte ve göstermektedirler. Âşık Seyrânî, Hz. Muhammet'i kâinatın, varlığın, hilkatın ve sırların başı, başlangıcı olarak takdim ederken; Âşık Şenlik de Hz. Ali'yi kahramanlığın, cesaretin ve ilmin başı ve başlangıcı olarak takdim etmektedir.

Âşık Seyrânî ve Âşık Şenlik

19. yüzyılın tanınmış saz şairlerinden biri olan Seyrânî 1800'lü yılların başında Develî'de dünyaya gelmiştir ve asıl adı Mehmet'tir. Bir cami imamının oğlu olan Seyrânî ilk eğitimini de babasından almış, akabinde medrese eğitimine devam etmiştir. Genç yaşta şiirler yazan Seyrânî kısa sürede üne kavuşmuştur. Daha sonra İstanbul'a giden ve burada ününe ün katan Seyrânî bu dönemde toplumsal ve siyasi sorunlara temas eden şiirler yazdığı için pek rahat edememiş ve hedef tahtasına konmuştur. Bu sebeplerden dolayı İstanbul'dan ayrılmak zorunda kalan Seyrânî, Halep'e gitmiştir. Halep ve civarında da aradığı huzurlu ortamı bulamayan Seyrânî, tekrar Develî'ye döner ve ömrünü burada 1866 yılında tamamlar (Yüksel, 1987, s. 1-6).

Bâdeli âşıklardan olan Seyrânî, daha çok taşlamaları ve hicivleri ile tanınmıştır. Toplumsal ve siyasal konulardaki eleştirileriyle ön plana çıkmış, bir bakıma sürekli arı kovanına çomak sokmuştur ve bunun bedelini de hayatı boyunca ödemiştir. Onun bu eleştirel yanının dışında tasavvufi yönünün de güçlü olduğu ifade edilebilir (Yüksel, 1987, s. 1-10).

Çıldırılı Âşık Şenlik 1850'li yıllarda doğmuş 1913 yılında da vefat etmiştir. Asıl adı Hasan'dır (Alptekin & Coşkun, 2006, s. 60-61). Düzenli bir eğitim almayan Şenlik gelenek içerisinde kendini yetiştirmiş ve âşıklık sanatında bir ekol oluşturacak kadar bu sanatın erbabı olmuştur. Yaşamış olduğu coğrafyanın âşıklık sanatının merkezi noktalarından olması ona çok şey kazandırmıştır.

Bâdeli âşıklardan olan Âşık Şenlik her konuda çok başarılı şiirler yazmakla beraber işgal dönemlerinde yazmış olduğu şiirlerle toplumsal direnişe çok önemli katkılar sağlamıştır. Daha çok tasavvufi yönüyle bilinen Şenlik, Şenlik Baba olarak da tanınır.

Kendisinden sonra gelen çok sayıda âşığı da etkilediği için bir Şenlik kolu oluşturmayı başaramıştır (Aslan, <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/senlik-cildirli>).

Başka coğrafyalarda aynı çağın iki farklı yarısında yaşayan bu iki âşık, sanatlarında çok başarılı olmuşlardır. Her iki isim de yaşadıkları yüzyılın en tanınan âşıklarındandır. Sanatlarını başarılı bir şekilde icra eden bu âşıklar kendilerinden sonra gelenleri de etkilemişlerdir.

Âşık Seyrânî'nin *İptida Redifli Şiirinin Şerhi*

*Şems-i vahdetten tecellî etmiş envâr ibtidâ
Eylemiş feyz-i nübüvvet sırrını var ibtidâ*

“Nurlar başlangıçta, birlik güneşinden ortaya çıkmış, yayılmış ve peygamberlik nimetinin sırrını ortaya koymuş.”

Şems-i vahdet, birlik güneşi anlamına gelmektedir. Şems-i vahdet burada sembolik olarak tanrıyı simgelemektedir. Her şeyin, her güzelliğin ve her aydınlığın kaynağı odur. Kâinata ilk var olanın şems-i vahdet olduğu ve tüm envarın oradan tecelli ettiği anlatılmaktadır. İlk mısradaki bütün nurların oradan çıktığı ve yayıldığı ikinci mısradaki peygamberlik ihsanın sırrının da buradan kaynaklandığı ve buradan yayıldığı ifade edilmektedir.

*Zât-ı vâhid lafz-ı ma'na-yı nübüvvet nurunu
Halkederken kendisi etmiştir ikrâr ibtidâ*

“Allah, peygamberlik nurunun sözünün manasını daha en başta (insanı-kâinatı) yaratırken kendisi açıkça beyan etmiş ve söylemiştir.”

Zât-ı vâhid, tek olan, bir olan kişi anlamına gelmekte ve burada tanrıyı karşılamaktadır. Beyitte Allah'ın daha en başta, başlangıçta kâinatı ya da insanlığı yarattığı anda kendisinin peygamberlik nurunun sözünün anlamını açıkça söylediği ve beyan ettiği dile getirilmektedir.

Bu beyitten çıkartılan mana, tasavvufi halk kültürümüzde varolan ve dolayısıyla hem divan şiirinde hem de halk şiirinde çok sık kullanılan ve karşımıza çıkan fakat büyük ölçüde de sahihliği tenkit edilen “Sen olmasaydın felekleri yaratmazdım (Levlâke levlâke lemâ halaktü'l-eflâke)” hadis-i kudsîsini çağrıştırmaktadır.

Kuran'da Hz. Peygamber'i bir rahmet peygamberi olarak niteleyen “Ve seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.” (Enbiya 107) ayeti var olmakla beraber, “sen olmasaydın, sen olmasaydın felekleri yaratmazdım” kudsî hadisinin doğruluğu hususunda eleştiriler vardır (Yıldırım, 2018, s. 157). Kütüb-i Sitte'de yer almamakla beraber tasavvufi halk kültürü içerisinde peygambere olan sevgi ve hürmetin bir nişanesi olarak tasavvufun engin ve derin neşvesi, mutasavvıf olsun olmasın, hemen bütün klasik şairlerimiz tarafından talep görmüş ve şiirlerde yaygın bir şekilde kullanılmıştır (Yıldırım, 2018, s. 158).

*Hiss-i tevhid doğmamış insanda binlerce asır
Hâlıkı isbât muahhâr oldu inkâr ibtidâ*

“Binlerce asır süresince insanoğlunda birlik duygusu doğmamış ve yaratıcının varlığının ispatı tehir edilmiştir, (dolayısıyla) en başta (hakikati) inkâr vardır.”

Uzun zamanlar yani binlerce asır insanoğlunda, Allah'ı tanıma, bilme yani tevhid olgusu ve duygusu oluşmamış ya da oluşmamıştır. Bundan kaynaklı olarak da yaratıcıyı bilmek, tanımak, onun varlığına inanmak ve onun varlığını isbat etme duygusu tehir edilmiş ve ertelenmiştir.

*Lafzı "küntü kenzi mahfi" vahdetin ma'nâsını
Lâyıkıyla fehmeden Muhtâr-ı Serdâr ibtidâ*

Birinci mısradaki geçen "küntü kenzi mahfi" ifadesi "küntü kenzen mahfiyyen fehaktü'l halka liya'rifûnî" ifadesinin kısaltılmış hâlidir. Bu ifade "Ben bir gizli hazine idim, görülmek, bilinmek istedim, bu yüzden âlemi yarattım" anlamına gelen bir hadis-i kudsidir.

Allah'ın sonsuz tecellilerin kaynağı olduğu hâlde kendisinde herhangi bir eksilmenin söz konusu olmaması, O'nun bitmez tükenmez bir hazineye benzetilmesine sebep olmuştur. Mutasavvıfların âlemin yaratılışını ve varlığını muhabbet ve marifetle açıklamaları da buna dayanır. Âlem muhabbetle var olmuş, bir olan Allah'ın zâtî sevgisinden vücuda gelmiştir (Aydın, 2002, s. 258).

İkinci mısradaki bilinmeyi ve görünmeyi bir anlamda da tanınmayı ve anlaşılmayı arzu eden Allah'ı lâyıkıyla anlayan kişinin ilk olarak Hz Muhammet olduğu ifade edilmektedir. Bir bakıma bir şeyi, bir kişiyi, bir olguyu en iyi şekilde anlatabilmek için onu en iyi anlayan kişi olma mecburiyeti vardır. Bu açıdan Hz Muhammet'in Allah'ın seçilmiş peygamberi olarak onu en iyi şekilde anlatabilmesi için onu en iyi şekilde anlaması gerekmektedir. Burada Hz. Muhammet için "seçilmiş/seçkin/mümtaz komutan/lider" anlamlarına gelen "muhtar-ı serdar" tamlaması kullanılmıştır.

*Ahmed-i Muhtârdır sermâye-i feyz-i vücûd
Eylemişdir hilkatın esrârın izhâr ibtidâ*

"Varlığın (var olmanın) ihsanın sermayesidir Hz. Muhammet ve yaratılışın sırlarını ilk o açıklamıştır, aşikâr etmiştir."

İlk mısradaki Hz. Muhammet'in varlığın sermayesi olduğu yani varlığın yani yaratılmışların en kıymetlisi olduğu söylenmektedir. İkinci mısradaki insanın ve kâinatın yaratılışının sırlarını ilk önce Hz. Muhammet'in aşikâr ettiği ve açıkladığı vurgulanmaktadır. Yukarıdaki beytin açıklamasında da temas edildiği üzere bir şeyin sırrını izhar etmek için önce onu en iyi anlayan olmak gerekmektedir. Bu iki beyitte de ifade edildiği üzere Allah'ı ve onun yaratma sanatını en iyi anlayan ve en güzel anlatan kişinin onun mümtaz elçisi olan Hz. Muhammet olduğu ifade edilmektedir.

*Ben bir abd-i hakperestim ey Nebiy-yi Muhterem
Âşık-ı Seyrânî'yi et kendine yâr ibtidâ*

"Ben bir Allah kuluyum (Allah'a inanan bir kulum) ey hürmete ve saygıya lâyık olan peygamber, ilk önce (en başta) Âşık-ı Seyrânî'yi kendine sevgili (yâr) et.

Birinci mısradaki Seyrânî , "ey Nebiy-yi Muhterem" diyerek Hz. Muhammet'e seslenirken aynı zamanda ona sevgi ve saygısını göstermek için "hürmete ve saygıya lâyık olan peygamber" anlamına gelen bir ifade kullanmıştır. Hem beytin hem de gazelin son mısrasında Seyrânî'nin hem bir duası hem de bir talebi vardır. Hz. Muhammet'ten kendisini ona sevgili etmesini talep etmektedir. İnanan bir insanın en büyük arzularından birinin peygamber sevdası olduğunu düşündüğümüzde bu talep çok yerindedir ve ümmet-i Muhammet'e mensup herkesin talep edeceği bir istektir.

Âşık Şenlik'in İptida Redifli Şiirinin Şerhi

Şah-ı Merdan İptida

*Ders alıf kitab okudum harf-i nurdan iptida
Her ilime giriftar oldum pinhân sırdan iptida
Pir elinnen bade içen arzular ağasını
Ders verif murad alıf Şah-ı Merdan iptida*

Dörtlüğün birinci ve ikinci mısralarında yer alan “okudum ve oldum” fiilleri birinci tekil şahısla çekimlenmiş olsa da bu eylemleri yapan kişi son mısradaki ifade edildiği üzere “Şah-ı Merdan” olarak tanımlanan Hz. Ali’dir.

Başlangıçtan, en baştan itibaren Hz. Ali’nin manevi ilimlerden (harf-i nurdan), ihtimal ki manevi ortamlarda manevi bir şekilde ders aldığı ifade edilmektedir. İkinci mısradaki da Hz. Ali’nin gizli (ve manevi) sırlar vasıtasıyla bütün ilimlere sahip olduğu ifade edilmeye çalışılmıştır. Hem İslami genel anlayışta hem de bu iki mısra özelinde Hz. Ali’nin manevi ilimlere vakıf olduğu, gizli İslami sırları yani bâtin ilmini bildiği kabul edilmektedir. Bu kabulün temelini oluşturan birçok argüman bulunmakla beraber, özellikle “Ben ilmin/hikmetin şehriyim, Ali de kapısıdır. İlim isteyen kimse bu kapıdan gelsin.” hadisi bu görüşü kuvvetlendiren en somut gerekçelerden biridir.

Hz. Ali, Hz. Muhammet’in ashâbı içerisinde ilmi ile ön plana çıkan kişilerden biridir ve âlimler içerisinde zirvede olduğuna hiç kuşku yoktur. Bunun sebebi olarak da küçük yaştan itibaren Hz. Muhammet’in himayesinde, terbiyesinde ve eğitim halkasında yetişmiş olması gösterilebilir. İlk Müslümanlardan olması, küçük yaşından itibaren peygamberin yanında bulunması, peygamberin kızı ile evlenmesi gibi nedenlerden dolayı Hz. Muhammet’in ilim ve feyzinden çok istifade etme imkânı bulmuştur. Hz. Ali Mekke’de okuma yazma bilen az sayıdaki insanlardandı. Bu nedenle Hz. Muhammet’in vahiy kâtipleri içerisinde yer almaktaydı. Aynı zamanda *Kur’an-ı Kerim*’in tamamını ezberleyenlerden biri idi. Bu yönüyle de Allah’ın kitabını yazma, öğrenme, anlama ve onunla amel etme hususunda ashâbın en önde gelenlerinden idi (Pusmaz, <https://dergi.diyaret.gov.tr/makaledetay.php?ID=11814>).

Hz. Ali’nin ilmî konulardaki derinliği hususunda daha birçok hadis ve kendine ait sözler de bulunmaktadır. Bunların bazılarının gerçekliği tartışılmakla beraber, onun ilmî konulardaki derinliği, özellikle bâtinî konulara da vakıf olduğu genel bir kabuldür (Avcı, 2004, s. 376).

Üçüncü mısradaki “Pir elinnen bade içen arzular ağasını” ifadesi ile pir elinden bade içen kişinin efendisini arzulayacağı dile getirilmektedir.

Bu dörtlüğün son mısrasında Hz. Ali için sıkça kullanılan “mertlerin şahı” anlamına gelen “şah-ı merdan” terkihi geçmektedir. Yine son mısradaki da onun dersle, ilimle uğraştığına temas edilmiş ve onun muradına kavuştuğu; Allah’ın rızasını kazandığı ifade edilmiştir.

*Ağdev’i zir-dest eyleyif hicr-i gama beledi
Salsal’a yeksan eyleyif şehir-i Zal’ı taladı
Heyber’in cengi sanki Nuh Tufan zelzeledi
Enter’e zaval yerişdi Zülfikâr’dan iptida*

Birinci mısradaki yer alan “Ağdev”i özel bir isim ya da unvan olarak kabul ediyoruz (Yıldırım, 2018, s. 262). Bu mısradaki Hz. Ali’nin Ağdev’i yerle yeksan edip onu yenerek Ağdev’i tasa ve keder ayrılığına bulaştırdığı belirtilmektedir.

İkinci mısradaki yer alan Salsal yine Hz. Ali’nin düşmanlarından biridir (Yıldırım, 2018, s. 412). Hz. Ali tarihi Zal şehrini, Salsal’ın başına yıkıp ele geçirdi, yağmaladı.

Üçüncü mısradaki Hz. Ali’nin kahramanlığı ile sembolleşen Hayber Savaşı’nın şiddeti Nuh Tufanı’na benzetilmektedir. Hz. Ali’nin kahramanlığının ve cesaretinin en çok konuşulduğu ve en ön plana çıktığı yerlerin başında Hayber Savaşı gelir. Burada Hz. Ali çok büyük kahramanlıklar göstermiştir. Bundan dolayı halk kültürü ve halk anlatıları içerisinde Hz. Ali’nin Hayber Savaşı’nda yaptıkları destanlaştırılmıştır. Bu anlatılar

içerisinde Hayber'in fethi esnasında Hz. Ali'nin kale kapısını yerinden sökerek kaldırdığı da anlatılmaktadır (Yılmaz,2015, s. 269)

Dördüncü mısradaki geçen Enter (Antere), cahiliye döneminin siyahi kölelerinden biridir (Yıldırım, 2018, s. 301). Bu mısradaki Hz. Ali'nin, meşhur ve efsanevi kılıcı Zülfikar'la rakibini yendiği ifade edilmektedir. Savaşlarda Hz. Ali'nin Zülfikar isimli bu çift uçlu meşhur kılıcını nasıl işlevsel kullandığı, rakiplerine gözdağı verdiği ve düşmanlarının bu kılıçtan korktukları ve çekindikleri bilinmektedir.

*Resul'e aslan donunda gösterdi heybetini
Kahkaha kezzap şanına yeksan etti fethini
Şenlik eyler Şir-i Huda Mürteza'nın methini
Cenab-ı Mevla'm aşgına geçdim senden iptida*

Birinci mısradaki Hz. Ali'nin kendini Hz. Muhammet'e nasıl heybetli gösterdiğini ve aslan gibi görüldüğü anlatılmaktadır. Bu durum Hz. Ali tarafından Hz. Muhammet'e verilen bir güven duygusudur. Bu mısradan da anlaşılacağı üzere Hz. Ali dostu güven düşmana korku salan bir kahramandır. Onun hem ilmi derinliği vardır hem de kahramanlık ve cesaret yönleri her zaman ön plandadır.

İkinci mısradaki adı geçen Kahkaha, Beni Alke Kalesi'nin sultanıdır. Hz. Ali'nin Kahkaha Sultan'la girmiş olduğu mücadele cenknamelerde de geçmektedir. Kahkaha Sultan, askeriyle Müslüman halkın cümlesine eziyet etmekte, öldürmekte, sağ kalanları kadın çocuk demeden esir etmekte ve yurtlarını yakıp yıkmaktadır. Bu duruma çok üzülen Hz. Muhammet önce üç sahabesini sonra da Hz. Ali'yi Kahkaha Sultan'ın üzerine gönderir. Hz. Ali yapmış olduğu savaşta Kahkaha Sultan'ı öldürür. Hz. Ali, ganimetlerle birlikte Medine'ye döner. Ganimetler paylaşılır, neticeden Hz. Muhammed ve tüm Müslümanlar memnun kalırlar (Uyaniker, 2014, s. 196-197). Bu mısradaki bu rivayete işaret edilerek Hz. Ali'nin, Kahkaha Sultan'ı nasıl yerle yeksan ettiği anlatılmaya çalışılmıştır.

Üçüncü mısradaki Âşık Şenlik "seçilmiş ve beğenilmiş olana Allah'ın aslanı" anlamına gelen bir ifade kullanmakta Hz. Ali'nin methini yaptığını ifade etmektedir. "Şir-i huda (Allah'ın aslanı)" ve "Murtazâ" kavramları Hz. Ali için çok sık kullanılan övgü dolu kavramlardır.

Âşık Şenlik, Hz. Ali için yazmış olduğu bu şiirde doğal olarak şiirin bütününde ondan bahsetmekte ve onu övmektedir. Onun ilmi derinliğinden, cesaretinden, kahramanlığından, yaptığı savaşlardan ve buralarda elde ettiği başarılarından bahsetmektedir. Bir önceki beyitte de onu methettiğini ve övdüğünü kendisi de dile getirmektedir. Fakat şiirin son mısramına gelindiğinde "Cenab-ı Mevla'm aşgına geçdim senden iptida" diyerek bir başka vazgeçilmezden bahsetmektedir. Bu mısradaki Allah'a duyulan aşkın ve muhabbetin her şeyden önde ve her şeyden önce geldiğini ifade etmektedir. Bu sevginin Hz. Ali'ye duyulan muhabbetten de öte olduğu belirtilmiştir. Bir bakıma yaradana duyulan muhabbet, yaratılana duyulan tüm muhabbetlerden önde gelmektedir.

Âşık Seyrânî'nin ve Âşık Şenlik'in İptida Redifli Şiirlerinin Analizi ve Mukayesesi

Şekil olarak incelendiğinde Seyrânî'nin, bu şiirini aruz vezninin "fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün" kalıbı ile beyit şeklinde gazel türünde yazdığı görülür. Kafiye şeması "aa, ba, ca..." şeklindedir. Şiir altı beyitten oluşmaktadır. Âşık Şenlik ise şiirini on beşli hece ölçüsü ile divânî türünde dördlüklerle kaleme almıştır. Şiirin kafiye şeması "aaba, ccca, ddda" şeklindedir. Şiir üç dördlükten oluşmaktadır.

Bu iki şiirin temelde iki ortak noktası vardır. Birincisi şiirlerin İslam dininin en önemli iki şahsına; Hz. Muhammet'e ve Hz. Ali'ye yazılmış olmalarıdır. Diğer bir ortak nokta ise aynı redifi kullanmalarıdır.

Redif, şiirde ses ve anlamın odak noktasıdır. Redif, şiirde sadece ahenk unsuru olarak yer almamakta, âdeta bütün anlamı kendi etrafında döndüren yoğunlaşmış bir düşünceyi barındırmaktadır. Redif, şiirde ahengi artırarak okuyucuyu/dinleyiciyi etkilemenin yanı sıra şiirin çağrışım dünyasını da zenginleştirir (Uçan Eke, 2011, s. 191).

Redifin şiirlerdeki hem ses ve ahenk unsuru oluşu hem de bunun ötesinde verilmek istenen anlamı kendi etrafında döndürüyor olması, redif bağlamında bu şiirlerin incelenmesini gerekli kılmıştır. "Bir işe başlamak, başlangıç" anlamlarına gelen *iptida* kelimesi bu iki şiirde de redif olarak kullanılmıştır.

Seyrânî'nin şiiri incelendiğinde Hz. Muhammet'in varlığın, varoluşun, vahdetin, tevhidin ve yaratılışın esrarını anlayan ilk kişi olduğu vurgulanmaktadır. Bu şiirde hem bir peygamber sevgisi hem de bir peygamber methiyesi görülmektedir. *Iptida* redifi ile de hem ahenk noktasında hem de anlam noktasında bu kavramlar belirginleştirilmiştir.

Şenlik'in şiiri ise Hz. Ali'ye ithafen yazılmıştır. Şenlik bu şiirinde Hz. Ali'yi övmekte ve ona methiyeler dizmektedir. Kahramanlığın, cesaretin ve ilmin birçok hususun Hz. Ali'nin varlığında sembolleştiği de bir bakıma *iptida* redifi ile tekrar tekrar vurgulanmıştır.

Bu iki şiirin içerikleri hususunda karşımıza çıkan önemli ve dikkat çekici bir konu da şairlerin mensubu olmuş oldukları inanç daireleridir. Seyrânî'nin bir görüşe göre Bektaşî olduğu varsayılmaktadır. Birçok farklı konuyu gerçekçi bir bakış açısıyla yorumlayan Seyrânî, şiirlerinde Bektaşî unsurlarına da yer vermiştir. Seyrânî'nin şiirlerindeki bu yoğunluk onun Bektaşî olabileceği savını güçlendirmiş ve araştırmacıların pek çoğu Develili Seyrânî'yi Bektaşî âşık şiiri geleneğine dâhil etmişlerdir. Seyrânî, yazdığı şiirlerde bu geleneği tam anlamıyla sürdürmemiş, Bektaşî şairlerin kullandığı bazı metaforları şiirlerine fazlaca yansıtmıştır diyebiliriz (Kımsıoğlu, 2018, s. 161). Bu kabul ve anlayış çerçevesinden baktığımızda Bektaşî kültür dairesine mensup bir şairin Hz. Muhammet için yazmış olduğu bu şiir daha da önemli bir hâle gelmektedir. Fakat bir başka görüşe göre onun Nakşibendi olduğu ifade edilmektedir. Yunus Emre mektebine mensup bir saz şairi olduğu ve bu bağlamda tasavvufi bir yönünün olduğu da ifade edilmektedir (Güzel, 2015, s. 504-505).

Âşık Şenlik'in Nakşi kültür dairesinde mensup olduğu bilinmekle beraber onun da bu şiirinde Hz. Ali'ye methiyeler dizmesi ve onu övmesi dikkat çekici ve önemli bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç

Farklı coğrafyalarda, farklı zamanlarda ve farklı kültür dairelerine mensup, tasavvufi yönleri de bulunan iki farklı saz şairinin *iptida* redifli şiirlerini inceledik. Bektaşî olan (ya da olduğu bir bakıma iddia edilen) Seyrânî'nin Hz. Muhammet için; Nakşibendi olan Şenlik'in Hz. Ali için övgü dolu şiirler yazmış olmaları önemli bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Anadolu kültürünün ve insanın yüzyıllardır bu coğrafyada birbirlerini anlayarak ve birbirlerine saygı duyarak yaşadığı, birbirlerinin değerlerini karşılıklı olarak kabul ettiği hatta diğerindeki değerinin aslında kendi değeri olduğunu bilmesi ve anlaması noktasında bu iki saz şairinin tutumları ve şiirleri önemli bir mesaj vermektedir.

Şiir sanatında redifin hem ahenk hem de anlam noktasında ne kadar önemli olduğu metnin içerisinde vurgulanmıştır. Bu iki şiirde *iptida* kelimesi/kavramı ile oluşturulmaya ve

verilmeye çalışılan mesaj daha belirgin hâle getirilmeye çalışılmıştır. Seyrânî bu şiirinde *iptida* redifi ile Hz. Muhammet'i varlığın, varoluşun, vahdetin, tevhidin ve yaratılışın esrarını anlamanın temeline yerleştirmektedir. Şenlik de yine *iptida* redifi ile Hz. Ali'yi kahramanlığın, cesaretin ve ilmin başlangıcı olarak tanımlamaktadır.

Seyrânî genellikle şiirlerini hece ölçüsü ile yazmış ve ününü bu şiirler ile kazanmıştır. Aruzla yazmış olduğu şiirleri de şekil ve içerik bakımından dikkate değer olmakla beraber gölgede kalmıştır. Şenlik bu şiirinde on beşli hece ölçüsünü kullanmıştır ve dörtlüklerle şiirini oluşturmuştur. Netice itibari ile bu şiirlerinde onların sanat güçleri, sanatlarında ne kadar usta oldukları görülmektedir.

Kaynakça

- Alptekin, B. ve Coşkun, N. (2006). *Çıldırli Âşık Şenlik Divanı*. Ankara: Çıldır Belediyesi Yayınları.
- Aslan, E. (2013). Çıldırli Şenlik. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/senlik-cildirli> [Erişim tarihi: 23.05.2022].
- Avcı, S. (2004). Ben İlim Şehriyim Ali de Onun Kapısıdır Hadisi Üzerine. *Marife Dergisi*, 3, 371 -381.
- Aydın, İ. H. (2002). Kenz-i Mahfi. *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 25, s. 258-259). İstanbul: TDV Yayınları.
- Güzel, A. (2015). *Dini-Tasavvufi Türk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kıymışoğlu, Z. (2018). Bektaşî Âşık Şiiri Geleneği İçinde Develili (Everekli) Seyrânî'nin Yeri. I. Uluslararası Develi - Âşık Seyrânî ve Türk Kültürü Kongresi 2. Kitap "Âşık Seyrânî Bildirileri", Develi Belediyesi Yayınları, 153-162.
- Pusmaz, D. İlim Şehrinin Kapısı: Hz. Ali (r.a). <https://dergi.diyanet.gov.tr/makaledetay.php?ID=11814> [Erişim tarihi: 23.05.2022].
- Kubbealtı Lugatı. <http://lugatim.com/> [Erişim tarihi: 19.05.2022].
- Kuran-ı Kerim. <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/enbiya-suresi-21/ayet-107/kuran-yolu-meali-5> [Erişim tarihi: 02.06.2022].
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri. <https://sozluk.gov.tr/> [Erişim tarihi: 29.05.2022].
- Yıldırım, A. (2018). 'Sen Olmasaydın Felekleri Yaratmazdım' Hadis-i Kudsîsinin Klasik Şiire Yansımaları. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 154-168.
- Yıldırım, Ö. (2018). *Çıldırli Âşık Şenlik'in Şiirlerinin Dili (Giriş-Gramer-Metin-Dizin)*. Doktora Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Yılmaz, B. (2015). *Çanakkale Savaşları Etrafında Teşekkül Eden Halk Anlatıları: Çanakkale Örneği*. Doktora Tezi. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.
- Yüksel, H. A. (1987). *Âşık Seyrânî*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Uçan Eke, N. (2011). Nâ'îlî'nin 'Âfitâb' Redifli Gazelinin Şerhi ve Yapısalcılık Açısından İncelenmesi. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 30, 179-200.
- Uyaniker, N. (2014). Manzum Dinî Kahramanlık Hikâyeleri Bağlamında Hz. Ali ile Kahkaha Sultan Cengi. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 12, 191-227.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 823-838.
Geliş Tarihi-Received: 22.07.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 26.08.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1147332

**Sinemada Toplum Eleştirisi Olarak Dinî ve Mitik Anlatı:
*Gelin, Düğün, Diyet***

Religious and Mythic Narrative as a Critique of Society in Cinema: Gelin, Düğün, Diyet

Emine ÇAKIR*

Öz

Bu çalışmanın konusu Lütfi Ömer Akad'ın "Anadolu Üçlemesi" adını verdiği ve yaygın olarak "Göç Üçlemesi" adıyla nitelenen *Düğün* (1973), *Gelin* (1973) ve *Diyet* (1974) adlı filmlerdeki dinî ve mitik folklorik anlatının incelenmesidir. Bu filmler, sözlü anlatımlar kapsamında *folklor* disiplini odağında ve *metinlerarasılık* yönteminin "mit, alıntı, çağırışım (anıştırma), kendine mal etme, üslup" gibi teknikleri çerçevesinde ele alınmıştır. Göç Üçlemesi ile ilgili mevcut çalışmaların özellikle "köyden kente göç" olgusunu irdeleyen *göç sosyoloji* ya da *toplumsal cinsiyet* kapsamında ele alındığı görülmektedir. Bu çalışmada ise farklı olarak Akad'ın her üç filmde de hedeflediği toplumsal değişimi yine toplumun aşına olduğu dinî bellek üzerinden bir başka ifadeyle kıssa, menkıbe ve hadis gibi dinî metinler ve kadın üzerinden inşa etmek istediği savı ileri sürülmüştür. Akad, toplumu eleştirirken halkın ortak dinî anlatı belleğini kullanmış ve bunu yaparken de *metinlerarasılık* yöntemine başvurmuştur. Akad, *Gelin* filminde İbrahim ve İsmail peygamberlerin kıssasını; *Düğün* filmlerinde Yusuf peygamberin kıssasını, *Diyet* filminde ise bir hadisi doğrudan alıntulamaktadır. Bu dinî göndermeler, filmde olayların akışı ve oyuncuların rolleriyle doğrudan ilişkili olarak sunulmuştur. *Gelin* filminde Kurban Bayramı esnasında İlyas Ağa torunu Osman'ı kucağına alıp kurban mitini anlatır. İsmail peygamberle Osman özdeşleştirilir fakat karşıt mit olarak koç yerine filmde Osman kurban olur. *Düğün* filminde ise hem kahramanın adının Yusuf olması hem de kahramanın Yusuf peygamber kıssasını bizzat kitaptan okuması açısından "çağırışım ve alıntı" tekniği kullanılmıştır. *Diyet* filminde ise ilk iki filmde farklı olarak dinî kıssadan değil hadis alıntısından yararlanılmıştır. Meryem'in babasının ve daha sonra Meryem'in ağzından duyduğumuz bu hadis, filmde olayın gidişatı için önemli bir referans olarak belirlenmiştir. *Metinlerarasılık* olarak belirlenen bir başka husus ise Akad'ın üslubu ve kendi kendine gönderme yapmasıdır. Türsel olarak her üç film, "toplumsal gerçekçi film" olarak değerlendirilebilir. Akad, kadının toplumu değiştirip dönüştürme gücünü her üç filmde de aynı kadın oyuncu üzerinden gösterir. Köyden kente göçü ve kente tutunmaya çalışan insanların hikâyesini anlatan bu filmlerde başrolü üstlenen Hülya Koçyiğit; *Düğün* filminde kentte bekâr kadının, *Gelin* filminde kentte evli ve çocuklu kadının, *Diyet* filminde ise kentte çocuklu ve dul bir kadının yaşam mücadelesine odaklanması açısından kentte kadının üç hâline; "bekâr, evli ve dul" olmayı vurgulaması açısından da manidardır. Akad'ın her üç filmde de *metinlerarası* unsur olarak dinî kaynakları kullandığı, toplumsal değişimi yine dinî göndermelerle eleştirerek inşa etmek istediği tespit edilmiştir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Halk Bilimi Bölümü Toplumsal Uygulamalar Anabilim Dalı, e-posta: eminecakir.thb@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2196-5592.

Anahtar Kelimeler: Halkbilimi, metinlerarasılık, Lütfi Ömer Akad, (Düğün, Gelin, Diyet), mit ve din.

Abstract

The subject of this paper is the examination of the religious folklore narrative in the films *Düğün* (Wedding - 1973), *Gelin* (Bride - 1973) ve *Diyet* (Price - 1974), which Lütfi Ömer Akad called as "Anatolian Trilogy" and is commonly described as "Migration Trilogy." These films are discussed in the focus of folklore discipline and the framework of methods of intertextuality such as "myth, quote, association (reference), self-possession, style" within the scope of verbal narratives. It is seen that the current studies on the Migration Trilogy are discussed within the scope of the concept of *migration sociology* or *gender*, which examines the phenomenon of "migration from village to city." In this study, differently, it is argued that Akad wanted to build the social change he aimed at in all three films on religious texts such as parable, origin and hadith, and women; in other words, through the religious memory that society is familiar with. Akad used the public's common religious narrative memory while criticizing society, and in doing so, he applied the intertextuality method. Lütfi Akad directly quotes the story of Abraham and Ishmael in the film *Gelin*; the story of Joseph in the film *Düğün*; and a hadith in the film *Diyet*. These religious references are directly related to the flow of events and the actors' roles in the film. During the Feast of Sacrifice in the film of *Gelin*, İlyas Ağa takes his grandson Osman in his arms and tells the myth of sacrifice. Osman is identified with the prophet Ishmael, but Osman becomes a victim in the film instead of the ram as the opposite myth. In the *Düğün* film, the "connotation and quotation" technique was used in terms of both the hero's name being Yusuf (Joseph) and the hero's reading of the prophet Yusuf (Joseph) from the book to his sisters. In the *Diyet* film, unlike the first two films, intertextuality was used with a hadith excerpt, not a religious parable. This hadith, which we heard from the mouth of the father of Mary and then from the mouth of Mary, was determined as an important reference for the course of the event in the film. Another issue identified as intertextuality is the way of Akad's style and his use of self-reference. All three films can be considered "social realistic films." Akad shows the power of women to transform society through the same female actress in all three films. Hülya Koçyiğit, who takes the lead role in these films that tell the story of the migration from the village to the city and the people trying to hold on to the city, is significant in terms of focusing on the three states of a woman in the city; she plays a single woman in the city in the film *Düğün*, a married woman with children in the city in the film *Gelin*, and a widow with children in the city in the film *Diyet*. So, it is meaningful that the films focus on the life struggle of a woman in her three stages, "single, married and widowed" in the city. It was determined that the intertextuality element was religious sources and that Akad wanted to build social change by criticizing it with religious references in all three films.

Keywords: Folklore, intertextuality, Lütfi Ömer Akad, (Düğün, Gelin, Diyet), myth and religion.

Giriş

Sinema ve folklor, sosyal bilimlerin ortak inceleme yöntemleriyle çoğu kez aynı potada incelenmekte ve bir metin olarak her biri karşılıklı birbirini beslemektedir. Bu çalışmada Lütfi Ömer Akad'ın *Anadolu Üçlemesi* olarak adlandırdığı fakat yaygın olarak araştırmalarda *Göç Üçlemesi* olarak nitelendirilen *Düğün* (1973), *Gelin* (1973) ve *Diyet* (1974) adlı filmleri, folklor ve sinema disiplinleri kapsamında metinlerarasılık yöntemiyle ele alınmıştır. "Sinema filmleri gerek anlattıkları hikâyeler gerek barındırdıkları doğal ya da kurgusal görüntüler, işitsel veriler ve diyaloglarla halkbilimi çalışmalarına kaynaklık etmektedirler." (Güvenç, 2020, s. 63). Akad'ın toplumsal gerçekçi türde kurguladığı her üç filmde de hedeflediği toplumsal değişimi, dinî anlatı belleği ve kadın üzerinden inşa etmek istediği savı ileri sürülmüştür. Çalışmada öncelikle Göç Üçlemesi ile ilgili mevcut çalışmalara yer verilmiş, ardından filmlerdeki folklorla ilgili metinlerarası unsurlar örneklendirilerek incelenmiştir.

Sinemacılar kuşağının ilk temsilcilerinden biri olan Lütfi Ömer Akad (1916-2011), kendine özgü üslubuyla kendinden sonra gelen yönetmeleri etkilemesi açısından da Türk sinema tarihinde önemli bir isimdir. Ayrıca *Vurun Kahpeye*, *Tahir ile Zühre*, *Arzu ile Kamber*

gibi Türk kültürü için önemli birçok yazılı yapıtı sinemaya aktarması yönüyle metinlerarası bir yaklaşım benimsediği söylenebilir.

N. Özön'ün ifadesiyle "Bütün sanatların amacı; okuru, izleyiciyi, dinleyiciyi, etkileyen, insanın duyularını çeşitli yönlerden uyaran, onları belirli bir tepkiye yönelten bir ürün ortaya koymaktır." (1984: 9). Bu bağlamda Lütfi Akad'ın da bir sanat olarak sinemayla seyirciyi ortak öğeler üzerinden etkilemeyi ve seyircinin belli tepkiler vermesini amaçladığı söylenebilir. Akad'ın *Gelin*, *Düğün* ve *Diyet* üçlemesiyle arzuladığı esasında bir gerçekliğe dikkat çekmektir: Göç olgusu. Lütfi Ömer Akad, *Işıklı Karanlık Arasında* adlı eserinde özellikle bu üç filmde, büyük kentlerimizi etkileyen, 1940 yılından bu yana, uzun ve aralıksız süren büyük göç olayından üç kesit vermeye çalıştığını, bu insanların eski mevsimlik göçlerle gelenlere hiç benzemediğini, bunların "yurt açan" cinsten gelip yerleştiklerini ifade eder (2021, s. 403). Akad'ın ilgili eserde bu filmleri "Göç Yolları" başlığı altında incelemesi de bu bağlamda manidardır. Akad, sosyolojik olarak Anadolu'dan İstanbul'a göçü çok iyi gözlemlemiştir: "Bu göç olayı, eski göçlere hiç mi hiç benzemiyor. Bir zamanların romantik göçlerinde, aileler dağılır, bireyleri kötü yollara düşerler, sonunda sağ kalanlar yenik, memlekete dönerlerdi. Günümüzde olaylar çok başka geliyor. Gelenlerin hiçbirisi büyük kentin ürküntüsüne kapılmıyor, kendini küçümsemiyor, değişmek, uyum sağlamak diye bir kaygısı yok. Atalarından gelen görgüleri onlara yetiyor (2021, s. 386). Lütfi Akad'ın "atalarından gelen görgü" olarak ifade ettiği bu tespit, çalışmada da üzerinde durduğumuz metinlerarası öğelerle doğrudan ilgilidir. Zira Akad, "atalardan gelen görgü" bir başka ifadeyle kültür kodu üzerinden seyirciyle iletişim kurmak ve toplumun bizzat kendisini yine toplumun çok iyi bildiği dinî kültürel değerler üzerinden eleştirmek istemiştir.

"Göç'ün Diyet'i" olarak nitelediği *Diyet* filminde Akad, evde sendika konuşmalarını dinleyen babanın bir Hadis-i Şerif'ine yer verir: "İki birden, üç ikiden iyidir, birleşiniz." Buna karşı kadın çok temkinli, kuşkuyla bakıyor sendika oyunlarına. "Bilmediğin atın gerisinde durulmaz." diyor. Ustabaşının işçiyi makinada çalıştırmak için verdiği ödünlere karşın "Bal veren arının kıcında iğnesi vardır." sözüyle bunun bir tuzak olduğunu anlatmaya çalışıyor. *Diyet* filminde işlenen tema, göç edenlerden bütün vasıflarıyla tam köylü olanların, yabancısı oldukları bir dünyada kendilerini koruyan, o yaman köylü temkinleri, gelenekleri, atalardan gelen bilgelik ve yere sağlam basan sağduyuları oluyor (Akad, 2021, s. 402). Akad'ın diyaloglarda sıkça başvurduğu ve "atalardan gelen bilgelik" olarak ifade ettiği bu durum, esasında onun toplumu eleştirmek ve değiştirmek için yine toplumun dilinden konuşmak gerektiğine inanması için başvurduğu bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Diyet filmi için Akad, "Benim yapacağım iş belli "Göçün senaryosunu bitirmek" (2021, s. 402) der. Bu yönüyle Akad'ın göç temasını parça parça ele aldığı bir başka ifadeyle *Gelin* filmiyle "giriş", *Düğün* filmiyle "gelişme" ve *Diyet* filmiyle ise "sonuç" yazarak göç konusunu zihninde tamamladığı, her üç filmin aslında bütünün parçaları olduğu çıkarımında bulunulabilir. Akad, kendisiyle yapılan bir söyleşide "Son yaptığım üçleme bir rastlantı değildir. Onu isteyerek ve ilk filmimden itibaren bir üçleme yapacağımı bilerek başlattım (Hakan, 2016, s. 351) derken bu bilinçte olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

"Lütfi Ömer Akad'ın yönetmenliğini yaptığı ve senaryolarını yazdığı *Gelin*, *Düğün*, *Diyet* filmleri bir üçleme olarak sınıflandırılmıştır. Bu üçlemeye Akad, "Anadolu Üçlemesi" adını vermiştir. Birbirinden bağımsız konuları içeren bu üç film, Anadolu'dan İstanbul'a göç eden ailelerin sorunları üzerine kurgulanmıştır." (Yangın Aslanoğlu, 2018, s. 239). "Lütfi Akad, *Yaralı Kurt* (1972), *Irmak* (1972), *Gökçe Çiçek* (1973), *Gelin* (1973), *Düğün* (1973) ve *Diyet* (1974) filmleriyle bireysel ve toplumsal dramları sinemaya taşımaya devam etmiştir. Özellikle *Gelin*, *Düğün* ve *Diyet* üçlemesi köyden kente göç ve gelişen Türkiye

kapitalizminin nasıl insan eti yemek üzere kurulduğunu tarihsel, toplumsal ve kültürel faktörlere dayalı olarak anlatmaktadır. Bu üçleme Türk sinema tarihi içerisinde Lütfi Akad'ı zirveye taşıyan filmlerdir. Adı geçen filmlerde Akad, toplumsal sorunları bir sosyolog ya da tarihçi gibi soğukkanlı bir şekilde teşhir etmek için kullanmıştır. Toplumsal, tarihsel ve kültürel sorunlar konusunda reçeteci çözüm önerisine itibar etmeyen büyük usta, izleyicilerin bu konularda kafa yormasını istemiştir." (Yaylagül, 2018, s. 30-31).

"Genç Yeni Sinema Dönemi'nde (1970-1987), 1973 yılında Lütfi Akad, Gelin ve Düğün ile üçlünün ilk iki bölümünü verir. Bu filmlerde kırsal kesimden büyük kente daha iyi yaşam koşulları aramak için gelen orta hâlli bir ailenin kabuk değiştirip eski değerlerin yerine yenilerini koyarken karşılaştığı sorunlar irdelenir." (Koncavar, 2017, s. 40). Gelin, Düğün, Diyet üçlemesinde köyle şehir arasında, zihni hâlâ şehirleşmemiş köylü zekasının, bir imkândan daha çok nasıl imkânsızlıklara yol açtığı üzerine bir temsiliyet içinde teşhis amelisine girer. Böylece halktan aldığı ona fazlasıyla geri verir (Yılmaz, 2019, s.144). Bu üç film ağırlıklı olarak köy-kent, doğu-batı, geleneksel-modern, cemaat-cemiyet, folk-şehir gibi çeşitli ikilikler üzerinden inşa edilmiştir (Fazlıoğlu, 2019, s. 46).

Bu filmlere doğrudan odaklanan sekiz çalışma tespit edilmiştir: Mücella Ateş'in (2020), "Sinemada Göç Bağlamında Sınıf, Kimlik ve Mekân: Ömer Lütfi Akad ve Göç Üçlemesi", Mehmet Akif Kara'nın (2016) "Düğün - Diyet - Gelin Üçlemesi Üzerinden Kırdan Kente Göç Olgusunun Analizi", Tuğba Güner ve H. Akyıldız (2014)'ın "Gelin, Düğün, Diyet Filmleri Işığında Geçmişten Günümüze Türkiye'de Göç, İstihdam ve Kentleşme Sorunları", Zehra Eminağaoğlu ve M. M. Yurderi (2018)'nin "Türk Sinemasında Göç ve Mekân İlişkisi Lütfi Akad Filmleri Gelin, Düğün ve Diyet" adlı makalelerinde bu filmler, göç sosyolojisi kapsamında incelenmiştir. Faruk Nafiz Fazlıoğlu'nun (2019) "Lütfi Ö. Akad'ın Göç Üçlemesi: Yaklaşan Erkeklik Krizi ve Kadınların Yükselişi", Defne Özönur Çöloğlu'nun (2009) "Bir Üçlemeyi, 'Modern - Geleneksel ve Kadın - Erkek' Karşıtlığında Yeniden Okumak: Gelin, Düğün, Diyet", Tuğba Kozan'ın (2019) *Türk Sinemasında Toplumsal Gerçekçi Filmlerde Kadın Temsilleri: Gelin, Düğün, Diyet* ve Nagehan Sahra Ünal'ın (2019) *Lütfi Akad Sinemasında Kadının Temsili* adlı yüksek lisans tezlerinde ise filmlere toplumsal cinsiyet açısından odaklanılmıştır. Özetle bu filmlerin göç sosyolojisi ve toplumsal cinsiyet kavramları kapsamında incelendiği fakat halk bilimi bağlamında ve metinlerarasılık yöntemiyle dinî ve mitik anlatılar odağında daha önce ele alınmadığı görülmektedir.

Metodoloji

Metinlerarasılıktan söz edebilmek için en az iki metin gereklidir. Sinema-müzik, sinema-resim ve sinema-folklor gibi disiplinlerarası ilişkiler buna örnek gösterilebilir. Bir metnin bir başka metne esin kaynağı olması tabiidir ve bu durum, yeni ve özgün anlamların yaratılmasına imkân sağlar. Esasında sanatın her alanında karşımıza çıkan metinlerarasılık; postmodern eserlerde kendi yorumunu katar. Bir konunun bir başka hikâyenin parçası olması durumu, anlamdaki derin yapıda ve kültür aktarım işlevinde aranmalıdır. Metinlerarasılıktaki ön koşul; alıcının, okuyucunun ya da seyircinin donanımlı olmasıdır. Hâlihazırda toplumun belleğinde olan bir metin üzerinden inşa edilen ikinci bir metin alıcıya tanıdık geleceği için iletişimi kolaylaştıracaktır. Akad, Göç Üçlemesi ile alıcının entelektüel ve birikimli bir donanıma sahip olmasına gerek olmadığı, fakat genel alıcının bildiğini varsaydığı dinî metinlerden esinlenerek senaryosunu yazdığı ve yönettiği anlatıyı yeni bağlama taşınmış ve böylece ortaya çıkan yeni metin, farklı ve derin anlamları da beraberinde getirmiştir. Dinî metinler asıl metindeki işlevine ilaveten yeni bir anlam evreni kazanmıştır. Anlatının yeni anlamı dinî metinler olmakla beraber din üzerinden toplumun aksayan yönleri eleştirilmiştir.

“Metinlerarasılık¹ kavramı ilk olarak 1960’larda Julia Kristeva tarafından ortaya atılmıştır. Kristeva, metinden çıkardığımız anlamın kökenlerinin metinle aklımız arasındaki ilişkide değil de metnin diğer metinlerle olan ilişkisinde olduğunu ileri sürer. Metinlerin gerçek anlamda kendilerine ait bir hayatları vardır, birbirlerine ilham verirler, birbirlerinin oluşmasına olanak sağlarlar, birbirlerine üretirler.” (Hunt vd. 2015, s. 70). Kristeva’nın “metnin diğer metinlerle olan ilişkisi” olarak ifade ettiği bu durum çalışmada folklor metni olarak ele aldığımız dinî anlatıların sinema metinlerine ilham kaynağı olmasına dayanmaktadır. K. Aktulum, *Folklor ve Metinlerarasılık* adlı eserinde yazıya dökülüp metinleştirildikleri andan başlayarak sözlü geleneğin ürünlerinin yeniden kurgulama nesnesi durumuna geldiğini; değişik dönemde sanatçılar, yazarlar söz konusu şu ya da bu folklorik bir ürünü yeni bağlamlarda biçimsel, anlamsal ve işlevsel dönüşümlerle yeniden yazdıklarını ifade eder (2013, s. 53). “Metinlerarasılık, bir metnin başka metinler tarafından şekillendirilmesi, metinler arasındaki ilişkidir.” (Hunt vd. 2015, s. 70). “Metinlerarasılık kendisini tek bir araçla sınırlandırmaz hem popüler hem de bilge diğer sanatlar ve araçlarla söyleşimci ilişkilere olanak tanır.” (Stam, 2014, s. 212). Film ve metinlerarasılık ilişkisi konusunda Hunt (2015, s. 69-71), filmlerin uzay boşluğunda yaratılmadığını, sinemasal bir gelenekten beslendiğini hem filmin kendisinin hem de filmin belli bir sosyal bağlamda üretildiğini söyler ve tüm filmlerin, kültürel mirastan beslendiğini ve var olan malzemelerden yararlandığını belirtir. Hunt’un bu söylemi film ve kültür ilişkisi özelinde metinlerarasılık durumuna işaret eder. Göç Üçlemesi’nde yönetmenin başvurduğu kültür kodu, çoğunluğu Müslüman olan Türk toplumun çok iyi bildiği dinî ve mitik anlatılardır.

Film, önceden var olan unsurları dikkatli bir biçimde seçip bir araya getirme işidir. Her film, eski “mit”ler, tanıdık karakter örnekleri ve basmakalıp anlatı gelenekleri gibi bir dizi standart hayati organ tarafından desteklenir. Film, kültürel bir üründür. Kendi kendine ortaya çıkmaz, inşa edilir. Her film (ve biçim) kendisinden önce gelenlerin üzerine kurulur (Hunt vd. 2015, s. 69- 71). Göç Üçlemesi’nde dinî ve mitik unsur olarak kurban ve kuyuya atılma motifleri karşımıza çıkmaktadır. Mitik göndermeler iki ana kategoride incelenebilir: alıntı ve anıştırma (çağırışım).

Alıntı, diğer metinlerin yeniden üretilmesi ve üretilen metnin içerisinde yedirilmesi anlamına gelirken; anıştırma, seyircinin ilgili bağlantıyı kendi kendine kurabileceğine güvenerek, diğer filmin görsel ya da sözel olarak çağrıştırılması, akla getirilmesi anlamına gelir (Hunt vd. 2015, s. 78). Göç Üçlemesi’nde de kutsal kitap *Kur’an-ı Kerim*’den “alıntılama” söz konusudur. Bu alıntı sözel, yazılı ve görsel şekildedir. K. Aktulum, *Sinema ve Metinlerarasılık* adlı eserinde “alıntı” başlığı altında “Kimi filmlerde bir kitaptan bir bölüm okunarak alıntı yapılır. Okunan ya da görünen, kitaptan bir parça, sayfa, paragraf, tümce, sözcüktür. Sinema tekniklerine uygun olarak bir kesit okunur, işitilir, görülür.” (Aktulum, 2018: 346) der. Anıştırmanın en açık örneği ise *Düğün* filminde kahramanın adıyla Yusuf peygamberin özdeşleştirilmesi ve Yusuf’un kitaptan Yusuf peygamberin kıssasını okumasıdır. “Kimi filmlerde kitaba, başlıkla da gönderme yapılır. Kişi adları bir gönderge ya da alıntı olarak kullanılır. Her türden gönderme belli bir amaca yöneliktir; filmin yapısına katılıp onu belirleyen unsurlardan birisi olur.” (Aktulum, 2018, s. 347). *Gelin* filmindeki alıntı; dinî ve mitik bir anlatı olan İsmail peygamberin kurban edilme ritine, *Düğün* filminde “kitaptan okunan” dinî ve mitik bir metin olan Yusuf peygamberin kuyuya atılma mitine *Diyet* filminde ise dinî bir söylem yani hadise dayanmaktadır. “Alıntı

¹ “Metinlerarası” terimi ilk kez 1960’larda Kristeva’nın 1930’larda Bakhtin’in türettiği “söyleşimcilik” kavramını çevirisinde ortaya çıktı. Söyleşimcilik herhangi bir sözcenin diğer sözcelerle olan zorunlu ilişkisine atıfta bulunur (Bakhtin’e göre bir sözcü söylemiş bir ifadede bir şiire ya da şarkıya ya da oyuna ya da filme kadar tüm “göstergelerin karmaşıklığına” gönderme yapar.) (Stam, 2014, s. 211).

aracılığıyla eski yapıtlar yeni bağlamda yaşama dönerler. Alıntı unsurların önceki bağlamda belirlenmiş anlamları başka bir bağlamda yenilenirler. Dolayısıyla her alıntı kullanımında düzenlam, yananlam işlevi görür.” (Aktulum, 2018, s. 347-348). Göç Üçlemesindeki dinî ve mitik alıntılarının da yeni bağlamda yananlam kazandığı bir başka ifadeyle dinî olmaktan çok toplumu eleştirmek için kullanıldığı söylenebilir.

“Çağrışımında bazı anıştırmalar çok daha örtüktür; bir oyuncunun daha önceki filminden filme taşıdıkları gibi.” (Hunt vd. 2015, 79). Göç Üçlemesi’nde ortak oyuncular farklı rolleri oynamakla birlikte esasında hikâyeler izlek olarak benzemektedir. “Filmlerde alıntılanan içerik değişiklik sunar. Kimi zaman bir isme, kimi zaman bir film adına gönderme yapılır. Kimi zaman bir yapıttan bir kesit doğrudan alıntılanır.” (Aktulum, 2018, s. 358). Kendine mal etme, en aleni alıntı yapma biçimi bir metnin başka bir metin tarafından kendisine mâl edilmesidir. Bu “kes ve yapıştır” usulü alıntılama biçimi oldukça az kullanılır ama çok öğreticidir (Hunt vd. 2015, s. 74). “Kendine gönderme; bazı filmler kendi kendilerini sömürürler. Örneğin, Harry Potter süresinde sürekli olarak eski olaylar tekrar tekrar gündeme getirilir. Bunun yapılmasının ardındaki sebep, sadece üzerinden zaman geçmiş olması gerekir. Olay örgüsü karmaşık olduğu için seyirciye bir hatırlatma yapmak ve çocukların daha erken yaşta hallerine duyduğumuz nostaljik bağı güçlendirmektir de aynı zamanda. Genel olarak devam filmlerinin en çekici tarafı da işte bu tanıdıklık hissidir.” (Hunt vd. 2015, s.78). Bu tanıdıklık hissi Göç Üçlemesi’nde birçok yönden sağlanmıştır. Her üç filmin temasının da göç olması, başrolü aynı kadın karakterin canlandırması ve her üç kadın karakterin de güçlü olması, temayla filmdeki müziklerin uyumlu olması, belli klişe ifadelerin filmlerde tekrar edilmesi, benzer oyuncuların rol alması, mekân olarak avlunun işlevselliği, filmlerin mutsuz ama umutlu sonla bitmesi gibi birçok ortak husus Lütfi Akad’ın her üç filmi de kendine özgü bir üslupla yoğurduğunu ve senaryonun tek bir kalemden çıktığını göstermektedir. “Üslup, belirli sinemasal teknikleri ve biçimsel özellikleri benimseyerek de bir yönetmen başka bir yönetmenin işlerine anıştırma yapabilir.” (Hunt vd. 2015, s. 79). Bu bağlamda Akad’ın başka bir yönetmenden çok üslup olarak yine kendi filmlerine anıştırma yaptığı söylenebilir.

Bulgular

B. Yangın Aslanoğlu (2018, s. 239), menkıbe unsuru taşıyan Türk filmlerinin genellikle dinî hikâyeler, peygamber kıssaları, menkıbeler içine girdiğini ifade eder ve Türk filmleri içinde peygamber kıssaları üzerine oturtulmuş bazı filmlerin olduğunu söyleyerek Lütfi Akad’ın Anadolu Üçlemesi’ni buna örnek olarak gösterir. N. Özön ise bu tarz filmleri dinsel film olarak niteler ve adından da anlaşılacağı üzere, temeli dine dayanan filmleri kapsayan bir tür olduğunu söyler. Dinsel film türüne giren ürünlerde kutsal kitaplarda yer alan öyküler, kişiler, peygamberler, ermişler, din uluları geniş yığınların ilgisini çeksın diye çoğunlukla “Hollywood kalıpları” içine yansıtıldığını ifade eder (2008, s. 211-212). Göç Üçlemesi bu bağlamda doğrudan toplumsal gerçekçi film türü olmakla birlikte aynı zamanda işledikleri motifler bakımından dinî göndermeler içerir. A. Yılmaz ise “Akad’ın ‘folklorik imgelemi’ Türk sinemasını nasıl etkilemiştir?” sorunuunu “Akad’ın Diyet’te Hülya Koçyiğit’in birdenbire hadis okuması, Düğün filminde Yusuf kıssasına yer verilmesi gibi dinî öğeler de Akad’ın folklorik tercihlerine örnek teşkil eder.” (2019, s. 144) şeklinde yanıtlar. Göç Üçlemesi’nde kullanılan öğelerin dinî folklor kapsamında bilinçli bir tercih olduğu söylenebilir.

“Akad’ın filmlerinde kullandığı kurban simgesi, dilek ağacı, güneş ve ay motifleri, konar göçerlik teması, dualar, beddualar, Anadolu’da Şamanizm’den kalma veya sözlü edebiyat geleneğine yaslanan ve halk edebiyatı temelinde şekillenen destansı anlatı yapısı, halka ait, anonim, kuşaktan kuşağa geçerek gelenekselleşmiş dinsel ve kültürel motifler,

güçlü kadın figürleri, filmlerinde, aynı ortak bir bilinçaltının yansıması gibi folklorik bir imgeleme dönüşür.” (Yılmaz, 2019, s. 144).

Lütfi Ömer Akad, *Işıklı Karanlık Arasında* adlı yapıtında “Biliyorum bu filmde [Düğün] de dinsel kaynaklardan faydalaniyorum. Büyük kardeşler kendi çıkarları için, Yakup’un oğulları gibi, küçük kardeşleri Yusuf’u gözden çıkarıyorlar. Ağabeylerinin yerine hapse girmeden önce, bir gece kız kardeşlerine, Kıssa-ı Enbiyadan Yusuf’un öyküsünü okuyor, aynı şeyin kendi başına geleceğini okurcasına.” (Akad, 2021, s. 391) derken dinî referanslardan özellikle yararlandığı anlaşılmaktadır. Bu kapsamda filmlerin çekim yılları esas alınarak sırasıyla dinî ve mitik folklorik unsurlar tespit edilerek incelenmiştir:

1. Gelin (1973) Filminde Metinlerarasılık Unsuru Olarak Dinî ve Mitik Anlatı

Göç Üçlemesi ya da Anadolu Üçlemesi olarak nitelendirilen filmlerin ilk halkasını oluşturur. L. Akad, “Göç Yolları” başlığı altında *Gelin* filminin, “Bu, Yozgatlı sermaye sahibi bir ailenin göç öyküsü.” (2021, s. 385-386) olduğunu söyler. Yönetmen bu filmde Hz. İbrahim’in oğlu İsmail’i kurban etmesi kıssasına yer verir. Bu kıssa, film boyunca aile içinde okunur. Filmin sonunda da Osman’ın ölümü, kutsal kitaptan alınmış bu dinî kıssa ile bağlanır (Yangın Aslanoğlu, 2018, s. 239). L. Akad, *Gelin* filminde Kurban Bayramı ritüeliyle Kur’an-ı Kerim’de bahsedilen bu miti alıntı ve çağrışım tekniğini kullanarak dinî metinden hareketle toplumsal eleştiride bulunur. Topluma ayna tutmayı amaçladığı anlaşılan Akad, sözde dindarlığı sorgular. Bu bağlamda Akad’ın tercih ettiği eylem, “kurban etmek” deyimidir. Bu deyim hem gerçek hem mecaz anlamda kullanan Akad, kurban mitinden hareketle filmle yeni bir metin inşa eder. Bireylerin toplumsal normlara karşı nasıl mağdur bir başka ifadeyle kurban olabileceğine dikkat çeker. Bunu yaparken de yine toplumun çok iyi bildiği metinler olan dinî belleğe başvurur.

Kur’an-ı Kerim’in Sâffât Suresinde² İbrahim ve İsmail peygamberlere atfedilen kurban miti detaylı bir şekilde anlatılmaktadır. Peygamber Tarihi’nde de Hz. İbrahim kıssasında “İsmail Aleyhisselamın Kurban Edilmek İstenilişi” başlığı altında kurban mitinden şu şekilde bahsedilmektedir:

İsmail Aleyhisselam, yedi yaşına bastığı sıralarda, İbrahim Aleyhisselam, Şam’daki evinde uyurken, rüyasında oğlu İsmail Aleyhisselam’ı kurban ettiğini görmüştü. İbrahim Aleyhisselam, oğluya baş başa kalınca oğluna rüyasını anlattı. Bunun üzerine İsmail babasına “emrolunanı” yapmasını ve “İnşallah beni sabredenlerden bulacaksın!” der. İbrahim Aleyhisselamın bıçağı İsmail Aleyhisselamın boğazını kesmedi. Yüce Allah tarafından “Ey İbrahim rüyana sadakat gösterdin! İşte sana oğlunun yerine boğazlayacağın kurbanlık! Boğazla onu!” buyruldu. İbrahim Aleyhisselam doğrulup bakınca Cebrail Aleyhisselam’ın yanında iri boynuzlu bir koçun veya önünde iri bir dağ tekesinin dikip durduğunu gördü. “Kalk yavrucuğum! Sana bir fidye indi!” dedi (Köksal, 2013, s. 186-190).

² 99-100: (Oradan Kurtulan İbrahim): Ben Rabbime gidiyorum. O bana doğru yolu gösterecek. Rabbim! Bana Salihlerden olacak bir evlat ver, dedi. 101: İşte o zaman biz onu uslu bir oğul ile müjdeledik.102: Babasıyla birlikte yürüyüp gezecek çağa erişince: Yavrucuğum! Rüya seni boğazladığımı görüyorum; bir düşün ne dersin? dedi. O da cevaben: Babacığım! Emr olduğun şeyi yap. İnşallah beni sabredenlerden bulursun, dedi. 103-104-105-106: Her ikisi de teslim olup onu alnı üzerine yatırınca Ey İbrahim! Rüya’yı gerçekleştirdin. Biz iyileri böyle mükafatlandırırız. Bu, gerçekten, çok açık bir imtihandır, diye seslendik. 107-108-109-110-111: Biz oğluna beden ona büyük bir kurban verdik. Geriden gelecekler arasında ona (iyi bir nam) bıraktık: İbrahim’e selam! Dedik. Biz iyileri böyle mükafatlandırırız. Çünkü o bizim mümin kullarımızdandır (*Kur’an-ı Kerim Açıklamalı Meâli*, 2008, s. 440).

Gelin filminde İlyas Ağa, kurban pazarında kurbanlık koç için pazarlık yapar. Koçu evin avlusuna getirir ve hasta torunu Osman'ın avucuna yiyecek vererek ona "Sevdin mi?" der. Osman koçu besler ve "Bunu bana mı aldın ağa baba?" deyince İlyas, "Yo bu kurban olacak!" der. Bunun üzerine Osman, "Kurban ne demek ağa baba?" deyince İlyas Ağa, Osman'ın elini tutup "Gel anlatayım." der ve onu kucağına alıp kurban mitini anlatmaya başlar:

İlyas Ağa: Vaktin bir evvelinde İbrahim peygamber varmış. Bir de oğlu varmış, adı İsmail. İbrahim peygamber oğlunu Allah'a kurban etmek istemiş. Allah'a olan inancını ispatlamak için dağ başına götürmüştü.

Osman: Çocuk korkmuş mu?

İlyas Ağa: korkmamış, boyun eğmiş acı kadere. İbrahim peygamber tam bıçağı çalacakken göklerden bir koç göndermiş Allah. "Ben senden razıyım İbrahim." demiş. "Oğlunu bağışladım, var koçu kurban et." demiş. O gün bugündür koçlar bayramda kurban edilir. Anladın mı bayrama kadar bu koç senin, onu bir güzel besle" [Gelin Filmi]

Filmde İlyas Ağa'nın anlattığı bu kıssa, yukarıda bahsedilen gerek Kur'an-ı Kerim'deki gerekse *Peygamberler Tarihi* adlı yapıttaki kıssayla birebir örtüşmektedir. Akad'ın hem alıntı hem de çağrışım yaparak sinemada yeni bir metin inşa ettiği anlaşılmaktadır.

Osman, koçun yanına gider. Veli ve Hıdır'ın akli fikri yeni dükkandadır. Osman koçla oynar ve ona nazar boncuğu bağlar. Koçu beslerken Osman yine fenalaşır. Meryem kayınpederinin dükkanına gider. Hesap kitapla ilgilenen İlyas "Yarın bayram sabahı bir ödemem var, sonra hepsi Osman'ın gelinim." der ve çocuğun ağzına şeker verip yollar. Meryem eşine ikinci çocuğuna hamile olduğunu ve dayanacak gücü olmadığını söyler. Bayram sabahı Meryem, "Her birimiz bu dükkâna kurban olacak, bir bebemiz olacak gözün dükkândan başka bir şey görmüyor." deyince Veli, "Bu gelen de erkek mi olur, doğumdan sonra evi ayırırız." deyince Meryem ona, "Osman önce iyileşmeli!" der. Ertesi sabah namaza gidilir. Bayram sabahı kurban kesileceği vakit Hıdır, kurbanı kesmek için bıçakları biler, diğer amca çocuklarının peşinde sokağa koşan Osman ise fenalaşır, annesi onu alıp eve götürür ama Osman ölmüştür. Veli dükkândan gelir. Oğlunun cenazesi evden çıkarken Meryem koşar kurbanın yanına ve elinde bıçakla "Hacı İlyas Ağa kurbanın mübarek olsun, kurbanın hayırlı olsun." der koçu çözer, koç cenazenin ardından gider.

Akad'ın metinlerarasılık yöntemine başvurduğu gerçek, yan ve mecaz anlamla kullandığı eylem "kurban olmak" deyimidir. Filmde, Allah'a kurban olmak yerine gerçekleşen edim dükkâna bir başka ifadeyle paraya, kapitalist sisteme kurban olmaktır. Dinî bir ritüel olan "kurban olmak" eyleminin toplumsal bellekte sorgulanmasını isteyen Akad, bu mitik metni ve ifadeyi yeni ve derin başka bir anlam evrenine çekerek toplumu eleştirir. Paranın insan canından daha değerli tutulduğu bir dünyada her ne kadar dindar olunduğu iddia edilse de bu durum samimi değildir. Bu tutumun kurbanları da masum insanlar olacaktır.

Filmde kurban mitinden farklı olarak koç yerine karşıt mit olarak Osman kurban olmuştur. Peki buradaki sorun nedir? İbrahim peygamber sınanıp teslim olduğunda Allah tarafından İsmail peygamber yerine koç kurban gönderilmişken yani evladını kazanmışken filmde kim neden, neye teslim olmamıştır ki koç yerine Osman kurban olmuştur? Akad'ın esasında dinî ve mitik anlatı üzerinden yanıtlamak ve eleştirmek istediği tam da budur. Filmde teslim olmayanlar Veli ve ailesi gibi paraya tapanlardır. Zira, onlar kentte, daha çok para kazanma hırsı nedeniyle Osman'ın hastalığına çözüm olacak modern tıbbı teslim olmamışlardır ve karşıt mit olarak da bunun neticesinde Osman bu düşüncenin kurbanı

olmuştur. İbrahim peygamberle mukayese edildiğinde Veli ve ailesinin dindarlık, çocuk sevgisi ve tıbbi teslimiyet konusunda samimi olmadığı ve bunun da bedelini evlatlarıyla ödedikleri söylenebilir.

Filmde dinî olarak doğrudan alıntılanan bir başka husus ise Veli, Hıdır ve İlyas Ağa'nın yeni satın aldıkları dükkânın duvarında asılı olan tablodaki yazıdır: "Kazanan Allah'ın kuludur." hadisi alıntılanmıştır. Akad, burada da yine dinî bir metne gönderme yaparak toplumsal eleştiride bulunmaktadır. Tıpkı kurban etmek deyiminde olduğu gibi burada da mecazi bir anlam taşıyan eylem, "kazanmak" kelimesidir. Maddi kazanç için marketin duvarına asıldığı düşünülen tablodaki bu hadisin gerçek anlamını düşündürmekte ve "asıl neyi kazanan" sorusunu akla getirmektedir. Bir yandan para kazanılırken öte taraftan bir can kaybedilmiştir. Maddiyatın dinin önüne geçmesi ve sözde dindar edimler bu göstergeler üzerinden eleştirilmektedir. Bu kapsamda Fazlıoğlu'nun "Hacı İlyas'ın torunu için sağlık harcaması yapmaması ve onu karısına okuyup üfletmesi yanında kendi romatizma ağrıları için ilaç kullanması veya her vakit namaza gidiyor olmasına rağmen bakkal dükkanında şarap satışını görmezlikten geliyor olması, sadece bir ahlaki zafiyet olarak değerlendirilebilir mi?" (2019, s. 50) sorusu dikkate değerdir. Eleştirilen aynı zamanda samimi olmayan dindarlıktır.

Metinlerarası bir başka husus ise Meryem karakterinin yine dinî çağrışım olan Hazreti Meryem mitini akla getirmesidir. Filmde Meryem karakterinin fiziki olarak oğlunun babası olsa da verdiği mücadelede yalnızdır ve hatta bir yerde "Kadın başıma üstesinden yalnız gelmeye çalışacağım." der. Meryem'in arkasında ailesinden eril bir güç yoktur. Tıpkı Hazreti Meryem gibi oğluya tek başına mücadele verir.

Metinlerarasılık konusunda dinî olmamakla birlikte Akad'ın başvurduğu bir başka mitik çağrışım ise Yunan mitolojisiyle ilgilidir. Veli Meryem'e "Bu İstanbul bir başka canım, her bir köşesi cennet İstanbul'un taşı toprağı altın" deyince Meryem: "Tuttuğu altın olan adam acından ölmüş, ekmeği suyu hep altın olmuş" der. Meryem'in anıştırdığı anlatı Midas mitidir. Bu bağlamda Akad'ın sadece İslami alıntı ve anıştırmalara başvurmadığı da söylenebilir.

Gelin filminde olay, doğrudan dinî ritüellerle ilişkilendirilmiş bir zamanda geçer. Osman'ın hastalığı Ramazan ayında öğrenilir. Osman'ın ölümü ise Kurban Bayramı'ndadır. Bu süreçte kahramanlar dinî olarak toplumsal uygulamaları ve ritüelleri (sahur, iftar, bayram namazı, kurban ritüeli vs.) sırasıyla gerçekleştirir. Akad, dine sıkı sıkıya bağlı bireylerin bir çocuğun bile bile ölme riskine karşı kör ve sağır kalmasını eleştirir. Dindar kişilerin bu duyarsızlığına bir yerde ayna tutan Akad, körü körüne dindarlığı toplumun bizzat kendi yapıp ettikleri üzerinden sorgulamak ister.

Gelin filminde metinlerarasılık konusunda tespit edilen son husus ise Akad'ın üslubuyla ilgilidir. Akad'ın bu üç filmde kendine gönderme dediğimiz tekniğe başvurduğu görülmektedir. Gelin filminde Hıdır, erkek kardeşi Veli'yi ve eşini karşılamaya gider. Vapurda yolculuk yaparlar. Hıdır, Veli ve Meryem'in İstanbul karşısındaki şaşkın bakışlarını görüp onlara "İstanbul dediğin insan denizi" der. Bu ifade doğrudan "kes kopyala" şeklinde *Düğün* filminde de geçmektedir ki bu durum teknik olarak Akad'ın kendi kendine üslup olarak gönderme yaptığını gösterir. Doğrudan devam filmleri olmamakla birlikte Akad'ın Göç Üçlemesi üslup olarak "köyden kente göç" temasına yer vermesi ve diğer karakterlerin rolleri değişse de baş karakter Hülya Koçyiğit'in üç filmde de aynı olması açısından yine kendine gönderme yaptığı söylenebilir. Üslup konusunda bir başka ortak husus ise Akad'ın her üç filmde olduğu gibi Gelin filminin de mutsuz ama umutlu sonla bitmesidir.

2. Düğün (1973) Filminde Metinlerarasılık Unsuru Olarak Dinî ve Mitik Anlatı

Göç Üçlemesinin ikinci halkası olan Düğün filmi, Urfa'dan İstanbul'a yeni göç³ eden üçü kız üçü erkek, altı kardeşin kentte tutunma mücadelesini konu edinmektedir. Düğün filminde metinlerarasılık en küçük kardeş Yusuf karakteriyle sağlanmıştır. "Düğün filminde Yusuf, Hz. Yusuf'un kardeşleri tarafından kuyuya atılma kıssasını okur zaman zaman. Filmde Yusuf'un akıbeti Hz. Yusuf'a benzer. Bilindiği gibi Hz. Yusuf'u babası çok sevmektedir. Onu kıskanan kardeşler, Yusuf'u bir kuyuya atıp gömleğini kana bulayarak babalarına 'öldü' diye götürürler. İşte, Düğün'de kardeşlerin, Hz. Yusuf'a yaptığı bu kötülük Urfalı aileye uyarlanmıştır âdeta. Erkek kardeşlerine öfkelenen Zilha, "Yusuf'u kuyuya kendi elinizle attınız." der. Kuyu ile hapishane arasında bağlantı kuran Zilha; Hz. Yusuf kıssasındaki kardeşlerin, Yusuf'u kuyuya atması ile Halil ve İbrahim'in kardeşleri Yusuf'u hapse göndermelerini farklı görmez. Zilha, suçsuz kardeşi Yusuf ile Hz. Yusuf'u âdeta özdeşleştirir." (Yangın Aslanoğlu, 2018, s. 240). "Yusuf kıssasının her dönemde insanlara söyleyeceği bir şeylerin olmasında şaşılacak bir şeylerin olmasında bir şey yoktur. Çünkü insan, her yerde her zaman Yusuf gibi sınanmaktadır. Erdemle zillet, zindanla taht, zorlukla kolaylık, yükselişle düşüş hep iç içe olarak hayatı kuşatmıştır." (Tosun, 2014, s. 42).

*Kur'an-ı Kerim'*de detaylı bir şekilde anlatılan Yusuf peygamberin⁴ kıssası *Peygamberler Tarihi* adlı eserde kısaca şu şekilde geçer:

Yusuf Aleyhisselam'ın üvey annesinden doğma kardeşleri, babalarının Yusuf Aleyhisselamı gerek çocukluğu ve gerek gençliği çağında böyle çok sevdiğini ve onun üzerine titrediğini gördükçe, onu kıskanmaya başladılar. Yusuf Aleyhisselam rüyasında on bir yıldızla güneş ve ay'ın kendisine secde ettiklerini görüp bunu babasına anlatmıştı. Yakub Aleyhisselam ona: "Ey oğulcuğum! Rüyanı kardeşlerine anlatma! Sonra sana tuzak kurarlar. Çünkü şeytan, insanın apaçık düşmanıdır!" demiş rüyasını yormuştu. Yusuf Aleyhisselam'ın kardeşleri bu rüyayı öğrenince onu kıskandılar ve öldürmek istediler. İçlerinden en büyüğü onu öldüremeyeceklerini söyledi ve bir

³ Düğün filminin köyden kente göç kapsamında toplumsal değişme odağında incelenmesi için bk. (Güçhan, 1992).

⁴ "Yûsuf" maddesi hakkında bakınız (Pala, 2000, s. 418-419). "İsmâîl" maddesi hakkında bakınız (Pala, 2000: 214-215). Ayrıca *Kurân-ı Kerim'*deki Yusuf kıssası için bk. 4.ayet: "Bir zamanlar Yusuf, babasına (Ya'kub'a) demişti ki: Babacığım! Ben (rüyamda) on bir yıldızla güneşi ve ayı gördüm; onları bana secde ederlerken gördüm. 5. ayet: (Babası:) Yavrucuğum! dedi, rüyayı sakın kardeşlerine anlatma; sonra sana bir tuzak kurarlar! Çünkü şeytan insana apaçık bir düşmandır. 8. ayet: (Kardeşleri) dediler ki: Yusuf'la kardeşi (Bünyamin) babamıza bizden daha sevgilidir. Halbuki biz kalabalık bir cemaatiz. Şüphesiz ki babamız apaçık bir yanlışlık içindedir. 9. ayet: (Aralarında dediler ki:) Yusuf'u öldürün veya onu (uzak) bir yere atın ki babanızın tevaccühü yalnız size kalsın! Öndan sonra da (tevbe ederek) salih kimseler olursunuz! . 10. ayet: Onlardan biri: Yusuf'u öldürmeyin, eğer mutlaka yaparsanız onu kuyunun dibine atın da geçen kervanlardan biri onu alsın (götürsün) dedi. 11. ayet: Dediler ki: "Ey Babamız! Sana ne oluyor da Yusuf hakkında bize güvenmiyorsun! Oysaki biz onun iyiliğini istemekteyiz. 12. ayet: Yarın onu bizimle beraber (kıra) gönder de bol bol yesin (içsin), oynasın. Biz onu mutlaka koruruz. 13. ayet: (Babaları) dedi ki: Onu götürmeniz beni mutlaka üzer. Siz ondan habersizken onu bir kurdun yemesinden korkarım. 14. ayet: Dediler ki: Hakikaten biz (kuvvetli) bir topluluk olduğumuz halde, eğer onu kurt yerse, o zaman biz gerçekten âciz kimseler sayılırız. 15. ayet: Onu götürüp de kuyunun dibine atmakla ittifakla karar verdikleri zaman biz Yusuf'a: And olsun ki sen onların bu işlerini onlar (işin) farkına varmadan, kendilerine haber vereceksin, diye vahyettik. 16. ayet: Akşam ağlayarak babalarına geldiler. 17. ayet: Ey babamız! Dediler, biz yarışmak üzere uzaklaştık. Yusuf'u eşyanızın yanında bırakmıştık. (Ne yazık ki) onu kurt yemiş! Fakat biz doğru söyleyenler olsak da sen bize inanmazsın. 18. ayet: Gömleğinin üstünde sahte bir kan ile geldiler. (Ya'kub) dedi ki: Bilâkis nefisleriniz size (kötü) bir işi güzel gösterdi. Artık (bana düşen) hakkıyla sabretmektir. Anlattığımız karşısında bana yardımcı olacak ancak Allah'tır. 19. ayet: Bir kervan geldi ve sucularını (kuyuya) gönderdiler, o da (gidip) kovasını saldı, (Yusuf'u görünce) "Müjde! İşte bir oğlan!" dedi. Onu bir ticaret malı olarak sakladılar. Allah onların yaptıklarını çok iyi bilir. 20. ayet: (Kafile Mısır'a vardığında) onu değersiz bir pahaya, sayılı birkaç dirheme sattılar. Onlar zaten ona değer vermemişlerdi." (*Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meâlî*, 2008, s. 222-223).

kuyuya bırakıp oradan gelip geçen yolcu kabilelerinden biri onu bulup alsın, götürsün şeklinde fikrini önerdi. Yusuf Aleyhisselamın kardeşleri babaları Yakup Aleyhisselamı ikna ettiler ve kardeşlerini koruyacaklarına dair söz verip gittiler. Kardeşleri Yusuf Aleyhisselama işkence etti, dövdü. Bunun üzerine hiçbirinin kendisine acımadığını gören Yusuf Aleyhisselam “Ey babacığım! Onlar, senin ahdini bozdular, vasiyetini zayi ettiler.” diyerek feryad ediyordu. Daha sonra kardeşleri Yusuf Aleyhisselamın gömleğini çıkarıp kuyuya attılar ve gömleği kana bulayıp babalarının yanına geldiler. Kanlı gömleği delil gösterip kardeşlerini kurdun yediğini söylediler. Kardeşlerden biri her gün Yusuf Aleyhisselama yemek getirdi. Bu esnada bir kervan geldi ve kuyuya kova saldı. Yusuf Aleyhisselam kovanın ipine sarıldı ve yukarıya çıktı. Yemek getiren kardeşi bunu görünce diğer kardeşlerini çağırırdı. Kardeşleri kabileye “Bu bizden kaçan kölemizdir!” dediler. Yusuf Aleyhisselam hâlini gizler ve kardeşleri Yusuf Aleyhisselamı kervandakilere sattılar (Köksal, 2013, s. 272-278).

Düğün filminde Yusuf peygamberin burada bahsedilen kıssası hem alıntı hem de araştırma yapılarak kullanılmıştır. En küçük kardeşin adının Yusuf olması, ad olarak bir çağrışıma başvurulduğunu gösterir. Yusuf peygamberin kardeşleri tarafından kuyuya atılması motifi filmde Yusuf’un kardeşleri tarafından hapse atılmasıyla örtüşür. Ayrıca Yusuf karakteri ablalarına kitaptan aşağıdaki Yusuf peygamberin kıssasını okur:

Yusuf’un büyük kardeşleri ona haset ettiler ve bir hile ile onu kıra götürüp bir kuyuya attılar. Ondan sonra geri döndüler, Yusuf’u kurt yedi diye babalarına yalan söylediler. Daha sonra içlerinden birisi yemek götürmüştü. Bir de baktı ki kuyu başına bir kervan gelmiş. Yusuf kuyudan çıkarılmış, dönüp diğer kardeşlerine haber verdi. Hep oraya gittiler, bu bizim kölemizdi kaçtı deyip pazarlık ettiler. Çok ucuz bir değerle Yusuf’u sattılar. Yusuf o vakit çok küçüktü, kardeşlerinden korkup sustu ve Allah’a güvenerek kervana katılıp gitti. [Düğün Filmi]

En büyük abla Zeliha, Yusuf’un okuduğu bu kıssadan çok etkilenir ve ağabeyi Halil’in kız kardeşlerini başlık parası karşısında satmasını tıpkı Yusuf peygamberin kardeşleri tarafından köle olarak satılmasına benzetir ve Cemile’nin başlık parasıyla satılması neticesinde bunu şekilde dile getirir: “Cemile’ye gittim bugün, kendi derdimizden kıza ne oluyor diyemedik bunca zaman. El yanına hizmete vermiş Yaşar. Kız zebun, kız perişan. Kendisini satan kardaşlarının yanına niye dönsün. Halil, İbrahim; Yusuf’un kıssasını bildiniz mi? Kardaşları ondan kurtulmak için kuyuya atmışlar. Biz de ona döndük. Cemile’nin cesedi üzerinde düğün sofrası kurmuşuz. Yiyip içip şükür diyoruz. Bu mu kardaşlık, Urfa’dan bunun için mi geldik, birbirimize bunu mu edecektir ha, ana derdi yazıklar olsun bana, önünüze geçememişim, Cemile’yi elinizden alamamışım.” Zeliha’nın erkek kardeşlerine “Yusuf’un kıssasını bildiniz mi?” demesi esasında Akad’ın seyirciye sorduğu bir sorudur. Akad seyirciden kendisine tanıdık gelen bu dinî ve mitik kıssayla günlük hayatta yapıp edilenleri özdeşleştirerek pekiştirmesini ve toplumsal kararları sorgulamasını ister. Tıpkı Gelin filminde olduğu gibi Düğün’de de para için kapitalist düzene boyun eğen kişiler, toplumca bilinen dinî anlatı üzerinden eleştirilmektedir.

Halil ve İbrahim daha sonra arabayla satışa çıkarlar fakat suça karışırlar. Yaşı küçük olduğu için Yusuf suçu üstlenir ve hapse girer. Bunu üzerine Zeliha, Halil ağaya, “Cemile’yi sattın şimdi de Yusuf’u kuyuya atıyorsun.” der. Burada Zeliha, kardeşi Yusuf ile Yusuf peygamberin kuyuya atılmasını özdeşleştirir. Metinsel benzerlik, küçük kardeşin büyük kardeşleri tarafından mağdur edilmesidir. Akad, senaryoda Kur’an kıssasına hem çağrışım hem de alıntı yaparak başvururken amaçladığı toplumun genelince bilinen dinî bir anlatı üzerinden topluma ayna tutmak, gelenekleri ve kapitalist sistemi sorgulatmaktır.

Başlık parası neticesinde gençler, ekonomik kazanç için küçük çocuklar da zarar görmektedir.

Zeliha'nın nişanlısı Ferhat, ona "Kim ki insan eti yemeğe alışmıştır gayrı durmaz, ağaların Cemile'yi yemiştir. Kim ki başkalarını sırtından geçinmiş insan eti yemiştir." der. Zeliha, Ferhat'tan duyduğu bu sözlerden etkilenir ve erkek kardeşlerinin tıpkı Cemile gibi Habibe'nin de başlık parası karşılığında evlendirilmesine itiraz eder: "Şimdi de Habibe'nin cesedi üzerinde mi düğün sofrası kuracaksınız?" der. Zeliha, "Şu İstanbul ormanında kimseye dişini geçiremeyince aciz kardaşlarının etini yemek kolay mı geldi?" der Halil'e. Zeliha; "Cemileyi köle etmişiz, Yusuf'u cehennemden kuyusuna attın, Habibe'nin etini ha köpeklerin önüne attın ha Cabbar'a vermişsin, bir ben rızamla kendimi adamışım, ana olayım demişim ama bir faydası olmamıştır, elimden bir şey gelmemiştir, bu düğün olmayacak mümkünü yok olmayacak!" der ve Habibe'nin sevdiği çocukla evlenmesi için mücadele eder. Zeliha'nın en küçük kardeşi Yusuf için "Hapse attınız." yerine "Yusuf'u cehennemden kuyusuna attınız." demesi anıştırmaya başvurulduğunu gösterir.

Akad'ın bu filmde üslup olarak üzerinde özellikle durduğu ve eleştirdiği edim ise "satmak"tır. Bu eylem, filmde gerçek, yan ve mecaz anlamda kullanılmıştır. Aile, seyyar satıcılıkla yiyecek ve kıyafet satmaktadır. Fakat bu satma eylemi yan anlam olarak daha sonra ağabeylerin kız kardeşlerini başlık parasıyla satma eylemine dönüşmektedir. Son olarak suçu işleyen İbrahim'in yerine Yusuf'un suçu üstlenmek zorunda bırakılması ve hapse girmesi mecazi olarak "insanın insanı satması" eylemini imlemektedir. Halil'in üç ayaklı arabayı satması üzerine İbrahim'e Zeliha "Sattı İbrahim, hepimizi sattı" der. Satmak eylemi, hem Yusuf peygamberin kardeşleri tarafından köle olarak satılmasına hem başlık parasıyla satılmaya hem de insanın insanı para için satmasına gönderme yapar. Tıpkı kurban olmak deyimi üzerinden olduğu gibi satmak eylemi üzerinden kapitalist toplum eleştirisi söz konusudur.

Gelin filminde modern tıp yerine geleneksel uygulamalara başvurmak eleştirilirken Düğün filminde de sosyal norm olarak başlık parası geleneği eleştirilmiştir. "Toplum, kimi ve neden kurban etmektedir?" sorusu Akad'ın her üç filmde de üzerinde durduğu bir meseledir. Üç filmde esasında üç kurban vardır: Gelin filminin kurbanı modern tıba direnen ve bu yüzden toplumun geleneksel uygulamalarına ve yobazlığa, özünde paraya kurban olan küçük hasta bir çocuk, Düğün filminde geleneksel ve toplumsal uygulamalar neticesinde başlık parasıyla satılan genç kızlar, Diyet filminde ise geçimini sağlamak için çok ağır şartlarda çalışmak zorunda olan yetişkin erkektir. Çocuk, genç kız, yetişkin erkek kısaca toplumun her kesiminden herkes bu yanlış düzenin kurbanı olmaktadır. Her üç kurbanın ortak özelliği her ne kadar görünüşte geleneksel uygulamalar neticesinde mağdur görülseler de esasında arkada yatan tetikleyicinin ekonomik nedenler olduğudur.

Akad'ın üslup olarak kendine yani bir önceki filmine gönderme yaptığı belirlenmiştir. Düğün filminde seyyar satıcılık ve tüccarlık yapan amca, "Bildiğin İstanbul insan ormanı, ağaç denizi değil, insan denizi." der. İstanbul için bu klişe benzetme Gelin filminde Hıdır karakteri tarafından da âdeta "kes kopyala" şeklinde tekrar edilmiş, gönderme yapılmıştır.

Metinlerarasılık konusunda tespit edilen bir başka husus Akad'ın filmlerinde metin içeriğine uygun olarak seçilen müziklerdir. Arka fonda "Şu Urfa'nın düzüne, Kardeş kalk gidelim Urfa'ya doğru, kardeş kalk gidelim sılaya doğru..." sözleri vurgulanır. Bir sahnede Halil, babadan bir şey kalmadığını, kentte tutunmanın güç olduğunu söyler ve Urfa'ya mı dönsük, der. Yönetmen tarafından Urfalı aileyle Urfa sözlerini içeren müzik anıştırma yapılarak özdeşleştirilmiştir.

Akad'ın her üç filmdeki bir başka ortaklık ise mekânla ilgilidir. Olayların büyük kısmı açık mekân olan avluda geçmektedir ve işlevseldir.

Akad, tıpkı Gelin filminde olduğu gibi Düğün filminde de başrol kadın oyuncusu olarak Hülya Koçyiğit'i oynatır. Düğün'de kentte bekâr ve annelik rolüne bürünen Anadolu kadını olmanın güçlüğüne işaret ettiği söylenebilir. Zeliha da Meryem gibi güçlüdür. Ağabeyi Halil'in Urfa'ya dönelim fikrine karşı çıkar ve "Benim elim, senin ayağın senin aklın, kızların yüreği oldukça İstanbul'da bize de yer var." der. Duruşu ve konuşmasıyla aileyi toparlar ve ailesine ekonomik anlamda destek olur. Zeliha da Meryem gibi evde ve daha çok evin avlusunda çalışarak ailesine ekonomik anlamda katkı sağlar. Diyet filminde ise Hacer onlardan farklı olarak evin dışına çıkmıştır, fabrikada çalışmaktadır.

Akad'ın her üç filmde ortak kullandığı üslup özelliklerinden biri de el öpme edimidir. Akad, "Toplumda kim, kimin elini ve neden öpmek zorundadır?", sorusunu örtük anlamda düşündürür. Düğün filminde kadın karakterler, küçük büyük demeden tüm erkeklerin elini öpmek zorundadır. Gelin filminde ise küçük gelinler büyük gelinlerin ve aile büyüklerinin, Diyet filminde fakir erkek zengin erkeğin elini öpmek zorundadır. Akad'ın beden folkloru olarak "el öpme" edimini her üç filmde bilerek vurguladığı ve eleştirdiği söylenebilir. Filmlerin bir başka ortak özelliği de Akad'ın Düğün filmini tıpkı Gelin filminde olduğu gibi mutsuz ama umutlu sonla bitirmesidir.

3. Diyet (1974) Filminde Metinlerarasılık Unsuru Olarak Dinî ve Mitik Anlatı

Diyet'te Akad, ilk iki filmde kullandığı geleneği sürdürür ve kutsal kitaptan alınmış simgelere yine yer verir. Gelin'de yer alan "kurban" baş motifi, Düğün'de ustaca konuya yerleştirilmiş Hz. Yusuf kıssası, Diyet'te ilginç bir hadis-i şerif "İki birden, üç ikiden, dört üçten ve beş dörtten daha iyi değil midir?" Birlik ve dayanışmayı vurgulayan bu hadisle Akad, halkın bildiği özdeyişler ve motiflerden yararlanarak onlara daha yakın olmaya çalışır (Yangın Aslanoğlu, 2018, s. 240). Oğuz Makal'ın Diyet filmiyle ilgili eleştirisinde; daha önceki filmlerde yer alan 'kurban' simgesi, Düğün'de ustalıkla konuya yerleşmiş olan Hz. Yusuf efsanesi yanında Diyet'te ilginç bir Hadis-i Şerif yer almıştır. "İki birden, üç ikiden, dört üçten ve beş dörtten daha iyi değil midir?" Böylelikle Akad sendika olgusunu temellendiriyor, insanca yaşama çabalarının ancak "birlikle" olabileceğini vurgulamak istiyor (Hakan, 2016, s. 358-359). Diyet'te Hasan ve Hacer'in üretim sürecini kavrayışındaki gecikmeye karşın, sokaklarda balon satmak durumunda kalan yaşlı baba, evde konuşulan sendika meselelerini dinleyince, Peygamber'in bir Hadis'i Şerif'ini hatırlatarak "İki birden, üç ikiden iyidir. Birleşiniz." diye öğütler. Akad diğer filmlerde olduğu gibi Diyet'te de dinî bilgiyi insanoğlunun en eski bilgi ve deneyim şifreleri olarak kullanmıştır (Kara, 2016, s. 512).

Diyet filminde atıfta bulunan ve sahihliği tartışılan hadis, Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevi'nin Hz. Ebû Hüreyre (r.a.)'nin ravi olduğunu belirttiği *Ramuz el-Ehâdis* eserinde geçen 11. hadistir:

İki (kişi) bir'den hayırlıdır. Ve üç iki'den hayırlıdır. Ve dört de üç'ten hayırlıdır. Öyle ise siz cemaatle birlikte olunuz. Muhakkak ki Allah'ın eli (Rahmet ve yardımı) cemaat üzerindedir. Aziz ve Celil olan Allah ümmetimi ancak hidayet üzerinde birleştirir. Biliniz ki cemaatten uzak olan her kişi için ateşe düşme vardır (<https://www.hadisarabul.com>)

Diyet filminde Hacer sendikanın söylemlerini babasına söyler. Babası "Ne isterler kızım?" deyince Hacer, "Bir sendika derler tutturmuşlar, birlik olursak bunlar olur der, makinayı değiştirelim, yevmiyeleri arttıralım, yemekleri düzeltelim daha bir sürü şey, birlik olursa bunlar olur." der. Hacer'in babası bunun üzerine bir hadisi şerif var;

“Peygamber efendimiz iki birden ve üç ikiden ve dört içten iyidir, birleşiniz diye buyurmuşlardır.” diyerek sendikacıların “birleşme” fikrini dinî referans ve atalardan gelen bilgelikle desteklediğini göstermektedir.

Hacer, sonraki sekanslarda sendikacıların yanına gider. “Çok şükür seni de yanımızda gördük.” der sendikacı işçilerden Mevlüt. “Buraya habersiz geldim, Hasan’ın haberi yok, işin aslını bana anlatın.” der Hacer. Mevlüt ise “Bizim bir araya gelmemiz kanunladır. Biz bir araya gelsek pazarlığa otursak maaşımızı arttırırlar.” der. Hacer, “Benim derdim para değil Hasan, tek dayanağım. Mustafa kapı komşumuz gayrı anlayın.” der. Sendikacılardan biri: Önce bir araya gelmemiz lazım deyince Hacer “Rahmetli babam bir hadisi şerif var dediydi. İki birden ve üç ikiden ve dört üçten iyidir, birleşin.” der. Daha önce babasından duyduğu bu dinî referans Hacer’in sendikaya gitmesi ve üye olmasında etkili olur. Metinlerarası birebir alıntılanan bu hadis, yeni bağlamda çok derin ve farklı bir anlam koduna bürünmüştür. Burada Akad’ın bilerek kullandığı edim ise “birleşmek” eylemidir. Filmde birleşmek ifadesi hadisteki anlamından çok sosyolojik bir olgu olarak sendikacılık hareketini imlemektedir.

Her üç filmde de Akad, ana karakteri Hülya Koçyiğit’e oynatır. Koçyiğit, bu nedenle filmler arasında bir dış bağlantı sağlamış olur. Sadece başrol değil, yardımcı rollerde de kadınlar ağırlıklı yer işgal eder. Film anlatısı, örneğin *Düğün*’de çoğunlukla kadınlar arasındaki ilişkiler üzerinden ilerler. Akad’ın dinî ve mitik anlatı üzerinden eleştirdiği esasında erkeklerdir. Eril otoritenin karşısında dişil güç baskındır ve haklıdır.

Usta, Hasan’a “Adam sana iş veriyor elini öpmek aklına gelmedi mi?”, deyince Hasan ustasının elini öper. Akad’ın her üç filmde de “el öpmek” eylemine dikkat çektiği söylenebilir. Filmin sonunda el öptüğü kapitalist düzenin bedelini Hasan, makinaya kaptırarak öder. Filmin adının “Bedel” olması da “Hasan’ın kopan kolu neyin bedeli?” sorusunu düşündürür. Bedeli; sendikalaşmayan, birlik olmayan ve kapitalist düzene boyun eğen, adil çalışma düzenine karşı mücadele etmeyen bilakis bu sisteme el öpen kişiler ödeyecektir. Diyet filmi de tıpkı Gelin ve Düğün gibi mutsuz ama umutlu sonla bitmektedir.

Sonuç

Lütfi Akad’ın Göç Üçlemesi olarak nitelenen Düğün, Gelin, Diyet filmlerinin üçünün ortak özelliği olarak toplum eleştirinin dinî ve mitik anlatı üzerinden kurguladığı tespit edilmiştir. Türsel olarak her üç film, “toplumsal gerçekçi film” olarak değerlendirilebilir. Yeniliği, kenti ve modern hayatı kadın temsil ederken (fabrika, hastane, sendika) erkeğin bu modernliğe direnç gösterdiği görülmektedir.

Akad, *Gelin* filminde İbrahim ve İsmail peygamberlerin kıssasını; *Düğün* filmlerinde Yusuf peygamberin kıssasını, *Diyet* filminde ise bir hadisi doğrudan alıntulamaktadır. Bu dinî göndermeler, filmde olayların akışı ve oyuncuların rolleriyle ilişkili olarak sunulmuştur. *Gelin* filminde Kurban Bayramı ritüeli esnasında İlyas Ağa torunu Osman’ı kucağına alıp kurban mitini anlatır, İsmail peygamberle Osman özdeşleştirilir fakat karşıt mit olarak koç yerine Osman kurban olur. Toplumun aşına olduğu bu kurban miti sayesinde Akad, seyircinin kendini sorgulamasını ister, yeni ve derin bir metin inşa eder. Bunu yaparken de metinlerarası çağrışım ve alıntı tekniğine başvurur. *Düğün* filminde ise hem kahramanın adının Yusuf olması hem de Yusuf peygamber kıssasını Yusuf’un kitaptan ablalarına okuması yönüyle iki türlü metinlerarasılık söz konusudur: çağrışım ve alıntı. Diyet filminde ise hadis üzerinden metinlerarasılık belirlenmiştir. Meryem’in babası ve daha sonra Meryem’in ağzından duyduğumuz bu hadis, filmde olayın gidişatı için önemli bir referans olarak belirlenmiştir. Akad’ın her üç filminin metinlerarasılık unsurunun dinî ve mitik anlatılar olduğu, toplum eleştirisini yine dinî göndermelerle inşa

etmek istediği anlaşılmaktadır. Her üç filmde de dinî metinler, kullanıldıkları anlamın ötesinde yeni anlam kazanmıştır. “Kurban olmak, satmak, kazanmak, birleşmek, el öpmek” ifadeleri filmlerde gerçek, yan ve mecaz anlamlarını çağrıştırmak ve toplumsal eleştiri odağında kullanılmıştır.

Köyden kente göçü ve kente tutunmaya çalışan insanların hikâyesini anlatan bu filmlerin başrol oyuncusu Hülya Koçyiğit'tir. *Düğün* filminde kentte bekâr kadının, *Gelin* filminde kentte evli ve çocuklu kadının, *Diyet* filminde ise kentte çocuklu ve dul bir kadının yaşam mücadelesine odaklanması açısından kentte kadının üç hâli; “bekâr, evli ve dul” olmanın güçlüğünü temsil ettiği söylenebilir.

Metinlerarasılık olarak belirlenen bir başka husus ise Akad'ın üslubu ve kendi kendine gönderme yapmasıdır. Göç Üçlemesi'nin konusu farklı olmakla birlikte filmlerde birçok ortaklık söz konusudur: Temanın Anadolu'dan İstanbul'a göç ve İstanbul'da tutunma mücadelesi olması, benzer oyuncuların oynaması, dış mekân olarak avlunun işlevsel kullanımı, müzikle içeriğin uyumu, her üç filminin de esasında toplumun her kesiminden kurbanlara bir başka ifadeyle mağdurlara odaklanması ve her üç kurbanın ortak özelliğinin de her ne kadar görünüşte geleneksel uygulamalar görülse de aslında arkada yatan tetikleyicinin ekonomik nedenler olması, kapitalist sistemin eleştirilmesi, bazı klişe ifade ve benzetmelerin ortak kullanılması, yobazlığın dinî metinler üzerinden eleştirilmesi, Hülya Koçyiğit'in her üç filmde de başrolde olup güçlü kadın karakterini canlandırması ve son olarak üç filmin de mutsuz ama umutlu sonla bitmesi örnek olarak gösterilebilir.

Lütfi Akad (2021) bu filmlerinde dinî kaynaklardan yararlanmasını her ne kadar belli kesimlerin yobazlık olarak değerlendirileceğini ifade etse de esasında o, bu eğilimiyle toplumun çok iyi bildiği dinî ve mitik anlatı belleğine başvurarak toplumla daha iyi iletişim kurmak ve bizzat topluma ayna tutarak aksayan yönleri eleştirmeyi amaçladığı söylenebilir.

Kaynakça

- Akad, L.Ö. (2021). *Işıklı Karanlık Arasında*. İstanbul: İletişim Yayınları
- Aktulum, K. (2013). *Folklor ve Metinlerarasılık*. Ankara: Çizgi Kitabevi Yayınları
- Aktulum, K. (2018). *Sinema ve Metinlerarasılık*. Ankara: Çizgi Kitabevi Yayınları
- Ateş, M. (2020). Sinemada Göç Bağlamında Sınıf, Kimlik ve Mekân: Ömer Lütfi Akad ve Göç Üçlemesi, *Necmettin Erbakan Üniversitesi Medeniyet ve Toplum Dergisi*, 4(2), 128-141.
- Baş, E. (2015). Kur'an Kıssaları ve Sinema, *Sinema ve Din* (Ed. Bilal Yorulmaz vd.). İstanbul: Pasifik Ofset.
- Diyet* Filmi, https://www.youtube.com/watch?v=3ka_r5YAlIA, [Erişim Tarihi: 20.05.2022].
- Düğün* Filmi, <https://www.youtube.com/watch?v=nWeUcZkjtXM>, [Erişim Tarihi: 18.05.2022].
- Eminağaoğlu, Z. ve M. M. Yurderi (2018). Türk Sinemasında Göç ve Mekân İlişkisi Lütfi Akad Filmleri Gelin, Düğün ve Diyet. *ZfWT*, 10(2), 123- 136.
- Fazlıoğlu, F. N. (2019). Lütfi Ö. Akad'ın Göç Üçlemesi: Yaklaşan Erkeklik Krizi ve Kadınların Yükselişi. *TRT Akademi*, 4(7), 42-60.

- Gelin Filmi*, <https://www.youtube.com/watch?v=jp39aHURnpQ>, [Erişim Tarihi: 19.05.2022].
- Güçhan, G. (1992). *Toplumsal Değişme ve Türk Sineması*. Ankara: İmge Yayınları
- Güner, Tuğba ve H. Akyıldız (2014). Gelin, Düğün, Diyet Filmleri Işığında Geçmişten Günümüze Türkiye’de Göç, İstihdam ve Kentleşme Sorunları. *Çalışma ve Toplum*, 1, 187-210.
- Güvenç, A. Ö. (2020). *Folklor ve Sinema*. İstanbul: Ötüken Yayınları
- Hakan, F. (2016). *Türk Sinema Tarihi* (Der. Nigar Pösteki). İstanbul: İnkılap Kitabevi
<https://www.hadisarabul.com/hadis/7411-Iki-kisi-birden-hayirlidir-ve-ile-baslayan-hadis>, [Erişim Tarihi: 24 Temmuz 2022].
- Hunt, R. E. vd. (2015). *Film Dili* (Çev. Senem Aytaç). İstanbul: Literatür Yayınları
- Kara, M. A. (2016). Düğün - Diyet - Gelin Üçlemesi Üzerinden Kırdan Kente Göç Olgusunun Analizi. *The Journal Of Academic Social Science Studies*, 51, 505-516.
- Koncavur, A. (2017). *Türk Siyasal Sineması 1960-1990*. İstanbul: Pales Yayınları
- Kozan, T. (2019). *Türk Sinemasında Toplumsal Gerçekçi Filmlerde Kadın Temsilleri: Gelin, Düğün, Diyet*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Köksal, M. A. (2013). *Peygamberler Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
- Kur'an-ı Kerîm Açıklamalı Meâli* (2008). (Haz. Prof. Dr. Hayrettin Karaman vd.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özonur Çöloğlu, D. (2009). Bir Üçlemeyi, 'Modern - Geleneksel ve Kadın - Erkek' Karşıtlığında Yeniden Okumak: Gelin, Düğün, Diyet. *Selçuk İletişim*, 6(1), 144-153.
- Özön, N. (1984). *100 Soruda Sinema Sanatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi
- Özön, N. (2008). *Sinema Sanatına Giriş*. İstanbul: Agora Kitaplığı
- Pala, İ. (2000). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Yayınları
- Stam, R. (2014). *Sinema Teorisine Giriş* (Çev. Selda Salman ve Çiğdem Asatekin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Tosun, N. (2014). *Doğunun Hikâye Kuramı*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları
- Ünal, N. S. (2019). *Lütfi Akad Sinemasında Kadının Temsili*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Yangın Aslanoğlu, B. (2018). *Geçmişten Günümüze 41 Türk Sinemasında Folklor İzleri*. Konya: Palet Yayınları
- Yaylagül, L. (2018). *Sinema Toplum Siyaseti*. Ankara: Dipnot Yayınları
- Yılmaz, A. (2019). *40 Soruda Türk Sineması* (Haz. Mesut Bostan). İstanbul: Ketebe Yayınları



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi

The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 839-855.
Geliş Tarihi-Received: 28.07.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 23.08.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1150311

Covid-19 Salgını ve Ramazan Gelenekleri

Covid-19 Pandemic and Ramadan Traditions

Fadime TIKBAŞ APAK*

Öz

2020 yılı itibarıyla tüm dünyaya yayılan ve içinde bulunduğumuz 2022 yılına değin yoğun bir şekilde etkisi hissedilen COVID-19 salgını pek çok köklü dönüşümü birdenbire zaruri kılmıştır. Salgınla birlikte akla gelen ani değişiklikler arasında sokağa çıkma yasakları, uzaktan eğitim ve çalışma modeline geçilmesi, dışarı çıkma yasağının kalkmasının ardından ise maske takma zorunluluğu, belirli bir mesafeye dikkat ve hijyen üçlüsüne riayetinin birincil olması gibi noktalar sayılabilir. Salgının etkisi sağlık ve eğitim alanlarının yanı sıra dini ve geleneksel uygulamalarda da kendini göstermiştir. Kişi bir gruba/topluma ait olma hissini geleneksel uygulamalar vasıtasıyla pekiştirmektedir. Geleneksel uygulamaların sözlü kültür ortamında üretilip, yaşanıp/yaşatılıp, aktarılır olması salgın koşulları söz konusu olduğunda geleneklerin akıbetinin ne olacağı gibi birtakım sorun ve soru işaretlerini beraberinde getirmiştir.

Bu çalışmada Ramazan geleneklerinin salgın sürecinde ne gibi değişiklikler/dönüşümler gösterdiği incelenmektedir. İncelemeler dijital ortam verilerine dayanmaktadır. Doğası itibarıyla insanın insanla yüz yüze temasını gerektiren bayram gelenekleri, salgın sürecinde başkalaşarak geleneğin güncellendiği veyahut yeniden yaratıldığı bir hal almıştır. Bayram ziyaretleri/el öpme gibi gelenekler kimi durumlarda yasaklara rağmen gerçekleşmeye devam etse ve yasak ihlalinden dolayı cezalandırılrsa da salgının örneğin uzaktan topluca bayramlaşma gibi bir geleneği de icat ettiği söylenebilir. Salgın ve bayram gelenekleri üzerine bir başka örnek ise bayram kolisinde maske ve dezenfektan olup olmadığına ilişkin bir diyalogu içeren karikatürdür. Salgın gibi zorlayıcı koşullar geleneğin uyum sürecini ve çalışma boyunca sıralanan örneklerin gösterdiği üzere bulduğu pratik çözümleri daha anlamlı kılmakta ve koşullar ne kadar kısıtlayıcı olursa olsun geleneğin kendini ifade edişte başka bir yol bulduğunu, başka bir seçeneğin devreye girdiğini göstermektedir. Bu da geleneğin yaşanan zamanı kaçırmayan, dönüşen ve devingen yapısını salgın özelinde de açığa çıkarmaktadır.

Anahtar Kelimeler: salgın, Ramazan, bayram gelenekleri, geleneğin güncellenmesi.

Abstract

The COVID-19 pandemic, which spreads all over the world from 2020 and was felt intensely until 2022, has suddenly made many radical changes necessary. Among the sudden changes that come to mind with the pandemic are curfews, the transition to on-line education and working model, the obligation to wear a mask after the lifting of the curfew, attention to a certain distance and compliance with the hygiene are the mainly points. The effect of the pandemic has manifested itself in religious and traditional practices as well as in the fields of health and education. The person reinforces the sense of belonging to a group/society through traditional practices. The fact that traditional practices are produced, lived / kept alive and transferred in the oral culture has brought some problems and questions when it comes in

* Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Adıyaman/Türkiye, e-posta: fapak@adiyaman.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0713-1674.

pandemic conditions. In this study, it is examined what changes the traditional practices of Ramadan which are considered religious feasts, have shown in the pandemic process. The reviews are based on digital media. Feast traditions, which, by their nature, require face-to-face contact with people, have become different in the pandemic process, where the tradition is updated or re-created. Although traditions such as Eid visits/hand-kissing continue to occur despite bans in some cases and are punished for violations of the ban, it can be said that the epidemic also invented a tradition such as celebrating with together by on-line programmes. Another example on pandemic and feast traditions has been the subject of a cartoon. Here, there is a dialogue about whether there are masks and disinfectants in the feast box. Stringent conditions such as the pandemic make the adaptation process of the tradition and the practical solutions it finds more meaningful, as shown by the examples listed throughout the study and show that the tradition finds another way to express itself and another option comes into play. And this reveals the transforming and dynamic structure of the tradition, which does not miss the current time, also in the context of the epidemic.

Keywords: pandemic, Ramadan, feast traditions, re-created traditions.

Giriş

COVID-19 salgını kısıtlamaları ülke sınırlarının ve hava yollarının riskli ülkelere kapatılmasıyla başlamıştır. 2020 yılı mart ayı itibarıyla sokağa çıkma yasağı ilan edilmiş, yüz yüze eğitime ara verilmiş, ibadethaneler kullanılmamış, alışveriş merkezleri ve restoranlar kapatılmış, sokağa çıkma yaşağının sona ermesinin ardından maske takmak zorunlu hale getirilmiş, sosyal mesafe ve hijyene özene dikkat çekilmiş ve toplu halde bulunmalara izin verilmemiştir. Salgın tedbirleri zaman zaman güncellenmiş, “Yerinde Karar”, “Kademeli Normalleşme Takvimi” gibi isimlerle bu değişiklikler kamuoyuyla paylaşılmıştır (Tikbaş Apak, 2021, s. 161). Tüm dünyaya yayılan ve içinde bulunduğumuz 2022 yılına değin yoğun bir şekilde etkisi hissedilen COVID-19 salgını pek çok köklü dönüşümü birdenbire zaruri kılmıştır. Bu çalışmada salgının, Türk halk bilimi inceleme sahasına giren Ramazan gelenekleri üzerindeki etkisi konu edilmektedir. Bu etkinin tespiti için internet üzerinden taramalar yapılmış, çalışmanın verileri internet sitelerindeki haberler ve görsellerden sağlanmıştır.

“Toplulukların, grupların kimi durumda bireylerin kültürel miraslarının bir parçası olarak tanımladıkları uygulamalar, temsiller, anlatımlar, bilgiler, beceriler -ve bunlara ilişkin araçlar, gereçler ve kültürel mekânlar- anlamına gelen” (Oğuz, 2013, s. 63) somut olmayan kültürel mirasın bir unsuru olan bayram gelenekleri bu miras içerisinde “toplumsal uygulamalar, ritüeller ve şölenler” başlığı altında ele alınmaktadır (Oğuz, 2013, s. 158). Assman’a göre “Ritüel ve bayramlar kültürel belleğin ilk örgütlenme biçimleridir, düzenli tekrarlar ile kimliği koruyan bilgiyi aktarır ve kültürel kimliğin yeniden üretimini gerçekleştirir.” (2001, s. 60). Bu aktarım ve yeniden üretimin gerçekleşmesi söz konusu unsurların büyük bir çoğunluğa anlamlı gelen davranış kalıpları olmasıyla ilgilidir (Çobanoğlu, 2000, s. 52). Standartlaşmış ve tekrarlanan sembolik davranış biçimi olan ritüeller ve ritüellerin birleşimiyle oluşan gelenekler grup bilincini ve birlikteliğini ortaya koyan duygusal bir kanal, yeni bilgi ve tecrübeler için bir rehber olarak dünü bugüne, bugünü de yarına bağlayan bir bağıdır. Bu uygulamalar insanların neyi önemli ve gerekli bulduğunu söylemelerinin de etkili bir yoludur (Karaman, 2010, s. 229-233).

Kişi bir gruba/topluma ait olma hissini geleneksel uygulamalar vasıtasıyla pekiştirmekte, bir grubun üyesi olmanın güveni ve sevincini yaşamaktadır. Geleneksel uygulamaların sözlü kültür ortamında üretilip, yaşanıp/yaşatılıp, aktarılır olması salgın koşulları söz konusu olduğunda birtakım sorun ve soru işaretlerini beraberinde getirmiştir. Doğası itibarıyla insanın insanla yüz yüze temasını gerektiren bayram gelenekleri, salgın sürecinde başkalaşarak geleneğin güncellendiği veyahut yeniden yaratıldığı alanlarından olmuştur. “Evde kal, hayat eve sığar, evde hayat var” biçiminde sloganlaşan

yönlendirmeler pek çok davranış ve olguyu yeniden değerlendirmeyi kimi alışkanlıkları da değiştirmeyi gerekli kılmıştır (Saraç, 2020, s. 20).

Ramazan Geleneklerine Bir Bakış

Ramazan geleneklerini; Ramazan öncesi, sırası ve bayramı olarak üç aşamada değerlendirmek mümkündür. Söz konusu gelenekler; Pertev Naili Boratav'ın "100 Soruda Türk Folkloru" adlı eserinden, Gül Bezci'nin 2018 yılında Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Osmanlı Toplumunda Ramazan Kültürü" ve Fadime Aşık'ın 2019 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Osmanlı İstanbul'unda Ramazan Kültürü ve Ramazan Sofraları" adlarıyla hazırladıkları yüksek lisans tezlerinden hareketle geçmişten günümüze şu şekilde özetlenebilir:

Ramazan ayından önce evler baştan aşağı temizlenir. Alışverişler yapılarak bir aylık mutfak erzağı hazır hale getirilir. Bakır kaplar kalaylatılır, yeni kıyafetler ve tabak-çanak alınır. Vitrinler güllaç, pastırma vb. ile doldurulur. Tane halinde kahveler evde hazır bulundurulur. İftara kimlerin davet edileceği ve iftar sofralarında hangi yemeklerin yapılacağı listelenir. Geçmişte Ramazan'ın daha rahat ve huzurlu geçirilmesi için bir takım tenbihnamelerinin konduğu ve uyulması/ kaçınılması gereken davranışların bu tenbihnameler aracılığıyla duyurulduğu da belgelerde kayıtlıdır (Boratav, 2003; Bezci, 2018; Aşık, 2019).

Ramazan ayının başlamasıyla birlikte ise yöneticiler ve ekonomik durumu yerinde olanlar iftar ziyafetleri vermekte; sadakalar, et, ekmek, mum ve para dağıtmaktaydı. Durumu yerinde olan aileler iftara davet ettikleri zengin, fakir herkese, evden ayrırlarken dış kirası olarak adlandırılan bir miktar para veya kıymetli eşya hediye edilmekteydi. Günümüzde de devam eden haliyle bakkal, kasap, manav gibi esnafların tuttuğu borç defterleri, Ramazan'da gönlü zengin kişiler tarafından sildirilir, borçlar ödenir. İftar çadırları, sofraları kurular. Pide bu sofralarının olmazsa olmaz yiyeceklerindedir. İftar top atışıyla duyurulur. Kandiller yakılır, türbeler ziyaret edilir, mahyalar asılır. Kurulan mahyalarda genellikle Fetih suresinin ilk ayeti, "Hoş Geldin Ya Ramazan, On Bir Ayın Sultanı" gibi yazılardan oluşurken, Ramazan'ın son günlerinde "Elveda" gibi yazılar yer alır. Orucun açılması sonrası teravih namazı kılınır. Geçişte teravih namazı kılındıktan sonra herkes birbirini tebrik etmekte, tepsilerle camiden çıkan cemaate şerbetler dağıtmaktaydı. Şerbetler bittikten sonra, kahvelere yahut sergi yerlerine gidilmekteydi. Bu sergilerde kitap, tespih, tütün gibi ürünler bulunmaktaydı. Meddah, Karagöz ve Orta Oyunu gösterileri Ramazan eğlencelerinin başında gelmekte ve coşkuyla takip edilmekteydi. Ramazan kültürünün bir diğer unsuru ise davulculardır. Mahallenin bekçisi ya da ücret karşılığı tutulan davulcular nükte dolu maniler eşliğinde sahuru haber verirler. Bu maniler daha sonra "Ramazanname" adıyla kitaplaştırılmıştır. Bekçi; sahur için okuduğu manilerden ayrıca Ramazan gecelerinde kahvehanelerde sazlarıyla, sesleriyle halk şairleri koşma, semâi ve mani atışmaları yapmaktaydı. Şair ve yazarlar da Ramazan'ı konu alan, Allah ve peygamber sevgisini ve maneviyatın insan ruhuna daha fazla yerleşmesine hizmet eden "Ramazaniyye"ler ortaya koymuşlardır (Boratav, 2003; Bezci, 2018; Aşık, 2019).

Bayram hazırlıkları kapsamında ise özellikle bayram alışverişlerinden söz etmek gerekmektedir. Hem bayram ikram ve hediyelikleri hem de bayramlıklar bu alışverişin içeriğini oluşturmaktadır. Eskiden beri Kapalıçarşı, alışveriş yapacakların izdihamına uğramaktadır. Şekerci dükkânları, bayram öncesinin en revaç gören yerlerindedir. Çocukların bayramı beklemeden arefe günü bayramlıklarını giyip dolaşması "Arife çiçeği" tabiriyle karşılık bulmaktadır. Bayram sabahı erkenden kalkılır ve namaza gidilir. Namazdan sonra camide bayramlaşılır. Eve dönmeden mezarlık ziyareti yapılabildiği gibi arefe günü de ölülerin ziyaret edildiği bilinmektedir. Evin erkekleri namazdayken bayram

sofrası hazırlanır ve namaz dönüşüne kadar kahvaltı edilmeden beklenir. Çocuklara bayramlıkları giydirilir. Namaz dönüşü ev içi bayramlaşmanın gerçekleşmesi ve yapılan kahvaltının ardından akraba ve komşular ziyaret edilerek bayramlaşılır. Eskiden gelenlere genellikle badem şeker ve lokum ikram edilip bazen yanına bardaklar konulmuş bir kâse içinde gülbeşeker, sakız yahut Hindistan cevizi reçeli gibi macun kıvamında tatlı sunulmaktaydı. En meşhur ikram ise günümüzde de bayramların baş tacı olan baklava olmuştur. Misafirlere kakuleli kahve ve akabinde şerbet verilmesi eski kibar âdetlerdendir. Çocukların bayramı heyecanla beklemelerinin bir nedeni de toplayacakları bayram harçlığı ve şekerlerdir. Kurulan panayırarda çocuklar için çeşitli salıncaklar, dönme dolaplar, atlıkarıncalar gelmekte, bu meydanların bayram boyunca dolup taşıdığı dile getirilmektedir. Ramazan boyu sahur haber veren davulcular da bayram bahşisi için dolaşmaktadır (Boratav, 2003; Bezci, 2018; Aşık, 2019).

Kimi örneklerde çocukların ellerine sopaları alıp “oo kara dere” diyerek dolaştığı ve bayram için yapılan çöreklerden topladıkları görülür. Ev sahibinin bayramlaşmaya çıkmayıp harçlık/hediye vermediği durumlarda “Ak kara taş, vermeyen kutsuz baş.” denir (Artun, 2010, s. 230). Dolayısıyla harçlık vermemenin geleneğin hoş görmediği ve kargışladığı durumlardan biri olduğunu söylemek mümkündür.

Arefe ve bayramla ilgili inançlar arasında ise arefe gecesini gezerek ekmek toplayan çocukların bu ekmeği ineklere yedirmesi ve bu ekmekten yiyen ineklerin sütünün bol olacağına inanılması sayılabilir (Artun, 2010, s. 231). İlâveten gelenekteki kabule göre çocuğu olan kadınlar, arefe ve bayram günü dikiş dikmez (Şişman, 2001, s. 448). Arefe günü hamamda veyahut evde yıkanmaya ise “bayram suyuna girmek” tabiri kullanılmaktadır (Yüksel, 2011, s. 4). Nişanlı çiftler ve aileleri arasında da nişanlı olan gençlerden erkek tarafının, kız tarafına gönderdiği iftarlık geleneği vardır. İftarlıkta hem yiyecek hem de giyecek olabilir. Kız tarafı da karşılık olarak kararınca Ramazan bohçasını hazırlar. Bu uygulama bayramlarda da yapılmaktadır (Bezci, 2018, s. 79). Bayramın uğramadığı evler ise kaybının yasını tutan evlerdir. Çok yaşlılar ve yakın geçmişte yakınlarını kaybedenler evlerinden çıkmazlar. Akraba, komşu ve tanıdıklar, onları ziyaret ederler (Oğuz vd., 2012, s. 13).

Ramazan Gelenekleri ve Geleneğin Güncellenmesi

Ramazan gelenekleri eskiden beri yapılagelen uygulamaların yanında son yıllarda geleneklerin güncellendiği bir alana da dönüşmüştür. “Gelenek, eskiden beri devam edip gelen, gayri resmi yol ve yöntemlerle kazanılan ve kuşaktan kuşağa aktarılan ve zamanın ihtiyaçlarına göre her kuşakta belli ölçüde bireysel yaratıcılığa ve değişmeye ve gelişmeye izin veren bilgi, hareket ve materyal ürünleri üretme ve kullanma tarzı”dır (Ekici, 2004, s. 18). Geleneğin güncellenmesi ise “herhangi bir yaratmanın, içinde bulunulan zamana, dar veya geniş anlamda mekâna ve mevcut sosyoekonomik yapılara uygun hâle getirilmesi” (Ekici, 2008, s. 36) olarak açıklanabilir.

Kiminde geçmişin izinin sürülebildiği kiminin doğuşuna şahit olunan bu gelenekler arasında sosyal medya fenomenleri ve youtuberların iftar davetleri ve iftar-sahur menüleriyle ilgili günlük paylaşım yapmaları, televizyon kanallarında Ramazan programlarının/sohbetlerinin yayımlanması/yapılması, bu programlarda dini bilgi, menkabe ve kıssalara yer verilmesi, soru-cevap faslı sayesinde izleyici/dinleyicilerinde programlarda görünür olabilmeleri, TRT’de yayımlanan Rafadan Tayfa adlı çizgi film ramazan versiyonunun Ramazan Tayfa adıyla izleyicisiyle buluşması; Ramazan Davulcusu ve Köpeği (2010), Ramazan Güncesi (2018) gibi diğer TRT Çocuk içerikleri; Çağrı, Çöl Aslanı Ömer Muhtar gibi filmlerin yeniden izleyiciye sunulması, mahya geleneğini anımsatan ev içine “Hoş Geldin Ramazan” gibi süslemelerinin yapılması, Ramazan’ın her günü için belirlenmiş “her güne bir görev/ödül” içerikli Ramazan günlüklerinin

oluşturulması, Ramazan sergilerinin bir devamı olarak Ramazan şenlik alanlarında geleneksel el sanatlarından ebru, hat, tezhip, katı', çini, telkârî vs. için hem atölye uygulamalarına yer verilmesi ve ürün satışının yapılması; Ramazanın denk geldiği ay belirleyici olarak dondurmacı, şerbetçi, mısırcıların da şenlik alanında yerini alması (Uysal-Peker, 2022, s. 126-130) sayılabilir. Lunapark ve tematik parkların günümüzde bir bayram eğlencesi yeri olması da bayram sergi ve şenliklerinin bir devamı olarak değerlendirilebilir (Özdemir, 2005, s. 51).

Günümüzde iftar sofraları ve sonrasında kahvenin yerini çay almıştır. İftar sonrası çay bardağı fotoğrafı paylaşmak ve çay güzellemesi yapmak Ramazan'ın sosyal gereklerinden biri haline gelmiştir. Yine ekonomik durumu yerinde olmayanları Ramazan'da bir nebze de olsa rahatlatmak için marketlerde "Ramazan kolisi" adı altında hazırlanan erzakların hem satın alınmak hem de ihtiyaç sahiplerine ulaştırılmak üzere ayrılabilmesi, ilgili kişilere ulaştırılmak üzere tasarlanan ve market alışverişlerinde kullanılacak Ramazan Kart'ın varlığı günümüz Ramazan gelenekleri arasında yerini almıştır. Bayram kutlamalarında kullanılan hazır mesaj kalıpları, caps ve emojileri de burada anmak gerekmektedir. Son yıllarda aynı mesajın telefon rehberindeki farklı kişiler seçilerek gönderilmesinin yanında anlık mesajlaşma/haberleşme uygulamaları ya da sosyal medya hesaplarının "durum/hikâye" kısımlarında paylaşılan bir görsel veyahut mesaj aracılığıyla durumu/hikâyeyi görenlerle bayramlaşmış sayıldığını da görülmektedir. Güncellenen bayram gelenekleri içinde söz edilmesi gereken bir diğer uygulama ise reklamlardır. Gerek Ramazan ayı gerekse Ramazan bayramıyla ilgili Coca Cola gibi küresel firmaların yerel uygulama örneği gerçekleştirdikleri veyahut Burger King gibi Ramazan menüsü oluşturdukları görülmektedir. Ramazanın dini ve kültürel yönlerinin yanı sıra markalar için pazarlama sahası olduğunu da akılda tutmak gerekmektedir. Konuya ilişkin lisansüstü çalışmalarda Ramazan ve bayrama yönelik reklamlarda iftar ve sahur vakti, Ramazan pidesi, geniş ailenin oluşturduğu sofralar, büyükanne-büyükbaba, erkek çocuk, iftar sofrası, gün batımı, Ramazan davulu, davulcusu, Ramazan manileri, Ramazan topu, mahya, güllaç, iftariyelik, geleneksel yemekler, gölge oyunu unsurları, def, ud, kanun, Türk sanat müziği, türkü, camii, bayramlık, çocuk, el öpme, bayram yemeği, aile büyüğü, bayram ziyareti, bayramlaşma, bayram sekeri, bayram harçlığı, bayram tatlısı, bayram telaşı ve bayram hazırlığı (Yağlıcı, 2009, s. 104), büyüklere saygı, misafirperverlik, kadının yemek ve mutfakla olan ilişkisi, erkeklerin masanın başköşesinde oturması (Sekizkardeş, 2016, s. 132) gibi kodların kullanıldığı tespit edilmiştir. Böylelikle "Sizden biriyiz." ve "Sizin için değerli olan bizim için de değerlidir." gibi mesajlar tüketiciye iletilmektedir (Korkmaz, 2008, s. 99). İlaveten reklamlarda kullanılan geleneksel imgelerin Ramazan ayının eğlence ve keyif boyutunu vurgulayan imgeler olduğu, markaların Ramazan'ın din yönüne vurgu yapmaktansa, tüketim ve harcamayı tetikleyen eğlence boyutunu ön plana çıkartmayı tercih ettikleri saptanmıştır (Korkmaz, 2008, s. 100). GSM şirketlerinin telefon görüşmelerini Ramazan ve bayram boyunca ücretsiz olarak sunması ve Ramazan veya bayram kredisi olarak duyurulan banka çağrılarını da burada anmak yerinde olacaktır. Çeşitlenebilecek örnekler günümüz dünyasında Ramazan'ın dini, kültürel ve ekonomik yönleriyle var olduğunu göstermektedir.

Ramazan ayı öncesinden başlayarak Ramazan ayı ve bayramı kapsayacak şekilde ortaya konan bu geleneklerin paylaşma, bir araya gelme, ölü ve hastaları hatırlama, tanışma, kaynaşma, ilişkileri pekiştirmenin (Oğuz vd. 2012, s. 4) yanı sıra eğlence işlevli olduğu da görülmektedir (Özdemir, 2005, s. 12). Bütüncül olarak değerlendirildiğinde ise söz konusu uygulamalar, başından sonuna değin kültür eğitimi ve aktarımı işlevi görmektedir.

COVID-19 Salgını ve Salgında Ramazan Gelenekleri

Geleneksel uygulamaların kişi ve toplum için önemine dikkat çeken ruh sağlığı uzmanları; bayramın olabildiğince bayram gibi yaşanması konusunda bayram temizliği yapmak, bayramlık kıyafet almak, bayram sabahı kıyafetlere özen göstermek, bayram sofrası hazırlamak, ev içi oyunlar, eğlenceler tasarlamak, bayramlaşmayı ev üyeleri ile özel bir an ve hatıra oluşturarak tekrarlamak, görüntülü görüşmek/bayramlaşmak [URL 1] gibi tavsiyelerde bulunmuştur. Söz konusu tavsiyeler, günümüzde bayramdan ne anlaşıldığını göstermesi açısından da anlamlıdır. Salgın sürecinin devam ettiği ancak sokağa çıkma yasağının olmadığı 2021 yılı Ramazan ayında bayramın esasıyla uyuşmayan büyüklüğü korumak maksadıyla el öpmekten ve öptürmekten kaçınmak gerektiği, ev ziyaretlerinin askıya alınması, şayet görüşülmek isteniyorsa balkon, bahçe gibi açık alanların tercih edilmesi, sosyal mesafenin korunamayacağı durumlarda görüşmemenin bir seçenek olarak belirmesi ve maske kullanımının zorunlu tutulması, en az yüzde 70 alkol oranını içeren kolonyaların bulundurulması, ikramlıkları hazırlamadan önce ellerin su ve sabunla yıkanması ve kısa süre içinde yeme içme sürecinin tamamlanması, bayram harçlığı olarak para yerine başka bir hediye tercihinde bulunulması [URL 2] gibi uyarılar dile getirilmiştir. Tedbirler kapsamında büyüklere bayram ziyaretinin yapılamaması ya da olagelen halinden çok farklılaşması yaşı büyük olan kişilerde burukluk oluşturmuş ve bu durumu bayramın tadını alamadıkları şeklinde ifade etmişlerdir [URL 3].

Ramazan'ın kalabalık, biraradalık ve paylaşımcılık yönü salgın koşullarıyla tezat bir görünüm sergilemektedir. Bayramın gerekleriyle salgının gerçekleri uyuşmamaktadır. Bu noktada gelenek salgın koşullarında da mevcudiyetinin devamı için bir yol aramış ve kendini güncelleyebilmiştir. Bu da aslında genel anlamda folklorun bu yazı kapsamında da bayram geleneklerinin iletilmesinde, "ortamların/koşulların birer şekillendirme kabından ibaret olduğunu" bir kez daha ortaya koymuştur (Gülüm, 2018, s. 129). Folklorun üretilmesi/aktarılmasındaki rolü tartışmalı olan internet, salgın döneminde cankurtaran vazifesi görmüş, önceki kültür ortamlarında yaratılan gelenek ve ürünlerin yaşam alanı olarak belirmiş, sanal dünyada sözlü kültür ürünleri yaratılıp, aktarılmaya, paylaşılmaya ve değiştirilmeye başlanmıştır (Özdemir, 2008, s. 290). İnsanların salgın nedeniyle evlerine kapandığı, geleneklerin yerine getirilemediği, bundan ötürü insanın madden ve manen kapana kısıldığını/eksildiğini hissettiği bir dönemde dijital araçlar, insanlarla yeniden buluşma ve geleneği günün şartlarına göre yeniden yerine getirme olanağı sunmuş (Tikbaş Apak, 2021, s. 162), "bilgisayar, internet ve akıllı cep telefonlarıyla hızlanmış bilgi iletişiminin bir sonucu olarak ortaya çıkan yeni yaşam biçimi ve bu yaşam biçiminin ürettiği maddi ve manevi değerler bütünü" olarak tanımlanan dijital kültür geleneklerinin oluşumuna ortam sağlamıştır (Akt. Alpyıldız, 2019, s. 108). Kişiler, söze dayalı kültürel sistemlerini teknolojik imkânlarla korumaya ve aktarmaya çalışmışlar (Güven, 2020, s. 92), bu teknolojik imkân ve dijital platformlar gelenek üretici/aktarıcı ve taşıyıcılarının kendileri ve kimliklerini ifade edecekleri bir alana dönüşmüştür (Duymaz vd., 2021, s. 14).

Salgın sürecinde gerek yüz yüze iletişim gerekse dijital araç ve ortamlar aracılığıyla güncellenen Ramazan gelenekleri tespitlerimize göre şöyledir:

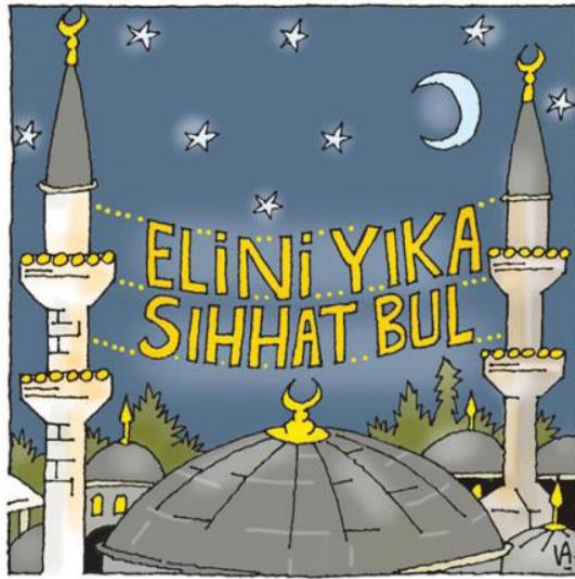
Mahya

Salgın öncesi "Hoş Geldin Ya Ramazan, On Bir Ayın Sultanı" gibi yazılarla Ramazan'ı karşılayan mahyalar salgın sürecinde "Sorumlu Ol Sağlıklı Kal, Hayat Eve Sığar, Şifa Senden Ya Şafi, Evde Kal Sağlıklı Kal" mesajlarıyla camilere asılmış [URL 4] ve bu yönüyle değişimin okunabildiği bir gösterge olmuştur.



Görsel 1: [URL 4]

Değişen mahya yazıları karikatür çizimlerine de yansımıştır:



Görsel 2: (Yıldız, 2020, s. 168).

Ramazan Programları

Günümüz Ramazan geleneklerinden biri olan ve seyircilerin stüdyoda veyahut dış çekim mekânlarında hazır bulunduğu Ramazan programları, salgın döneminde yayımlanmaya devam etmiş ancak seyirci unsuru bakımından bir değişikliğe gidilmiştir. Çevrim içi programlar aracılığıyla görüntülü olarak bağlantı kurulan seyircilerin cevabını almak istediği soruların başında “Aşı orucu bozar mı?” gelmiştir. Uzaktan eğitimde kopya çekmenin günah olup olmadığı salgının, Ramazan programlarına kattığı sorulardan biri olmuştur [URL 5]. Bayram boyunca belediyelerin “Bayramlık Muhabbetler” adıyla çevrim içi düzenledikleri etkinlikler de Ramazan programlarının değişen yüzü/çeşitlemesi olarak okunabilir [URL 6].

Bayram Tıraşı

2020 yılı Ramazan Bayramı’nda kapalı olan kuaför ve berberler 2021 yılında salgın tedbirleriyle birlikte müşterilerine hizmet vermişlerdir. Tek kullanımlık havlular, müşterilerin kendi havlu ve kesim-tıraş malzemelerini getirmeleri, HES kodları gibi kimi bilgilerinin kaydedilmesi, randevuyla çalışılması uygulamaları göze çarpmıştır [URL 7]. Kimi belediyelerin de salgında dışarı çıkamayan, yatalak vatandaşların bayram önce saç ve sakal tıraşı yaptırdığı gazetelere yansımıştır [URL 8].

Bayram Alışverişi

Salgın nedeniyle bayram alışverişinin kalbi olan çarşılar sessizliğe gömülmüş [URL 9] ancak e-ticarette bir artış yaşanmıştır. Önde gelen e-ticaret sitelerinin birinde en çok satılan ürünler arasında hediyelik çikolata, şeker, kolonya ve giyim ürünleri başı çekmiştir [URL 10]. Satın alınan bu ürünler temin edilme yolu salgın sürecinde farklılaşsa da kişilerin bayram alışverişinden ne anladığının salgın öncesiyle uyum içinde olduğunu göstermiştir.

Belediyeler erzak dağıtımının yanı sıra bayramlık kıyafet ve ayakkabı da dağıtmıştır. [URL 11]. Kimi yerlerde bayramlık kıyafet almak için bayram çeki verildiği de haberlere konu olmuştur [URL 12].

İftar-Bayram Yemeği

Uzun sohbetlerin eşlik ettiği kalabalık ve özenle hazırlanmış iftar ve bayram sofraları, Ramazan'ın simgelerinden biridir. Sokak iftarları da bu kapsamda değerlendirilebilir ancak tedbirler kapsamında gelenekselleşen sokak iftarları yerine gıda ve hijyen kolisi dağıtılmıştır [URL 13]. Değişen Ramazan kolisi içeriği bir karikatürde de yer bulmuştur:

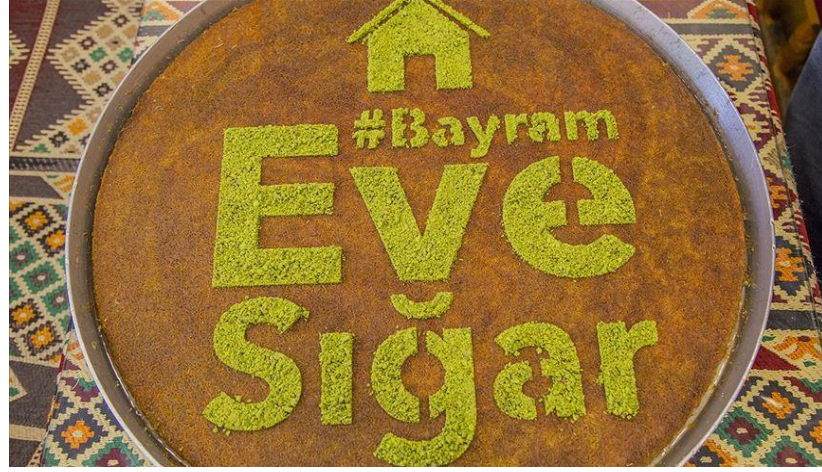


Görsel 3: [URL 14]

Ramazan, salgın sürecinde sağlık çalışanlarını hatırlamanın da bir vesilesi olmuştur. Kadınlar, kendi elleriyle yaptıkları yemekleri tek tek paketlenerek sağlık çalışanlarına ulaştırmışlardır [URL 15]. Bir baklava firması ise Ramazan Bayramı'nda sağlık çalışanlarına baklava ve güllaç göndermiştir [URL 16].

Ramazan'ın en yaygın simgelerinden biri de pidedir. "Korona pide" adıyla satışa çıkarılan pide salgının bir başka icadı olmuştur. Normal bir pidenin iki katı boyunda yumurtalı ve bol susamlı olan Korona pide, müşterilerin beğenisini kazanmıştır [URL 17]. "Alo pandemi pide hattı" ise evlerinden çıkamayan yaşlı ve hastalara sıcak pide ulaştırmaktadır [URL 18]. Kızılay da önlemler kapsamında her gün kapı kapı dolaşarak sıcak pide ve su ikramında bulunmuştur [URL 19].

Bir kadayıf ustası ise Ramazan Bayramı için hazırladığı burma kadayıf tatlılarının üzerine "Bayram eve sığar, Evde bayram var, Evde kal sağlıklı kal, Bayramın tadı evde çıkar" mesajlarını işlemiştir:



Görsel 4: [URL 20]

Bayram Namazı

Sokağa çıkma yasağının olduğu 2020 yılı Ramazan ayında Cuma ve teravih namazları gibi bayram namazları da kılınamamıştır. 2021 yılında ise maske, mesafe ve hijyen koşulları sağlanarak, namaz kılmaya gelenlerin kendi seccadelerini getirmeleri de istenerek bayram namazı kılınabilmıştır:



Görsel 5: [URL 22]

Kabir Ziyaretleri

Dışarı çıkma yasakları arefe veyahut bayramın ilk günü yapılan kabir ziyaretlerinde yeni bir uygulamanın önünü açmıştır. Bir mezar bakım şirketi sahibi, dışarı çıkamayan kişilerin yakınlarına ait mezarları çiçekle süsleyip, görüntülü aramayla ilgili kişilere mezarları göstermektedir. Bu sayede hem mezarın son hali görülmekte hem de isteyen dua okuyabilmektedir [URL 23].

Bayramlaşma-El Öpme

Salgın tedbirleri bayramlaşmada rolleri değiştirmiştir. 2020 yılında 65 yaşından büyükler; 14.00-20.00 saatleri arasında evlerinden çok uzaklaşmamak şartıyla sokağa çıkmışlardır. Bu durumu fırsat bilip çikolata ve şekerlerini alarak çocuk ve torunlarını ziyaret etmişler, maske takarak uzaktan bayramlaşmışlardır [URL 24]. Kimi örneklerde çevrim içi programlar [URL 25] ve video konferans [URL 26] yoluyla bayramlaşıldığı

görülmektedir. Dirsek dirseğe ya da ellerin yumruk yapılıp veyahut sağ elin sol göğsün üzerine konulması şeklinde selamlaşma ve bayramlaşma biçimleri de ortaya çıkmıştır.

El öpme geleneği ise kimi örneklerde salgın tedbirlerine uyarlanmış vaziyettedir. Siirt'te plastik bir eldiven şişirilip uzun bir değneğe bağlanmış, gençler bu eldiveni öpmüş, büyükler de sopaya dizdiği paraları vermiştir [URL 27, 28].



Görsel 6: [URL 27]

Ramazan Bayramı'nda el öpme geleneğine aracı olan değnek, Kurban Bayramı'nda ise başka bir işleyle ortaya çıkmıştır. "Kol koparan pazarlık" olarak tabir edilen kurbanlık alım-satımları ucuna manken eli yerleştirilmiş değneklerle yapılmıştır:



Görsel 7: [URL 29]

Bayram ziyaretlerinde çektilen ve sosyal medyada paylaşılan fotoğrafların yerini ise video konferans uygulamalarının ekran görüntüleri almıştır [URL 30].

Gülmeyle kendini açığa çıkaran ve gerilimi azaltan mizah (Öğüt Eker, 2014, s. 35) dijital kültürün, salgın döneminde kendini ifade etme araçlarından biri olmuştur. Sokağa çıkma yasakları ve doğurduğu istenmeyen sonuçlar karikatürlerin mizah malzemesi haline gelmiştir:



Görsel 8: [URL 31]

Bayram kartları aracılığıyla yapılan bayramlaşmalarda ise mesafe ve sağlık vurgusu öne çıkmıştır:



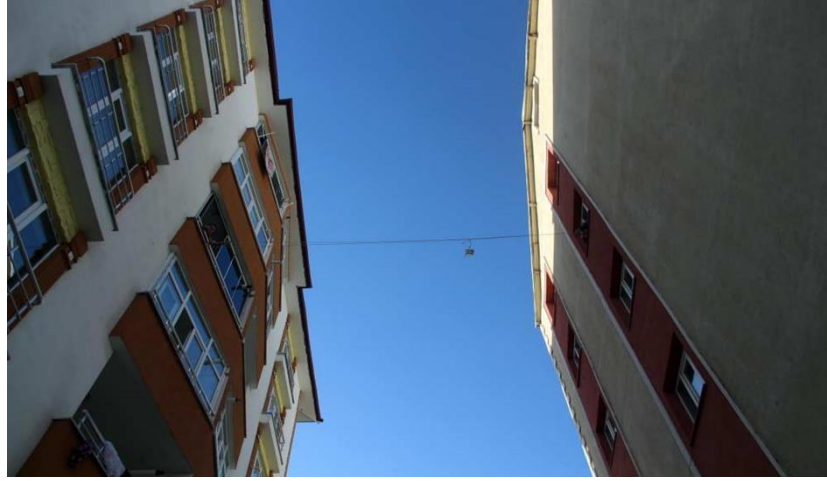
Görsel 9. [URL 32]



Görsel 10. [URL 33].

Bayram Şekeri-Harçlığı

Ramazan ayı, 2020 yılında salgının tam kapanma dönemine denk gelmiştir. Bu durumdan etkilenenlerin başında bayram şekeri ve harçlığı toplamayı bekleyen çocuklar sayılabilir. Çocukların bu geleneği salgın yasaklarını ihlal etmeden devam ettirebilmeleri için Ardahan'da binalar arasında bir makara sistemi kurulmuş ve makaraya bağlanan ip ve kovaıyla çocukların şeker toplaması kolaylaştırılmış ve çocuklar sevindirilmiştir:



Görsel 11: [URL 34]

Şeker toplayamayan çocuklara belediyelerin şeker göndermesi [URL 35], balkondan uzatılan sepetlere bayram şekeri konması [URL 36] gibi uygulamalarla da çocuklara bayram sevinci ve şekeri toplama heyecanı yaşatılmaya çalışılmıştır. Bayramlarda kişilerin hem büyüklerine hem de sevdiklerine internet aracılığıyla şeker ve çikolata sipariş edip hediye ettikleri görülmektedir. Sadece kişiler değil şirketler de çalışanlarının evlerine bayramlarda çikolata göndermiştir [URL 37].

Bayram harçlıklarının havale yoluyla [URL 38] veyahut bir zarfa konup iple drona bağlanarak gönderildiği [URL 39] örnekler de tespit edilmiştir. Bayramlık bir hediye olan mendilin yerini ise çocuklara özel olarak üretilen maskeler almıştır [URL 40].

Ramazan-Bayram Davulcuları

Ramazan davulcuları salgın koşullarından etkilenen meslek gruplarından biri olmuştur. 2020’de sokağa çıkmak yasak olduğundan davulcular işsiz kalmıştır. Oluşan mağduriyeti bir nebze de olsa gidermek için belediyeler davulculara bahşiş verme yoluna gitmiştir [URL 41].

Ramazan-Bayram Eğlenceleri

Halk edebiyatının seyirlik türleri Ramazan eğlenceleri arasında yer almaktadır. Perde ve meydandan salgın öncesi gösteri ve alışveriş merkezlerine inen bu oyunlar, salgın süresince ise sosyal medya hesapları ve çevrim içi uygulamalar aracılığıyla ilgilileriyle buluşmuştur. Salgının bu gösterilere getirdiği bir diğer yenilik ise maske, mesafe ve hijyen kurallarının oyunlarda işlenmesidir. Yılmaz Irmak “Koronavirüsün Geleneksel Türk Tiyatrosuna Yansıması: Karagöz Örneği” başlıklı yazısında COVID-19’u konu alan on oyunu incelemiştir. “Korona Oyunu”, “Karagöz Korona Noktasında”, “Maske”, “Kim Korkar Hain Koronadan?”, “Karagöz Korona Avlıyor”, “Karagöz Korona Avlıyor”, “Karagöz Maske Takmazsa (Karagöz Rüya Aleminde)”, “Hacivat & Karagöz Koronaya Karşı”, “Karagöz Koronaya Karşı” ve “Karagöz Koronanın Aşısını Buldu” (Irmak, 2021, s. 224-228) adlarındaki bu oyunlar salgının Karagöz oyun dağarcığına getirdiği bir güncellemedir.

Ramazan- Bayram Reklamları

Günümüzde bayramın gelişi reklamlar aracılığıyla müjdelenmektedir. Reklam filmlerinde geleneğin eski ve yeni halinin izi sürülebilmektedir. Bu durum salgın sürecindeki reklam filmlerine de yansımıştır. Örnek reklam filminde salonunda tek başında oturan ve telefonundaki eski fotoğraflara bakan yaşlı kadın, gözünü pencereye çevirince yukarıdan sarkan şeker sepetini görür. Bu sırada dış sestem “Aşarız bu bayramı, yaşarız bu bayramı.” sözleri duyulur. Takip eden sahnelerde sağlık çalışanı bir babayla küçük bebeği

ve eşinin görüntülü görüşmesi, bayramlıklarını giymiş küçük bir kızın evlerindeki şekeri bir askılığa koyarak yaşlı kadının kapısına asması ve zili çalıp uzaklaşarak bayramını kutlaması görülmekte ve “Umutlu bayramlar!” dileğiyle reklam sonlanmaktadır:



Görsel 12: [URL 42]



Görsel 13: [URL 42]

Etkisi Azalan COVID-19 Salgını ve Ramazan Gelenekleri

Salgına rağmen insanların bayramlaşma ve şeker ikramından vazgeçemedikleri araştırmalarla ortaya konmuştur. Bu dönemde bayram ziyareti yapanların oranı %70'tir. Bayramı evinde ailesiyle geçirenlerin oranı %27'dir. %18'i memleketine, %9'u da tatile gittiğini belirtmiştir. Ancak salgın ziyaret sıklığını değiştirmiştir. Salgın öncesi her bayram ziyaret yaparım diyenlerin sayısı %73 iken salgın sonrası bu oran %30'a gerilemiştir. Araştırmaya katılanların %63'ü salgın öncesi döneme göre daha az bayram ziyareti yaptığını ifade ederken %5'lik kısım bayram ziyaretlerini tamamen durdurduğunu dile getirmiştir [URL 43]. Nitekim araştırma sonuçlarını doğrulayan şekilde bayram yasaklarını ihlal edenlerin aldığı cezalar da haberlere yansımıştır. Dolayısıyla yüz yüze görüşmemek ve kalabalıklar halinde bayram coşkusu yaşayamamak bayramlar özelinde de kişileri zorlayan bir durum olmuştur.

Salgın seyrinin aşağıya düşüşüyle birlikte ise otoyollar, havalimanları ve otogarların dolup taşması [URL 44], bayramların değişmez tatlısı olan baklavaya talebin yüzde yüz artması, bunun da kalabalık sofralara ve ziyaretlerine özlemin bir yansıması olarak değerlendirilmesi [URL 45], kurban satıcıları ile alıcılarının iki yıl aradan sonra el ele sıkışarak pazarlık yapması [URL 46] gibi haberler eski usul bayram geleneklerini müjdeleyen haberler olmuştur. Diğer tüm alanlarla birlikte bu yazı kapsamında özellikle bayramların eskisi gibi kutlanabildiği günlerin özlem ve heyecanla beklendiği ve normale dönüş araştırmalarında bayramların “Nerede o eski bayramlar” serzenişi olmadan coşkuyla karşılandığı görülmektedir.

Sonuç

Bayramlar pek çok işleviyle birlikte kültür aktarımının renkli bir unsurudur. Olay akışı ve kişilere düşen sorumluluk bakımından gayriresmi bir mutabakatın söz konusu olduğu bayramlar, halen geleneklerin canlı bir yaratım/oluşum/aktarım sahasıdır. Salgın gibi olağanüstü gelişmelerin dışında eskiye özlemle geçirilen günümüz bayramları salgınla birlikte şikâyet edilenin daha da kötüsünün olabileceğini kişilere göstermiş ve uygulanagelen haliyle mevcut bayram geleneklerinin kıymetini bir kez daha ortaya koymuştur. Kişiler ve toplum yüzyıllardır bir aktörü oldukları geleneklerin salgınla yitip gitmesine razı olmamıştır. Bunun için de şartları zorlayarak ve geleneğin zamana eklenenebilen özelliğinden faydalanarak, salgında geleneği kurtarmanın/güncellenmenin yolunu bulmuş, bu sayede kültürün sürekliliğinden söz edilebilir olmuştur. Mahyadan,

Ramazan programlarına, bayram tıraşından, alışverişine, yemeğine, namazına, kabir ziyareti ve bayramlaşmaya, bayram harçlığından, şekerine, davulcu, eğlencelere ve reklamlara kadar yansıyan “salgına özgü dokunuşlar” geleneğe yaşama alanı açmıştır. Bu uygulamaların “bir süreliğine” zaruri bir çözüm ve “Hiç yoktan iyidir.” gibi kaygıların ürünü olarak görüldüğünün de altını çizmek gerekmektedir. Koşulların normale doğru evrilmesiyle birlikte kişiler; bayramı “bildiği, gördüğü, alıştığı” biçimiyle kutlamaya başlamıştır.

Kaynakça

- Alpyıldız, E. (2019). Dijital Kültür Çağında Yemek Kültürü. *Dijital Kültür* (Ed. Mehmet Özdemir). Kayseri: Arı Sanat Yayınevi, 107-130.
- Artun, E. (2010). *Türk Halkbilimi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Assmann, J. (2001). *Kültürel Bellek*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Aşık, F. (2019). *Osmanlı İstanbul'unda Ramazan Kültürü ve Ramazan Sofraları*. Yüksek Lisans Tezi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi.
- Bezci, G. (2018). *Osmanlı Toplumunda Ramazan Kültürü*. Yüksek Lisans Tezi. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi.
- Boratav, P. N. (2003). *100 Soruda Türk Folkloru*. İstanbul: K Kitaplığı.
- Çobanoğlu, Ö. (2000). Yapısal ve İşlevsel Bakımdan Geleneksel Bayramlar Bağlamında Nevruz ve Hıdrellez. *Türkbilig*, (1), 51-59.
- Duymaz, A.-Düzgün, D.-Öğüt Eker, G. (2021). *Covid-19 Küresel Salgınunun Somut Olmayan Kültürel Mirasa Etkileri: Türkiye Deneyimi*. Ankara: UNESCO Türkiye Milli Komisyonu.
- Ekici, M. (2004). *Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Ekici, M. (2008). Geleneksel Kültürü Güncellemek Üzerine Bir Değerlendirme. *Milli Folklor*, 10(80), 33-38.
- Gülüm, E. (2018). Dijital İletişim Teknolojileri Aracılı Bir Folklorik Deneyim Olarak Sanal Ortam. *Milli Folklor*, 15(119), 127-139.
- Güven, F. (2020). Koronavirüs Pandemisinin Kültüre Etkileri. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, (7), 81-96.
- Irmak, Y. (2021). Koronavirüsün Geleneksel Türk Tiyatrosuna Yansıması: Karagöz Örneği, *Salgın Hastalıkların Sosyal Hayata Etkisi ve Kültürümüzde Koronavirüs Vakası* (Ed. Bekir Şişman). Çanakkale: Paradigma Yayınları, 443-494.
- Karaman, K. (2010). Ritüellerin Toplumsal Etkileri. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (21), 227-236.
- Korkmaz, D. F. (2008). *Türkiye' de Ramazan Ayı Bağlamında Reklam Kültür İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Oğuz, Ö. (2013). *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Oğuz, Ö.- vd. (2012). *Türkiye'de 2011Yılında Yaşayan Ramazan ve Kurban Bayramı Geleneksel Kutlamaları*. Ankara: Gazi Üniversitesi THBMER Yayınları.
- Öğüt Eker, G. (2014). *İnsan Kültür Mizah*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Özdemir, N. (2005). *Türk Eğlence Kültürü*. Ankara: Akçağ Yayınları.

- Özdemir, N. (2008). *Medya Kültür ve Edebiyat*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Saraç, Ö. (2020). Salgın Hastalıkların Âşık Tarzı Türk Şiirine Yansıması: Yeni Tip Koronavirüs (Covid-19) Örneği. *Millî Folklor*, 16(127), 18-34.
- Sekizkardeş, Z. (2016). *Türkiye’ de Ramazan Aylarında Yayınlanan Reklamlar: Farklı Ürün Gruplarının Ramazan Ayı Reklamlarının Karşılaştırılmasına Yönelik Bir Araştırma*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Yaşar Üniversitesi.
- Şişman, B. (2001). Samsun Yöresinde Geçiş Dönemleriyle (Doğum, Sünnet, Evlilik ve Ölümle) İlgili Yaşayan Halk İnançları ve Bunlara Ait Uygulamalar. *Erdem*, (39), 445-470.
- Tikbaş Apak, F. (2021). Geçiş Dönemlerinde COVID-19 Salgını Etkisi, *Salgın Hastalıkların Sosyal Hayata Etkisi ve Kültürümüzde Koronavirüs Vakası* (Ed. Bekir Şişman). Çanakkale: Paradigma Yayınları, 159-183.
- Uysal, A.-Peker, S. (2022). Güncellenmiş ya da İcat Edilmiş Ramazan Gelenekleri Üzerine Değerlendirmeler. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5(1), 122-132.
- Yağlıcı, M. (2009). *Tüketim Kültürü ve Ramazan Ayı Televizyon Reklamları*. Yüksek Lisans Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi.
- Yıldız, İ. (2020). Sosyal Medya Salgını: Türkiye’de Korona’nın Mizahi Yönü. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, (6), 150-172.
- Yıldız, S. (2021). Pandemi Döneminde TV Reklamcılığı: Etkiler, İçerikler ve Yapım Uygulamaları, *Pandemi Döneminde Reklam, Medya ve Tüketici* (Ed. M. Sinan Ergüven-Serdar Yıldız). Ankara: Detay Yayıncılık, 139-162.
- Yüksel, G. (2011). Kastamonu’da Dini Bayramları Kutlama Gelenekleri ve Bu Geleneklerin İnsan İlişkilerine Etkisi. *Akademik Bakış Dergisi*, (26), 1-26.

İnternet Kaynakları

- URL 1: <https://www.cnnturk.com/saglik/pandemi-olsa-da-bayram-hazirligi-psikolojiye-iyi-gelecek>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 2: <https://medicine.istinye.edu.tr/tr/haberler/pandemi-doneminde-bayramlasm-nasil-olmalı>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 3: <https://ilkha.com/guncel/bayram-yaslilar-icin-huzunlu-ve-buruk-geciyor-126173>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 4: <https://www.aa.com.tr/tr/yasam/vakif-camilerinde-kandiller-bu-yil-saglik-icin-yaniyor-/1816849>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 5: <https://www.sabah.com.tr/magazin/2021/04/14/nihat-hatipogluna-korona-sorulari-asi-orucu-bozar-mi>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 6: <https://www.yeniakit.com.tr/haber/esenlerde-cocuklara-bayram-eglencesi-1258263.html>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 7: <https://www.koroglugazetesi.com/haber/erkek-kuaforunde-pandemi-sonrasi-ilk-bayram-yogunlugu.html>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 8: <https://www.mugla.bel.tr/haber/buyuksehirden-ihhtiyac-sahiplerine-bayram-tirasi>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].

- URL 9: <https://www.trthaber.com/haber/guncel/artvinde-13-hirsizlik-zanlisi-tutuklandi-580347.html>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 10: <https://www.dunya.com/ekonomi/20-milyar-tlik-bayram-ekonomisine-korona-engeli-haberi-470924>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 11: <https://duzce.bel.tr/9075-belediye-yuzlerde-tebessum-oluyor>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 12: <https://www.bursa.bel.tr/haber/hem-esnaf-hem-cocuklar-bayram-edecek-30248>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 13: <https://zeytinburnu.istanbul/Haberler/Zeytinburnunda-Pandemi-Usulu-Bayram-Hazirliklari/>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 14: <https://www.haberturk.com/can-baytak-karikaturleri-nisan-2020-2631794/2/>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 15: <https://www.haberturk.com/duzce-haberleri/78237922-pandemi-doktorlarina-ev-yemekleri-surprizibayram-yemeklerini-doktorlarla-paylastilar>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 16: <https://www.sabah.com.tr/gundem/2020/04/26/pandemi-hastanelerine-baklava-ve-gullac-ikrami>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 17: <https://www.sabah.com.tr/video/yasam/pideye-ilginc-isim-saka-maksatli-konulan-korona-pidesi-ismi-halk-arasinda-yayilinca-pidenin-ismi-korona-kaldi-video>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 18: <https://www.trthaber.com/haber/turkiye/vanda-alo-pandemi-pide-hattikuruldu-574693.html>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 19: <https://www.kizilay.org.tr/Haber/KurumsalHaberDetay/5196>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 20: <https://www.trthaber.com/haber/guncel/kadayif-ustasindan-4-dilde-en-tatli-hayat-eve-sigar-mesaji-486729.html>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 21: <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/kovid-19-tedbirleriyle-kilinacak-bayram-namazinin-saatleri-belli-oldu/2232418>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 22: <https://www.google.com/imgph?hl=TR>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 23: <https://tr.sputniknews.com/20210511/tam-kapanmada-dijital-kabir-ziyareti-hizmeti--1044477694.html>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 24: <http://www.anadolutelgraf.com/haber/Bu-bayram-dedeler-ve-nineler-torunlara-gitti/221005>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 25: <https://uskudar.edu.tr/tr/icerik/7886/uskudar-ve-istanbul-ailesi-cevrimici-bayramlasmada-bir-araya-geldi>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 26: <https://www.trthaber.com/haber/gundem/siyasi-partiler-cevrim-ici-bayramlasiyor-596903.html>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 27: <https://www.sabah.com.tr/yasam/boyle-bayramlasma-gorulmedi-elini-opturmek-icin-5501663?paging=4>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 28: <https://www.iha.com.tr/haber-boyle-bayramlasma-gorulmedi-847026/>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].

- URL 29: <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/pandemi-nedeniyle-kurban-pazarligi-tokalasma-cubuguyla-yapilacak/1912939>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 30: <https://basakgazetesi.com/haber/bu-yil-bayramlasma-sosyal-medyada-67078.html>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 31: <https://www.haberturk.com/can-baytak-karikaturleri-nisan-2020-2631794/2/>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 32: <https://www.google.com/imgph?hl=TR>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 33: <https://twitter.com/saglikbakanligi/status/1264431480006197249/photo/1>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 34: <https://www.gazetezebra.com.tr/2021/yerel-haberler/ardahan/pandemi-bayram-geleneklerini-degistirtti/>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 35: https://m.facebook.com/ankarasincanbld/videos/pandemi-dolay%C4%B1s%C4%B1yla-%C5%9Feker-toplamaya-%C3%A7%C4%B1kamayan-%C3%A7ocuklar%C4%B1m%C4%B1za-murat-amcalar%C4%B1-%C5%9Feker/175391241161878/?__so__=permalink&__rv__=related_videos&locale=ne_NP&_rdr, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 36: <https://www.yeniakit.com.tr/haber/esenlerde-cocuklara-bayram-eglencesi-1258263.html>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 37: <https://gastronomiturkey.com/haber/pandemide-de-bayram-geleneklerimizden-vazgecmedik-h13121>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 38: <https://basakgazetesi.com/haber/bu-yil-bayramlasma-sosyal-medyada-67078.html>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 39: <https://www.gazetezebra.com.tr/2021/yerel-haberler/ardahan/pandemi-bayram-geleneklerini-degistirtti/>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 40: <https://www.haberler.com/pandemide-bayram-gelenegi-maskeli-harclik-14131518-haberi/>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 41: <https://www.sozcu.com.tr/2020/ekonomi/corona-virusu-ramazan-davulusatislarini-azaltilti-5773404/>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 42: <https://www.youtube.com/watch?v=qjtGNCA4JIU/>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 43: <https://www.gidahatti.com/pandemi-bayram-aliskanliklarimizi-nasil-etkiledi-266801/>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 44: <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/pandemi-durdu-yollar-doldu-42054498>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 45: <https://www.haberturk.com/gaziantep-haberleri/96827554-pandemi-etkisini-yitirdi-bayram-oncesi-baklavaya-talep-patladi-gunluk-30-ton-olan-uretim>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].
- URL 46: <https://www.pusulahaber.com.tr/2-yil-sonra-pandemisiz-ilk-kurban-bayrami-satici-ile-alicilar-el-sikisarak-1656459h.htm>, [Erişim Tarihi: 15.05.2022].



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 856-863.
Geliş Tarihi-Received: 20.07.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 01.08.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1146202

Kul Mesûd ile Molla Muhammed Timur'un *Kelile ve Dimne*'lerinin Hayvan Adları Bakımından Karşılaştırılması

The Comparison of Kul Mesud and Molla Muhammed Timur's Kelile and Dimne's from the Perspective of Animal Names

Feyzi ÇİMEN*

Öz

Bu makalede Kul Mesûd ile Molla Muhammed Timur'un *Kelile ve Dimne* tercümeleleri hayvan adları bakımından karşılaştırılmıştır. Kul Mesûd'un *Kelile ve Dimne* tercümesi kaynak olarak Nizâmüddîn Ebü'l-Me'âlî Nasrullâh b. Muhammed b. Abdülhamîd tarafından kaleme alınan Farsça esere dayanırken Molla Muhammed Timur'un tercümesi Hüseyin Vâ'iz Kâşifî'nin (ö. 1504) *Envâr-ı Süheyli* adlı Farsça eserine dayanmaktadır. Her iki metin İbnü'l-Mukaffa'nın Arapça eserinden yapılmış Farsça *Kelile ve Dimne* tercümeleridir. Farsça kaynak bir eserden tercüme edilmiş olmalarına rağmen iki eser arasında hayvan adları bakımından dikkat çekici farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıklar hayvanların temsil ettikleri karakter ve semboller bakımından değil daha çok hayvan adları için kullanılan kelime ve kavramlar açısından. Her iki eserde 73 farklı hayvan türü yer almaktadır. Bu hayvanlardan 69 tanesi Molla Muhammed Timur'un eserinde bulunur. Molla Muhammed Timur, 69 hayvan için 116 farklı isim kullanmıştır. Buna karşılık Kul Mesûd'da 73 hayvan türünden 63 tanesi bulunmaktadır. Kul Mesûd'un eserinde her hayvan için tek isim kullandığı görülür. Hayvan adları Türkçenin çekirdek kelime kadrosunda yer almasına rağmen özellikle Molla Muhammed Timur'un eserinde yoğun bir şekilde Arapça ve Farsça hayvan adlarının kullanıldığı görülür.

Anahtar Kelimeler. Kul Mesûd, Molla Muhammed Timur, *Kelile ve Dimne*, Hayvan Adları.

Abstract

This article compares the Turkic translations of *Kalilah and Dimnah* by Kul Mas'ud and Molla Muhammad Timur with regard to animal names used in them. The translation of Kul Mesud's *Kalilah and Dimnah* was based on the Persian work of Nizâmüddîn Ebü'l-Me'âlî Nasrullâh b. Muhammed b. Abdülhamîd and the translation of Molla Muhammed Timur was based on the Persian work of Hüseyin Vaiz Kâşifi (date of death 1504) named *Envâr-i Süheyli*. Both texts are Persian translations of İbnü'l Mukaffa's Arabic work. Even though they were translated from a Persian source, there exist significant differences between the two works regarding to the animal names. The differences are not due to the characters and symbols that the animals represent but due to the words and concepts used for the animal names. In both texts there are 73 different animal species. 69 of them exist in Molla Muhammed Timur's work. Molla Muhammed Timur used 116 different names for 69 animals. On the other hand Kul Mesud's work contains 63 animals out of 73 animal species. It is seen that Kul Mesud used a single name

* Dr. Öğr. Üyesi, İstinye Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/Türkiye, e-posta: fcimen@istinye.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3734-7257.

for each animal. Even though the animal names are basic Turkish, especially Molla Muhammed Timur used intensive Arabic and Persian names in his work.

Keywords: Kul Mesud, Molla Muhammed Timur, *Kalilah and Dimnah*, Animal Names.

Giriş

Dünyada var olan evrensel sistem insan ve hayvan yazgısını müşterek kılmıştır. İnsanlardan ayrı düşünilemeyen hayvanlar geçmişten günümüze besin, binek, silah, kıyâfet, arkadaş, totem sanat objesi vb. görünümde insan hayatının bir parçası olarak varolagelmıştır. Hemen hemen bütün toplulukların, tarih sayfasının bir yerinde yolu hayvanlarla kesişmektedir. İnsanların hayvanlarla kurduğu münasebet genelde toplumsal iken bazen bireysel olarak arkadaşlığa evrildiği durumlar olmuştur. Bundan dolayı her toplumda saygı duyulan ve kendi toplumsal varlığının özdeşleştirildiği bir totem hayvan vardır. Türklerin bozkurtunu, Rusların ayısını, Hintlilerin ineğini, İspanyolların boğasını bu bağlamda düşünmek gerekir. Hayvanların özellikle Türkler gibi göçebe toplulukların hayatında özel bir yeri vardır. Önceleri hayvanların avcıları olan Türkler sonradan onların bekçileri, çobanları olmuşlardır. Hayvanı bir besin kaynağı olarak gören avcının ve çobanın kaderi hayvanın kaderine bağlı görülmüştür (Roux, 2005, s. 13-22).

İnsanın hayvanla kurduğu münasebet çoğu zaman insan merkezlidir ve insanın hayvana atfettiği manaya göre şekil alır. Buna göre hayvan bazen kutsal bir varlığa, bazen sinsi bir düşmana, bazen de saygı duyulan ama mutlaka alt edilmesi gereken bir besine dönüşebilir. Kendini ilahi gücün yer yüzündeki temsilcisi olarak gören insan kendi içinde olduğu gibi hayvanlar arasında da bir hiyerarşi kurmuştur. Buna göre hayvanlar yüce, güçlü, asil, kurnaz, pest, alçak, pis, iğrec, sinsi, korkak, kalles vb. olarak tavsif edilmiştir. Bu isimlendirmeler kültür ve inançtan ziyade hayvanın sahip olduğu yaratılışla ilgili sıfatlardır. İnanç ve kültüre göre de hayvanların mahiyeti, isimlendirilmesi değişebilmektedir. Söz gelimi bir toplumda pis, iğrenç olarak nitelenen hayvan başka bir toplumda kutsal, yüce kabul edilebilmektedir. İnsanların hayvanlara yüklediği anlamları ve hayvanlardan beklentilerini anlamak adına Jean-Paul Roux şu tespitleri çok manidardır: “İnsanlar hayvanlardan yiyecek, giysi, silah ve barınaklarını sağlamak ve ‘kutsal bir yakınlık’ kurmakla yetinmeyerek geleceği söylemelerini, zamanı düzenleyecek araçlar vermelerini, yakalandıkları hastalıkları iyileştirecek, belaları uzaklaştıracak çareler sunmalarını, tanrılarla uzlaşmalarını sağlamalarını, ölüleri mutlu etmelerini istemişlerdir. Bu sadık hizmetlerin yer yüzündeki yaşamla sınırlı kalmamasını istemişlerdir. Öte dünyaya yanlarında götürmek istediklerini, hayvanlarının bu dünyada olduğu gibi oradaki yollarda da onlara rehberlik edeceğini hayal etmişlerdir. Hayvanların yeteneklerini edinmek, hiç olmazsa taklit etmek istemişlerdir. Hayvanla özdeşleşerek yüzebilmiş ve uçabilmişlerdir veya daha genel anlamda insanlara kapalı ama hayvanlara ardına kadar açık olan ilahî evrenin kapısından bunlar sayesinde geçebilmişlerdir.” (Roux, 2005, s. 405).

Gerçek hayata koşut olarak insanların kendi duygu ve düşüncelerini etkili bir şekilde ifade etmek veya ileri sürdükleri düşüncelerinden dolayı bir müeyyideye maruz kalmamak için sanatta da hayvanları vasita olarak kullandığı görülür. Bu durumda hayvanlar artık hayvan olmaktan çıkar ve insanların kendilerine yükledikleri bir duyguyu, bir karakteri, bir simge veya sembolü temsil eden bir varlığa dönüşürler. Fabl edebiyatı böyle bir dünya görüşünün dışı vurumudur. Dünya fabl edebiyatının ilk ve en güzel örneği, insan-hayvan ilişkisinin gerçek hayatta olduğu gibi iç içe girmiş mükemmel bir biçimde ifadesini bulduğu eser şüphesiz *Kelile ve Dimne'*dir. *Kelile ve Dimne'* nin ilk telifi Sanskritçe'dir. Vişnu Mezhebi'ndeki bir Brahman tarafından Miladi 300 yılına yakın Doğu Keşmir'de Budist bir metin olarak kaleme alınmıştır. Eserin ilk adı *Pançatantra'*dır Kelile ve Dimne isimlendirmesi eserde yer alan *Karata ve Damanaka* adlı iki çakala dayanır. Bu iki çakalın ismi Pehleviceye *Kelileg ve Demneg* diye tercüme edilmiş ve daha sonraki eserlerde

bu isim yaygınlaşmıştır. *Kelile ve Dimne*, Beydapâ (Beydaba, Bîdpây şeklinde de okunur) adlı bir derviş ile Debşelim adında bir hükümdar arasındaki konuşma biçimindedir. *Kelile ve Dimne* yazıldığı günden günümüze birçok dünya diline çevrilmiş; üzerinde birçok akademik ve popüler yayın yapılmıştır. “Dilden dile tercüme edildikçe değişen, gelişen, zenginleşen, büyüyen *Kelile ve Dimne* günümüzde birçok dünya dilinde zevkle okunan bir eserdir. Tercüme yoluyla eser biçimle beraber tabiri caizse din de değiştirmiş; yeni kültür ve din muhitlerine adapte olmuştur. Bu yönüyle *Kelile ve Dimne* her dinden ve kültürden insanların benimsediği bir metin hüviyeti kazanmıştır. Evrensel öğretisinden dolayı her kültür ve din mensubu *Kelile ve Dimne*'nin hikmetinden pay almış ve eserde kendine hitap eden bir yön bulmuştur.” (Çimen, 2022, s. 19-20).

Adil, akıllı, güçlü, tedbirli, ileri görüşlü olma yollarını, hikmetli hikâyelerle sunan *Kelile ve Dimne* kitabı, ihtiva ettiği söz varlığı özellikle de hayvan adları bakımından ayrı bir öneme sahiptir.

Kelile ve Dimne'nin Doğu/Çağatay Türkçesine yapılan ilk tercümesi 13. yüzyılda yapılmışken; Batı/Osmanlı Türkçesine ise 14. yüzyılda Kul Mesûd tarafından yapılmıştır (Toska, 1991, s. 355-380). Doğu/Çağatay Türkçesine yapılan ilk tercüme günümüze ulaşmadığı için bu çalışmamızda biz de Kul Mesûd ile Molla Muhammed Timur'un *Kelile ve Dimne* tercümelerini hayvan adları bakımından karşılaştıracamız. Karşılaştırma için bu iki eseri seçmemizin üç nedeni vardır. Birincisi bahsi geçen her iki eser Farsçadan tercüme edilmiştir. İkincisi Kul Mesûd tercümesi Batı/Osmanlı Türkçesine yapılan ilk *Kelile ve Dimne* tercümesi iken, Molla Muhammed Timur tercümesi ise Doğu/Çağatay Türkçesi *Kelile ve Dimne* tercüme arasında nüshaları en yaygın olan eserdir. Üçüncü sebep her iki eserin doktora tezi düzeyinde incelenmiş olmasıdır. Karşılaştırmaya geçmeden önce Kul Mesûd ve Molla Muhammed Timur ile eserleri hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

Mesûd b. Ahmed (Kul Mesûd) (ö. 1354'ten sonra) ile *Kelile ve Dimne* Tercümesi

Kelile ve Dimne'nin Anadolu sahasına, Oğuz lehçesinde yapılan ilk çevirisi Mesûd b. Ahmed'e (ö. 1354'ten sonra) aittir (Albayrak, 2002, s. 352-353). Mesûd bu eserini Aydınogulları beylerinden Mehmet Bey'in ikinci oğlu Umur Bey'e (ö. 1348) takdim etmiştir. Eserin adı *Tercüme-i Kelile ve Dimne*'dir. Eser üzerine Zehra Toska doktora tezi hazırlamıştır (Toska, 1989.) Mesûd b. Ahmed'in bundan başka bir tercümesi daha vardır. Gotha yazmaları arasında 189 numarada bulunan bu eseri, Milan Adamović yazarı belli olamayan bir eser kaydıyla neşretmiştir (Adamović, 1994). Bu eser üzerine bir tanıtma yazısı yazan Semih Tezcan eserin Mesûd b. Ahmed'e ait olduğuna dair güçlü deliller sunmuştur (Tezcan, 1995, s. 65-84; Tezcan, 1996, s. 81-121; Tezcan, 1999, s. 5-15).

Molla Muhammed Timur ile *Kelile ve Dimne* Tercümesi

Eserin adı *Âsâru'l-İmâmiyye*'dir. *Âsâru'l-İmâmiyye*, Molla Muhammed Timur tarafından 1131/1718-19 tarihinde Kaşgâr'da Kâşifi'nin *Envâr-ı Süheylî* metnine dayanarak Farsçadan Doğu/Çağatay Türkçesine yapılmış *Kelile ve Dimne* çevirisidir. Mütercim Molla Muhammed Timur hakkında net bir bilgi yoktur. 17. yüzyılın son çeyreğinde doğmuş ve 18. yüzyılın başlarında Kaşgâr'da yaşamıştır (Çimen, 2015a, s. 241). *Âsâru'l-İmâmiyye*'nin biri Hollanda'da, beşi Özbekistan'da olmak üzere altı nüshası vardır. Eser esasen nesir olup zaman zaman nazım parçaları eklenmiştir. 324 varak hacme sahiptir (Çimen, 2022, s. 25).

Kul Mesûd ile Molla Muhammed Timur'un *Kelile ve Dimne*'lerinin Şekil ve İçerik Açısından Karşılaştırılması

Kelile ve Dimne ilk kez Sanskritçeden Pers kralı Hüsrev I. Anuşirvan (531-597) zamanında Tabip Burzuye tarafından başka Sanskritçe kaynaklarla beslenerek 560 yılında Pehleviceden tercüme edilmiştir. Bu çeviri günümüze ulaşmamıştır. Eserin Pehleviceden

sonra ikinci çevrildiği dil Süryanicedir. Bûd adlı Hristiyan bir rahip tarafından yapılan bu tercüme 570'li yıllara tekabül etmektedir ve günümüze ulaşmıştır.

Günümüzdeki birçok *Kelile ve Dimne* çevirilerine kaynaklık eden eser Pehleviceden İbnü'l-Mukaffa tarafından 750 yılında tercüme edilen Arapça eserdir. İbnü'l-Mukaffa'nın eserinden Farsçaya yapılan iki tercüme de günümüz *Kelile ve Dimne* tercümlerine kaynaklık etmesi bakımından önemlidir. Bunlardan ilki Nizâmüddîn Ebü'l-Me'âlî Nasrullâh b. Muhammed b. Abdülhamîd tarafından yapıp Gazne hükümdarı Behrâm Şâh'a (ö. 1151) sunulan tercüme; diğeri ise Hüseyin Vâ'iz Kâşifî'nin (ö. 1504) Hüseyin Baykara'nın veziri Ahmed Süheylî'ye takdim ettiği *Envâr-ı Süheylî* adlı eserdir (Çimen, 2022, s. 20).

Kul Mesûd'un *Kelile ve Dimne* tercümesi kaynak olarak Nizâmüddîn Ebü'l-Me'âlî Nasrullâh b. Muhammed b. Abdülhamîd tarafından kaleme alınan Farsça esere dayanırken, Molla Muhammed Timur'un tercümesi Hüseyin Vâ'iz Kâşifî'nin (ö. 1504) *Envâr-ı Süheylî* adlı Farsça eserine dayanmaktadır. Sonuç olarak her iki metin de İbnü'l-Mukaffa'nın Arapça eserinden yapılmış Farsça tercümelelerdir. Buna rağmen Kul Mesûd'un çevirisi ile Molla Muhammed Timur çevirisi arasında bap başlıkları, hikâye sayıları, söz varlığı unsuru olan isimler, atasözleri, deyimler, yer adları, kişi adları, hayvan adları vb. bakımdan büyük farklılıklar vardır. Kul Mesûd çevirisinde 16 bap altında anlatılan (1. bapta 2, 2. bapta 3, 3. bapta 19, 4. bapta 3, 5. bapta 4, 6. bapta 10, 7. bapta 2, 8. bapta 2, 9. bapta 1, 10. bapta 2, 11. bapta 1, 12. bapta 1, 13. bapta 2, 14. bapta 2, 15. bapta 1, 16. bapta 3) çerçeve hikâyeler ve alt anlatılar olmak üzere toplam 58 hikâye yer alırken (Toska, 1989, s. 322-328) Molla Muhammed Timur'un *Âsârü'l-İmâmiyye*'sinde 14 bap altında anlatılan (1. bapta 28, 2. bapta 10, 3. bapta 6, 4. bapta 13, 5. bapta 3, 6. bapta 3, 7. bapta 2, 8. bapta 8, 9. bapta 5, 10. bapta 33, 11. bapta 5, 12. bapta 3, 13. bapta 2, 14. bapta 3) çerçeve hikâyeler ve alt anlatılar dahil toplam 94 hikâye yer almaktadır (Çimen, 2022, s. 20).

İki eser arasında şekil ve hacim bakımından küçümsenmeyecek bu farklılık muhteva ve olay akışı bakımından değil olayların ele alınış ve ifade edilmiş biçimiyle ilgilidir.

Hayvan Adlarının Karakter ve Semboller Açısından Karşılaştırılması

Kul Mesûd ile Molla Muhammed Timur'un *Kelile ve Dimne*'leri, hayvanların temsil ettikleri karakter ve semboller açısından karşılaştırıldığında her iki eser arasında tam bir uyum görülür. Hayvan adları birbirinden farklı olsa da iki eserde temsil ettikleri karakter ve ruh hâlleri aynıdır. Söz gelimi Kul Mesûd'un eserindeki arslan, Molla Muhammed Timur'un eserinde karşımıza şir, esed, abbas isimleriyle çıkar. Buna rağmen arslanın mahiyeti değişmez sadece ismi farklıdır. *Kelile ve Dimne* anlatım tekniği açısından hayvanların konuşturulmasına dayandığı için fabl türüne girmektedir. Hikâye kahramanı olarak insanlar ve hayvanlar iç içedir. Hayvanlar konuşturulurken tabii özelliklerine ve insanlar tarafından kendilerine yüklenen karakter özelliklerine göre sembolize edilir. Temsil edilen karakterler genelde insan merkezli ve yönetim hiyerarşisine uygun olarak birinci derecede yöneticiler ve yardımcıları yani padişahlar, vezirler ve diğer saray görevlileridir. Bu makamları temsil eden karakterler her türlü bilinç düzeyine uygun olarak güçlüler, zayıflar, akıllılar, aptallar, kurnazlar, saflar, kanaatkarlar, benciller ve fedakarlardır. Sembolik olan bu hayvanların insanlar gibi konuşmak dışında olağanüstü güçleri bulunmamaktadır. Hayvanların temsil ettikleri karakterler hayatın akışı içindeki konumlarına uygundur. Bazı hayvanlar tek başına yaşarken bazı hayvanlar sürü halinde yaşamaktadırlar. İster havada ister suda isterse karada yaşasın tüm hayvanların lideri arslandır. Arslan karakter olarak kudretli, acımasız, adil ve aynı zamanda korkusunu içinde yaşayan soğukkanlı bir katildir. Adaletin tesisi için gerektiğinde en yakın arkadaşını bile öldürebilmektedir. Arslandan sonra ikinci derecede yöneticiler olarak kaplanlar, çakallar, öküzler gelmektedir. Bu hayvanların temsil ettikleri sembol ve karakterler günümüz Türk kültüründe olduğundan farklı değildir ve iki eserde de benzer şekildedir.

Çakallar hasis, kurnaz, aç gözlü; öküzler güçlü, iyi niyetli, saf; maymunlar kurnaz; ayılar istilacı; filler çabuk inanan; tavşanlar akıllı, kurnaz; tilkiler zekâsının kurbanı; akrepler doğal kötülüğün cisimleşmiş biçimi; arılar teşkilatçı, hırsız; balıklar saf, korkak; eşekler aldatılmaya müsait; kargalar gizemli, karanlık; baykuşlar tedbirli; yılanlar güvenilmez; yengeçler ihtiyatlı; geyikler masum, korkak, kediler riyakar; fareler hırsız; kurbağalar gösterişe düşkün vb. olarak sembolize edilmişlerdir.

Hayvan Adlarının Biçim Açısından Karşılaştırılması

Kul Mesûd ile Molla Muhammed Timur'un *Kelile ve Dimne* tercümelerinin hayvan isimleri bakımından karşılaştırılması dikkat çekici sonuçlar ihtiva eder. İki eserde birbirinden farklı 73 hayvan türü yer almaktadır. Bu 73 hayvandan 69 tanesi Molla Muhammed Timur'da bulunurken Kul Mesûd'da yer alan 4 hayvan adı bulunmamaktadır. Buna karşılık Kul Mesûd'da 73 hayvan türünden 63 tanesi bulunmaktadır Molla Muhammed Timur'da zikredilen 6 hayvan adı bulunmamaktadır. Dikkat çeken bir diğer husus ise Molla Muhammed Timur'un *Kelile ve Dimne*'sinde 69 hayvan türü için 116 farklı isim kullanılmıştır. Yani bir hayvan adı ifade edilirken sinonimlerle birbirinden farklı kavramlara yer verilmiştir. Misal olarak at için "at, esb, rahş, tekâver, semend, tevsen" gibi 6 farklı isim kullanılmışken baykuş için "baykuş, cuğd, bûm, sarığ kuş" gibi 4 isim kullanılmıştır. Bu durum Molla Muhammed Timur'un kişisel söz varlığının ve Doğu/Çağatay Türkçesinin zenginliğini ortaya koyması bakımından önemli bir göstergedir. Hayvan adları bir dilin çekirdek kelime kadrosunda yer almasına rağmen birçok hayvan adının Arapça ve Farsça kökenli olduğu dikkat çeker. Özellikle Molla Muhammed Timur'un eserinde Farsça hayvan adları baskın derecede belirgindir. Bunun sebebi olarak kaynak metnin Farsça olmasından ziyade Molla Muhammed Timur'un eserini Kaşgâr'da kaleme alması düşünülebilir. Çünkü her iki eser de Farsça metinden çevrilmiştir. Buradan, bahsi geçen hayvanların bu coğrafyada belirtilen isimlerle anıldığı anlaşılıyor. Bazı hayvan adları her iki eserde müşterektir. Buna rağmen birçok hayvan adının farklı olduğu görülür. Her iki eserde yer alan hayvan adlarının birbirine kıyası aşağıdaki tablodaki gibidir:

Numara	Günümüz Türkçesi	Kul Mesûd'da ¹	Molla Muhammed Timur'da ²
1.	Akrep	Akrep	Çayan
2.	Arı	Arı	Harı, Asel harısı "Bal arısı", Yasûb "Kraliçe arı", Zenbûr "Eşek arısı"
3.	Arslan	Arslan	Abbas, Esed, Şîr
4.	At	At	At, Esb, Rahş, Tekâver, Semend, Tevsen
5.	Ateşböceği	Yıldız kurdu	Ruşen-gamîş
6.	Atmaca	Deklüğeç	Laçın
7.	Balık	Balık	Balık, Mâhî,
8.	Balıkçıl	Balıkçır	Balıkçı, Bûtîmâr, Karauna,
9.	Baykuş	Ügü	Baykuş, Cuğd, Bûm, Sarığ kuş
10.	Bir tür deniz kuşu	Taytuy	Tîtûy
11.	Bukalemun	-	Bûkalemûn
12.	Bülbül	Bülbül	Andelîb, Bülbül
13.	Civciv	-	Cûce

¹Kul Mesud çevirisinde yer alan hayvan adları Toska Zehra, *Türk Edebiyatında Kelile ve Dimne Çevirileri ve Kul Mesud Çevirisi (2 cilt)*, [Doktora Tezi], İstanbul, Üniversitesi, İstanbul, 1989, s. 316-321'den alınmıştır.

²Molla Muhammed Timur'da geçen hayvan adları "Molla Muhammed Timur Âsârü'l-İmâmiyye Çağatayca Kelile ve Dimne Tercümesi İnceleme, Metin, Dizin-Sözlük, DBY Yayınları, İstanbul, 2022" isimli eserden derlenmiştir.

14.	Çakal	Şagal	Çuburı
15.	Çekirge	Çekürge	Melah
16.	Deve	Deve	Tive, Şütür
17.	Doğan	Togan	Bâz, Şahbâz, Karçığay
18.	Domuz	Domuz	Tonguz
19.	Ejderha	-	Ejdehâ
20.	Eşek	Eşek	Êşek, Har, Merkeb
21.	Fil	Pil	Pil, Fil
22.	Gelincik	Göjen	Molun
23.	Geyik	Geyik	Keyik, Âhu, Ceren,
24.	Güvercin	Gügercin	Kebüter, Mutavvaka “Boynu halkalı erkek güvercin”
25.	Hüdhüd	Hüdhüd	Hüdhüd
26.	İnek	İnek	İnek, Kala
27.	İpekböceği	Ebreşimkurdu	-
28.	Kaplan	Kaplan	Peleng
29.	Kaplumbağa	Subağası	Fakaçanak
30.	Karakulak	-	Karakulak
31.	Karga	Zag	Karga, Kuzgun
32.	Karınca	Karınca	Çumalı, Mûr
33.	Kartal	-	Bürgüt
34.	Katır	-	Haçır, Kaçır
35.	Kaz	Kaz	Çaz, Kaz
36.	Kedi	Çetük	Gürbe, Möşük
37.	Keklik	Keklik	Keklik, Çil, Dürrâc, Kebk
38.	Kelebek	Kelebek	Pervâne, Fervâne
39.	Koyun	Koyun	Koy
40.	Köpek	İt	İt, Seg,
41.	Kunduz	-	Veber
42.	Kurbağa	Kurbağa	Faka
43.	Kurt	Kurt	Böri
44.	Kurtcuk	Kurtcuk	Kurt
45.	Kuş	Kuş	Kuş, Murğ, Tayr
46.	Küçük sinek	Üyez	Çibin
47.	Leopar	Bebr	Pars
48.	Maymun	Büzîne	Meymûn
49.	Öküz	Öküz	Höküz, Sevr, Gâvmîş, Uy
50.	Ördek	Ördek	Kurday, Ördek
51.	Örümcek	Örümcek	Örmeçük
52.	Papağan	Tûtî	Tûtî
53.	Saksağan	Saksığan	-
54.	Semender	-	Semender
55.	Serçe	Serçe	Kuçkaç
56.	Sıçan	Sıçan	Sıçkan
57.	Sırtlan	Sırtlan	-
58.	Simurg	Simurg	Ankâ, Simurg
59.	Sinek	Sinek	Meges
60.	Sivrisinek	-	Peşe
61.	Sülün	Tezer	Kırğavul
62.	Şahin	Şahin	Şunkar
63.	Tarla kuşu	Çekük	-
64.	Tavşan	Tavşan	Tavuşkan
65.	Tavus	Tâvus	Tâvus
66.	Tay	-	Tay

67.	Tilki	Dilkü	Tülki
68.	Timsah	Neheng	Neheng
69.	Turna	Turna	Turna, Ukar
70.	Yabani at	Kulan	Ilkı
71.	Yarasa	Yarasa	Şeb-perek
72.	Yengeç	Yengeç	Harçeng, Seretân
73.	Yılan	Yılan	Yılan, Mâr

Tabloda yer alan hayvan adlarından başka hayvanlarla ilgili ner “erkek”, mâde “dişi” beyza “yumurta”, beçe “yavru”, enük “yavru” (Kul Mesûd’da), bala “yavru” bahâyim “dört ayaklı hayvanlar”, cânver “hayvanlar” çâr-pây “dört ayaklı hayvanlar” hayvanât “hayvanlar” sibâ “yırtıcı hayvanlar”, vuhûş “hayvanlar”, gibi kavramların sıklıkla kullanıldığı görülür.

Sonuç

Kul Mesûd’un *Kelile ve Dimne* tercümesi kaynak olarak Nizâmüddîn Ebü’l-Me’âlî Nasrullâh b. Muhammed b. Abdülhamîd tarafından kaleme alınan Farsça esere dayanırken Molla Muhammed Timur’un tercümesi Hüseyin Vâ’iz Kâşifî’nin (ö. 1504) *Envâr-ı Süheylî* adlı Farsça eserine dayanmaktadır. Sonuç olarak her iki metin de İbnü’l-Mukaffa’nın Arapça eserinden yapılmış Farsça tercümelerdir. Kul Mesûd ile Molla Muhammed Timur’un *Kelile ve Dimleri* Farsça kaynak bir eserden tercüme edilmiş olmalarına rağmen iki eser arasında hayvan adları bakımından dikkat çekici farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıklar hayvanların temsil ettikleri karakter ve semboller bakımından değil daha çok hayvan adları için kullanılan kelime ve kavramlar açısındandır. Her iki eserde 73 farklı hayvan türü yer almaktadır. Bu hayvanlardan 69 tanesi Molla Muhammed Timur’da bulunur. Molla Muhammed Timur, 69 hayvan için 116 farklı isim kullanmıştır. Buna karşılık Kul Mesûd’da 73 hayvan türünden 63 tanesi bulunmaktadır. Kul Mesûd’un eserinde her hayvan için tek isim kullandığı görülür. Tüm bunları birleştirdiğimizde Molla Muhammed Timur, hayvan adları bakımından Kul Mesûd’dan söz varlığı zenginliği bakımından daha fazla içerik sunmuştur diyebiliriz. Dikkat çeken bir diğer husus hayvan adları Türkçenin çekirdek kelime kadrosunda yer almasına rağmen yoğun bir şekilde Arapça ve Farsça hayvan adlarının kullanılmasıdır. Bunun sebebi olarak Molla Muhammed Timur’un eserini Kaşgâr’da kaleme almasından kaynaklı coğrafi tesirin esere yansıma ihtimali akla gelmektedir. Çünkü her iki eser de Farsça metinden çevrilmiştir. Zikredilen hayvanların Kaşgâr’da belirtilen isimlerle bilindiği çıkarılabilir.

Yukarıda listesi verilen hayvan adlarının bazılarının sözlüklerde (fakaçanak gibi) yer almadığı görülür (Çimen, 2015b, s. 73-80). Bu vesileyle toplu hâlde sunulan bu hayvan adlarının sözlük ve diğer kültürel, akademik araştırmalara kaynaklık etmesi kuvvetle muhtemeldir.

Kaynakça

- Adamović, M. (1994). *Kelile ü Dimne Türkische Handschrift T. 189 der Forschungsbibliothek Gotha*, Hildesheim.
- Albayrak, N. (2002). Kul Mesud. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 26, s. 352-353). Ankara: TDV Yayınları.
- Çimen, F. (2015a). Çağatayca Kelile ve Dimne Tercümeleri. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* = *The Journal of Turkish Cultural Studies*, 33, 237-260.
- Çimen, F. (2015b). Çağatayca Bir Hayvan Adı Üzerine Etimolojik Bir Deneme. İstanbul: *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 6, 73-80.

- Çimen, F. (2022). *Molla Muhammed Timur Âsâru'l-İmâmiyye Çağatayca Kelile ve Dimne Tercümesi İnceleme, Metin, Dizin-Sözlük*. İstanbul: DBY Yayınları.
- Roux, J-P. (2005). *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar* (çev. Aykut Kazancıgil, Lale Arslan). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Tezcan, S. (1995). Mesûd ve XIV. Yüzyıl Türk Edebiyatına Dair Yeni Bilgiler. *Türk Dilleri Araştırmaları*, C. 5, İstanbul: Simurg Yayınları, 65-84.
- Tezcan, S. (1996). Manzum Kelile ve Dimne Üzerine Notlar. *Türk Dilleri Araştırmaları*, 6, 81-121.
- Tezcan, S. (1999). Kelile ve Dimne. *Türk Dilleri Araştırmaları*, 9, 5-15.
- Toska, Z. (1989). *Türk Edebiyatında Kelile ve Dimne Çevirileri ve Kul Mesud Çevirisi* (2 cilt). Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Toska, Z. (1991). Kelile ve Dimne'nin Türkçe Çevirileri. *Türklük Bilgisi Araştırmaları*, 15, 355-380.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 864-878.
Geliş Tarihi-Received: 18.05.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 24.06.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1118175

**Evliya Çelebi'nin Etnografik Bir Eser Olan
Seyahatnamesinde Bugünün İdari Sınırları İçinde Kalan
Hatay**

*Hatay Remaining Within Today's Administrative Boundaries in Evliya Çelebi's
Travel Book Which is an Ethnographic Work*

Kadriye ŞAHİN*

Öz

Osmanlı Döneminde XVII. yüzyılda yaşamış olan ünlü seyyah Evliya Çelebi'nin *Seyahatname* isimli eseri, dönemine kaynaklık eden detaylı bir çalışmadır. Seyyah, gezip gördüğü yerlere ve insanlara dair gözlem ve bilgilerini anlattığı eseri aynı zamanda etnografik açıdan değerlendirilebilen bir metindir. Bu nedenle, seyyahın eseri tarih, coğrafya, sosyoloji, gastronomi, arkeoloji, din bilimleri ve diğer birçok alanda çalışmalara konu olmuştur. Tüm bu bilim alanlarının yanı sıra insanın bilimi olan antropoloji için dönemin toplumsal yapı, kültür, mimari, ekonomi, dil, sosyal sınıf, eğitim inanç, gelenek ve ötekileri noktasında zengin bir etnografik veri sunar. XVII. Yüzyıl Osmanlı Döneminin gündelik yaşamına yakından tanıklık eden seyyah, zaman zaman mübalağalı anlatımlarının yanında seyahat ederken aynı zamanda katılımcı gözlemleri ile doğrudan veriler elde ederek eserini oluşturmuştur. Bu anlamda eseri hem kendi dönemi hem de kendisinden çok daha eski dönemleri içeren anlatılar ile doludur. Bu çalışmada seyyahın döneminde idari sınırları farklı olsa da günümüzde Akdeniz'in en doğusunda yer alan Hatay ilinin XVII. yüzyıldaki görünümü etnografik açıdan değerlendirilmiştir. Ayrıca seyahatnamede geçen ve bugün Hatay ili sınırları içinde kalan yerlerin inanç, ekonomi, mimari, doğal çevre, hastalıklar, ticaret ve etno-dinsel yapısı gibi konuların ışığında gündelik hayata ışık tutan verilere ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hatay, Evliya Çelebi, seyahatname, etnografi, kültür tarihi.

Abstract

The literary work of famous traveler Evliya Çelebi, who lived in the 17th century during the Ottoman Period, called *Seyahatname* (Travel Book) is a detailed study that is the source of its period. The work of the traveler, in which he described his observations and provided knowledge of the places and people he had visited, is also a text that can be evaluated in terms of ethnography. For this reason, the work of the traveler has been the subject of studies in history, geography, sociology, gastronomy, archaeology, religious sciences and many other fields. In addition to all these fields of science, this work provides a rich ethnographic data for anthropology, which is the science of man, in terms of social structure, culture, architecture, economy, language, social class, education, belief, tradition and others. The traveler, who closely witnessed the daily life of the 17th Century Ottoman Period, created his work by

* Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Antropoloji Bölümü, Hatay/Türkiye, e-posta: sahinkadriye@gmail.com, ORCID: 0000-0003-1139-8213.

obtaining direct data through participant observations while traveling, along with his exaggerated expressions from time to time. In this sense, his work is full of narratives that include both his own period and much older periods. Within this scope, in this study, the situation of Hatay, which is located in the easternmost part of the Mediterranean, in the 17th century was evaluated from an ethnographic point of view although the administrative borders were different during the traveler's period. In conclusion, it has been revealed through the data that sheds light on daily life in the light of subjects such as faith, economy, architecture, natural environment, diseases, trade and ethno-religious structure of the places mentioned in Seyahatname and today located within the borders of Hatay province.

Key Words: Hatay, Evliya Çelebi, seyahatname, ethnography, cultural history.

*"Dünyanın öteki tarafına yelken açan felsefi gezgin
aslında zaman içinde yolculuk yapmaktadır, geçmişin
keşfine çıkmıştır, attığı her adım bir çağ geçitidir"*
(Degerando, 1969, s. 63).

Giriş

Seyahat ve Etnografi

Etnografik veriler ve antropolojik teoriler uzun zaman gezginlerin, misyonerlerin ve tüccarların anlatımlarına ve yazdıklarıyla yakından ilişki halindeydi (Grgurinović, 2012, s. 45). İnsanların bilinmeyene olan merakı uzun yolculuklara ve beraberinde cilt cilt seyahatnamelerin yazılmasına neden olmuştur (Löschburg, 1998, s. 8). Moravi'a göre ise *"seyahat etmek, insanın sadece bilgiye susamışlığını dindirmesi anlamına gelmez; bu ayrıca insanın en dolaysız dürtüsünü de gösterir"* (Fabian, 1999, s. 26). Gezi yazıları ve etnografik metinler bir antropolojik habitusun temel paradokslarındandır (Grgurinović, 2012, s. 53). Bilindiği üzere Bourdieu'ya (1990) göre habitus, bir toplumun geçmiş deneyimlerinden ortaya çıkan alışkanlıklardır. Gezi ve etnografik metinler antropolojinin alana ve topluma dair alışkanlıkları bir anlamda kültürü anlayabilmek veya analiz edebilmek için incelenen metinlerdir. Ayrıca, antropolojik teori ve etnografik verilerin toplanması uzun süredir gezginlere, misyonerlere ve tüccarların notlarına bağlı olarak kendisini güçlendirmiştir (Grgurinović, 2012, s. 45).

Etnografi Yunanca *ethnos* (halk) ve *graphie* (çizim) sözcüklerinin bileşiminden oluşur. Özellikle XX. Yüzyılın antropolojisi etnografyacı çalışma biçimini temel bilgi toplama tekniği olarak tescil etmiş olmak birlikte, 1980'lerde "etnografyacı antropoloji" denilen yeni eğilim postmodern ve post-yapısalcı yaklaşımların etkisi ile bu temel çalışma biçimi antropolojinin, alanda çalışılan kendisini yansıtmaya biçimi olarak görülmektedir (Aydın, 2003, s. 283-284). Yine etnografi insanların yaşamlarını tanımaya dair bir araçtır (Öztan, 2013, s. 48). Fabian'a göre (1999, s. 99) etnografi *"sadece bir iletişim praksi olarak başka bir kültür hakkında yeni bilgiler sağlama vaadini taşır"*. Diğer bir ifade ile etnografik yöntemle oluşturulan metinler kültürün dışavurumsal halinin raporlara dönüştürülmesi ve benzerlerinin toplanmasından oluşur (Thorthon, 2015, s. 320). Araştırma yapılan toplum ile araştırmacı arasındaki iletişim olarak adlandırabilecek gözlem, saha çalışması, etnografi, vaka çalışması veya nitel araştırma olarak farklı isimler ile adlandırılır (Burges, 1984, s. 2).

Yıllar içinde etnografya sosyal antropolojinin temel araştırma yöntemi olarak varlık alanı kazanmıştır (Harrison, 2014, s. 89) Antropologlar tarafından uzun süre incelenen toplumun kültürün bilgisi (yani etnografi) kuramsal bazı değerlendirmelere odaklanır (Atay, 2017, s. 190). Etnografi, katılarak gözlem yoluyla "öteki" olanı tanımlayabilmekten geçer ve bu antropoloji için önemlidir (Altuntek, 2009, s. 10). Etnografik araştırmalarda *"alandaki kurulan ilişkileri yansıtan araştırma metninin yazımı, deneyimden tamamen farklı bir aşama olarak nitelendirilebilir; fakat aslında metin, bu ilişkilerin izlerini taşır"* (Nahya ve Harmanşah, 2016, s. 22).

Nitel bir araştırma yöntemi olarak etnografi de kişinin kültürel bir bütünlük içinde anlaşılması amaçlanır (Kartarı, 2017). Tüm bu süreçlerin sonucunda uzun erimli çalışmalar aracılığıyla toplumlara ait kültürel unsurlar kayıt altına alınır. Bu anlamda oldukça külliyatlı gözlem notlarına sahip olan seyahatnameler bir anlamda döneminin etnografik eserleri olarak kabul edilebilir. “En genel ve yerleşik tanımıyla “seyahatname”, dar veya geniş bir coğrafyada seyyahın gezip gördüğü yerler hakkındaki izlenimlerini anlattığı eserdir.” (Asiltürk, 2009, s. 912). Seyahatnameler koleksiyonlardan, açıklamalardan ve analizlerden oluşan yeni bir “söylem inşası” olarak değerlendirilebilir (Fabian, 1999, s. 26). Aksoy-Sheridan’a göre (2011, s. 45-46; 2013, s. 149) seyahatnameler “liminal”, “eşiksel” metinlerdir, çünkü seyahatname, hem sözlü kültür ürünlerini kaydederek yeniden inşa ederek bu ürünlerin yazılı kültüre geçişini sağlar; hem de aslında, “liminal” kavramının da imlediği üzere seyahatnameler, sözlü ve yazılı kültür alanları arasında yer alır veya içeriği bu iki alanı da birden barındırır. Seyahatnameler, yazıldığı dönemlerde seyyahların gezip gördükleri yerlerin tarihsel, kültürel, ekolojik ve dinsel açıdan gözlemlerine ve kendi yorumlarına dayanan antropolojik açıdan etnografik değeri olan yazılı metinler arasındadır. Bu çalışmada 1648 yılında bugünkü Hatay sınırları içinden geçerek Halep’e giden Evliya Çelebi’nin eserinde yer alan gözlemleri notları, yorumları ve anlatıları ile yeniden döneme bir ışık tutulacaktır. Adana’ya geldiğini ve buradan hareketle kible tarafına gidip Akçabeli’ni geçip, Şahmeran (Yılankale) Kalesi’ni takip ederek 12 saat sonra Kurtkulağı Menzili’ne geldiğini, burada konakladığını ve Demirkapı üzerinden Payas Kalesi’ne oradan da İskenderun ve Antakya üzerinden Şam-Hama şehrine geçtiğini belirtir (Evliya Çelebi, III. Cilt, s. 31)². Bu çalışmanın sınırlılığı da XVII. yüzyılda idari yapılanması farklı olsa da günümüzde Hatay il sınırları içinde yer alan özellikle Payas, İskenderun, Belen ve Antakya ile ilgili veriler ile belirlenmiştir.³

Evliya Çelebi ve Seyahatname

Evliya Çelebi, XVII. yüzyılda gezip dolaştığı “Eski Dünya”sına ilişkin önemli bir etnografik külliyatı günümüze bırakmıştır (Aydın, 2011, s. 371). “Evliya Çelebi’nin tam ve gerçek adı belli değildir” (İlgürel, 1995, s. 529). Aslen Kütahyalı olan Evliyâ Çelebi 25 Mart 1611 tarihinde İstanbul’da doğmuştur (Özkan, 2017, s. 28). Seyyahın doğduğu ve yaşadığı ortam, Seyahatnamesini ve aslında bir anlamda bu kadar uzun yıllar seyahat edebilmesini de etkilemiştir. Çapar’a (2019, s. 71) göre, Evliya Çelebi’nin babası Mehmet Zıllî Efendi, hanedan mensubu olmadığı halde Osmanlı Sarayı ve dönemin önemli şahsiyetleriyle yakın ilişki ve ilişkiler içinde olması, Evliya Çelebi’nin kişiliğini şekillendiren ve onun kaderini belirleyen önemli unsurlardan birkaçını oluşturmuştur. Seyyahın kişiliği, gözlem yapma, gördüklerini ve duyduklarını yazma ve tüm bu süreçleri kayıt altına alırken seçeceği kelime ve cümleleri doğrudan etkilemiştir.

Yarım asırdan fazla bir dönemi kapsayan Evliya Çelebi’nin seyahatnamesi, “Osmanlı toplum yapısını, ekonomisini, siyasî-idarî-askerî veçhesini, dinî yapısını anlamak bakımından sosyal bilimciler için vazgeçilmez bir kaynaktır” (Okumus, 2014, s. 200). 1635 yılına İstanbul’dan başlayan seyahatin Osmanlı coğrafyasında Kafkaslardan Orta Doğu’ya, Anadolu’dan Balkanlara, Doğu Avrupa’ya uzanan bir güzergâhı vardır. Seyahatnamenin yazım dili ile ilgili olarak Avusturya’dan İstanbul’a tercüman olarak gelen 1802 yılında

¹ Kurtkulağı Osmanlılar Döneminde Eski Halep Yolu üzerinde bulunan günümüzde ise Adana’nın, Ceyhan İlçesi’ne 30 km. mesafede yer alan bir yerleşim yeridir (Anonymus, 1983, s. 55).

² Metnin devamında Evliya Çelebi seyahatnamesine yapılan atıflar parantez içinde cilt ve sayfa numarası (C., s.) verilerek gösterilmiştir.

³ Hatay, 1939 yılında anavatana katıldığında, “İskenderun, Antakya, Dört Yol, Hassa, Reyhanlı, Yayladağı ve Kırıkhan ilçelerinden oluşurken, 1945 yılında Altınözü, 1950 yılında Samandağ, 1990 yılında Erzincan, Belen ve Kumlu, 2012 yılı ve 6360 sayılı Büyükşehir Yasası ile Arsuz, Payas ve Defne ilçeleri eklenmiştir (Üççam Karagel, 2018a, s. 1; Üççam Karagel, 2018b).

İstanbul'a gelen Hammer-Purgstall, 1804 yılında Abdülhamid Kütüphanesi'nde Târîh-i Seyyâh Evliyâ Efendi adını taşıyan seyahatnamenin 4. cildine rastlar, Hammer, bu eser için "tanıdığı Doğu eserleri içinde gerek anlatımı gerekse içeriği" ile çok ayrıcalıklı bir eser olduğunu belirtir (Tezcan, 2009, s. 215). Bu durum geleneksel oryantalizm anlayışıyla açıklanamayacak kadar netlik gösterir (Kalaycı ve Kuşci, 2021). 10 ciltlik Seyahatnamenin ilk baskısı 1896'da başlamış son olarak 1938'de tamamlanmıştı (Hüseynov, 2013, s. 61). Yayınlanması oldukça uzun süren seyahatnamenin ilk altı cildi 1902 yılına kadar yayımlanabilmiştir (Dankoff, 2010, s. 29).

Evliya Çelebi'nin gezi güzergâhı, Herodot'un tasvir ettiği güzergâh ile örtüşür (Aydın, 2011, s. 267). Bu örtüşme tam olarak aynı coğrafyaları karşılamasa da her iki eserde de ortak olan birçok mekân vardır. Ayrıca, Evliya Çelebi'nin seyahatnamesini diğerlerinden daha önemli olmasının nedeni, daha kapsamlı, ayrıntılı ve ilginç bir anlatıya sahip olmasında yatar (Çapar, 2019, s. 65). Seyahatname, etnosantrik bir eksende, başka kültürleri "yabancı" veya "bize benzemeyen" bir bakış açısı ile farklı kültürlerden, endemik bitkilere, hatta hayvan türlerine kadar birçok şeyi kurgusal olarak yazılmıştır (Aydın, 2011, s. 262). Diğer bir ifade ile öteki olan şeyin etnosantrik bir yaklaşımla betimlemesini içerir. Evliya Çelebi'nin tüm egzotikleştirilmiş anlatımına rağmen, bir yöntem izlememiş olsa dahi, gerçek verileri ortaya koyan bir tür "katılan gözlemci" olup bunun hareketle bir ön antropoloji metni olarak değerlendirilebilir (Aydın, 2011, s. 267). "Katılımlı gözlem" antropolojide kullanılan alan araştırması yönteminin tekniklerinden birisidir. "Alan araştırması antropoloji literatüründe etnografya adıyla da anıldığından, alan araştırması yapan (sosyol/kültürel) antropologlar etnograf olarak da tanımlanmaktadır" (Özbudun ve Uysal, 2012, s. 76). Geertz' e (2010, s. 24) göre "etnografi gerçekte karşı karşıya olduğu asıl şey sayısız kavramsal yapıdır; bunların çoğu da birbirlerine ya eklenmiş ya da kilitlenmiş halde, ilk bakışta tuhaf, düzensiz ve çapraşık yapılardır". Ancak tüm bu yapıların özde birbirine etkisi ve sonucu olan kültürel örüntüler ile harmanlanmış bir düzene sahiptir. Seyyahın hem yazan ve gözlem yapan kişi olarak kendisinin hem de bizzat yazdıklarının kendi içinde bir sıralaması ve düzeni mevcuttur.

Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'deki yazma dışındaki rolleri "hem olay örgüsünü etkileyen karakterlerden biri, hem de anlatıcı, bir başkasının başından geçen olayı gözlemleyen anlatıcı, bir durumu gözlemleyen ve sorgulayan anlatıcı, bir başka hikâye anlatıcısına hikâyeyi anlatması için söz veren aktarıcı, diyaloglar aracılığıyla hikâyenin anlatılmasına izin veren aktarıcı" (Özay, 2011, s. 308) olarak sıralanabilir. Seyyahın bu çalışması toplumsal belleğin sözlü kültür aracılığıyla inşasını da göz önüne getirmektedir. Bellek, zaman döngüsü içinde sürekli yenilenen ve zamanla yazılı veya yazısız formlara dönüşen kurallar haline gelmektedir ve gelenekler yoluyla da bir diğer kuşağa değişerek ya da aynen aktarılmaktadır. Seyahatname aynı zamanda yazıldığı yüzyılda seyrahın "ünlü ya da az-çok tanınan ilgi çekici insanlarıyla ve devlet adamlarıyla konuşması ve onlardan aldığı bilgileri aktarması nedeniyle röportaj özelliğine de sahiptir" (Asiltürk, 2009, s. 921). Seyyahın haftalarca ya da aylarca sürececek bir hikâye anlatım tarzını benimseyerek, gezi yazısını bir "halk anlatısına" yaklaştırmıştır (Oğuz, 2013, s. 120). Aynı zamanda klasik bir gezi yazısı değildir, döneminin adeta bir aynasıdır (Dankoff, 2002, s. 268).

Evliyâ Çelebi'nin eserine "seyahatnâme" denilmesinin arkasında "sözün yazıya geçirilmesiyle yaratılan eser" (Ekici, 2013, s. 30) algısı vardır. Seyyahın Hatay üzerine ortaya koyduğu veriler dönemin din, inanç ve ritüelleri, mekân ve mimari, kent tarih, toplumsal bellek, idari yapı, ticaret, tarım, zanaatlar, dil, toplumsal cinsiyet, eğitim, ekoloji, anlatılar, çevresel uyarlanma, geçim örüntüleri, sosyokültürel ve etnik yapı gibi dönemi yansıtan verilere ulaşmak mümkündür. Seyyah kendi yaşadığı yüzyılın çok öncesine ait olayları,

kendi yaşamış gibi bir anlatı dili kullanarak yazmıştır. “Evlıya Çelebi'nin yazmalarına göre, Antakya'ya 1648 (h. 1058) yılında Şam'a giderken uğramıştır. Adana, Payas, İskenderun ve Belen'den geçerek Bakras denilen yerden Akıncılar ve Kara Magrat'ı geçerek 12 saat süren yolculuktan sonra Antakya'ya gelir” (III. cilt, s. 37). Seyyahın yolu üzerinde bulunan Payas, İskenderun, Belen ve Bakras'a ilişkin olarak özellikle mimari yapısı, tarımsal ürünleri ve etnik yapısına ilişkin notları bulunmaktadır. Bu çalışma da ise özellikle seyyahın izinden XVII. yüzyılın Hatay'ının resmi çizilmeye çalışılacaktır. Hatay Halep Eyaletine bağlıdır ve Evlıya Çelebi'nin burayı ziyaret ettiği dönem “IV. Mehmet (Avcı Mehmet) zamanına rastlamakta olup, “bu dönem Osmanlı idaresinde aksamaların olduğu ve isyanların baş gösterdiği döneme tekabül etmektedir” (Kolerkılıç, 1958, s. 62).

2. Etno-dinsel Yapı ve Gündelik Yaşam

Evlıya Çelebi'nin XVII. Yüzyılda ziyaret ettiği ve günümüz Hatay ili sınırları içinde olan coğrafyada başta Türkler olmak üzere Kürtler, Araplar, Frenkler ve Rumlardan oluşan kozmopolit bir yapının varlığından bahsederek, Müslümanlar ve Hristiyanlara ilişkin detaylı bilgiler aktarmaktadır. Payas'ta yaşayan Kürtlerin Halep'ten geldiğini, burada yoğun olarak yaşadıkları, güvenli olmadıkları yönünde gözlemleri bulunmaktadır: “Payas'ı geçtikten sonra, Sakaltutan beli gibi bir bel vardır. Allah korusun, gece gündüz eşkiyası eksik değildir. Haleb'in Cum denilen Kürt haramilerinin karargâhudır. Burada gayet ihtiyatlı davranmalıdır.” (III. cilt, s. 36). Yine aynı bölge de Türkmen ve Arapların yaşadığını yaz gelince Payas'ın yaylalıklarına çıktıklarını söyler.

Gündelik hayata ilişkin bazı veriler İskenderun Limanı'nın betimlemesi esnasında da verilmektedir. İskenderun Limanı Osmanlı Döneminde özellikle Doğu Akdeniz ticaret hayatında jeopolitik bir öneme sahiptir. Evlıya Çelebi İskenderun'da câmi, han, hamam gibi mekânların olmamasını, buna karşın meyhanelerin çok olmasını Frenklerin ve Rumların burada yaşamasına bağlar (III. cilt, s. 36). Evlıya Çelebi, İskenderun Limanı'na dair gözlemlerini şu cümleler ile aktarmaktadır: “Bu İskenderun'da Frenk ve Rumlar oturduğundan cami, han, hamam, çarşı ve pazar gibi şeyler yoktur. Amma meyhaneleri çoktur. Bazı gelip gidenler kış mevsiminde meyhanelerde kaldıklarından, sanki birer handır. Suyu uzaktan eşekler ile Kervanpınarı'ndan getirilir. İskenderun çukur bir yer olduğundan, gelip gidenler bu Kervanpınarı'na konarlar. Her sene limanına iki yüz parça Frenk gemisi ve Müslüman kalyonları gelip, demirleyip yatarlar. Kalesi yarı harap olduğundan, Frenkler çoğu kez gümrük vermek istemediği zaman, bunlara karşı koymak mümkün değildir.”

Frenk olarak adlandırılan topluluğun Osmanlılar döneminde farklı zamanlarda kapsamı genişlemiştir. Şakiroğlu (1996, s. 197) Frenkler ile ilgili şu bilgileri aktarır: “Aslı Frank olan ve genelde “Batı Avrupalı” anlamını taşıyan Frenk kelimesi, Osmanlılar 'da önceleri daha fazla ilişki içerisinde bulunan İtalyanlar 'la Fransızları, XV. yüzyıl sonlarından itibaren Almanları, XVI. yüzyılın ortalarından itibaren de tanışma sırasıyla diğer Batı Avrupalı kavimleri içine almış XV. yüzyıla ait ilk Osmanlı kaynaklarında çok sık geçen Frenk kelimesi Macarlar hariç diğer Katolik Hristiyanları, özellikle Venediklileri belirtmek üzere kullanılmıştır”.

Akdeniz ticaretinde hatırı sayılır bir yere sahip Frenkler/Venedikliler 1593 yılından itibaren, İskenderun Limanı bir ticaret merkezi olarak kullanmaya başlamıştır (Braudel, 1989, s. 380-381). İskenderun, Yavuz Sultan Selim'in 1516'daki Mısır seferiyle Osmanlı topraklarına katılmıştır. Şehir, Kanûnî Sultan Süleyman devrinde (1520-1566) ticari olarak Yakacık (Payas)'ın önem kazanmasıyla ticari anlamda biraz geri plana düştüyse de Halep'in iskelesi pozisyonuna gelmesiyle günden güne ticaret hacmini artırmıştır. XVII. yüzyılda deniz yoluyla Halep'e gelen tüccarlar İskenderun'a uğramışlardır. Bu durumda Lazkiye Limanı, İskenderun ile rekabet edemeyecek konuma gelmiştir (Kalaycı, 2020, s.

9). XVII. yüzyıl aynı zamanda İskenderun limanı ile Fransa'da bulunan Marsilya limanı arasında karşılıklı ticari bir ilişkilerinde olduğu zamanlardır (Tuncel, 1980, s. 581). İskenderun'un bir liman şehri olması, dolayısıyla ticareti merkezi hale gelmesi etno-dinsel yapısının heterojen bir yapıya dönüşmesine de neden olmuştur. Evliya Çelebi ile hemen hemen aynı dönemde İskenderun'a gelen Manuel Godinho'nun 1663 tarihli seyahatinde İskenderun'da, Hıristiyan Yunan nüfusun olduğu ve balıkçılık ve çiftçilikle geçimlerini sağladıklarını belirtir (Özbaran, 2017, s. 114).

Belen, seyyahın yol güzergâhında olan etnik yapısının Türkmen olarak vurgulandığı kasabalardan birisidir. Seyyah *Belen* kelimesinin "*Türkmen lisanında, yokuş olan yer*" (III. cilt, s. 37) anlamına geldiğini belirtmiş ve kasabada yer alan evler için "*Hepsi Türk evleridir. Nüfusu üçbin kadardır*" (III. cilt, s. 37) vurgusunu yaparak kasabanın yalnızca Türkmenler tarafından mesken tutulduğunu vurgulamıştır. Evlerin toplam sayısı 700 tane olup, bayırlı yerlerde bulunmaktadır ve üstleri ise toprak ile örtülüdür (III. cilt, s. 36). Ayrıca Belen'in su ve havasının güzelliğinden halkın yüzlerinin kırmızı renk olduğunu da vurgular (s. 37). Belen isminin resmi olarak kullanımı biraz daha geç tarihli olsa da Evliya Çelebi'nin eserinde geçmesi sebebiyle "Belen" isminin resmen kullanıldığı 1802'den çok daha önce halk tarafından bilinen ve kullanılan bir isim olduğudur (Çetin, 2012, s. 66).

Belen'den sonra Bakras Kalesine uğrayan seyyah Antakya ile ilgili de bazı notlar almıştır. Ortadoğu'nun Doğu Akdeniz'e açılan kapısı olan Antakya (Kolutek ve Kalaycı, 2019, s. 357), Tarihte ilk kez Hıristiyanlık adının geçtiği Antakya'dan, Kayserler döneminin sona ermesi ile birlikte Antakya'da büyük Hıristiyan ayinleri düzenlendiğini belirtir ve ilk defa Hıristiyanlığı bu fakirler; yani Antakya halkı kabul etti, Takyanos'un putlarını kırdılar ve heykellerinin yerlerine kilise yaptılar (III. cilt, s. 38) diyerek bahseder. Evliya Çelebi'nin Antakyalılara fakir diyerek sosyo-ekonomik bir gönderme yapmış olsa da bu gönderme ötekileştirme söylemlerinden birisidir. Şehrin dini yapısı ve yönetimi ile ilgili de notlara yer vermiştir: "Dört mezhepten müftüsü, nakibü'l eşrafı, kethüda yeri, yeniçeri serdarı, şehir naibi ve muhtesibi vardır. Kale dizdarı ve kale askeride mevcuttur." (III. cilt, s. 40). Osmanlı Devleti'nde âyân ve eşraf olarak bilinen yerli ve nüfuzlu ailelerin taşra yönetiminde söz sahibidir (Muşmal, 2013, s. 172). Osmanlılar da müftüler, nakübül eşraf gibi ulema kökenli bürokratlar, kethüda yeri ve yüksek gelirli tımar sahipleri ümera kökenli bürokratlar olup, taşrada en üst gelir grubuna sahiptirler ve sosyal tabakalaşmanın üst sıralarında yer alırlar (Ünal, 2012, s. 31). "Kethüdâ" ise, Osmanlı devlet teşkilâtında XV. yüzyıldan itibaren "bazı devlet görevlilerinin işlerini yürüten yardımcı" anlamına gelir (Eroğlu Memiş, 2020, s. 274).

3. Kamusal Alan Olarak Kaleler ve Diğer Yapılar

Evliya Çelebi gezip gördüğü birçok yerde olduğu gibi Hatay'da da dönemim önemli kalelerine yer vermiştir. Özellikle mimari açıdan son derece detaylara indiği anlatımları, aynı zamanda dönemin ticaret hayatına ve sahip olunan teknolojiye de ışık tutacak niteliktedir. Seyyahın bilgi verdiği kalelerden birisi Payas Kalesi'dir. Bilindiği üzere Payas deniz kenarında bulunmaktadır ve 2012 yılına kadar Dört Yol'a bağlı bir kasaba iken 2012 yılından sonra ilçe statüsüne dâhil olmuştur. Seyyahın Payas'taki kalenin görünümünü hakkındaki izlenimleri şöyledir:

"Deniz kenarında dört köşe, kayalık, güzel bir yapıdır. Sekiz adet sağlam kulesi, her kulede küçük büyük on adet topu vardır. Büyük bir burcunda balyemez toplar olup limanı korurlar. Burası Haleb'in iskelesi olduğundan hudud gibidir. Kalenin çevre uzunluğu sekizyüz adımdır. Kalenin duvarı iki kattır. Burçları gayet sağlamdır. Doğuya bakan ikişer kat demir kapılı kapısı, hendek üzerinde ağaç köprüsü vardır. İskele kulesi sağlam ve yuvarlak bir kule olup, üzerinde kale askerleri gece gündüz

nöbet tutarlar. Zira gümrük bu kısımdadır. Burası eskiden gayet güzel bir liman imiş, fakat şimdi o kadar bakımlı değildir. Gemiler bazen uğrarlar. Çoğunlukla büyük gemiler alarga demir alıp yatarlar. Sekiz çeşit rüzgârdan bir limandır. Kale hendeğin sol tarafında genişçe bir mahkemesi vardır. Kale kapısı önünde büyük bir dut ağacı var" (III. cilt, s. 32).

Seyyahın kaleme aldığı diğer kalelerden birisi Payas'tan İskenderun'a giderken karşısına çıkan Merkez Kale'dir. Kayserler tarafından yapılmış olup, 1516 (h.921) yılında Selim Han'ın Mısır seferi sırasında halkın yönetime itaat gösterdiği, Payas yönetiminde olan, serdarı ve aylıklarını Halep defterdarlığından alan askeri bulunan kale Halep Vilayeti sınırları içinde olup, denizden bir ok menziline yer alan yüksek bir binadır (III. cilt, s. 36). Merkez Kaleden sonra diğer önemli bir kale ise İskenderun Kalesidir. Seyyaha göre kale Büyük İskender döneminde yapıldığı için adına İskenderun denmiştir. Kalenin tarihi sürecini şu şekilde ifade eder:

"Urban⁴ kavminin harap ettiği kale İbn Ebi Davud el-Badi tarafından yeniden yapılmıştır ancak yineden harabeye dönüşmüş ve hac yoluna kapalı olup haramilerin yaşadığı, Frenklerin uğrak yeri olduktan sonra Sultan Ahmed Han zamanında vezir-i azam Nasuh Paşa yeniden bir kale yaptırmaya başlamış ancak Ahmed Han'ın Nasuh Paşayı öldürtmesi sonucu yarım kalmıştır" (III. cilt, s. 35-36).

Seyyahın güzergâhı üzerindeki diğer bir kale ise Bakras kalesidir. Kale seyyahın betimlemesi ile "eski zaman yapılarından". Halep eyaletine bağlı olan kalede diğer kalelerde olduğu gibi yönetici sınıfı, askerler için evler ve halkın yaşam alanı bulunmaktadır (III. cilt, s. 37). Seyyah Bakras Kalesi'nin biyolojik çeşitliliği açısından da detaylı bilgiler vermiştir. Ayrıca Bakras Kalesi'nde yaşayan insanların bir tür iktisadi faaliyet alanına çevirdiği bazı bitkileri de belirtmesi, yerleşim yerinin gelir kaynaklarının da tespitine olanak sağlar: "Bakras Kalesi'nin dağlarında yetişen sümbül ve müşk-i Rûmisi düzlükleri süsler ki, bakras sümbülü ve müşk-i Rûmisi diye meşhurdur. Açtıkları zaman insana gönül hoşluğu verir. Buranın halkı bağ, bahçe ve dağlarında çiçek soğanları çıkarıp, İstanbul'a ve diğer yerlere götür satarlar. İşleri budur" (III. cilt, s. 37).

Seyyahın en detaylı ve abartılı anlatımlarından birisi Eski ve Büyük Antakya Kalesi'ni betimlemede görülmektedir:

"Antakya kalesinin surları beş dağ üzerine kuruludur, kuruluşu İstanbul'dan öncedir. Hz. Süleyman burayı savaş ile fethetmiştir. Büyük suru beş adet dağ üzerine kurulmuştur. Kale duvarları, doğu tarafındaki yüksek dağlardır. Kalenin yarısı aşağıda, batı kısmında, asi nehrinin kıyısına kadar olan alçak yerdedir. Kale 12 mildir. Kalenin çevresi 48 bin adımdır. Normal yürümeyle 12 saatte yürünür" (III. cilt, s. 40).

Osmanlılar Döneminde "adım" uzunluk ölçüsü birimi olarak kullanılmıştır ancak mesafeyi tanımlamak içinde zaman zaman kullanıldığı olmuştur (Çetin, 2013, s. 448). "Antakya kalesinin duvarlarının ve kulelerinin yüksekliğini başka hiçbir kalede görmedim." (III. cilt, s. 41) diyen seyyah, kalenin büyüklüğü konusunda verdiği bilgiler ve kendi gözlemleri mimari açıdan büyüklüğünün yanı sıra taş işçiliğini de kapsar.

"Kalenin yapıldığı taşların her biri fil azmanı büyüklüğünde vardır. Taşlar usta tarafından öyle bir kaynaştırılmış ki sanki kale duvarı tek bir taştan oluşmuştur. Kuzeye bakan Halep kapısının iç tarafındaki kayalardan hayat suyu gibi sular kaynar. Batı tarafından Asi Nehri kapısı üzerinden büyük bir köprü ile geçilir. Üzerindeki kale seksen zira yüksekliğinde olduğundan, şehre doğu kısmından iki saat sonra güneş düşer. Bu

⁴ Burada kullanılan "Urban" söylemi "Çöl Arabı" anlamında kullanılmaktadır (Devellioğlu, 1990, s. 1349).

sebeple iki saat geçmeyince güneşin doğuşu anlaşılmaz” (III. cilt, s. 40-41). Zira Osmanlı döneminde kullanılan bir uzunluk birimidir. Osmanlılar döneminde Arapçası zirâ olan aynı zamanda arşın olarak bilinen, mimar arşını ve çarşı arşını olmak üzere iki farklı türü olan ölçü birimidir (Çetin, 2013, s. 446-447). Evliya Çelebi'nin diğer seyyahlardan çok rastlanmayan bir bilgi olarak Antakya surlarının ölçüleri sayısal olarak vermiştir (İstek, 2020, s. 230).

Mimari yapılar içerisinde kaleler dışında seyyahın kaleme aldığı diğer yapılar ise medrese, okul han, hamam ve dükkânlar, kahveler ve saraylar olarak karşımıza çıkmaktadır. Payas'ta kalesi kadar büyük demir kapılı bir han vardır ve bu han “gayet düzenli, harem odalı, ahır ve develiği olan geniş avlusu, yemekhaneli, eşsiz bir handır” (III. cilt, s. 32). Payas'ta kale içinde yer alan evlerden bahseden seyyah bu evlerin “toprak ve kireç örtülü üç yüz kadar” (III. cilt, s.32) olduğunu kaydeder. Kale dışında ise “toprak, kireç ve cisin ile örtülmüş sekiz yüz elli kadar ev vardır” (III. cilt, s. 33). Payas'ı anlatırken kentin şirin bir görüntüye sahip olduğunu içinde her şey olan üçyüz dükkânı, yedi tane kahvesi ve bir de hamamı olduğunu sözlerine ekler (III. cilt, s. 34). Belen'de ise “kurşun örtülü güzel bir han, bir hamam kırk elli kadar dükkân” bulunmakla birlikte evleri son derece dardır. Bakras'ta ise han, hamam ve küçük bir çarşısı vardır ancak seyyaha göre yoldan uzak olan çarşısı pek güzel değildir (III. cilt, s. 37). Antakya'nın evlerinden bahsederken muntazam olduğunu ve bu evlerin çoğunun Asi kenarında toplandığını belirtir (III. cilt, s. 41). Bugün kenti ikiye ayıran bu nehrin Osmanlılar döneminde de yaşamın merkezinde olması kaçınılmaz bir sonuçtur. Zira hemen Asi nehri kenarına kurulmuş olan kalenin iç tarafında yer alan hamamlar, suyunu asi nehrinden taşımaktadır (III. cilt, s. 43). Yine kentte dokuz adet bekârlara mahsus han, üç yüz dükkânlı çarşı, kâgir bedesteni olmayıp ancak içinde değerli eşyaların bulunduğunu belirtir (III. cilt, s. 43). Antakya'da sekiz adet büyük saray olduğunu kaydetmişse de kentin aşağısında yer alan çok odalı, demir kapılı Ketagaçpaşa sarayından söz eder (III. cilt, s. 41).

Antakya'da “*seb'a, aşere ve takrip okuma usullerine ait okuma yerleri (dâru'l-kurrâ) vardır*”. Dâru'l-kurrâ Osmanlılar 'da eğitim ve yardım faaliyetlerinin sürdürülmesine yardımcı olan vakıflardan birisidir. Antakya'da bu vakfın şeyhi ücretsiz eğitim verir ve öğrencilere ise ücret ödeyecek durumda da değildirler Vakıflar tarafından her yıl bayramlık elbise ve harçlıklarının karşılandığı kırk kadar çocuk mektebi, her türlü bilimin öğretildiği ve hocalarının fazıl ve bilgin kişiler olduğu yedi cami ve mescit bulunmaktadır (III. cilt, s. 42-43).

4. Kutsal Mekânlar ve Kişiler

Seyyah, Payas'tan Antakya'ya uzanan yolculuğunda özellikle camilere, tekkelere, türbe ve bazı kutsal kişi ve anlatılarına kapsamlı bir şekilde yer vermiştir. Camilerin mimari özelliklerinin en ince ayrıntısına kadar ortaya koyan seyyah Payas Sokullu Mehmet Paşa Külliyesi içinde bulunan camiden bahsederken avlunun ortasında yer alan havuzun etrafına dikilen ağaçlardan bahisle: “*etrafi çeşitli turunc ağaçlarıyla donatılmıştır. Her birisinin hoş gölge ve havasından, limon ve turunc çiçeklerinin güzel kokularından cemaatin dimağları hoş olur, herkes can-ü gönülden Allah'a ibadet eder*” (III. cilt, s. 32) diyerek avlunun güzelliğini vurgulamak için “*sanki cennetten bir bahçedir*” (III. cilt, s. 32) betimlemesi yaparak, İslâmi kimliğe vurgu yapmaktadır. “Payas Şehri'nde sadece Mehmetpaşa Camisi'nde hutbe okunur. Diğerleri tekke'dir. Bilinenleri Halil ve iskele tekkeleridir” (III. cilt, s. 33).

Şehirdeki camiler hakkında bilgi veren seyyah, Belen'de Kurşunlu Cami ile Payas'taki caminin varlığından bahseder (III. cilt, s. 37). Yine 1648 (h. 1058) yılında Antakya'dan ayrılmadan önce Ramazan ayı içinde olduklarını belirterek, namazı çarşı içinde yer alan camide kırdıklarından bahseder (III. cilt, s. 43). Seyyahın eserinde geçen bu çarşı, tarihi XVII. yüz yıla kadar uzanan Uzun Çarşı'dır (Gündüz ve Reyhanoglu, 2018, s.

857). Payas'ta iki gün kalan seyyah, İskenderun'a doğru ilerleyerek yol güzergâhında bulunan tekke ve türbelerden bahseder. Bunlardan birisi "mamur, süslü ve dervişleri dindardır" olan Şeyh Abdülkadir Geylani hazretlerinin türbesi, diğeri ise "birkaç Bektaşî dervîşi" olan küçük Dedesultan Tekkesi'dir (s. 36). Antakya'da kutsal kişilerden ve ziyaret yerlerini tanımlarken "kulların şerefi, zahidlerin hazinesi, keramet dairesinin merkezi, vilayet yuvarlağının kutbu, ashabın öncüsü, sevgililerin direği, sırların saklayıcısı, doğruların öncüsü Hazret-i Habib-i Neccar, hazret-i Yahya ve İsa'ya yetişmişlerdi" (III. cilt, s. 41) ifadesini kullanmaktadır. Habib-i Neccar marangozluk yaptığı için ve zamanında dülgerlerin piri olduğu için kendisine *neccar* denilmektedir. Seyyahın aktarımı ile başlayan anlatı dönemin Hıristiyanlık ve İslamiyet'le harmanlanmış toplumsal yapısını şu cümleler ile aktarmaktadır:

"Antakya'nın kurucularından Bia-tü'l Gassan adlı melikin bir oğlu vardır. O da babası gibi Hz. İsa'ya inanırdı. Vefat edince Antakya'ya gömülür. Yedi yıl geçtikten sonra Hazreti Habin Neccar'dan bir mucize istediler. "Bizim hükümdarımızın ya valid adında adaletli bir oğlu vardı. Yedi sene evvel vefat etti. Onu diriltiniz, hepimiz iman edelim" dediler. Habib Neccar şehzadenin kabri üzerine giderek dua eder. "Allah'ın izni ile kalk" deyince, şehzade, Allah'ın emri ile kabirden çıkıp hayat buldu. Yedi yıl daha yaşadı ve bunun üzerine bütün Antakya halkı Müslüman oldu. Çocuk o kadar hayır ve adaletle hareket etti ki, Antakya'da birçok ibadethane ve hayır yerleri yaptırdı" (III. cilt, s. 42).

Kutsal bir kişilik kabul edilen Habib-i Neccar'ın başında gelenleri anlatmaya devam eder: "Başı yüksek dağlardan yuvarlanarak aşağı şehirde bir mağaraya düşmüştür. Orada merdiven ile inilir nurlu bir tekkenin içine defnolunmuştur. Hala bütün Müslüman ve Hıristiyanların ziyaret yeridir. Vücudu ise, kale içinde yüksek bir kaya üzerinde, mesire yeri olan bir türbede gömülüdür." (III. cilt, s. 42). Habib-i Neccar Camisi'nin kutsallığını "nur" kavramı ile ön plana çıkarmaktadır. "Caminin içi gayet nurludur. Kubbesi daha da nurludur. Burada olan parmaklık, tunç pencereler sedef işli kapaklar, necef telli ve kurdekâr camlar bir yerde yoktur. Nurlu güneşin ışıkları vurdukça, caminin içine nur üstüne nur yağar." (II. cilt, 33).

Seyyahın kutsal kişilere dair anlatımları bunlarla sınırlı değildir. Ancak diğerleri seyyahın detaylıca ele aldığı yaylar ile bu yayların özellikleri ve kutsal kişilerin bu yaylar ile olan ilişkisi bir sonraki bölümde yer almaktadır.

5. Yaylalar, Kutsallar ve Bazı Hastalıklar

Seyyah yaylanın çevresel özellikleri, etnik yapısı, kültürel yapısı ve dönemin hastalıklarına ilişkin ayrıntılı bilgiler vermesi yanında özellikle yayların kutsal anlatıları ve bazı hastalıklara dair gözlemleri notları arasında yer alır. Ayrıca mutfak kültürü, bitkiler, iklimsel bilgiler, bazı geleneklere dair gözlemlerini de not almıştır. Özellikle Payas ve Belen'in yaylalık alanlarından bahseder. Belen'in yaylalık alanında bağlarının olduğu, havasının hoş olduğunu ve konum olarak hemen şehrin üstündeki dağlarda bulunduğunu belirtir (III. cilt, s. 37). Payasın yaylalık alanları ise detaylı bir şekilde betimlenmiştir:

"Diğer altı ayda bütün halk, Temmuz olunca eşrâf ve ayân, küçük ve büyük, Payas dağı yaylağına çıkarlar. O kadar büyük bir yayladır ki etrafta tarla olan Türkmen ve Araplardan iki yüz bin kişi bir milyon koyun ile Kuyruk yıldız yani Ülker yıldızı doğduğu andan başlayarak altı ay bu yaylada kalırlar. Hava ve zindelik kazanıp döldüş sahibi olurlar. Binlerce hayat suyuna benzer akarsuları vardır. Asıl şehir halkı garip, dost Oğuz boylarıdır. Namazına devam eden, imanlı, Allah'ın birliğine inanan, tarikat sahibi, dervîş kılıklı kimseleri vardır." (III. cilt, s. 34).

Seyyah, Payas'ın yaylasının özelliklerinden bahsederken yukarıda da görüldüğü gibi, etnik kimlik, dini kimlik, sosyoekonomik tabakalaşma ve yaylanın kullanım takvimini

ön plana çıkarmıştır. İklimsel özelliklerinin elverişli olmasını yaylaya çıkan insanların çocuk sahibi olması ile ilişkilendirmiştir. Ayrıca her birinin farklı özelliği olan yedi ayrı yayladan bahseder ve bu yaylaların ekmeği, yufka ekmeği, üzüm, incir, kaysı ve turuncunun beğenildiğini söyler (III. cilt, s. 34). Seyyahın notları arasında yer alan Ülker yıldızı ile ilgili Türker’de farklı inanışlar vardır. Ögel tarafından aktarılan Yakutlar’da Ülker yıldızına ilişkin anlatıma göre: “Ülker yıldızının gökte açtığı delikten soğuk rüzgârlar girer, yeryüzündeki her şeyi dondururmuş. Bir gün büyük bir bahadır çıkmış ve elleri donmasın diye otuz çift kurt derisinden eldiven yapmış, göğe çıkararak Ülker yıldızının deliğini kapatmış.” (III. cilt, 1998, s. 48).

Seyyah yaylaları özellikle sağlık ve hastalık ilişkisi üzerinden anlatmış olup aynı zamanda belirli yaylalara özgü halk tarafından kabul edilmiş olan kutsal kişi veya anlatımlar ile bu mekânların bir anlamda birer sağaltım yeri olduğunu kabul ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. “Sürmeli Yaylada asla taun hastalığı olmaz. Taun hastalığı Habib Neccâr Hazretleri birçok defalar bu yaylada kalmış, halkı dine davet etmiştir. Seçkin bir kimsedir. Duası sebebi ile bu yaylada asla veba hastalığı görülmez” (III. cilt, s. 34). Kara ölüm olarak isimlendirilen veba Osmanlılar ’da ülkesinde taun, kıran ve davun gibi farklı isimler ile bilinir (Ertaş ve Eğnim, 2011, s. 88). Kutsal biri olarak kabul edilen Habib-i Neccar’ın duası, halk inancına göre ve seyyahın anlatımına göre bu yaylayı koruyandır.

“Göktepe yaylası, yüksek olup, burada hiçbir hayvanı ülker vurmaz. Çatalağaç Yaylası ise halkın sıhhatinin güzelliği ile bilinip, sıtma hastalığının olmadığı yerdir. Diğer bir yayla ise Fındıklı yaylası olup yılan, çıyan, akrep ve benzeri zehirli hayvanların olmadığı yayladır.” (III. cilt, s. 34).

Sinmez ve Aslı, *İç Anadolu Bölgesindeki Hayvanlarla İlgili İnanış ve Uygulamalar Üzerine Bir Değerlendirme* başlıklı çalışmalarında Ülker yıldızı inancına ilişkin bazı veriler bulunmaktadır: “Hıdırellezin 18. gününde bir yıldızın ve haziran ayında Ülker yıldız kümesinin etkisiyle oluşan rüzgârın hayvanları hastalandırdığı, bu durumdan korunmak için hayvanların kuytu yerlerde saklandığı; hayvanların hareketlerinden, kuşların, kurbağanın, horozun ötüşünden çeşitli tecrübeler edinerek hava tahminlerinin yapıldığı; hayvan sayı ve hareketlerinin artmasının havanın ya da mevsimin nasıl olacağı konusunda insanlar için referans oluşturmaktadır” (2017, s. 2015).

Seyyahın Osmanlı Döneminden kayıt atına aldığı halk inanışları, bugün halen farklılaşmalarla birlikte varlığını sürdüren geleneklere kaynaklıkta edebilir. Payas’ın yaylalarından birisi de Solgani yaylasıdır. Solgani yaylasının çevresel özelliklerinden ve hastalıklardan ziyade, alanı “suç” açısından ele almıştır. Yaylada suç işlenmediği için herkesin eşyası ortalık yerde durur. Söz konusu mekânda hırsızlık, yol kesicilik ve eşkıyalık hiçbir zaman olmaz, eğer birisi başka birisinin eşyasına elini uzatsa eli kuruyup kalır, bu denenmiştir (III. cilt, s. 34). Seyyah, yaylanın bu denli güvenli ve suçtan arındırılmış olmasını Cüneyt Bağdadi hazretlerinin halifelerinden Solgani Sultanın burada mezarının olmasına bağlamaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî “zamanla diğer İslâm ulemasıyla açık bir çatışmaya girmekten kaçınmayı ve bunu sağlamak için tasavvufi sırları sûfi olmayanlardan saklamayı öğütleyen” sûfilîğin sahv ekolünün temsilcilerindendir (İzmirli, 2019, s. 148).

Cüzzam ya da miskin hastalığı seyahatnamede en çok ismi geçen hastalıklardan birisidir (Ertaş ve Eğnim, 2011, s. 893). Cüzzam/miskin hastalığının iyileştiği yer Sicin Yaylası’dır: “Cüzzam /miskin olanlar, burada Allah’ın emri ile altı ayda hayat suyu gibi sulardan içip sağlık bulurlar. Miskinin vücudu beyaz inci gibi olur, hayat ve can bulur” (III. cilt, s. 34). Sicin Yaylası’nın asıl önemi seyyaha göre peygamber nazargâhı olmasından gelmektedir. Kutsal bir alan olan Sicin yaylasını şu şekilde betimlenmektedir:

"Sicin Yaylası Hazret-i İsa Aleyhisselâm annesiyle birlikte Nablus'tan gelip oturdukları yer, bu yaylada mübarek bir ziyaret yeridir. Hazreti İsa'nın halifesi Şem'un Safâ hazretleri, Mısır'ın Behnisa şehrinden yola çıkarak bu yayladaki Hazret-i İsa makamını ziyarete gelmiştir. Makamı vardır. Doğru söylentiler vardır. Frenklerin tarihlerinden bu yaylada Hazret-i İsa ve Şem-un Safâ'nın yüksek makamları olduğunu okuyarak, İskenderun'dan kalabalık bir halde bu yaylalara pek çok insan gelip ziyarette bulunur ve temiz hava alır." (III. cilt, s. 34-35).

Sonuç olarak seyyah, Osmanlı dönemindeki hastalıkları "kendine has latif bir dil ile hiçbir şeyi gizlemeden tüm detaylarıyla anlatmıştır." (Ertaş ve Eğinim, 2011, s. 105). Bu hastalıkların yayların hem çevresel koşulları hem de kutsal kabul edilen kişi veya anlatılar ile nasıl iyileştirildiği ya da halkın hastalıktan nasıl korunduğu detaylıca verilmiştir.

6. Antakya'nın Kent Tarihi

Kentin Antakya olarak isimlendirmesi üzerine ayrıntılı bir ilgi veren seyyah, ismin son halini almasına kadar ki süreci aynı zamanda şehrin dinsel değişim sürecini de etkilediğini vurgulamaktadır. Seyyah Antakya adının menşei ve etimolojisi hakkında şunları aktarmaktadır:

"Eski şehirlerden olduğu için, her lisanda başka başka söylenir: Antakye, Antakya, Ayn-ı Taky, Antakiye ve Antekiye. En çok kullanılan Entakye ve Antakya adlarıdır. Bunların hepsi de şehrin kurucusunun adına nispetle Antiyohos kelimesinden bozmadır. Kıptiler ise buraya Ceberyân derler. Ceberyân, aslında kıpti lisanında Mısır bölgesinin adıdır. Tarihçiler bu şehre Dar-ı Hacim ya da Kayserler yeri derler. Kayserlerden Takyanos'un tahtı demek olan Antakyanos veya Antiyehos'dan bozularak Antakya olarak adlandırıldı." (III. cilt, s. 37-38).

Kentin tarihini anlatan seyyah, kuruluş tarihini geçmişte dinsel bir olayın da öncesine taşıyarak, ne kadar uzak bir geçmişte kurulduğunu ifade etmeye çalışmıştır. "Çok eski bir şehirdir. Nuh tufanından önce, kaleyi Sureyd adında bir hekim küçük bir yer olarak yaptırmıştır" (III. cilt, s. 38). Nuh Tufanı takriben günümüzden yedi bin yıl önce olmuştur (Nemutlu, 2013, s. 472). *Seyahatnâme'*de bazen ele alınan bir olay, asıl olayın çok ötesinde hatta ondan da daha uzakta hatırlanan ve tekrarlanan bir öge olabilir hatırlatılmaktadır (Bacqué-Grammont & Mayeur-Jaouen 2013, s.6) "Evlîyâ Çelebi'nin özellikle uzak geçmiş hikâyelerken sözlü gelenekteki efsanevi anlatıları izlediğini" bilinir (Özay, 2013, s. 125). Seyyahın kendisinin tanık olmadığı ve yüzyıllar öncesine ait bir dönemi anlatmaya çalışırken kullandığı yorumlar ve bilgiler ait olduğu dinsel kimliğin bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin ilahi dini kabul etmeyenlerin cehennem azabı çekmesi, dinden sapma ve Allah'ın azabı gibi kavramları kendi düşünceleri ışığında ön plana çıkarmaktadır. Mekânın tarihini aynı zamanda kutsal kişilerin anılarına bağlayarak, iyi-kötü kavramını bu kişiler aracılığıyla ifade etmektedir. Hz. İdris, Yafes Aleyhisselam ve Hz. Süleyman bu bölgede bulunan kutsal kişilerdir. *Seyahatnâme'*sinde geçen dinî anlatıların kökenini anlamak için çocukluğunun geçtiği aile ve sosyal çevre dikkate alınmalıdır (Gemici, 2013, s. 42).

"Hazreti İdris zamanın da buranın halkı ilahi dini kabul etmediklerinden, cehennem azabı gibi şiddetli Semum ateşi ile yanarak yok oldular. Tufandan sonra Nuh'un oğlu Yafes Aleyhisselam bu yöreyi düzenleyip, burada yerleşti. Fakat yoldan saptıkları için bir kez daha Allah'ın azabına uğrayıp kahroldular. Hz. Süleyman zamanında burada bulunan şah isyan edince, şehir bir ordu ile basılıp hükümdar esir edildi." (III. cilt, s. 38).

Hz. Dâvûd'un oğlu olan Hz. Süleyman'ın soyu Hz. İbrâhîm'e dayanmaktadır (Atik, 2008, s. 72). Hz. Süleyman'dan sonra, kent Rum Kayserlerinden olan Takyanos'un eline

geçer. Kentin şimdiki ismi de seyyaha göre Takyanos'tan gelmektedir. Takyanos Rum kayserlerindedir ve hükümet merkezi Roma ve Antakya'dır (III. cilt, s. 38). Seyyahın kentin tarihini anlattığı bu dönemde Takyanos'un kişiliğini ön plana çıkarmıştır. Özellikle Hıristiyanlar üzerinde kurulan baskılar hem Hıristiyanlar hem de Müslümanlar için önemli olan dinsel gelenekler ile örgütlenmiş Ashab-ı Kehf mitini, Takyanos'un bir inanç biçimi olan puta tapıcılığı ve "Hıristiyanları Mısır ve Şam da kırıp, kiliselerini yıktırıştır" (III. cilt, s. 38) diyerek kişisel bir değer yargısı olarak zulmetmeye bağlamıştır. Seyyahın verdiği bilgilere göre Takyanos döneminde İran'dan elde edilen ganimetler ile Antakya kalesini bir kat daha sağlamlaştırılmıştır. Kayserler dönemi Takyanos'un yirmi yıl krallığının ardından oğlunun da iki yıl kral olup ölmesiyle, Antakya da son bulmuştur (III. cilt, s. 38). Antakya'ya pek çok saldırılar olmasının yanında seyyaha göre sırayla Abbasi Halifesi Harun Reşid, Rumlar, Şam Hükümdarı, Frenkler, Mısır Sultanı Selahaddin, Çerkes Meliklerinden Sultan Gavri'nin yönetimi altına geçer (III. cilt, s. 39). Antakya'yı anlatırken kentin I. Selim'in Halep'i almasıyla İslamiyet ile yönetilme sürecine girdiğini, Halep Eyaleti'ne bağlı olduğu, Antakya valisinin Bıyıklı Mehmet Paşa, şehrin kadısının ise İskefserizade Rami Ali Efendi olduğunu sözlerine ekler (III. cilt, s. 40).

Sonuç

Osmanlı Devleti'nin XVII. Yüzyılına tanıklık eden Evliya Çelebi, güçlü bir imparatorluğun gözlemcisi, temsilcisi ve gezgini olarak ortaya çıkan bir insandır (Çapar, 2019, s. 70). Almanya'dan Mısır'a, Kafkaslardan Girit'e kadar Osmanlı topraklarını ve zaman zaman komşu ülkeleri gezmiştir. Evliya Çelebi'nin hem oryantalist hem de oksidentalit bakış açısını benimsediği söylenebilir (Çapar, 2019, s. 71) En genel ifade ile oryantalizm, "Doğu ile Batı arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayırım üzerine kurulu bir düşünce biçimi" (Said, 1978, s. 4) olarak tanımlanabilir. Oksidentalizmin ise "Doğunun bakış açısıyla Batı ve Batılı hakkında bir algı oluşturmak ve fikir sahibi olmak olarak tanımlamak mümkündür." (Önal ve Baykal, 2011, s. 116). Evliya Çelebi'nin yaşadığı ortam, tanıklık ettiği olaylar, deneyim kazandığı kişiler ve eğitim süreci Doğu-Batı konusunda ikircikli bakış açısını ya da düşünme tarzını içselleştirmiştir. Ong, yazının var olması için sözlü anlatımın olması gerektiğini ancak, yazı olmadan da sözlü anlatımın var olduğunu belirtir (Ong, 2003, s. 20). Seyyah bu anlamda kullandığı yazılı kaynaklar dışında özellikle sözlü anlatımları yazıya geçirmiştir, diğer bir ifade ile somutlaştırılmıştır. Seyyahın yaşadığı dönemde sözlü kültürün baskın olduğu bir dönemdir. Seyyahatname Bourdieu'nun ifadesi ile habitus denilen alışkanlıkların, düşüncenin, eylemin hem soyut hem de somut olan yönlerinin bir toplamı olarak görülebilir. Osmanlılar döneminde farklı eyaletlere bağlı olan ve o zaman Hatay ismi kullanılmayan söz konusu alan, döneminde ticaretin ve kültürün hem Ortadoğu hem de Avrupa ile bulunduğu bir yerdedir. Dolayısıyla farklı kültürlerin kesişim noktasında olan güzergâh farklı ancak yine de yerelin dinamiklerine sahip olan habituslara neden olmuştur. Örneğin Payas'ın yaylalarına ilişkin verdiği bilgilerde "nomadik" bir toplum yapısından bahsettiği anlaşılmaktadır. Dört Yol, Payas, İskenderun, Belen, Antakya gibi büyük yerleşim yerlerinde kullanılan sağaltım yöntemleri, hastalıklardan korunma, yörede bilinen hastalıklara ilişkin bilgiler ve deneyimler notlarında yer almaktadır. Tarım ve hayvancılık, ticaret gibi iktisadi faaliyetlere geniş yer veren seyyah aynı zamanda etnik gruplar, inanç, kültür bağlamında kendisinin de ait olduğu kimliği merkeze alarak gözlemleri ile birlikte yorumları da bulunmaktadır. Seyyahın en ayrıntılı biçimde betimledikleri konular arasında mimari yapılar gelmektedir. Ev, kale, köprü, han gibi görece daha büyük ve gösterişli yapıların detayları somut olan şeylere dair bilgi ve gözleminin derinliğini ortaya koymasını mümkün kılmıştır. Sonuç olarak Evliya Çelebi örneğinde de olduğu gibi seyyahatname ve gezi yazıları bazen subjektif ve doğru olmayan bilgilere, abartı ve hayali imajlara, etnikmerkezci ve ötekileştirme gibi

özelliklere sahip olsalar da günümüz için geçmişe, bir döneme, bir bölgeye, bir topluma bir seyyahın notlarından bakmak gibidir.

Kaynakça

- Aksoy-Sheridan, R. A. (2011). Seyahatname'de Sözlü Kültür ve Anlatım Etkisi. *Millî Folklor*, 92, 41-52.
- Aksoy-Sheridan, R. A. (2013). *Sözlü ve Yazılı Kültür Alanları Arasında Eşiksel (Liminal) Bir Metin: Evliyâ Çelebi'nin Seyahatnâmesi*. İstanbul: Evliyâ Çelebi'nin Sözlü Kaynakları, Unesco Türkiye Millî Komisyonu Yayınları, 149-158.
- Altuntek, N. S. (2009). *Yerlinin Bakışı Etnografya Kuram ve Yöntem*. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Anonymus (1983). *Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler I*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Asiltürk, B. (2009). Edebiyatın Kaynağı Olarak Seyahatnameler. *Turkish Studies*, 4, 912-995.
- Atay, T. (2017). Sosyal Antropolojide Yöntem ve Etik Sorunu: "Klasik Etnografiden Diyalojik Etnografiye Doğru". *Moment Dergi*, 4(1), 189-206.
- Atik, B. (2008). *Kral ve Peygamber Olarak Dâvûd (A.S.) ve Süleyman (A.S.) Kıssalarıyla Verilmek İstenen Mesajlar*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Aydın, S. (2003). *Etnografya. Antropoloji Sözlüğü* (Emiroğlu, K. ve Aydın, S.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Aydın, S. (2011). Seyahatname'yi Bir Etnografya Metni gibi Okumak ya da İlk Etnologlardan Biri Olarak Evliya Çelebi, *Evlîya Çelebi*, (Ed. Nuran Tezcan ve Semih Tezcan). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 261-270.
- Bacqué-Grammont, J. L ve Mayeur-Jaouen, C. (2013). Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nde Çeşitli Kaynakların Kavşak Noktası: Mısır'daki Kuşlar Dağı. *Evlîya Çelebi'nin Sözlü Kaynakları*. İstanbul: Unesco Türkiye Millî Komisyonu Yayınları, 1-8.
- Bourdieu, P. (1990). *The Logic of Practice*. California: Stanford University Press.
- Braudel, F. (1989). *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, Cilt. 1. İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Burgess, R. G. (1984). In the Field an Introduction to Field Research (Contemporary Social Research Series). New York: Routledge.
- Çapar, M. (2019). The "Others" of Evliya Çelebi The Infidels, The Sinners, The Insects, and The People Nonsectarian In The Book Of Travels (Seyahatnâme). *Uluslararası İnsan Çalışmaları Dergisi*, 2(3), 65-89.
- Çetin, B. (2012). *Yayladan Kente Dönüşen Bir Yerleşme: Belen*. Hatay: Color Ofset Matbaacılık.
- Çetin, C. (2013). Osmanlılarda Mesafe Ölçümü ve Tarihî Süreci. *Tarihçiliğe Adanmış Bir Ömür: Prof. Dr. Nejat Göyünç'e Armağan*. (Ed. H. Bahar vd.) Konya: Selçuk Üniversitesi, 443-465.
- Dankoff, R. (2002). Evliya Çelebi ve Seyahatnamesi Işığında Osmanlı Toplum Hayatı, *Türkler*, (Çev. Nasuh Uslu) Cilt. 10. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 268-291.
- Dankoff, R. (2010). *Seyyah-ı Âlem Evliya Çelebi'nin Dünyaya Bakışı* (Çev. Müfit Günay). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Devellioğlu, F. (1990). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi.
- Ekici, M. (2013). Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nde Sözlü ve Yazılı Metin İlişkisi. *Evlîya Çelebi'nin Sözlü Kaynakları*. İstanbul: Unesco Türkiye Millî Komisyonu Yay. 27-37.

- Eroğlu Memiş, Ş. (2020). XVII. Yüzyılda Osmanlı Hac Menzilleri: Rûznâmçeci İbrahim Efendi Kethüdâsı Hacı Ali Bey'in Tuhfetü'l-Huccâc Risâlesi Örneği. *Akademik Bakış*, 13(26), 267-298.
- Ertaş, M. E. ve Eğnim, K. (2011). Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde Hastalıklar. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10, 83-108.
- Evliya Çelebi (Mehmet Zıllı Oğlu) (1984). *Tam Metin Seyahatname*, Cilt. 3-4, (Haz. T. Temelkuran, N. Aktaş ve M. Çevik). İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- Fabian, J. (1999). *Zaman ve Öteki Antropoloji Nesnesini Nasıl Oluşturur* (Çev. Selçuk Budak). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Geertz, C. (2010). *Kültürlerin Yorumlanması* (Çev. Hakan Gür). Ankara: Dost Kitabevi.
- Gemici, N. (2013). Evliyâ Çelebi'nin Dinî Referanslarının Sözlü Kaynakları. *Evlîyâ Çelebi'nin Sözlü Kaynakları*. İstanbul: Unesco Türkiye Millî Komisyonu Yayınları, 37-61.
- Grgurinović, I. (2012). Anthropology and Travel: Practice and Text (Translation). *Stud. Ethnol. Croat.*, 24, 45-60.
- Gündüz, S. ve Reyhanoğlu, G. (2018). Kadim Kentin Kimliği Antakya Uzun Çarşı. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 6(15), 857-871.
- Harrison, K. A. (2014). Still Singing "Kiss My Ass" to a Wagner Melody: Anténor Firmin, Bronislaw Malinowski, and the Establishment of Twentieth Century Ethnography by Anthony Kwame Harrison. *The Journal of Pan African Studies*, 7(2), 89-107.
- Hüseynov, R. (2013). Salnamecilik ve Seyahatnâmecilikte Ozan Tipi: Evliyâ Çelebi. *Evlîyâ Çelebi'nin Sözlü Kaynakları*. İstanbul: Unesco Türkiye Millî Komisyonu Yay. 61-71.
- İlgürel, M. (1995). Evliya Çelebi. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (C. 11, s. 529-533). İstanbul: TDV Yayınları.
- İstek, E. (2020). Seyyahların Gözüyle Antakya Şehri (10-19. Yüzyıllar Arası). *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 40, 227-246.
- İzmirli, B. (2019). Tasavvuf Terimlerini Anlamada Semantik Yöntem ve Din Diliyle İlişkisi. *I. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu "Din, Dil ve İletişim" 10-12 Ekim 2019 Eskişehir*. (Edl. Y. Araz, S. Yavuz ve B. Çakan), Tebliğler Kitabı, 144-155.
- Kalaycı, İ. (2020). *İskenderun ve Limanı (1832-1914): Halep İngiliz Konsolosluk Raporları Işığında*. İstanbul: Kriter Yayınları.
- Kalaycı, İ. ve Kuşçi, A. (2021). From Theory to Discussion Orientalism and History From Past to Present. *Handbook of Research on Contemporary Approaches to Orientalism in Media and Beyond*, (Edl.: Işıl Tombul ve Gülşah Sarı), Pennsylvania: IGI Global Publisher of Timely Knowledge, 920-938.
- Kartarı, A. (2017). Nitel Düşünce ve Etnografi: Etnografik Yönteme Düşünsel Bir Yaklaşım. *Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi*, 4(1), 207-220.
- Kolerkılıç, E. (1958). *Osmanlı İmparatorluğunda Para*. Ankara: Doğu Ltd. Şirket Matbaası.
- Kolutek, M. ve Kalaycı, İ. (2019). Salnamelere Göre Antakya Kazası'nda Eğitim (H. 1316-1326/ M. 1898-1908). *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12(66), 357-368.
- Löschburg, W. (1998). *Seyahatin Kültür Tarihi*. (Çev. Jasmin Traub). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları

- Nahya, Z. N. ve Harmanşah, R. (2017). 'Etnografik Hikâyeler'in Hikâyesi ve Ötesi: Alan Deneyimini Paylaşmak Üzerine Bazı İlave Düşünceler. *Moment Dergi*, 4(1), 258-270.
- Nemutlu, D. (2013). Dinler ve Diller Üzerine Bir Gezinti. *Turkish Studies*, 8(10), 469-476.
- Oğuz, Ö. (2013). Bir Sözlü Anlatım Tekniği Olarak Evliyâ Çelebi'nin Arasözleri. *Evlîyâ Çelebi'nin Sözlü Kaynakları*. İstanbul: Unesco Türkiye Millî Komisyonu Yayınları.
- Okumuş, E. (2014). Evliya Çelebinin Seyahatnâme'sin de Veysel Karani. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7(31), 199-206.
- Ong, W.J. (2003). *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözü'nün Teknolojileşmesi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Önal, H., ve Baykal, K. C. (2011). Klasik Oryantalizm, Yeni Oryantalizm ve Oksidentalizm Söylemi Ekseninde Sinemada Değişen "Ben" ve "Öteki" Algısı. *Zeitschrift für die Welt der Türken/Journal of World of Turks*, 3(3), 107-128.
- Özay, Y. (2011). Seyahatname'de "Acayibü Garayib", Evliya Çelebi. (Ed. N. Tezcan ve S. Tezcan). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Özbaran, S. (2017). *Portekizli Seyyahlar: İran, Türkiye, Irak, Suriye ve Mısır Yollarında*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Özbudun, S. ve Uysal, G. (2012). *50 Soruda Antropoloji*. İstanbul: 7 Renk Basım ve Yayın Filmcilik Ltd. Şti.
- Özdemir, N. (2013). Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nin Sözlü Kültür Boyutu ve Kent Kültürü Araştırmaları. *Evlîyâ Çelebi'nin Sözlü Kaynakları*. İstanbul: Unesco Türkiye Millî Komisyonu Yayınları, 149-159.
- Özkan, S. H. (2017). Seyyahların Piri Evliyâ Çelebi: Seyahat mı? Şefaât mı?. *Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 3, 25-35.
- Öztaş, E. (2013). Dorothy Smith'in Sosyal Bilim Yaklaşımı ve Kurumsal Etnografya. *Sosyoloji Konferansları*, 48(2013-2), 35-56.
- Said, E. (1978) *Orientalism*. New York: Vintage Books, 8(10), 469-476.
- Sinmez, Ç. Ç. ve Aslım, G. (2017). İç Anadolu Bölgesindeki Hayvanlarla İlgili İnanış ve Uygulamalar Üzerine Bir Değerlendirme. *Bilgi*, 81, 205-232.
- Şakiroğlu, M. H. (1996). Frenk. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (C. 13, s. 197-199). İstanbul: TDV Yayınları.
- Tezcan, N. (2009). Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nin Hammer-Purgstall Tarafından Bilim Dünyasına Tanıtılması Hakkında. *Osmanlı Araştırmaları*, 34(34), 203-230.
- Thornton, T. (2015). *Bir İngiliz Tacirin İzlenimleriyle Osmanlıda Siyaset, Toplum, Din, Yönetim (1793-1807)* (Çev. Ercan Ertürk). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Tuncel, M. (1980). İskenderun. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 22, s. 580-582). İstanbul: TDV Yayınları.
- Üççam Karagel, D. (2018a). *Hatay İli Yerleşme Coğrafyası-I Yerleşmelerin Kuruluşu, Gelişmesi ve İdari Coğrafya Özellikleri*. Ankara: Pegem Akademi.
- Üççam Karagel, D. (2018b). *Hatay İli Yerleşme Coğrafyası-II Yerleşme Tipleri, Dağılışı ve Meskenler*. Ankara: Pegem Akademi.
- Ünal, M. A. (2012). *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi

The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 879-887.

Geliş Tarihi-Received: 12.07.2022

Kabul Tarihi-Accepted: 01.08.2022

Araştırma Makalesi-Research Article

ISSN: 2687-5675

DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1143302

Ulusaldan Yerel Belleğe Yunus Emre'yi Anma Günleri Üzerine Bir İnceleme*

A Review of Memorial Days for Yunus Emre from National to Local Memory

Hilal ERDOĞAN AKSU**

Öz

Yunus Emre, yazılı ve sözel kültürde ürettiği eserleri ve dünya görüşüyle yaşadığı 13. yüzyıldan günümüze ulaşabilmiş ender şahsiyetlerdendir. Gerek eserleri gerekse hakkında anlatılan menkıbeleriyle Türk kültüründe Yunus Emre belleğinden söz edilebilir. Mezar yerlerinin bulunduğu illerde ise, ulusaldan yerele dönüşen bir belleğin varlığından bahsetmek mümkündür. Çalışma, Yunus Emre gibi zirve bir şahsiyetin yazılı ve sözlü kültürün yanı sıra toplumsal uygulamalarla da kültürel bellek aktarımının yapılabildiğini göstermesi açısından önemlidir. Bu çalışmada Yunus Emre'ye ait mezar yerlerindeki anma günü etkinliklerinin Yunus Emre kültürel belleğinin yaşatılmasındaki rolü incelenmiştir. Anma günü etkinliklerine zaman, hikâye, mekân, yemek, ekonomi ve inanç unsurları açısından yapılan bu değerlendirmeye Yunus Emre'ye ait kültürel belleğin yaşatılmasındaki dinamiklerden birinin çeşitli yönleriyle ortaya konulması amaçlanmıştır. Türkiye'nin pek çok yerinde mezarı bulunan Yunus Emre'nin; Eskişehir, Karaman ve Manisa illerindeki anma günleri, devamlı yapılmaları dikkate alınarak bu üç ille sınırlandırılmıştır. Bu değerlendirmenin sonucunda anma günü etkinliklerinde yer alan çeşitli uygulamaların Yunus Emre kültürel belleğinin yaşatılması ve kuşaktan kuşağa aktarılmasında önemli işlevlerinin olduğu ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Yunus Emre, yerel bellek, kültür aktarımı, ritüel, anma günü.

Abstract

Yunus Emre is one of the rare figures who have survived from the thirteenth century to the present day with his works produced in written and verbal culture as well as world view and philosophy in his works. Yunus Emre's memory can be mentioned in Turkish culture with both his works and legends told about him. In the provinces where his burial sites are located, it is possible to talk about the existence of a memory that transforms from national to local. This study is significant in showing that an extremely important personality such as Yunus Emre can transfer cultural memory through social practices as well as written and verbal culture. In this article, the role of the memorial day activities in the tombs of Yunus Emre in sustaining the cultural memory of Yunus Emre was examined. With this evaluation made in terms of time, story, space, food, economy, and belief elements for the memorial day activities, it is aimed to reveal one of the dynamics in sustaining the cultural memory of Yunus Emre in various aspects. The memorial days of Yunus Emre, who has graves in many parts of Turkey, taking place in

* Bu makale, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalında yürütülen "Çok Mekânlılık Bağlamında Yunus Emre Mezarları" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

** Arş. Gör. Dr., Sakarya Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Halk Bilimi Ana Bilim Dalı, Sakarya/Türkiye, e-posta: herdogan@sakarya.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0496-6825.

Eskişehir, Karaman, and Manisa provinces, were evaluated within the scope of the article, taking into account their continuous construction. As a result of this evaluation, it has been revealed that various practices included in the memorial day activities have important functions in keeping the Yunus Emre cultural memory alive and transferring it from generation to generation.

Keywords: Yunus Emre, local memory, cultural transfer, ritual, memorial day.

Giriş

Yunus Emre (d.1240/41-ö.1320/21); Türk kültürünün tasavvuf, edebiyat, felsefe, tarih gibi pek çok ilim dalını ilgilendiren ender şahsiyetlerinden biridir. Yaşadığı düşünülen 13. yüzyıldan günümüze değin hakkındaki menkıbeler, yazdığı eserler, eserlerindeki dünya görüşü ve felsefesiyle sesini duyurabilmiş bir isimdir. Tasavvuf anlayışı ve dünya görüşünü her devrin kendine uygun şekilde güncelleyebilmesi, şiirlerinin her devirde yeniden üretilmesi “Her dem yeniden doğarız/Bizden kim usanası” mısralarını doğrulayacak şekilde Yunus Emre'yi çağlar ötesine taşıyabilmiştir. Yunus Emre isminin gerek şiirleriyle gerek menkıbeleriyle yüzyıllardır var olması esasında Yunus Emre'ye ait bir kültürel belleğin varlığına işaret eder. Bu kültürel bellek çeşitli yollarla kuşaktan kuşağa aktarılmaktadır. Menkıbeleri ve şiirlerinin yanı sıra birden çok yerde bulunan mezar yeri ve burada oluşan anlatı ve ritüeller de Yunus Emre kültürel belleğinin devamını mümkün kılmaktadır.

Türkiye’de Yunus Emre’ye ait olduğuna inanılan mezar yeri sayısı 13 olup iller şöyledir: Afyon (Sandıklı), Aksaray (Ortaköy ilçesinde Ziyarettepe ve Tapdık Köyü), Bursa (Yıldırım), Eskişehir (Mihalıççık), Erzurum (Palandöken), Isparta (Keçiborlu, Gönen ve Güneykent), Karaman (Merkez), Konya (Doğanhisar), Manisa (Kula) ve Ordu (Ünye) (Erdoğan Aksu, 2021b, s. 47). Yunus Emre’nin sadece Türkiye sınırları içinde dahi halkın “mezar” olarak kabul ettiği bunca mekânının olması ve halkın mezar yerleri üzerinden bir sahiplenme yarışına girmesi, Yunus Emre’nin ne kadar güçlü bir inanç konusu olduğunu göstermektedir. Şüphesiz söz konusu mekânlar kendilerine bir bağlam oluşturabildikleri müddetçe varlıklarını devam ettirebilmektedirler. Örneğin yazılı literatürde yer almasına rağmen bugün varlığını devam ettirmeyen pek çok Yunus Emre mezarı vardır.¹ Çok mekânlılığın oluşmasına zemin hazırlayan etkenlerin yanı sıra söz konusu mekânların kuşaktan kuşağa aktarılabilmesi dolayısıyla varlığını sürdürebilmesi noktasında anma günü etkinliklerinin önemli bir payı vardır.

Yunus Emre çok mekânlılığın vermiş olduğu bir özellikle her yıl Türkiye’nin farklı illerinde adına anma günü etkinlikleri düzenlenen nadir bir şahsiyettir. Bu çalışma, Yunus Emre gibi zirve bir şahsiyetin yazılı ve sözlü kültürün yanı sıra toplumsal uygulamalarla da kültürel aktarımının yapılabildiğini göstermesi açısından önemlidir. Bu yazıda Yunus Emre’ye ait mezar yerlerindeki anma günü etkinliklerinin Yunus Emre kültürel belleğinin yaşatılmasındaki rolü incelenmiştir. Anma günü etkinliklerine zaman, hikâye, mekân, yemek, ekonomi ve inanç unsurları açısından yapılan bu değerlendirme ile Yunus Emre’ye ait kültürel belleğin yaşatılmasındaki dinamiklerden birinin çeşitli yönleriyle ortaya konulması amaçlanmıştır.

Diğer illerdeki anma günü etkinliklerine göre geleneksel ve sürdürülebilir olma özellikleri nedeniyle bu çalışma, Eskişehir, Karaman ve Manisa illerinde gerçekleştirilen anma günü etkinlikleriyle sınırlandırılmıştır. Söz konusu illerde yapılan anma günü etkinliklerine ilişkin veriler, 2018 yılında yapılan alan araştırmasına dayanmaktadır. Araştırmanın yapıldığı tarihler, anma günü etkinliklerinde yerinde gözlem yapmak amacıyla önceden belirlenmiştir. Buna göre 3-6 Mayıs 2018’de Eskişehir, 9-13 Mayıs 2018’de

¹ Afyon (İhsaniye), Balıkesir, Bolu, Isparta (Uluborlu ve Eğirdir), İzmir ve Sivas bu illerdendir. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Erdoğan Aksu, 2021a).

Karaman ve 10-15 Haziran 2018 tarihinde de Manisa'da alan araştırması gerçekleştirilmiştir. Araştırmada katılımlı gözlem ve yarı yapılandırılmış mülakat teknikleri kullanılmıştır.

Eskişehir'in Mihaliçcik ilçesi Yunus Emre mahallesinde bulunan Yunus Emre mezarında, 6 Mayıs 1946'dan bu yana her yıl 6 Mayıs'ta Yunus Emre Anma Günü Etkinlikleri düzenlenmektedir. Sabah başlayan etkinlik, protokol konuşmaları devamında öğlen namazının külliye'deki camide kılınması ve Yunus Emre'nin ruhuna mevlit okunmasıyla devam etmektedir. Bu esnada çevre illerden gelenler Yunus'a ait mezarları sırasıyla ziyaret edip, dua ederler. Külliye'nin etrafında bulunan mesirede kimi ziyaretçiler ise piknik yapmaktadır. Külliye'nin dışında esnaflar tezgâh açmakta, ziyaretçiler alışveriş yapmaktadır. Etkinlikte "Yunus Aşı" denilen anma gününe özel bir yemek de pişirilip dağıtılmaktadır.

Karaman'daki Yunus Emre Anma Günü, 9-13 Mayıs tarihleri arasında düzenlenen Türk Dili Bayramı'nın son günü kutlanmaktadır. Yunus Emre türbesi ve camisi önünde protokol konuşmaları yapıldıktan sonra mevlit okunur ve mehter takımının gösterisi gerçekleştirilir. Cami önündeki alana sofralar kurulup Yunus Emre adına yemek verilir, bu yemeğe de "Yunus Emre Hoşgörü Sofrası" ismi verilmektedir. O gün etkinliğe gelenler Yunus Emre'nin türbesini ziyaret edip dua ederler.

Manisa'da ise anma günü, her yılın Kadir Gecesi'ne denk gelen günde, türbede iftar yemeği verilmesi şeklinde gerçekleşir. Ramazan ayının son günlerinde türbeye gelen ziyaretçiler artmakta, Kadir Gecesi ise ziyaretçilerin en yoğun olarak görüldüğü zamanı oluşturmaktadır. Manisa'daki bu anma gününün yanı sıra, Arefe Günleri Emre köyü sakinleri geleneği daha yerel bir şekliyle sürdürmektedirler. Köy halkı ikindi namazını köydeki tarihî Carullah Bin Süleyman Camisi'nde toplu olarak kıldıktan sonra yine toplu bir şekilde Tapduk ve Yunus Emre Türbesi'ne yürürler. Orada Tapduk ve Yunus Emre adına Yasin-i Şerif okunduktan sonra ruhlarına bağışlanır. Herkes önce türbeyi, daha sonra kendi yakınlarının mezarlarını ziyaret eder.

Üç ildeki anma günleri genel hatlarıyla bu şekildedir. Ayrıntılı bir inceleme için öncelikle bu anma günlerinin kendilerine özgü zamanlamaları üzerinde durmak yerinde olacaktır. Eskişehir'deki anma gününün 6 Mayıs 1946'da Yunus Emre'nin mezar yerinin ilk değişiminden bu yana her yıl 6 Mayıs gününde yapıldığı yöre halkı tarafından belirtilmektedir. Mezarın yakınından geçen Ankara-Eskişehir tren hattı nedeniyle yerinin değiştirilmesi ve kendisine bir anıt mezar yapılması dönemin yetkililerince kararlaştırılmıştır. Bu nedenle dönemin valisi Daniş Yurdakul'un önderliğinde anıt ve çevre düzenlemesi için proje hazırlanmıştır. 1946'da mezar açılmış ve geçici yerine nakledilmiştir. Anıt mezarın tamamlanması üzerine de 1970'te bugünkü yerine nakli gerçekleşmiştir. İki kez mezar yeri değiştirilen Yunus Emre'nin önceki iki mezar yeri de muhafaza ve ziyaret edilmeye devam edilmiştir.² 1946'daki ilk yer değişiminde mahşeri bir kalabalık olduğu, yer değişiminin kimseye duyurulmaması ve basında yer almamasına rağmen pek çok insanın oraya akın ettiği bu olayın bir törene dönüştüğü, yöre halkının dışarıdan gelen ziyaretçileri ağırlamak için yemekler pişirip dağıttığı bilinmektedir (Kunter, 1966). Yöre halkı bu olayı şöyle anlatmaktadır: "Hani 6 Mayıs tarihi var ya, hikâyede de hep anlatırlar ilk definin sağlanacağı 6 Mayıs'ta hiç kimseye haber verilmemesine rağmen 30 bin kişi Yunus Emre'ye gelir. İlk o tarihten itibaren Yunus Aşı başlar, hikâyesi öyledir." (Engin Eren).

1946'daki bu hadise hem Yunus Aşı'nın hem de Eskişehir'de Yunus Emre Anma Günü'nün başlangıcını oluşturmaktadır. Aynı zamanda Hıdırellez günü olan 6 Mayıs,

² Eskişehir'de Yunus Emre'nin mezar yerinin değiştirilmesi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. (Kunter, 1966).

Eskişehir'de hem baharın gelişinin kutlandığı hem de Yunus Emre'nin anıldığı gündür. Mevsimsel bir tören olan Hıdırellez'in 6 Mayıs'ta kutsal bir mekân olan Yunus Emre türbesi etrafında kutlanması ve 1946'daki mezar yeri değişiminin aynı tarihe denk gelmesi, Eskişehir'deki anma günü etkinliklerini gelenek ve tarihî bir olay ekseninde birleştirmiştir.

Karaman'da Yunus Emre adına özel bir anma günü olmamakla birlikte, Türk Dil Bayramı'na eklenmiş bir etkinlik söz konusudur. 1277'de Karamanoğlu Mehmet Bey'in, Türkçe'yi resmi dil ilan etmesi, Karaman'da 1961 yılından beri kutlanmaktadır. Türk Dil Bayramı adıyla gerçekleşen etkinlik, 1961'de başlamasına rağmen etkinliğin başlangıcı olarak Türkçe'nin resmi dil olarak ilan edildiği 1277 yılı esas alınmaktadır. Bugün, Türk Dil Bayramı ve Yunus Emre'yi Anma Etkinlikleri adıyla kutlanan etkinliğe Yunus Emre'yi anma etkinliğinin ne zaman eklendiği ne zamandan beri iki etkinliğin birlikte gerçekleştirildiği bilinmemektedir. 1961'den bu yana, haziran veya mayıs aylarında kutlanan Bayram'ın son yıllarda 9-13 Mayıs tarihlerinde kutlandığı ve Bayram'ın son günü olan 13 Mayıs'ta Yunus Emre'yi Anma Etkinlikleri'nin gerçekleştirildiği bilinmektedir. Yapılan görüşmelerde, Türk Dil Bayramı ve Yunus Emre'nin birbirini tamamladığı, bu nedenle de birlikte kutlandığı belirtilmiştir (Ali Ünlüer).

Manisa'daki anma günü, her yılın Kadir Gecesi'ne denk gelen günü Tapduk Emre Türbesi önünde verilen iftar yemeğiyle kutlanmaktadır. Manisa'daki bu uygulamanın ne zaman başladığı bilinmemekle birlikte görüşmede "Burada köylüler ve muhtar tarafından başlatılmış 13-15 yıl önce tam tarihini hatırlayamıyorum. Daha sonra katılımcılar arttıkça belediye devreye girmiş. Tahminen 7-8 yıldır belediye üstleniyor bu işi. Burada iftar veriliyor, etkinlikler oluyor, sahura kadar program yapılıyor." (Hüseyin Aydoğan) bilgileri edinilmiştir. Çalışmanın yapıldığı 2018 yılında Tapduk Emre türbesinde gerçekleştirilen çevre düzenlemeleri nedeniyle iftar yemeği Kula ilçesinde verilmiştir. Yunus Emre'yi anma gününün niçin Kadir Gecesi'nde yapıldığıyla ilgili bir bilgi bulunmamakla birlikte Ramazan ayı boyunca ve Kadir Gecesi'nde artan ziyaretlerin böyle bir toplu iftar yemeğiyle Tapduk ve Yunus Emre'yi anma gününe dönüşmesinde etkili olduğu söylenebilir. Emre köyü sakinlerinin Arefe günleri ikindi namazından sonra önce Tapduk ve Yunus Emre türbelerini ziyaretten sonra kendi aile mezarları ziyaret etme şeklinde gerçekleştirdikleri gelenek ise atalar kültürü kaynaklı olmalıdır.

Hatırlama konusunda ritüellerin önemli bir etken olduğunu belirten Assmann'a göre "Ritüeller, grubun kimliğini koruyucu bilginin sürekliliğini garanti ettiği süreç, kültürün yeni kuşaklara aktarılması süreci, tekrarlama biçiminde yaşanır. Ritüelin yapısı, belli bir düzenin mümkün olduğu kadar değişmeden yeniden üretimini gerektirir." (Assmann, 2015, s. 99). Yunus Emre anma günlerinin incelendiği üç il örneğinde anma etkinliklerinin yılın belli bir zamanında ve süreklilik içeren bir döngü hâlinde devam ettiği gözlemlenmiştir. Bu açıdan tekrarın bir başka ifadeyle sürdürülebilirliğin önemli bir rolü olduğu hatırlama eyleminin, Eskişehir, Karaman ve Manisa illerinde başarılı bir şekilde gerçekleştirildiği söylenebilir.

Anma günlerinin yapıldığı mekânlar, Yunus Emre'ye ait mezar yeri ve çevresidir. Eski Türk inançlarından atalar kültürünün bir kalıntısı olarak devam eden türbe ziyaretleri çeşitli inançları ve ritüelleri beraberinde barındırmaktadır. Yunus Emre türbeleri günlük hayatta ziyaret fenomeni çerçevesinde çeşitli pratiklerin sürdürüldüğü kutsal mekânlardır. Mekânın, hatırlamanın yapı taşı olması³ sayesinde anma günlerinin de kutsal ve özel mekânını kaçınılmaz olarak türbe mekânı oluşturmaktadır. Eskişehir'deki kutlamaların Hıdırellez ile aynı zamana denk gelmesi, türbeyi hem anma günü hem de Hıdırellez için özel bir mekâna dönüştürmüştür. Hıdırellez için oluşturulan özel mekânlara Hıdırlık veya

³ "Hatırlamanın yapı taşı olarak mekân" ifadesi Serpil Özaloğlu'na aittir. Bkz. (2017)

Hıdır Tepesi isimleri verilmektedir. Bu yerler genellikle ağaçlık, yeşillik, etrafında akarsu, göl bulunan, yakınında yatır veya bir türbenin bulunduğu mekânlardır. Selcan Gürçayır Teke, Hıdırellez’de mekânın kutlama için önemini mekâna atfedilen kutsallıkla ilgili olduğunu belirtir. Buna göre mekânın kutsallığına dair inanış ve söylenceler kutlama mekânını önemli kılar (2016, s. 46). Yunus Emre’nin mezarının bulunduğu yerin de çeşitli inanç ve anlatılarla kutsal bir mekân özelliği taşıması yöre halkı için Hıdırellez kutlamalarının mekânını oluşturmasında etkili olmuştur. Erdoğan Aksu’ya göre “Kültürün korunması, yaşatılması ve aktarılmasında gerekli olan hatırlama eylemi, “anlatı, mekân ve ritüel” etrafında gerçekleşmektedir.” (2021b, s. 34). Anma günlerinin mekânını oluşturan türbeler, bu yönleriyle birer hafıza mekânı (Nora, 2006) özelliği sergilemektedir. Keskin (2017, s. 156), hafıza mekânları sayesinde bireyin kendisini içinde yaşadığı topluluğun ya da ulusun bir parçası olarak hissettiğinden bahsetmektedir. Kutsal yer olma vasıflarının yanında anma günleri için de özel bir mekân haline gelen Yunus Emre türbeleri, anma günlerinin birleştirici ve bütünleştirici etkisiyle birlikte bireyleri, Yunus Emre belleğinin bir üyesi hatta birer taşıyıcısı yapmaktadır.

Anma günlerinin değişmeyen ritüellerini, türbelerde yapılan protokol konuşmaları, Yunus Emre’nin ruhuna okutulan mevlit, türbe ziyaretleri ve tören yemekleri oluşturur. Bunlardan yemek; bireyleri aynı sofraya etrafında bir araya getirip belli bir topluluğa ait olma bilincini vurgulaması açısından önemlidir. Anma günü etkinlikleri kapsamında incelenen üç ilde, yemek olarak pilav üstü et ve tatlı yenildiği belirlenmiştir. Karaman’da ve iftar yemeği olduğu için Manisa’da buna çeşitli çorbalar da dâhil edilmektedir. J. Goody’ye göre “Yemek, insanın hayatta kalışı için temel bir unsur olmasının yanında, çoğunlukla anlamın karmaşık sistemlerini ayrıntılandıran bir kültürel alandır.” (2009, s. 375). Bu kültürel alanı oluşturan durumlardan biri de topluca yenilen özel yemeklerdir. “Hemen her ziyafet, aynı zamanda bir bellek ziyafetidir.” (2016, s. 179) diyen J. Allen, ziyafetin sadece toplu yenilen bir yemek olmaktan ziyade toplum için birer hatırlama mekanizması oluşturduğunu ifade etmektedir. Bu durum, yemeğe işlevsel bir yaklaşımla bakmayı gerektirmektedir. Yemeğin kişinin topluluğun bir üyesi olarak sosyalleşmesine yardımcı olan duygu ve düşünceleri ortaya çıkardığı ve toplumsal bir işlevi olduğu Goody tarafından şöyle ifade edilmektedir: “Bu işlev, sistemin korunmasını ve sürdürülmesini sağlar ve anlamı tamamen dinsel olmaktan ziyade toplumsaldır.” (2013, s. 25). “Türk töresinde yemek ve sofraya kültürü, hemen her sosyal olayla bütünleşerek ortaya çıkmaktadır. Doğum, sünnet, evlenme, yağmalı toylar, şöenler, imece toplantıları, ölüm, adak, dilekler için büyük sofralar kurulmakla birlikte yenilip içilerek söz konusu durum ile ilgili topluca dualar edilmektedir.” (Ergun, 2016, s. 5). Görüleceği üzere özel bir günde belli bir amaç doğrultusunda toplanan grubun yediği yemek, grup kimliğini pekiştirmektedir. Anma günü etkinliklerinde yenilen toplu yemeklerle halkın Yunus Emre’ye ait yerel belleği tekrar hatırlaması sağlanmakta ve birlik beraberlik duyguları etrafında ortak bir hafızaya sahip olma bilinci pekiştirilmektedir. Mümtaz Fırat, bu yemeklere topluluk içerisinde dayanışmayı pekiştirmenin yanı sıra topluluk içinde erkin temsili olarak başvurulduğunu belirtmektedir (2014, s. 132). Alan araştırmasında anma günü yemeklerinin başlangıçta yöre halkının kendi imkânlarıyla gerçekleştirildiği, ilerleyen dönemlerde de belediyelerin, valiliklerin yemek verme görevini üstlendikleri tespit edilmiştir. Bu bilgiye dayalı olarak anma günü etkinliklerindeki yemeğin toplumu kimlik ve aidiyet ekseninde birleştirmenin yanı sıra iktidar erkinin kendini temsil işlevi gördüğü de söylenebilir.

Yemeğin yanı sıra devlet erkinin günün anlam ve önemini vurgulayan protokol konuşmaları, Yunus Emre’nin ruhuna mevlit okutulması, devlet erki ve katılımcılar tarafından gerçekleştirilen türbe ziyaretleri, anma günü etkinlikleri kapsamında düzenlenen değişmez ritüelleri oluşturur. Bu tür etkinliklerle çevrelenen anma günlerine ait ritüeller, yerele ait kültürel belleğin yeniden canlandırılarak hatırlanmasını sağlar.

Anma günü ve haftası süresince türbe mekânının dışında yapılan kongre, sempozyum, konser, sergi ve panayır gibi etkinlikler de söz konusudur. Etkinliklerin türbe mekânında kısıtlı kalmayıp ilçenin veya şehrin başka mekânlarında da daha çok turistik faaliyetlerle devam etmesi, beraberinde kültür ekonomisini getirmektedir. "Kentlerin kültür ekonomilerinin temelini, tarihî kültürel belleklerinde yer alan şahsiyetler ve değerler meydana getirmektedir." diyen Nebi Özdemir'e göre Yunus Emre kolayca ve fazla masraf gerektirmeden ilgili yöre ve ülkeler için çekicilik meydana getirmektedir (2012, s. 194).

Türkiye'nin pek çok ilinde mezarı olduğuna inanılan Yunus Emre'nin yöreden yöreye değişen bir yerel bellek oluşturduğu bilinmektedir. Yerel belleğin ulusala kabul ettirilmesi ve diğer illerle yaşanan sahiplenme yarışında şüphesiz Yunus Emre'yi kültür ekonomisi ve kültür turizminin bir parçası hâline getirebilmiş iller başarılı görülmektedir. Yerele ait kültürel bir değer turizm amaçlı kullanımı hem şehre ekonomik katkı sağlamakta hem de şehrin markalaşma sürecinde tanınırlığına yardımcı olmaktadır. Bu noktada anma günü etkinlikleri yerel yönetimlerce kültür turizmine Yunus Emre belleğinin kazandırılması açısından önem kazanmaktadır. Eskişehir, Karaman ve Manisa illerinde yapılan anma günlerinin önceleri halkın kendi imkânları ölçüsünde yapıldığı daha sonra yerel yönetimlerin etkinlikleri devraldıkları bilinmektedir. Kültür turizminin ekonomi açısından öneminin farkında olan yerel yönetimlerin illerinde var olan Yunus Emre kültürel belleğini canlandırmak ve şehirlerinin reklamını yapmak için anma günü etkinliklerine önem verdikleri görülmektedir. Ayrıca kültür ekonomisi ve turizmi konusunda şehirlerin rekabetçi yaklaşımlarının bir sonucu olarak yerel yönetimlerin yeni Yunus Emre mezarları ve anma günleri icat etmek suretiyle kazanç elde etmeye çalıştıkları da bilinmektedir.⁴

Yerel yönetimlerin bu tür uygulamalarında *folklorizm*, *fakelore* ve *icat edilmiş geleneğe* başvurduğu söylenebilir. Fakelore, ulus inşası sürecince halkın folkloru olarak ortaya sürülen pek çok ürünün aslında sahte olduğuna ilişkin görüşleri ve tartışmaları içermektedir (Teke, 2007). Başta R. Dorson olmak üzere pek çok halk bilimcinin olumsuz baktığı *fakelore* kavramı, A. Dundes gibi birkaç halk bilimci tarafından olumlu bir bakış açısıyla değerlendirilmektedir. Bu bakış açısına göre *fakelore* yaratıldığı toplum ve dönem içinde belli bir ihtiyacın sonucu olarak ortaya çıkmıştır. "Fakelore görünürde milli ve ruhsal ihtiyacı tatmin eder: Yani özellikle bir kriz anında milli kimliğin olduğunu göstermek ve bu kimlik içerisine gurur aşılacak." (Dundes, 2007, s. 82). Fakelore'un bir ihtiyacın sonucu olarak ortaya çıkması "icat edilmiş gelenek" kavramına da hatırlatmaktadır. Eric Hobsbawm ve Terence Ranger'ın öne sürdüğü "geleneğin icadı" (2006) da Dundes'ın fakelore'a yüklediği bir ihtiyaçtan doğma işlevine dayanmaktadır. Hobsbawm'a göre eski geleneklerin canlı olduğu yerlerde geleneğin ne icat ne de ihya edilmesine ihtiyaç vardır (2006, s. 10). Bu anlamda *icat edilmiş gelenek* ve *fakelore* belli bir ihtiyacın ürünü olarak ortaya çıkan geçmişte var olmayan sonradan üretilmiş gelenekleri tanımlamaktadır. *Folklorizm* ise turizmin ekonomik boyutu düşünülerek üretilen ve kültür politikalarının desteklenen üretimleri karşılamaktadır. Yeniden canlandırma faaliyetlerini de içeren folklorizm, ekonomik boyutunu turizm endüstrisi, reklamlar ve kitle iletişim araçlarından karşılamaktadır (Wolf-Knuts, 2007, s. 176-177). Görüleceği üzere *folklorizm* ile *fakelore/icat edilmiş gelenek* arasında belirgin farklar vardır. H. İbrahim Şahin (2009, s. 52) "gelenek icat etme veya gelenek uydurmanın günümüzde daha çok "fakelore" kelimesi ile karşılandığını, bu bakımdan "folklorizm" teriminin daha çok geleneksel yaratmaların ticari amaçlar doğrultusunda, turizmde ve kitle iletişim araçlarında kullanılması anlamına geldiğini belirtmektedir.

⁴ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. (Erdoğan Aksu, 2021a, s. 135-150).

Yunus Emre'ye ait olduğuna inanılan bir mezar yerine sahip illerin Yunus Emre'yi anması ve bunu yılın belli zamanlarında tekrarlayarak bir ritüele dönüştürmeleri, yerelde var olan belleğin yeniden canlandırılması açısından folklorizm, daha önce olmayan bir geleneği üretmeleri açısından da icat edilmiş gelenek veya fakelore olarak değerlendirilebilir. Her ilin kendine özgü türbe mimarisi, anlatıları, ritüelleri ve anma günü etkinlikleri olduğu düşünülürse yerel belleğin gerek folklorizm gerekse fakelore olarak özgünlük ortaya koymaya çalıştığı, bunun da yerelin kültür ekonomisi ve turizmüne katkı sağladığı ortadadır.

Kültür koruma yaklaşımlarında bağlamı olmayan kültürün sürdürülebilirliğinin mümkün olmadığı artık bilinen bir gerçektir. Yunus Emre anma etkinlikleri Yunus Emre kültürel belleğinin korunması ve kuşaktan kuşağa aktarılmasında önemli bir bağlam oluşturmaktadır. Etkinliklerin sürekliliği yerelde kültür aktarımını sağlamanın yanında ulusalda da Yunus Emre kültürünün yaşatılmasına fayda sağlamaktadır. Yunus Emre kültürünün aktarımında ritüeller önemli bir yere sahiptir. Kayhan Kılıç'a göre ritüelin düzenlendiği yer, ritüel zamanı ve mekânı, tekrarlanan, kalıplaşmış eylemler içerdikleri pek çok kültürel kodla birlikte kültürel belleğin taşınmasını kolaylaştırır (2017, s. 189). Assman ise kültürel belleğin gelecek kuşaklar için canlı tutulmasının hatırlama ile bu eylemin ise "tekrarlama, yorumlama ve canlandırma" ile mümkün olduğunu belirtir (2015, s. 98). Bu pratikler de kültürel belleğin ritüel yoluyla sunumunda gözlemlenebilir. Anma günlerinin her yıl devam eden yapısıyla Yunus Emre belleği tekrarlanmakta, çeşitli etkinliklerle de yorumlanmakta ve canlandırılmaktadır. Anma günü etkinlikleri belli bir düzeni devamlı tekrarlamalarıyla kuşaklar arası kültür aktarımını gerçekleştirmektedirler. Saha çalışmasında anma günü etkinliklerini düzenli bir şekilde gerçekleştirilmeyen illerde Yunus Emre kültürel belleğinin daha zayıf olduğunun gözlemlenmesi bu savı kuvvetlendirmektedir. Paul Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar?* isimli kitabında hatırlamanın törenler sayesinde gerçekleştiğini ifade eder. Ona göre, "geçmişin imgeleri ve geçmişin anımsanan bilgileri (törenselleşebilecek) uygulamalarla (performans) taşınıp sürdürülmektedir." (2014, s. 12). Görüleceği üzere kültürel belleğin yaşatılarak korunmasında törenler önemli bir yerde durmaktadır. Törenlerin tekrarlama ve canlandırma özellikleri hafızayı sürekli tazeleyerek belleğin yaşatılmasını sağlar. Yunus Emre'ye ait mekânlarda bellek aktarımının boyutlarından birinin anma günü etkinlikleri olduğu görülmektedir. Anma günlerinin de her yıl devam eden bir döngüde sürdürülebilir olmasının Yunus Emre belleğinin yaşatılmasında önemli bir işlevi olduğu ortadadır.

Sonuç olarak, 2021 yılında UNESCO tarafından "Vefatının 700. Yıl Dönümü", Cumhurbaşkanlığı tarafından da "Yunus Emre ve Türkçe Yılı" ilan edilen Yunus Emre'ye ait belleğin kuşaktan kuşağa aktarımında anma günü etkinliklerinin özel bir yeri olduğu görülmektedir. Türkiye'nin pek çok yerinde mezarı olduğu bilinen Yunus Emre'nin, yerel bellek oluşturduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Bu belleğe ev sahipliği yapan illerden Eskişehir, Karaman ve Manisa'da her yıl düzenli bir şekilde gerçekleştirilen anma günü etkinlikleri, Yunus Emre kültürünün yaşatılması ve kültürel aktarımının sağlanmasında önemli bir yerde durmaktadır. Anma günlerinde Yunus Emre hakkında protokol konuşmalarının yapılması, dünya görüşü ve felsefesini içeren ilahilerin seslendirilmesi, yöreye özgü anlatıların ve menkıbelerin anlatılması, Yunus Emre'nin ruhuna bağışlanmak üzere mevlit okunması, bir araya gelen insanların mezar ziyaretinde bulunması ve Yunus Emre adına verilen yemeğin yenmesi gibi pek çok ritüel, Yunus Emre belleğini tekrar hatırlatırken aynı zamanda nesillere aktarımını da sağlar.

Kaynakça

Sözlü Kaynaklar

- Ali Ünlüer, 1926 Karaman Yeşildere mahallesi doğumlu, emekli öğretmen (12.05.2018 tarihinde Karaman'da yapılan görüşme)
- Engin Eren, 1976 Mihaliçcik doğumlu, yüksek lisans mezunu, belediye başkan yardımcısı (04.05.2018 tarihinde Eskişehir'de yapılan görüşme)
- Hüseyin Aydoğan, 1988 doğumlu, Carullah Bin Süleyman Camii imamı (11.06.2018 tarihinde Manisa'da yapılan görüşme)

Yazılı Kaynaklar

- Allen, S. J. (2016). *Obur Zihin Yiyeceklerle İlişkimizin Evrimi* (Çev. Erdem Gökyaran). İstanbul: YKY.
- Assmann, J. (2015). *Kültürel Bellek*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Connerton, P. (2014). *Toplumlar Nasıl Anımsar?*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Dundes, A. (2007). *Fakelore Fabrikasyonu, Folklorun Sahtesi Fakelore*, (Haz. Selcan Gürçayır). Ankara: Geleneksel Yayınları, 71-87.
- Erdoğan Aksu, H. (2021a). *Çok Mekânlılık Bağlamında Yunus Emre Mezarları*. Doktora Tezi. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi.
- Erdoğan Aksu, H. (2021b). *Kültür Aktarımı ve Mekân: Yunus Emre Mezarları*. *Millî Folklor*, 17(132), 32-50.
- Ergun, P. (2016). *Sözlü Belleğe Yansıyan Türk Yemek Kültürü, Aile Yazıları*, (Ed. Saim Sakaoglu vd.), Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Yay.
- Gürçayır Teke, S. (2016). *Değişen Kültürel Mekânlar, Dönüşen Gelenekler: Ankara'da Hıdırellez Kutlamaları ve Hamamönü*. *Ankara Araştırmaları Dergisi*, 4(1), 44-59.
- Gürçayır Teke, S. ve Y. Özay Diniz (yay. hzl.) (2007). *Fakelore: Folklorun Sahtesi*. Ankara Geleneksel Yay.
- Goody, J. (2009). *Yemek. Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 3* (Çev. Fatih Mormenekşe). Ankara: Geleneksel Yay.
- Goody, J. (2013). *Yemek, Mutfak, Sınıf* (Çev. Müge Günay Güran). İstanbul: Pinhan Yay.
- Hobsbawm, E. ve T. Ranger (2006). *Geleneğin İcadı* (Çev. Mehmet Murat Şahin). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Fırat, M. (2014). *Yemeğin İdeolojisi Ya Da İdeolojinin Yemeği: Kimlik Bağlamında Yemek Kültürü*. *Folklor/Edebiyat*, 20(80), 129-140.
- Kayhan Kılıç, S. (2017). *Bellek Aktarımı ve Kültürel Süreklilik. Bir Varmış Bir Yokmuş Toplumsal Bellek, Mekân ve Kimlik Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: Küy Yay., 187-191.
- Keskin, N. (2017). *Bellek Mekânları Olarak Kent Müzeleri ve Diyarbakır Örneği. Bir Varmış Bir Yokmuş Toplumsal Bellek, Mekân ve Kimlik Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: Küy Yayınları, 155-161.
- Kunter, H. B. (1966). *Yunus Emre Bilgiler ve Belgeler*. Ankara: Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği Yayınları
- Nora, P. (2006). *Hafıza Mekânları*. Ankara: Dost Kitabevi.

- Özaloğlu, S. (2017). Hatırlamanın Yapıtışı Mekânın Bellek İle İlişkisi Üzerine. *Bir Varmış Bir Yokmuş Toplumsal Bellek, Mekân ve Kimlik Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: Küy Yayınları, 13-25.
- Özdemir, N. (2012). Kültür Ekonomisi ve Yunus Emre. *Kültür Ekonomisi ve Yönetimi*. Ankara: Hacettepe Yayınları, 183-206.
- Şahin, H. İ. (2009). Dalyan ve Köyceğiz Çevresinde Gelenek, Turizm ve Folklorizm. *Millî Folklor*, 21(82), 50-58.
- Wolf-Knuts, U. (2007). Folklorizm, Nostalji ve Kültürel Miras. *Folklorun Sahtesi: Fakelore*, (Haz. Selcan Gürçayır). Ankara: Geleneksel Yayınları, 175-181.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 888-898.
Geliş Tarihi-Received: 13.07.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 01.08.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1143653

Âşık Şiirinde Kuş Motifleri

Bird Motifs in Minstrel Poetry

Barış DEMİRKAYA*

Öz

Çalışmanın konusu asırlık bir birikimin temsilcisi olan âşıkların şiirlerinde geçen kuş motiflerini belirlemek ve bu kuşların hangi özellikleri ile birlikte ele alındığını yorumlamak olmuştur. Türk kültürünün ortak kültür miraslarından olan âşık şiiri üzerinden kültüre ait unsurların izini sürmek mümkündür. Toplumun bir parçası olan ve toplumdaki beslenen âşıklar toplumun maddi ve manevi unsurlarını şiirlerine taşımıştır. Bu maddi unsurlardan biri olan hayvanların da insanların zihninde edindiği manalar bütün dünya ülkelerinde ortak ve çeşitli şekillerde kendine yer edinmiş, bu sembolik anlamsal zenginlik Türk âşık şiirinde de son derece mühim bir karşılık bulmuştur. Bu unsurlardan biri olan kuş motifleri de âşıklar tarafından yoğun şekilde kullanılmış, kuşlar fiziksel ve manevi özellikleriyle birlikte değerlendirilerek ele alınmıştır. Çalışmada turna, Anka, karga ve şahin motifi temel alınmış ve bu motifler şiirlerle desteklenerek alt başlıklar halinde incelenmiştir. Konunun kapsamı çok geniş olduğundan burada belli âşıklara yer verilmiş ve bu âşıkların şiirlerinde geçen kuş isimleri taranmıştır. Elde edilen bilgiler ışığında kuş motifinin maddi hayattaki ve mitsel manadaki karşılığı şiirler üzerinde yapılan tespitlerle beraber verilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Âşıklık geleneği, motif, turna, Anka, karga, şahin.

Abstract

The subject of the study is to determine the bird motifs in the poems of the minstrels, who are the representatives of a century-old accumulation, and to interpret the characteristics of these birds. It is possible to trace cultural elements through the Minstrel tradition, which is one of the common cultural heritages of Turkish culture. The minstrels, who are a part of the society and fed by the society, carried the material and spiritual elements of the society into their poems. The meanings that animals, which are one of these material elements, acquired in the minds of people, have taken a place in all countries of the world in common and various ways, and this symbolic semantic richness has found an extremely important response in Turkish minstrel poetry. Bird motifs, one of these elements, were also used extensively by the lovers, and birds were evaluated together with their physical and spiritual characteristics. In the study, crane, phoenix, crow and hawk motifs were taken as the basis and these motifs were examined in subtitles supported by poems. Since the scope of the subject is very wide, certain minstrels are included here and the names of the birds in the poems of these minstrels are scanned. In the light of the information obtained, the equivalent of the bird motif in material life and mythical meaning has been tried to be given together with the determinations made on the poems.

Keywords: Tradition of minstrel, motif, crane, phoenix, crow, falcon.

* Doktora Öğrencisi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/ Türkiye, e-posta: barisdemirkayaaa@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3715-2580.

Giriş

Türk dünyasının en önemli kültürel alanlarından biri olarak çeşitli icra ortamlarında varlık gösteren ve köklü geçmişinden beslenerek günümüzde de yaşamaya devam eden âşıklık geleneği, bağımsız bir karakter kazanarak sözcüsü olduğu toplumun beşikten mezara kadar her konusuyla ilgilenmiş ve bu şekilde varlığını sürdürmüştür. Bağlı bulunduğu toplumun duyan kulağı, gören gözleri olan âşıklar, sazın ve sözün gücünden yararlanarak asırlarca duygulara tercüman olmuşlar ve bu duyguları dile getirirken geleneğin kodlarından ve birikiminden, maddi hayatın kaynaklarından beslenmişlerdir. Saz ve söz ustası olan bu temsilcilerin aşk, gurbet, ölüm, ayrılık, hüznün, öfke gibi insana ait birçok duyguyu ifade ederken maddi hayat unsurlarından ve o unsurların taşıdığı anlam gücünden yararlanarak şiirlerini oluşturduğu anlaşılmaktadır. Duyguların aktarımında bu maddi hayat unsurlardan biri de hayvanlar ve onların taşıdığı sembolik güçler olmuştur. Hayvanların insanların zihninde edindiği manalar bütün dünya ülkelerinde ortak ve çeşitli şekillerde kendine yer edinmiş, bu sembolik anlamsal zenginlik Türk âşık şiirinde de son derece mühim bir karşılık bulmuştur.

Doğa ve onun unsurları ile var olduğu andan itibaren etkileşim içerisinde olan insanlar, hayatının temel parçası olan hayvanlarla derin bir bağ kurmuştur.¹ Temel ihtiyaç unsuru olarak görülmesinin yanında hayvanlarda var olan gücün dini ya da sihri bir özellik içerdiği düşünülmüş ve bu doğrultuda doğada bulunan ya da mitolojik olarak tasvir edilen hayvanlara ve özellikle kuşlara çeşitli şekillerde bir anlam yüklenmiştir. Bu anlam zenginliğini asırlarca göçebe bir yaşam sürmüş ve çeşitli dini etkilerin altında kalarak yaşamsal bir birikime sahip olmuş Türk kültüründe görmek mümkündür. Yaşamı, biçimi, hareketleri ile bir anlam bulmuş, yeri geldiğinde bir totem olarak görülmüş olan kuşlar, somut benzetmelerin karşılık bulmasında ve dini, mitolojik zeminlerindeki zenginlikleriyle eserlerde kullanılmıştır.

Bu çalışmada, asırlık bir birikimden beslenen Türk âşıklık geleneği temsilcilerinin şiirlerinde yer alan kuş motiflerinden turna, Anka, karga ve şahin üzerinde durulacaktır. Konunun kapsamı çok geniş olduğundan burada belli âşıkların şiirlerine yer verilecek ve kuş motifinin maddi hayattaki ve mitsel manadaki karşılığı şiirler üzerinde yapılan tespitlerle beraber verilmeye çalışılacaktır.

A) Turna Motifi

Başta Türk coğrafyası olmak üzere pek çok bölgede karşılaşılan turna kuşu, görünüş itibarıyla leyleğe benzeyen, ince uzun bacaklara ve çeşitli renkli yapılara sahip ve sürüler halinde ilerleyen bir göçmen kuşudur. Genel itibarıyla göl ve deniz gibi sulak alanlarda yaşayan göçmen kuşları olan turnalar bu özellikleriyle karşımıza çıkmış ve saflığın, bereketin müjdeleyicisi ve bir haberci gibi algılanmıştır. Turnanın bulunduğu bu karşılık sözlü ve yazılı anlatı türlerinden somut ve soyut kültürel miraslara kadar çeşitli şekillerde yer almıştır.

Kültürümüz içerisinde pek çok kuş türüne çeşitli değerler verilmiştir. Bu kuş türleri arasında en yaygın kullanım alanına sahip olmuş turnanın ise mühim bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. Şükrü Elçin ve Emel Esin başta olmak üzere pek çok araştırmacı Türkler arasında turnanın kutsal sayıldığını ve bir ruh simgesi olarak görüldüğünü ifade etmiştir (Esin, 2001, s. 89; Elçin, 2003, s. 2). J. P. Roux, İbn Fadlan'dan aktardığı bilgilerde Türklerin

¹ Avcılık ve toplayıcılık döneminde din, büyü ya da yaşamsal deneyimlerin aktarımı gibi çeşitli nedenlerin bir yansıması olan ilk mağara resimlerinde görülen hayvan ve insan figürleri bu birlikteliğin derin yansımalarını göstermektedir. Ayrıntılı bilgi için bk.: E. H. Gombrich, *Sanatın Öyküsü*, Çev. E. Erduran ve Ö. Erduran, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1997, s. 40-43

ayıya, balığa, yılan ve turnaya taptıkları bilgisini vermiş ve Türklerin turnaya tapma sebebini² açıklamıştır (Roux, 2011, s. 123).

Toplumların önemmediği bir kuş olan turnanın sadece Türkler arasında değil çeşitli coğrafyalarda da kutsal olarak sayıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu konuya dair Melikoff şu yorumda bulunmuştur: "Turna sembolizmi Çin, Kore, Japon gibi Uzak Doğu uluslarında yaygındır. Çin'de turna, her şeyden önce ölümsüzlük kuşudur; uzun yaşamın ve Ebedi Yaşam'ın karşılığıdır. Çin'in kutsal oyunları arasında cenazeler vesilesiyle yapılan Turna dansı vardır. Demek Türkler, Çin'le uzak zamanlara inen ilişkiler içindedirler." (Melikoff, 1993, s. 127). Melikoff'un turnanın Uzak Doğu kültürüne ait olduğu ve oradan Türklere geçmiş olacağı görüşünün aksine Mehmet Temizkan ise bu kuşun Çular dönemi ya da önceki dönemlerden itibaren Çin'e geçmiş olabileceğini ve bunun da bir eski Türk kültürüne ait olabileceğini ifade etmiştir (Temizkan, 2014, s. 169). Orta Asya ve Uzak Doğu ülkelerinde önemsendiği anlaşılan turna kuşunun Japon kültüründe de önemli bir simge olarak görüldüğü ve Japon kültüründe yer alan dansların turna dansıyla benzerlik bulunduğu anlaşılmaktadır.³

Sulak alanlarda yaşamını sürdüren turnanın günde iki defa su üzerinde yaptığı raks ve eşini etkilemek için yaptığı hareketler insanların dikkatini çekmiş ve bu hareketler benzer şekilde toplumların ritüel ve danslarında da kendine yer bulmuştur. Nitekim Alevi-Bektaşilerin cem ritüellerinde önemli bir yere sahip Turna semahı bu etkinin bir karşılığıdır. Turna semahındaki diziliş, ağır yürüyüş ve ardından hızlanan hareketler bir turnanın uçuşunu yansıtır. Alevi-Bektaşiler arasında turnaya verilen önem çeşitli şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Turnaya verilen önemin temelinde Hz. Ali'nin sesinin turnaya verildiği inancı ve başta Hz. Ali olmak üzere çeşitli dini temsilcilerin birer simgesi olarak algılanması yatmaktadır. "Alevilerin, kol hareketleri de katılan çember oyunları, Turnaların dönüşlerini yansılar. Göçmen kuş, yani göçebeliliğin canlı örneği Turna, aynı zamanda Ali'nin timsalidir." (Melikoff, 1993, s. 47).

Turna kuşunun bu mistik ve mitik manalarının dışında onun göçmen bir kuş olması nedeniyle bir haberci olarak ele alındığı ve fiziksel görüntüsü nedeniyle sevgiliye benzetildiği de görülmektedir. Bu geleneksel birikim âşıklar tarafından da devam ettirilmiş ve turna fiziki unsurları ve simgesel değerleri ile birlikte ele alınmıştır.

Âşıkların şiirlerine baktığımızda fiziksel özelliğiyle büyüleyici olarak değerlendirilen turnanın özelliklerinden sevgilinin güzelliğini anlatma sırasında yararlandığı görülmektedir. Nitekim "Bir turna gözlüye salsam bazımı" diyen Gevheri gibi bir sevda şairi olan Karacaoğlan da gördüğü güzelin bakışını turnaya benzetmiştir:

*Salavat getirsin cemalin gören
Bakışın turna da sekişin ceyran
Uğradığın yeri edersin viran
Bülbül has bahçede gül oynar* (Öztelli, 1971, s. 188)

Fiziksel özelliklerinin dışında kuş türleri arasında eşlerini etkileme ve eşlerine bağlılık noktasında önemli bir yerde duran Turna kuşlarına ait bu sadakat bilgisinin Ruhsatı'de olduğu gibi diğer âşıklar tarafından da ele alındığı görülmektedir.

*Tavus kuşu gibi boynun uzadup
Zülüfleri sola sağa düzedüp
Telli turna gibi eşin gözedüp*

² Ayrıntılı bilgi için bk. Jean- Paul Roux, *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*, Kabalcı: İstanbul, 2005.

³ Ayrıntılı bilgi için bk. Kara, Mehmet ve Teres, Ersin (2012). The Crane as a Symbol of fidelity in Turkish and Japanese Cultures. *Milli Folklor*, 24(95).

Süzülüp karşımda duranım noldu? (Kaya, 1994, s. 519)

Sesi, bakışı ve görüntüsüyle insanlar tarafından değer verilen Turna kuşunun göklere yükselişi ve göklerdeki uçuşu da estetiksel olarak insanları etkilemiştir. Nitekim “Bir yiğit yasanıp dizine yatsa/ Yarının yağlığın yüzüne örtse/ Her dem sevdiğinin sesin işitse/ Gök yüzünde turna uçmuş gib’olur” (Öztelli, 1971, s. 350) mısraları bu bağlamda değerlendirilmelidir. Günlerce havada kalabilen bir göçmen kuş olan turnanın Gevherî’nin mısralarında görüleceği üzere gezdiği diyarlardan haber getirdiği düşünülmüş ve âşıklar tarafından da sevgilisine arzularını taşıyan bir haberci olarak değerlendirilmiştir:

*Gariip turna bizi senden sorana
Şimdi bir yavruya kuldur diyesin
Aşkın zincirini takmış boynuna
Devr içinde Mecnun oldur diyesin* (Arısoy, 1985, s. 149)

Genellikle sulak ve sazlık alanlarda yaşadıkları bilinen göçmen kuş olan turnaların âşıkların şiirlerinde de göl-turna birlikteliği ile ele alındığı anlaşılmaktadır. Nitekim Seyrânî, bülbülün güle olan düşkünlüğü gibi sevgiliye bağlı olduğunu ifade ettiği mısralarında turnanın yaşam alanı olan gölün etrafını sarmasına benzer şekilde sevdiğinin etrafında olduğunu dile getirmiştir.

*Üftadeyim bülbül gibi güle ben
Çevrilirim turna gibi göle ben
Yârin ismin aldım dilden dile ben
Sürüklerim gömmek için sineme* (Okay, 1953, s. 45)

Turnanın fiziksel özelliklerine dayalı söylemlerin yanında onun manevi yönüne işaret eden ifadeler de sıkça ele alınmıştır. Özellikle Alevi-Bektaşî inancında çok önemli bir yerde konumlanan turnanın sesini Hz. Ali’den aldığına inanılması ve anlatılarda turna donuna girilmesi anlayışı turnanın önemini anlatması bakımından önemlidir. Nitekim Pir Sultan Abdal, turnanın sesinin kaynağının Hz. Ali olduğunu şu mısralarında vurgulamıştır:

*Hazreti Şah’ın avazı
Turna derler bir kuştadır
Asası Nil deryasında
Hırkası bir derviştedir* (Öztelli, 1985, s. 104)

Hz. Ali’den sesini alan ve onun ruhunu taşıdığı inanılan turnanın İlhâmî’nin şiirinde görüleceği üzere Hz. Ali’nin dışında Hz. Muhammed’i, Hacı Bektaş-ı Veli’yi ve ulu imamları simgelediği de görülmektedir.

*İki turnam gelir başı cıgalı
Eğlen turnam eğlen Ali misin sen
Birisi Muhammed birisi Ali
Eğlen turnam eğlen Ali misin sen
Yoksa Hacı Bektaş Veli misin sen*

*İki turnam gelir rengi yemyeşil
Biri İmam Hasan ol pâk-i nesil
Biri İmam Hüseyin cennette bir gül
Eğlen turnam eğlen Ali misin sen
Yoksa Hacı Bektaş Veli misin sen* (Eröz, 1990, s. 410)

Turnanın Alevi-Bektaşî inancına olan etkisi semah törenlerine de doğrudan yansımıştır. Nitekim “Turna semahı” turnanın kanatlarını iki yana açarak ve bir ağır tempoda harekete geçişinin canlandırılması gibidir.

*Turna geçer katar katar
Gökyüzünde semah tutar
Aşık'a bergüzar yeter
Teli Bağdadı turnanın...* (Yağcı, 1996, s. 172)

Sonuç olarak mühim bir yerde olduğu anlaşılan ve çeşitli halk ürünlerinde karşımıza çıkan turnanın âşık şiirinde de fiziki özellikleri ve manevi yönleri ile ele alındığı ve olumlu manada kullanıldığı görülmüştür.

B) Anka Motifi

Anka kuşu, birçok toplumun mitolojisinde farklı adlarla ancak benzer özelliklerle karşımıza çıkan efsanevi bir kuştur. İranlıların “Simurg”, Arapların “Anka”, Türklerin “Zümrüdüanka” olarak adlandırdığı bu kuşun uçtuğu zaman gökyüzünü kapatacak kadar büyük ve iri olduğu ifade edilmiştir.⁴ Onun büyük hüner sahibi bir kuş olarak Kaf dağında tek başına yaşaması sebebiyle de kanaatin ve vahdetin simgesi⁵ olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır.

Bu temel kodlara sahip olan dönem âşıkları da şiirlerinde Anka'ya yer vermiştir. İlk olarak Pir Sultan Abdal'ın “Yürü bre Hızır Paşa” diyerek başladığı şiirine baktığımızda Pir Sultan'ın Anka kuşunun gücünün ve konumunun önemini belirten şu mısralara yer verdiğini görmekteyiz:

*Yürü bre Hızır Paşa
Senin de çarkın kırılır
Güvendiğin padişahın
O da bir gün devrilir*

*Nemrut gibi Anka n'oldu
Bir sinek havale oldu
Davamız mahşere kaldı
Yarın bu senden sorulur* (Gölpınarlı, 1953, s. 35)

Efsanevi kuş olan Anka kuşunun yurdunun Kaf Dağı olduğu bilgisini Seyrânî'nin şiirinde görmek mümkündür. Seyrânî, terzilikte hüner sahibi olan İdris peygambere telmih yaptığı mısralarında Anka'ya yer vermiş ve Kafdağı'na gitmeden önce bin sırrın bilgisine erdiklerini ifade etmiştir.

*İdris terziliği icat etmeden
Endazeden geçti boyumuz bizim
Anka yaratılıp Kaaf'a gitmeden
Bin Kaaf'ı beklerdi toyumuz bizim* (İslamoğlu, 2002, s. 248)

Âşık Hicrânî ise bir kararda durmayan gönlünün bazen yerde bazen de gökyüzünün yükseklerinde tek başına yaşayan Anka kuşu gibi semalarda olduğunu belirtecektir.

⁴ Bu özellikleri taşıyan Yunanlılarda Phoneix, Hintlilerde Garuda, Türk mitolojisinde de tuğrul, karakuş, ak doğan, çift başlı kartal gibi isimler karşımıza çıkmaktadır.

⁵ Anka kuşu tasavvufa vahdeti simgeler. Anka'nın tasavvufi kimliğini anlatan en önemli eser olan *Mantıku't Tayr*'da Simurg ismiyle geçen Anka'ya ait hikâyede kuşların Kaf dağındaki Simurg'a ulaşmak amacıyla çıktığı yolculuk anlatılmaktadır. Bu sembolizmle anlaşıldığı üzere Anka, Allah'tır ve bütün kuşların yani insanların tasavvuf yolcularının sultanıdır.

*Halime giriftar olmadı gönül
Asla bir kararda durmadı gönül
Kocaldı kocaldı kanmadı gönül
Bezetmiş kendini havaya gider*

*Gahi meyhaneden girer mektebe
Gahi alim olur bakar kitaba
Gahi ebabildir konar turaba
Gahi Anka gibi semaya gider (Özcan, 1987, s. 75)*

Önemli Bektaşî ozanlarından Edip Harâbî ise vahdeti simgeleyen Anka kuşunu tasavvufî bir manada ele almış, dinin derin manasını anlayan âşıkların mekânına dini ancak dış surette yaşayan zahitlerin giremeyeceğini belirtmiştir.

*Ey va'iz sen bize va'z edemezsin
Çünkü her bir ilmin deryâsiyuz biz
Bizim yurdumuza hîç gidemezsin
Hakikat kâfının ankâsiyuz biz (Gümüšoğlu, 2008, s. 311)*

Kafdağı'nın zirvesinde tek başına yaşayan Anka kuşunun bilgisine sahip olan Âşık Daimî'nin de Harâbî gibi benzer kullanım içinde olduğu görülmektedir. Daimî, vahdetin ve hakikatin bilgisine sahip olan âşıkları, Kafdağı'nın Anka'sı olarak değerlendirmiştir.

*Biz aşıkız aşk ehliyiz arifan anlar bizi
Zümre-i aşkız sen sanma gafılan anlar bizi*

*Biz o hakikat Kaf'ının ankâsiyuz erenler
Çar köşeye hükmeyleyen Süleyman anlar bizi (Orhan, 1999, s. 400)*

Alevî-Bektaşî inancına uygun yaşamını sürdüren Sıdkî Baba'nın da Anka'yı tasavvufî manada ele aldığı görülmektedir. Nitekim Sıdkî Baba, benliğini terk edip irfan yoluna giren bir "Anka" ile edep ve erkân yoluna uğramayan bir "serçe"nin eş olamayacağını söylemektedir.

*Terkeyle benliği irfana karış
Neylersin benliği kulluğa çalış
Cahil kâmil ile edemez yarış
Serçe kuşu Anka ile eş olmaz (Gül, 1984, s. 132)*

Görüldüğü gibi Anka kuşunun gücü ve konumunun diğer milletlerde olduğu gibi ele alındığı ve âşıklar tarafından bu temel izlerle birlikte tasavvufî zeminde de değerlendirildiği ve şiirlerde kullanıldığı anlaşılmaktadır.

C) Karga Motifi

Karga, başta Türk toplumu olmak üzere pek çok toplum arasında görüntüsü, sesi ve leşlerle olan bağı nedeniyle genellikle olumsuz bir çağrışım içermiştir. Ancak bu çağrışımın Türklerin ilk yaratmalarından itibaren izleyebildiğimiz şekliyle kargalara verilen önemi değiştirmedini söylemek gerekiyor. Nitekim Türkler karganın da dâhil olduğu bazı kuşları totem olarak değerlendirmiş ve onu önemsemiştir. Çoruhlu'nun belirttiğine göre şeytanın ve kötülüğün simgesi olan kara karga, aynı şekilde gök tanrısının kuşu olarak da yer almıştır (Çoruhlu, 2000, s. 153; Esin, 2001, s. 88).

Bahaeddin Ögel'in vermiş olduğu Vusunlara ait metinde görüleceği gibi dişi bir kurt tarafından emzirilen bir çocuğa ağızda et parçası taşıyan bir karga ile karşılaşmaktadır (Roux, 2005, s. 301). Kahramanın hayatını kurtaran olumlu karga, Dirse

Han oğlu Boğaç Han anlatmasında ölmek üzere olan Boğaç'ın etrafında dönen bir kuş olarak karşımıza çıkar.

Karganın toplum arasındaki olumsuz çağrışımının oluşmasında İslam dinine ait anlatılar da etkin olmuştur. Kur'an'da Hâbil'in kardeşi Kâbil'i öldürmesinin ardından Tanrı tarafından karganın gönderildiğini görmekteyiz.⁶ Nuh'a ait anlatıda olumsuz bir şekilde karşımıza çıkan karga, Hz. Muhammed'in mağara anlatısında da bu olumsuzluğunu sürdürür.⁷

Görüntüsü, sesi ve ölü ile olan ilişkisi nedeniyle olumsuz şekillerde değerlendirilen karganın Karacaoğlan'ın ve Köroğlu'nun mısralarında da bu bağlamda ele alındığı görülmektedir. Nitekim yaşadığı devirden şikâyet eden Karacaoğlan, yiğitler için ölüm tehlikesinin olduğu haberini verirken Köroğlu ise Bolu Beylerine meydan okuduğu mısralarda leş ve karga ilişkisini yansıtmıştır:

*Dinleyin ağalar zamane azgın
Yiğidin başında döner bin kuzgun
Tohumu almış da tarlası bozgun
Yiğit de ne desin day'olmayınca* (Öztelli, 1971, s. 50)

ve

*Atına binende eyledi dizgin
Alayları çatıp eyledi bozgun
Leşine kondurmak isterse kuzgun
Gelsin doğuşelim Bolu Beyleri* (Arısoy, 1985, s. 84)

Kargaya yüklenen bu olumsuz çağrışımların Âşık şiirinde de karşımıza çıktığı görülmektedir. Nitekim Pir Sultan Abdal'ın mısralarında görüleceği üzere gül bahçesine konan bir karganın oranın değerini ve güzelliğini bilemeyeceği açıkça vurgulanır.

*Karga gül dalına konsa
Gülün kadrin ne bilir
Kendi kadrini bilmeyen
Elin kadrin ne bilir* (Öztelli, 1985, s. 413)

Karganın olumsuz kullanımı Alevi-Bektaşî ritüellerinde karşımıza çıkan Rodos Semah'ında da görülmektedir. Gönle seslenildiği görülen eserde gülün en iyi anlayan ve ona kavuşma arzusu içerisinde olan bülbül yerine gül bahçesini dağıtan kargalardan haber sormanın şikâyeti dile getirilir. Burada manevi anlamda erkân yoluna girenlerin hakikati bilenlere danışmaması da bir bakıma eleştirilmektedir.

*Ayıplarım gönül seni
Hal bilmeze hal sorarsın
Yanında bülbül dururken
Kargalardan gül sorarsın*

Âşık Dâimî ise bu dünyaya gelip konanların zamanı geldiğinde göçtüğünü ve artık iyiliğin ve güzelliğin yerini felaketin ve kötülüğün aldığını karga unsuruyla birlikte dile getirmiştir.

*Daimi konan göçüyor
Bahar geldi gül açıyor*

⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Yaşar Çoruhlu, *Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi: Kozmolojik, Mitolojik, Astrolojik, Dini ve Edebî Tasavvurlara Göre*, İstanbul: Ötüken Yayınları 2019.

⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Boria Sax, *Toplumun Aynasında Karga*, İstanbul: Kitap Yayınevi 2006.

*Çirkin güzelden kaçıyor
Kargalara kalan dünya* (Kalkan, 1991, s. 253)

Sonuçta çeşitli milletlerin mitolojileri ve dini yaklaşımlarında olumlu ve olumsuz şekilde karşımıza çıktığı görülen karganın, âşıklar tarafından olumsuz manada ele alındığı görülmüştür. Verilen örneklerde felaketi, ölümü ve yıkımı çağrıştıran ve temsil eden karganın aynı zamanda manevi anlamda hakikatin karşısında yer alanları da temsil ettiği anlaşılmaktadır.

D) Şahin Motifi

Şahin kuşu, toplum arasında görüntüsü, heybeti ve gücüyle yer edinmiş önemli kuşlar arasında yer almaktadır. Kanatlarının uzunluğu, güçlü tırnaklarıyla avını hızlı bir şekilde yakalama olanağına sahip olan şahin, uzun süreler havada kalabilmesi özellikleriyle yer edinmiş bir avcı kuştur. Türk düşünce yapısında kendine özel bir yer edindiği anlaşılan şahin, türeyişle ilgili anlatılarda kartal ve doğan gibi hayvan ata ve töz olarak değerlendirilmiştir (Çoruhlu, 2000, s. 111).

Sözlüğe baktığımızda: “55-60 santim boyunda, kanatları ve kuyruğu geniş, tüyleri benekli ve çizgili, yaygın olarak yaşayan, pek çok türü bulunan, doğana benzer yırtıcı avcı kuş” (Ayverdi, 2010) olarak tanımlanan şahin, halk verimlerinde de diğer kuşlar gibi yoğunca karşımıza çıkmaktadır. Öncelikle turna motifinde incelediğimiz gibi velilerin çeşitli donlara girdiği ve bu biçimler arasında şahinin de olduğunu belirtmeliyiz. “Her velinin kuş bicimi vardır: Hacı Bektaş’ın güvercin. Hacı Doğrul’un şahin. Ahmed Yesevî’nin turna oluşu gibi.” (Melikoff, 1993, s. 127).

Türk âşıklık geleneği içerisinde ise şahinin türlü özellikleriyle karşımıza çıktığı görülmektedir. Öncelikle avcı bir kuş olması özelliğinden dolayı sevgili, âşığın gönlünü alan bir “avcı” olarak değerlendirilmiştir. Bu benzetme amaçlı kullanımın dışında uzun süreler gökyüzünde bulunan ve avını hızlı bir şekilde ve aşağıya doğru süzülerek yakalayan avcı şahin kuşunun bu temel anlamıyla da şiirlerde kullanıldığı görülmektedir. “Yükseklerde şahin gibi süzülür/ Enginlerde turna gibi düzülür” diyen Dadaloğlu’nun ve aşağıdaki parçada da görüleceği üzere Ruhsatî’nin de bu yaşamsal kodları şiirine taşıdığı anlaşılmaktadır:

*Şahin değilim ki uçup tutayım
Bülbül değilim ki dalda öteyim
Yanımda değil ki alup yatayım
Başı yine telli cananım noldu?* (Öztelli, 1962, s. 99)

Yırtıcı kuşlar arasında olan şahinin bir beylik, asalet ve itibar simgesi olarak kolda taşınması gerçeği Emrah’ın mısralarında karşımıza çıkmaktadır. Nitekim eskiden kendi ilinde itibar sahibi olarak yaşayan, koluna şahin konduran ve beline ipek şedde kuşanan Emrah artık ipek şedde yerine ipten oluşan kendiri kullanacak duruma gelmiştir:

*Ben de Emrah idim kendi ilime
Şahin kuşu kondururdum koluma
İpek şedde kuşanurdım belime
Şimdi kendir sıkır kollarımızı* (Yener, 1973, s. 62)

Âşıkların şiirinde şahinin kullanımında sevgiliyle bir bağ kurmak amacının yoğun bir şekilde yer aldığı anlaşılmaktadır. Şahinin hızlı bir şekilde avına yönelmesi ve avını yakalayabilmesinde keskin gözlere sahip olması çok önemlidir. İri gözlere sahip olan şahin kuşunun bu özelliği şiirlere yansımış ve Kul Nesîmî gibi birçok âşık sevgilinin gözlerini şahin bakışlı olarak ifade etmiştir:

Uykudan uyanmış şahin bakışlım
 Dedim sarhoş musun söyledi yok yok
 Ak elleri elvan elvan kınalım
 Dedim bayram mıdır söyledi yok yok (Arısoy, 1985, s. 183)

“Üsküfün eğdirmiş şahin bakışlı/ Siyah zülfün ay yüzüne saçılmış” diyerek sevgilinin güzelliği karşısında hayran olan Karacaoğlan da ve aşağıdaki parçada görüleceği üzere Âşık Veysel de aynı bakış açısını sürdürmüştür:

Benim yârim güzellerden kıymetli
 Tor şahin bakışlı arslan heybetli
 Gülüşü cilveli sohbeti tatlı
 Baldaki lezzeti tadı neyleyim (Alptekin, 2009, s. 123)

Şahinin şiirlerdeki bir başka kullanımı da Köroğlu ve Pir Sultan Abdal’ın mısralarında denk geldiğimiz şekliyle şahinin zirvelerde yaşayarak avını beklediği ve yuvalarını uzak bir yerde konumlandığı gerçeğidir:

Bir bülbülcük konmuş dağlar başına
 Sal Allah’ım sal sılama varayım
 Şahin yuva yapar kendi başına
 Sal Allah’ım sal sılama varayım (Yener, 1973, s. 321)

Ve

Şahin döner kayalarda
 Çan sesi var mayalarda
 Şu gördüğün ovalarda
 Kar yağıyor döne döne (Avcı, 1994, s. 133)

Sonuç olarak bir avcı kuşu olan şahinin daha çok fiziksel özellikleri doğrultusunda ele alındığı görülmektedir. Avcı özelliği ve gözlerinin iriliği nedeniyle sevgiliyle olan bağın ve bunun yanı sıra gücü ile yuva yerinin seçimi gibi temel bilgilerin âşıkların şiirinde yer aldığı anlaşılmaktadır.

Sonuç

Türk kültürünün ortak kültür miraslarından olan Âşık şiiri üzerinden kültüre ait unsurların izini sürmek mümkündür. Toplumun bir parçası olan ve toplumdan beslenen âşıklar toplumun maddi ve manevi unsurlarını şiirlerine taşımıştır. Bu unsurlardan biri olan kuş motifleri de âşıklar tarafından yoğun şekilde kullanılmış, kuşlar fiziksel ve manevi özellikleriyle birlikte değerlendirilerek ele alınmıştır.

Türk mitolojisi başta olmak üzere çeşitli toplumların mitolojilerinde önemli konumda duran turna, karga, Anka ve şahin kuşu bu çalışmada incelenmiş ve bu önemin âşıkların şiirinde de sürdürüldüğü görülmüştür. Öncelikle görüntüsüyle dikkatleri çeken turnanın âşıkların şiirlerinde fiziksel özellikleri ve görüntüsüyle ele alındığı ve bunun dışında Alevi-Bektaşî semahlarına da yansıyan manevi etkisini âşıkların şiirlerinde de sürdürdüğü anlaşılmıştır. Önemli bir simge olarak Orta Asya ve Uzak Doğu ülkelerinde yer alan turna kuşunun hareketlerinin ritüel ve danslara kaynaklık ettiği bilinmektedir. Bir kültür taşıyıcısı olan âşıkların şiirleri üzerinden yapılan incelemede turnanın sesini Hz. Ali’den aldığı ve turnanın Hz. Ali’nin bir timsali olarak değerlendirildiği görülmüştür. Bunun yanında turnanın görüntüsünden sevgilinin güzelliğini anlatma noktasında yararlanılmış ve turnanın eşine bağlılığı âşıklar tarafından da özenle işlenmiştir. Olumlu manada şiirlerde ele alınan göçmen kuş olan turna, haberci olarak ele alınıp sevgiliye ulaşma noktasında bir aracı olarak değerlendirilmiştir. İncelenen Anka kuşunun ise temsil ettiği güç ve konumun ve manevi anlamın âşıkların şiirinde de olumlu şekilde yer aldığı

anlaşılmıştır. Âşıkların şiirleri incelendiğinde Anka kuşunun Kaf Dağı'nda tek başına yaşadığı ve günlerce semalarda kalabilecek kudrete sahip olduğu bilgisine sahip oldukları görülmektedir. Vahdetin ve gücün bir sembolü olarak âşıkların şiirlerinde yer alan Anka kuşunun tasavvufi bir konumda ele alındığı da anlaşılmıştır. Nitekim âşıklar, hakikat yolunda olarak gerçeğin bilgisine ulaşmış olanların ifadesinde Anka'nın konumundan yararlanmışlardır. Birçok mitolojide karşımıza felaketi ve ölümü çağrıştıran bir anlamla çıkan karga ise âşıkların şiirinde de benzer şekilde olumsuz manada ele alınmıştır. Türkler arasında önemli bir konumda yer aldığı ve olumlu manada değerlendirildiği anlaşılan karganın İslamiyet ile birlikte bu manasını koruyamadığı ve olumsuzdan olumsuza doğru bir geçiş yaşadığı görülmektedir. Olumsuz mananın âşıkların şiirlerinde sürdürüldüğü ve incelenen örneklerde karganın felaketi, ölümü ve yıkımı çağrıştıran ve temsil eden bir unsur olarak ele alındığı anlaşılmıştır.

Pek çok toplumda leşlerle ilişkisi bağlamında ele alınan karga, âşıkların şiirlerinde de benzer şekilde yer almıştır. Görüntüsü, sesi ve leşlerle ilişkisi nedeniyle âşıklar tarafından da olumsuz şekilde ele alınan karganın aynı zamanda manevi yapı çerçevesinde de değerlendirildiği görülmüştür. Âşıklar tarafından hakikatin karşısında yer alanların, düzenin yerine düzensizliğin yanında duranların ve güzelliğin farkına varamayanların ifadesinde karga bir sembol olarak kullanılmıştır. Son olarak ele alınan şahin kuşunun ise fiziksel unsurlarındaki ayırıcı özellikleri ve yaşamsal özellikleri temelinde şiirlerde ele alındığı ve aşkın, kahramanlığın, acının ifadesinde yararlandığı görülmüştür. Türk düşünce yapısında mühim bir yeri olan şahin kuşunun etkileyici görüntüsünün ve gücünün anlatılarda kendine yer bulduğu anlaşılmaktadır. Nitekim âşıkların şiirlerine baktığımızda yırtıcı bir kuş olan şahinin avını hızlı bir şekilde ele geçirmesi, tek başına yuvasını yapması ve zirvelerde konumlanması gerçeğinin yansımaları şiirlerde bulunmaktadır. Bu özelliklerine bağlı olarak saygın bir konumda yer alan şahin kuşunu kola kondurmanın da bir beylik simgesi olarak yer aldığı yine şiirlerden anlaşılmaktadır. Fiziksel özellikleri temelinde de ele alınan şahinin avcı özelliği, gözlerinin iriliği ve bakışlarıyla sevgiliyi simgelediği ve âşıklar tarafından da bu temelde değerlendirildiği görülmüştür.

Asırlık bir birikimden yararlanan âşıkların şiirleri üzerinden kültürel bir okuma yapmak gayesiyle oluşturulan bu çalışmada kültürel izlerden biri olarak değerlendirdiğimiz kuş motifleri ele alınmış ve birçok toplumda kendine has özellikler barındıran kuşlara ait özelliklerin Türk âşıklık geleneği içerisinde nasıl değerlendirildiği anlaşılmaya çalışılmıştır. Uzun yıllardır var olan bir geleneğe ait unsurlar hayli geniş kapsamlı olduğundan burada kısıtlı çerçevede bir inceleme yapılmıştır. Maddi ve manevi olarak pek çok anlamla karşımıza çıktığı anlaşılmış olan kuş motiflerinin daha da geniş çaplı ele alınmasının kültürel yapı hakkında daha derin bilgilere ulaşılması noktasında etkili olacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Alptekin, A. B. (2009). *Âşık Veysel*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi
- Arısoy, M. S. (1985). *Türk Halk Şiiri Antolojisi*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Avcı, H. (1994). *Koroğlu Ayaklanması: İnceleme, Belgeler, Deyişler, Kaynakça*. İstanbul: Ortadoğu.
- Ayverdi, İ. (2010). *Misalli Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Yayınevi.
- Çoruhlu, Y. (2000). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.

- Elçin, Ş. (2003). Türk Halk Edebiyatında Turna Motifi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, (28), 43-56.
- Eröz, M. (1990). *Türkiye'de Alevîlik ve Bektâşîlik*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Esin, E. (2001). *Türk Kozmolojisine Giriş*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Gölpınarlı, A. (1953). *Pir Sultan Abdal Hayatı Sanatı Şiirleri*. İstanbul: Varlık Yayınevi.
- Gül, M. (1984). *Sıdkî Baba-Hayatı ve Divanından Örnekler*. Ankara: Kadıoğlu Matbaası.
- Gümüšoğlu, D. (2008). *Harabi Divanı*. İstanbul: Can Yayınları.
- İslamoğlu, M. (2002). *Seyrani: Hayatı, Kişiliği, Sanatı, Şiirleri*. İstanbul: Denge Yayınları.
- Kalkan, E. (1991). *20. yy. Türk Halk Şairleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları
- Kaya, D. (1994). *Sivas'ta Âşıklık Geleneği ve Âşık Ruhsatı*. Sivas: Cumhuriyet Üniv. Yayınları.
- Melikoff, I. (1993). *Uyur İdik Uyardılar*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Okay, H. N. (1953). *Devel'li (Everek) li, 1807-1866: Seyranî*. Maarif Kitaphanesi.
- Orhan, Y. A. (1999). *Âşık Dâimi: Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: Can Yayınları.
- Özcan, S. (1987). *Âşık Hicrani*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Öztelli, C. (1962). *Köroğlu ve Dadaloğlu Hayatı Sanatı Şiirleri*. İstanbul: Varlık Yayınevi.
- Öztelli, C. (1971). *Karacaoğlan Bütün Şiirleri*. İstanbul: Milliyet Yayınları.
- Öztelli, C. (1985). *Pir Sultan Abdal Bütün Şiirleri*. İstanbul: Özgür Yayın Dağıtım.
- Roux, J-P. (2005). *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Roux, J-P. (2011). *Eski Türk Mitolojisi*. İstanbul: Bilgesu.
- Sarı, E. (2016). *Aşık Gevheri*. Antalya: Noktaekitap.
- Temizkan, M. (2014). Türk Kültüründe ve Alevî Bektaşî İnancında Turna. *Milli Folklor*, 26(101), 162-70.
- Yağcı, Ö. (1996). *Köroğlu: Yaşamı ve Şiirleri*. İstanbul: Gün Yayınları.
- Yener, C. (1973). *Türk Halk Edebiyatı Antolojisi*. İstanbul: Bateş Yayınları.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi

The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 899-924.

Geliş Tarihi-Received: 17.05.2022

Kabul Tarihi-Accepted: 24.06.2022

Araştırma Makalesi-Research Article

ISSN: 2687-5675

DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1118016

Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Âşık Şevki Halıcı'nın Hikâyelerinde Kadın*

Woman in of Âşık Şevki Halıcı's Stories in the Context of Social Gender

Mehmet Hakkı BAL**
Gönül REYHANOĞLU***

Öz

Toplumsal cinsiyet kavramının edebî eserlerde incelenmesi genel itibarıyla kadın üzerinden şekillenmiştir. İçinde olduğu toplumun düşünce yapısını, gelenek ve göreneklerini, yaşantısını ve kültürünü yansıtan edebî eserlerden olan halk hikâyeleri; onu üreten toplumun temel dinamiklerini, sosyolojik yapısını anlamaya ve incelemeye yarayan önemli bir kaynaktır. Bu kapsamda çalışmanın konusu Âşık Şevki Halıcı'nın tasnif ettiği hikâyelerde kadındır. Çalışma, Halıcı'dan derlenerek 2009 yılında yayınlanan 15 hikâye ile sınırlandırılmıştır. Bu çalışma kültür içerisinde kadının cinsiyet rollerinin hikâyelere nasıl yansıdığını tespit ve tahlil etmeyi amaçlamaktadır. Öncelikle hikâyelerdeki karakterler tasnif edilmiştir. Sonrasında zaman ve mekânın özellikleri dikkatten kaçırılmadan hikâyelerde kullanılan dil, üslup ve ifade tespit edilmiş, kadın kahramanların toplumsal cinsiyet rolleriyle ilgili yaklaşımlardan hareketle tüm bu unsurların değerlendirilmesi yapılmıştır. Geleneksel anlatı türleri içinde önemli bir yere sahip olan halk hikâyeleri özelinden bakıldığında, toplumsal cinsiyet incelemelerinde öne çıkan unsurlara göre, hikâyelerde anaerkil izleriyle kadın çoğu zaman ikinci plana itilmiş ve ataerkil düşünce yapısının izleri ön plana çıkmıştır. Kadın bilerek veya bilmeyerek toplumun öğretileriyle ataerkil düzenin devamına destek olmuştur. Halk hikâyelerinde kadınlardan özellikle sevgili olarak peşinden koşulan bir varlık olarak söz edilmesi, kadının cinsel bir nesne olarak görülmesi fikrinin bir yansımasıdır. Anlatılarda kullanılan dil, üslup ve ifade de kadının erkek karşısında ikinci plana itildiğini, kadının erkeğe bağımlı bir yapıda olduğunu ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Âşık Şevki Halıcı, halk hikâyesi, toplumsal cinsiyet, kadın.

Abstract

The examination of "gender" concept in literary works has generally been shaped in terms of femininity. Folktales offer very important data about the mentality, traditions and customs, life and culture of the society in which they are formed. For this reason, folktales are important literary sources in order to understand and examine the basic dynamics and sociological structure of the society in which they are produced. They also give clues about gender in the

* Bu çalışma, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesinde tez olarak sunulan "Âşık Şevki Halıcı'dan Derlenmiş Hikâyelerde Toplumsal Cinsiyet" (2021) başlıklı tezden türetilmiştir.

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Hatay/Türkiye, e-posta: yesil_edebiyatci@hotmail.com, ORCID: 00 0000031993456x.

*** Doç. Dr., Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Hatay/Türkiye, e-posta: gonulgokdemir@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3473-3344.

language of narratives. In the study, the stories compiled from Âşık Şevki Halıcı are discussed in the context of gender. Considering the characteristics of the time and place told in the stories, the female figures reflected in the folktales were examined with regard to gender roles, and a gender questioning was made in terms of the language of the stories. Within the scope of this thesis, it is aimed to reveal how the gender roles of women in the society are handled in the folktales compiled from Âşık Şevki Halıcı, and to evaluate the language used in the stories in the context of gender. As a result, the prominent factor in gender studies, especially in folktales, which have an important place in traditional narrative genres, women have often been pushed into the background with their patriarchal traces in the stories. Traces of patriarchal mentality are prominent in the narratives. Women have also supported the continuation of the patriarchal order, consciously or unconsciously, mostly following the patriarchal doctrine of the society. Women's representation as a beloved to be chased after by a male lover is a reflection of their being treated as a sexual object. The language used in the narratives also states that women are pushed into the background against men and that women are dependent on men.

Keywords: Âşık Şevki Halıcı, folk story, gender, woman.

Giriş

Anadolu'da 15. yüzyıldan bu yana yerleşik hayatın yansıması ve halk edebiyatının bir türü olarak karşımıza çıkan halk hikâyeleri toplumun duygu, düşünce ve tahayyüllerine dayanmaktadır. Halk hikâyeleri önceki kuşakların duygu ve düşünce dünyalarını yansıtmakla birlikte, kolektif bilincin açık bir ifadesi olarak da karşımıza çıkar. Tam da bu noktada halk hikâyeleri, yaratıldığı toplumun kültürünü, yaşantısını, hayata bakışını gözlemleyebilmek adına önemli veriler sunarlar.

Bir milletin en önemli tarihî vesikalarından biri sözlü kültür ürünleridir. "Sözlü kültür ürünleri, kaynakların son derece sınırlı olduğu dönemler için önemli birer sosyolojik malzemedir." (Doğan, 2009, s. 23). Sözlü kültür ürünlerinden olan halk hikâyeleri, *Dede Korkut Hikâyeleri*'yle başlayan ve kendi içinde bir gelenek oluşturarak âşık anlatıcıların aktarımıyla günümüze kadar gelmiş bir anlatı türüdür. "Geleneksel sözlü halk anlatıları içerisinde konu, şekil ve söyleyiş bakımından değişik bir tür olan halk hikâyeleri, şaman, ozan, meddah ve âşıkla devam eden tarihi süreçte yüzyıllardan beri kendine özgü belirli bir tarz ve kurallar çerçevesinde..." (Aslan, 2008, s. 260) oluşup devam etmiştir. Bu gelenek içerisinde birçok âşık, hikâye anlatmıştır. Böylece âşık anlatıcılar geleneğin en önemli aktarıcısı konumunda olmuşlardır. Âşıklar, çok yönlü bir sanat icracısıdır. "Her âşık, halk hikâyelerini, halk şarkısı tarzında ve omzunda asılı olan sazının da eşliğinde söyler. Âşığın saziyle birlikte dinleyicilerinin arasında yürümesi, tek kişilik bir oyunun icrası gibi görünmektedir. Hikâye anlatan bir âşık, bir oyuncu, müzisyen, meddah ya da bir şair gibidir." (Başgöz, 2016, s. 288). Sanatsal bir icrayı gerçekleştiren âşık anlatılarını yaşadığı dönemin şartlarına uyarlayarak her anlatıda yeniden kompozede eder.

Çalışma, Fikret Türkmen ve Mustafa Cemiloğlu'nun Âşık Şevki Halıcı'dan derleyip 2009 yılında yayınladığı¹ âşığın tasnifi olan "Cihan Abdullah", "Tufarganlı Abbas", "Diligam Yahya Bey", "Tahir Mirza", "Emrah ile Selvi", "Sevdakâr", "Haydar Bey", "Kerem ile Aslı", "Latif Şah", "Öksüz Vezir", "Salman Bey", "Şeyh Sanan ile İbare Sultan", "Zulum Hüseyin", "Koroğlu'nun Oltu Kolu", "Koroğlu'nun Silistreli Hasan Paşa Kolu" başlıklı 15 hikâye ile sınırlandırılmıştır (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 16-17). Hikâyelerde kadınların sosyal yaşamdaki rolleri, kadınlarla ilgili kalıplaşmış yargılar tespit edilmiş; anlatılar, dönemin sosyal ve kültürel şartları göz önünde bulundurularak toplumsal cinsiyet rolleri ile ilgili yaklaşımlara göre değerlendirilmiştir.

¹ Türk Dil Kurumu tarafından hazırlanan bir proje kapsamında 2009 yılında TDK yayınları tarafından kitap hâlinde basılmıştır.

Cinsiyet, Toplumsal cinsiyet, Rol

Toplum, kadın ve erkek her bireye çeşitli roller biçer. Ataerkil toplumlarda genellikle kadın “özel alan” denilen kısımdaki ev işleri ve çocuklarla meşgulken; erkek evin bakım ve ihtiyaçlarını karşılamak için “kamusal alan” denilen dışarıda çalışarak ailenin geçimini sağlamakla uğraşır. Bunun sonucunda ise kadın genelde eve bağlı kalır ve kamusal alanda erkek kadar görün[e]mez. Toplum içinde ayrı davranış kalıbı ve roller üreten kadın ve erkek, ürettiği bu davranış kalıplarını ve rolleri benimser. Toplumdaki bu rol farklılıklarının sebepleri hakkında çeşitli görüşler, araştırmalar ve tartışmalar vardır. Öncelikle konuyla ilgili temel kavramlar olan cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki farklara bakmak gerekir.

Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramları birbirinden oldukça farklıdır. İngilizce karşılıklarına bakıldığında cinsiyet için sex, toplumsal cinsiyet için gender terimlerinin kullanıldığı görülür. Böyle bir ayırım gerekli görüldüğünden, Türkçede benzer başka terimlerin mevcudiyeti var olmakla birlikte, bu iki kavram cinsiyet ve toplumsal cinsiyet terimleriyle karşılanmaktadır (Yaşın Dökmen, 2019, s. 17-18). Cinsiyet, sabit biyolojik bir kategori; toplumsal cinsiyet ise değişken kültürel bir kategori olarak tanımlanmaktadır (Yuval-Davis, 2016, s. 218). Yuval-Davis cinsiyetin doğuştan getirildiğini ve değiştirilemez olduğunu; toplumsal cinsiyetin ise sonradan oluşup, toplum tarafından şekillendiğini ve zamanla değişebilir olacağını belirtmiştir. Bu terim ve kavramlar üzerine kavramsal tartışmalar bitmiş değildir. Oğuz (2009, s. 3), cinsiyet kavramında üreme ve cinsel organı biyolojik tanımın belirleyici unsuru olarak görürken; toplumsal cinsiyette ise kadın ve erkeklerin toplumsal davranışlarını ön plana çıkarır. Yaşın Dökmen (2019, s. 24) ise cinsiyet farklarının biyolojik olduğunu, buna karşın bireylerin toplumsallaşma ve kültürün etkisiyle öğrendikleri tutum, davranış ve rollerle toplumsal cinsiyet farklılıklarının oluştuğunu ifade eder. Feminist kuramcılar “toplumsal cinsiyetin, cinsiyetin kültürel yorumu olduğunu ya da kültürel olarak inşa edildiğini iddia...” (Butler, 2019, s. 53) etmişlerdir. Bu bağlamda kültürel olarak inşa edilen toplumsal cinsiyetin değişen kültürle yeniden anlamlandırılabilceğini, ayrıca birçok farklı toplumda farklı zamanlarda birbirinden farklı toplumsal cinsiyet rolü tanımlarının yapılabileceği söylenebilir.

Kadın ve erkeği toplumsal olarak ayıran en belirleyici unsur onlara yüklenen rollerdir (Genç, 2018, s. 20). Rol, “söz konusu konuma özgü eylemler veya rol davranışları kümesi” (Cornell, 2016, s. 84) veya daha kısa bir ifadeyle toplum içinde annelik, öğretmenlik, dedelik gibi bireyin bulunduğu pozisyonu ifade eder. Toplumsal cinsiyet rolü ise, “toplumun tanımladığı ve bireylerin yerine getirmelerini beklediği cinsiyetle ilişkili bir grup beklentidir.” (Yaşın Dökmen, 2019, s. 29). Cornell (2016, s. 85) kadın ve erkek olmanın anlamını, kişinin cinsiyetiyle belirlenen rolle uyumunda görür. Böylece iki cinsiyet rolü ortaya çıkmaktadır: “Kadın rolü” ve “erkek rolü”.

Kadın ve erkeklerin nasıl davranması gerektiği, onlardan gerçekleştirmeleri beklenen farklı görevler, cinsiyet rolleri çerçevesinde değerlendirilir (Marshall, 2009, s. 100-101). Cinsiyet rolü, toplumsal cinsiyet rolü için genelde belirleyici ve şekillendiricidir. Bireyler daha dünyaya gelmeden içinde yaşadığı toplum ve kültürün etkisiyle toplumsal cinsiyet rollerine itilir, toplumun beklediği davranış tarzı, toplumun insan üzerindeki baskısı ve çeşitli beklentiler bu rollerle bireyleri özdeşleştirir. Yuval-Davis (2016, s. 25) toplumda özellikle kadınlara baskı yapıldığını ve kadınların özel alan, erkeklerinse kamusal alanla ilişkilendirilerek farklı bir toplumsal alana yerleştirildiğini bu durumun sonucunda da kadınların hak ve özgürlüklerinden yavaş yavaş uzaklaştırıldığını ifade etmiştir.

Toplum, kadın ve erkeğin biyolojik cinsiyet özelliklerini de dikkate alarak onları kültürel açıdan yeniden tanımlar, kadın ve erkeğe çeşitli roller vererek onları ayırıştırır. Bu

ayrıştırmayla kişilerin kadın ve erkek olarak nasıl düşünüp, davranacaklarını toplum belirler. Dolayısıyla toplumsal cinsiyette temel fark biyolojik değil kültürel dir. Bingöl (2014, s. 108), biyolojik olarak kadın ve erkek olmanın doğuştan; kadınlık ve erkekliğin ise toplumsallaşmayla beraber kültürel bir yapı ile şekillendiği ifade eder. Oğuz (2019, s. 99) ise kültürel bir yapıyla şekillenen bu durumun sonucunda toplumsal cinsiyetin hem kadınların hem de erkeklerin hayatlarına ve yaşam şekillerine yön verdiğini belirtir. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet, kadın ve erkeğin davranış kalıplarını belirler. Bu kalıpların kalıcılığı ise kişilerin bu davranışları tekrar etme sıklığıyla pekişir. Tekrar edilen davranışlar kalıplaşarak toplumsal cinsiyet normlarını oluşturur (Soysal Eşitti, 2020, s. 112). Bu bağlamda toplum, bireylerin toplumsal cinsiyet normlarının dışına çıkmasını istemez. Birey de bu davranışların dışına çıkma cesaretini kendisinde bulmaz.

Toplumsal cinsiyet ayrımının başladığı ilk kurum ailedir. Toplumsal yapının en temel yapı taşı ve en küçük parçası olan aile, kavramın toplumsal boyuttaki algısında ana belirleyicidir (Genç, 2018, s. 20). “Çocuklar, dışının ve erilin anlamını ilk önce aile içindeki büyüklerinden öğrenmeye başlarlar ve toplumsal cinsiyet farklılıklarıyla ilgili ilk deneyimlerini de genellikle aile içinde yaşarlar.” (Wiesner-Hanks, 2020, s. 43).

Kadınlar ve erkekler arasında var olan ve yalnız başına bir eşitsizlik ilişkisi içermeyen biyolojik farklılığın toplum ve kültür içinde eşitsiz, hiyerarşik bir farklılığa dönüştürülmesiyle, “toplumsal cinsiyet” olarak kavramlaştırılan “kadın” ve “erkek” tanımları ortaya çıkmaktadır (Berktaş, 2004, s. 2). Toplumda ortaya çıkan “kadın” ve “erkek” tanımlamaları “doğacı görüş” ve “gelişmeci görüş” savunucularını oluşturmuştur. Doğacı görüş, farkın kadınlarla erkekler arasında fiziksel ve biyolojik özelliklerinden kaynaklandığını belirtmiş; gelişmeci görüşü savunanlar ise cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkinin önemsizliğini belirterek kadınları erkeklerden ayıran pek çok biyolojik özelliğin önemini yitirdiğini ifade etmişlerdir (Ecevit, 2011, s. 5). Gerek bir toplumun tarihsel gelişimi gerekse de aynı toplumda, aynı zamanda farklı toplumsal cinsiyet tanımlamalarının yapılmış olması, toplumsal cinsiyet kavramının biyolojik özelliklerden daha çok kültürel özelliklerin baskın olduğu sonucuna götürmektedir.

Toplumsal olarak oluşturulmuş kadınlık ve erkeklik kalıpları ve imgeleri, dinlerin ve kültürlerin uzun yıllar boyunca oluşturduğu geleneklerle şekillenmiştir (Berktaş, 2021, s. 20). Bu gelenekler de din ve felsefede kendini göstermiş, kadına farklı bakılmış ve kadın, ikinci plana itilmiştir. Özellikle semavi dinlerde, “dini kaynaklar, kadını itaatkâr olmaya zorlamış ve ilahi planı toplumsal cinsiyet eşitsizliği üzerine kurulu olarak tanımlamıştır. Tıbbi ve felsefi eserler, kadınların fiziksel, zihinsel ve ahlaki açıdan erkeklere göre daha zayıf olduklarına, erkeğin rehberliğine ve korumasına açıkça gereksinim duyduklarına işaret etmiştir.” (Wiesner-Hanks, 2020, s. 162). Bu bağlamda Müslüman toplumu da toplumsal cinsellik açısından kadın ve erkeği yaşam mekânları ve üstlendikleri rollerle birbirinden ayırmış, askerî, dinî ve iktidar ilişkilerinin hâkim olduğu dış dünya erkekler; aile, cinsellik ve ev içi yaşamı kapsayan iç dünya kadınla özdeşleştirilmiştir (Saraçgil, 2005, s. 36). Gelenek ve dinin kutsallık katarak oluşturduğu bu düşünce kalıpları bireyin özgünlüğünü oldukça dar alanda sınırlayarak bireyin bu kalıp yargıların dışına çıkmasına da izin vermez. “Kalıp yargılar, belirli bir objeye ya da gruba ilişkin bilgi boşluklarını dolduran, böylece onlar hakkında karar vermeyi kolaylaştıran, önceden oluşturulmuş birtakım izlenimler, atıflar bütünü olarak zihnimize oluşturduğumuz imgelerdir.” (Göregenli, 2012, s. 23). Cinsiyet kalıp yargıları kadın ve erkek cinsiyetlerinde genellikle birbirinin zıddı şeklinde düşünülmektedir. Kadınlarla erkeklerin davranışları belli kalıplara sokulur, böylece cinsiyet eşitsizliği başlar ve bu durum kadın aleyhine sonuçlanır. Toplumsal cinsiyet çalışmaları kadınlık ve erkeklik kavramlarının kültürel, toplumsal ve

tarihsel şartlarda oluştuğunu ifade etmekte ve oluşturulan bu cinsiyet kategorilerinin zamanla değiştiğini göstermektedir.

Dil ve Üslup

Toplum kadın ve erkek olmaya çeşitli anlamlar yükler ve onlardan da bu doğrultuda davranış geliştirmelerini bekler. Toplumsal cinsiyet araştırmalarında esas amaç, kültürün etkisiyle toplumların cinsiyet bağlamında bireylere yükledikleri rol ve davranışların neler olduğunu anlamaya çalışmaktır. Bu da kelimelerin nasıl seçilip kullanıldığını yani, üslubu ön plana çıkarır.

Toplumsal cinsiyet rolleriyle ilgili yaklaşımlarda dilin kullanımına dair farklı açıklamalar yapılır. Kadınların erkekler tarafından yapılmış bir dil içinde yaşamak zorunda oldukları düşüncesi, Feminizmin en temel saptamalarından biridir (Irzık ve Parla, 2020, s. 8). Kadın ve dil konusunda çeşitli çalışmalar yapan Lakoff (1973), kadının güçsüzlüğünün nedenini ondan konuşması beklenen dilde ve onun hakkındaki dilde görüldüğünü öne sürer (Akt. Belek Erşen, 2018, s. 4). Bu noktadan bakıldığında toplumun, kadını dil üzerinden belli bir kalıba koymaya çalıştığı görülür. "Dili belirleyen erkek, toplum yaşamının diğer bütün kurallarını da belirler; Baba'nın Kanunu'nun (yani dilin) egemen olduğu bir dünyada kadının kültürel cinsiyeti ve bu söylemin keyfiliği içinde üretilir." (Irzık ve Parla, 2020, s. 31). Toplumun kadın ve erkeği nasıl konumlandığını görmek için kullanılan kelimelerin izini sürmek gerekir. Anlatılarda da özellikle kadın ve erkeğin birbirlerine söylediği şiirlerde, diyaloglarda kullanılan kelimeler, kadın ve erkeğin bilinçaltını anlamamıza ve onları toplumsal cinsiyet rolleri ile görmemize olanak sağlar.

Toplumda başlayan eşitsizlik dili de şekillendirir. Böylece "toplumdaki cinsiyet kaynaklı ayrımlar; dilde de karşılığını bulur ve gerek dil kullanımında gerek dilsel ifadelerin anlamlandırmasında cinsiyetlere göre değişiklikler görülür." (Çolak, 2020, s. 98). "Oğul" kelimesine bakıldığında önceleri kız ve erkek çocuklar için ortak kullanılan bu kelimenin zamanla sadece erkek çocuklar için kullanılmaya başlandığı görülür (Çınar Köysüren, 2016, s. 147). Böylece dil zamanla eşitlikçi bir yapıdan uzak, eril bir dil hüviyetine bürünmüştür. Erkek egemen dil toplumsal hayatın, dünya tasavvurunun, felsefenin ve dinin açıklanmasında da kendisini göstermektedir. Sadece erkek ve kadın olmak da dil kullanımında başlıca etken değildir; ayrıca "kişinin kültürü, eğitim düzeyi, mesleği, cinsiyeti, yaşadığı coğrafi çevre; dil kullanımını önemli ölçüde etkilediği ve farklılaştırdığı gibi kişiye yönelik dil tavırlarında da belirgin bir role sahiptir" (Çolak, 2020, s. 98) diyebiliriz. Toplumsal rollerle de bağlantılı olarak toplum kadın ve erkekten farklı beklentiler içindedir. Kadın toplumsal rolüne uygun olarak dili anlaşılacak, duygularını göstermek için kullanırken; erkek için önemli olan bilgi alışverişidir. Ayrıca erkek için kaba ve argo sözler hoş karşılanırken; kadın için bu durum hoş görülmez.

Halk anlatılarındaki dil ve üslupta kültürel unsurların yansımaları görülür. Hikâye anlatımının en dikkate değer unsurlardan biri âşığın dili kullanma biçimi, yani üslubudur. Halk hikâyelerine her ne kadar anonim eserler gözüyle bakılsa da bu eserler bir anlatıcı eliyle yeniden şekillenmekte ve hayat bulmaktadır. Şevki Halıcı'nın yetiştiği aynı zamanda yıllarca performansını icra ettiği, Doğu Anadolu âşıklık geleneğindeki kahvehane bağlamlar erkek egemen kültürel mekânlardır. Dolayısıyla âşığın repertuarındaki hikâyelerdeki erkek ve kadın ilişkisi, bu bağlamlarda dinleyicinin de beklentisi yönünde erkeği ön plana çıkaracak ölçüde şekillenmiştir. Haliyle hikâyeler ister usta malı eserler isterse âşığın kendi eserleri olsun âşık bu sınırlılıklar dışına istese de pek çıkamaz.

Bu çalışmada incelemeye alınan hikâyeler Fikret Türkmen ve Mustafa Cemiloğlu tarafından âşığın kendi evinde 1998-1999 yılları arasında derlenmiştir. Yapılan derlemelerde âşığın eşi, kaynanası, bazen akrabalarından birileri, bazen yeğeni, oğlu ya da

küçük çocuk, bazen komşuları ya da hemşerilerinden birileri bulunmuştur (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 244). Kadın ve çocuklarında bulunduğu bu ortamda âşık da anlatımda bazı değişikliklere gitmiş olabilir. Ayrıca âşığın hacca gittikten sonra hikâye anlatıcılığını uzun süre bırakmasının, yapılan derlemelerin de bu on beş yıl aradan sonra yapılmasının âşığın anlatımını etkilemiş olabileceğini de göz önüne almalıyız. Âşığın doğal ortamında anlattığı hikâyeler aradan yaklaşık on beş yıl geçtikten ve âşıklığa ara verdikten sonra ev ortamında derlenmiştir. Dolayısıyla bu tarihlerde artık âşıklık sözlü/yazılı kültür ortamından elektronik ortama, farklı "formatlara" evrilmeye başlamıştır. Âşık, hikâyelerini anlatırken onlara yeni unsurlar da ekler. İçinde bulunduğu zaman ve kültürel özelliklerle hikâyeye günümüze ait modern unsurları ve toplumsal cinsiyet rollerine dair dinamikleri de katar.

Âşık Şevki Halıcı, küçük yaşlardan itibaren âşıklık geleneğine ilgi duymuş ve kendi kendini yetiştirmiştir. Hikâyelerinin manzum bölümlerinde Karapapak (Terekeme) ağzını kullanan âşık, nesir kısımlarında ise çoğunlukla çağdaş Türkiye Türkçesinin (Aliya Çınar, 2020, s. 84) İstanbul ağzını kullanmıştır. Hikâye repertuarı oldukça zengin sayılan, iyi yetişmiş bir hikâye icracısı olan Halıcı'nın icralarında üç önemli özellik görülmektedir. Birincisi âşığın anlattığı hikâyelere karşı tavrıdır. Onların yaşanmışlığına inanır ve dinleyiciyi de inandırmaya çalışır. İkincisi hikâye anlatırken sazını ustaca kullanır. Üçüncüsü ise söz söyleme ustalığıdır (Cemiloğlu, 1999, s. 40). Halk hikâyeciliği geleneğinde anlatıcının rolü oldukça önemlidir. Taşlıova (2006, s. 45) "Kars âşıklık geleneğinde, bir âşığın, şiirde usta olduğu kadar, hikâye tasnif etmede ve usta malı hikâyelerden çoğunu bilmek ile bu hikâyelerin tamamını en iyi şekilde anlatabilmek hünerini ortaya koyarak, hitap ettiği dinleyici muhitinin beğenisini kazanmış olması" gerektiğini ifade eder. Âşığın Kars âşıklık geleneğinde yetiştiği göz önüne alındığında, kendisinin oluşturduğu bir hikâyenin olmadığı, ustalarından öğrendiği hikâyeleri tasnif edip anlattığı görülür. Hikâye anlatırken kültürel değerleri incelikle yansıtmayı, sazını iyi kullanması ve dinleyicilerin beğenisini kazanması onu usta bir âşık yapmaktadır.

Hikâyeci âşıklar anlatılarında kendi duygularını, kendi arzu ve isteklerini de anlatıma katmaktadır (Boratav, 2018, s. 123). Bu anlatımda "anlatıcının fikrî ufuklarını ve şahsi bağlamını icranın içine yerleştirmesi, bir ara söz" (Başgöz, 2001, s. 88-89) olarak değerlendirilmektedir. Ara sözle anlatıcı sadece şahsi düşüncelerine değil anlatıdaki mekânlara, olaylara ve karakterlere dair de ayrıntılı malumat verir. "Anlatıcı, hikâye karakterlerinin vasıfları ve tavırları hakkında ve de hikâyedeki temel olayın gelişimi hakkında, bir sanat eleştirmeni gibi, kendi düşüncelerini anlatır. Böylece anlatıcı, hikâye anlatımından sapor." (Başgöz, 2001, s. 88). Âşık Şevki Halıcı da anlatım sırasında ara sözlere başvurmuş, hikâyelerde öğretme, duygulandırma, eğlendirme ve tepki oluşturma amaçlı ara sözler kullanmıştır (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 25-27). Anlatım sırasında konudan sapmaya değinen Başgöz (1998, s. 111) "sapmalara yansıyan değerler, hayat felsefesi ve ideoloji elbet hikâye anlatanın kişisel inancıdır. Ama bunları sadece kişisel bir açıdan görmek yanlış olur. Geleneksel toplumda, kişiselle toplumsal hiçbir zaman birbirinden kolaylıkla ayrılamaz" diyerek anlatıcının anlatma esnasında ana konudan uzaklaşıp kendi duygu ve düşüncelerini anlatıma dâhil ettiğini belirtir. Bu sapmalarda hem bireysel duygu ve düşünceler belirginleşir hem de dinleyici ve toplumun beklentisi ile ilgili ipuçları görülür.

Şevki Halıcı, anlatılarında önce âşıklar hakkında bir bilgi verir, ardından da kendisinin de o âşıklardan biri olduğunu söyler. Âşık, "Sevdakâr Hikâyesi"ni anlatırken kendisini dinleyici kitlesinin kültürüyle özdeşleştirir. Burada gelenekle ilgili bir açıklama yapar:

“Sevdakar da bunnarın geldiğini gördü, fagat bizim usulda adettir ki, inişde daima gaynatasından geçer. Bu buna enişde olur. Yani Gülenaz’ın babasıdır diye kaçıp gizlenip bir yerdeki buna görünmesin.” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 413).

Anlatılardaki dinî vurguları da anlatıcının hacca gitmesi ve dindar kişiliğinin anlatıya yansımaları olarak düşünmekteyiz:

“Yemen Hanım gelin olduhtan üç gün sonra gahdı gaynatasının hizmetinde şöyle bulundu ki, ne kadar gaynatası sabah namazına erken gahardısa, bahardı ki gelin başucunda durur. Omzunda havlu. Elinde sıcah suyu ısıtmış. Bir leğen goymuş o zaman ile. Bu tarafa gitmesin, gayinatama soğuk değer. O abdestini alardı. Ondan sora da o namazı gılcaya gadar da Yemen Hanım gahvaltısı ne ise hazırlardı. Önüne goyardı.” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 206).

“Mürşit Şah çoh değerli, çoh giymetli, çoh memleketde yetgin. Gendisi asıl müslüman. Dindar bir padişahıdı. Halkı bunu çok severdi. Bu da halkını çoh severdi.” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 734).

Âşık Şevki Halıcı, “Şeyh Senan ile İbare Sultan” hikâyesini anlatırken hikâyeye ile kendi hayatı arasında ilişki kurmuş ve bir ara söz olarak anlatıda yer vermiştir:

“Şeyhi Senan haber gönderdi patişaha ki: Patişahım, müsadeniz olursa benim bağman babam, beni yetiştiren, Hüsniye Hanım annem, size misafir geliyor.

-Hayhay oğlum. Filan satde gelsin, dedi.” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 772).

Âşık Şevki Halıcı anlatının bu kısmında üvey oğlu Cengiz’e Kars’tan kız istediğinden bahseder:

“Allah’ın emriyle artıh benim oğlum olan, ben üvey babayam amma oğlumdu benim. Senin gızın işde oğlum Cengiz’e isdemeye geldim” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 773).

Âşık Şevki Halıcı’nın anlatımında ara sözlerin yoğun olarak kullanıldığını görmekteyiz. Bu ara sözlerde özellikle şahsi duyguların öne çıktığını ve zaman zaman da açıklamalarla hikâyeye anlatımını gerçekleştirdiğini söyleyebiliriz. Halıcı’dan derlenen halk hikâyelerine baktığımızda on beş hikâyeye isminden sadece dört hikâyenin isminde kadın kahramanın adına yer verilmiştir. Hikâyeye isimleri aynı zamanda kadınların toplumdaki görünürlüğüne de ışık tutmaktadır. Hemen hemen bütün hikâyelerde erkek kahramanın başından geçen olaylar anlatılmış, erkek âşık olmuş ve sevdiği kadına kavuşabilmek için bir mücadele başlatmıştır. Kadınlar da zaman zaman aktif rolle sevdiği erkeğe kavuşmak için bu mücadeleye ortak olmuşlardır. Anlatılarda kadınlar, çoğu zaman bir erkeğin adıyla var olmuş; eşi, kızı, oğlanın annesi nitelermeleriyle erkeğe bağımlı bir şekilde isimlendirilmiştir. Anlatılarda erkeklerin kullandığı dilde emir cümleleri, argo, küfür ve şiddet içerikli cümleler; kadının dili kullanımında ise argo ve küfür içerikli kelimelerin çok az kullanıldığı, genellikle yumuşak bir üslupla duygularını anlattığı tespit edilmiştir. Aynı zamanda erkek, tehdit ya da meydan okuma dilini kullanırken; kadının dili kullanımında daha çok itaatkâr bir tutum öne çıkmaktadır.

Toplumsal cinsiyet rollerinin kişi adlarına da yansıdığı görülmektedir. Doğan’ın (2011) vurguladığı gibi erkek isimlerine kahramanlık, yiğitlik, yırtıcı hayvanlar; kadın adlarına kıymetli taşlar, çiçek ve bitki ya da avlanan hayvan isimleri kaynaklık etmektedir (akt. Çolak, 2020, s. 111). Hikâyelerde kullanılan erkek isimlerine baktığımızda Abdullah,

Abbas, Haydar, Muhammet, Yahya, Hüseyin, Hasan, Ahmet, Cemal, Kerem, Tahir, Emrah, Latif, Sevdakâr, Salman, Senan gibi isimlerin ön plana çıktığını görmekteyiz. Dinî özelliklerin öne çıktığı bu isimlerde güzel, akıllı anlamlarının varlığı da dikkate değerdir. Ayrıca Ağa, Gara Melik, Gara Vezir, Köse Kenan, Köroğlu, Keloğlan, Esfendiyar, Deli Becan, Çamşır Çinho, Gaddarı Zengi, Hindistan Şahı, Fas Padişahı gibi isimlerle masal kahramanları anımsatılmış, erkek isimleri bazı sıfat ya da lakaplarla tanıtılmıştır. Hikâyelerde öne çıkan kadın isimlerine baktığımızda ise Gülşah, Peri, Yemen, Gülcahan, Zöhre, Nergis, Banu, Selvi, Nazlı, Meleksima, Gülenaz, Dilara, İbare, Nigar, Gülendâm, Mine, Gevhar, Telli, Telhan, Terlan gibi isimlerde özellikle çiçek ve bitki adlarının varlığı dikkat çekmektedir. İsimlerde kadınların zayıf, narin, kırılğan ve korunmaya muhtaç olma özelliklerinin nazara verildiği görülmektedir. Bununla beraber bazı kadın kahramanların isimleri yoktur. Kadının annelik rolü üzerinden Kerem'in annesi, Aslı'nın annesi ifadeleriyle kahramanlar tanıtılmıştır. Anlatılarda geçen erkek kahramanların isimlerinde güzel, temiz ve akıllı olma vurgusuyla beraber İslami dönemin etkisiyle bazı isimlerin kullanıldığı, bununla beraber lakap ve sıfatlarla tanıtım yapıldığı ancak isimlerinin kullanılmadığını durumlar da görülmektedir. Kadın kahramanların isimlerinde ise öne çıkan çiçek ve bitki adlarıdır. Kadına atfedilen narinlik özelliği ismine de yansımıştır. Genel olarak anlatılarda geçen birçok kahramanın ismi günümüzde de kullanılırken az da olsa hiç duyulmamış isimler de kullanılmıştır.

Kadın

Türklerin destandan halk hikâyesine geçişte en önemli eser kabul edilen *Dede Korkut Hikâyeleri'* ne baktığımızda, kadının daima erkeğin yanında, onun en sadık dostu, yoldaşı ve kader arkadaşı olarak konumlandığı görülür. Yiğitlikleriyle ön plana çıkan bu kadınlar fiziki olarak da güzeldirler. Erkekler onlarla evlenebilmek için çeşitli zorlukları aşmak ve bazı mücadeleler vermek zorundadırlar. Kadınlar da ölene kadar erkeğin yanında onun en büyük destekçisi olmuşlardır. Ancak anlatı türlerinde özellikle destanlarda idealize bir dünya ve idealize insan tiplerinin var olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bu özelliklerin bazıları aradan yüzyıllar geçmesine karşın günümüz destan ve halk hikâyelerde kendini devam ettirmiştir.

Kaplan (2012, s. 41) kadının İslamiyet'ten önceki devirde ideal erkek tipi olan alp tipine yaklaştığını, daha sonra [yerleşik hayatın ve] İslamiyet'in etkisiyle pasif bir karaktere dönüşerek kahramanca vasıflarını kaybettiğini, son aşamada ise Batı medeniyetinin etkisiyle sosyal hakları savunularak erkeklerle eşit bir seviyeye getirildiğini ifade eder. Şartlar ve çevre içinde toplumsal cinsiyet rolleri de değişim geçirmektedir. Ortaylı (2004, s. 63) da "kadının aile ve toplum içindeki konumu çocuklarının sayısı ve yaşlılık ile yükselir" diyerek dönemden çok kadınların yaşına ve annelik rolüne dikkat çeker. Kadın öncelikle çocuklarının bilhassa erkek çocuklarının sayısı ile, daha sonra ise yaş alması ve buna bağlı olarak da çocuklarının büyümesiyle ön plana çıkmıştır. Türk toplumunda kadının ayrıca sadakati, itaati ve cesareti saygın değer olarak yükseltilmiştir. Âşıklar dinleyicileri karşısında, hem hikâyelerin meydana getirildiği, üretildiği dönemin özelliklerini hem de icranın gerçekleştiği andaki bağlamın toplumsal ve bireysel şartların özelliklerini bir araya getirip kompoze ederek icralarını gerçekleştirirler. Tüm bunlar da edebi metinlerdeki cinsiyet rollerine yansır. Kadın hikâyelerde çeşitli rollerde görülür:

Sevgili rolü

Hikâyelerde kadın, sevgili olarak benzersiz bir güzellikle donanmıştır. Fiziksel görüntüsü ve cazibesıyla peşinden koşulan bir varlıktır. Eşsiz bir güzelliğe sahip olan kadın, hâli ve tavriyle da âşığını büyüleyen bir cazibeye sahiptir. Hikâyelerde kadınlar, özellikle sevgili rolüyle arzulanır ve ulaşılmak istenir. Anlatılarda erkek, kadına hemen

ulaşamaz. Kadın, sevgili rolüyle idealize bir dünyada üst bir konumda görülmüşse de diyaloglarda ve söylemlerde erkek egemen dünyasının başatlığı göze çarpmaktadır.

Halk hikâyelerinde kahramanlar genellikle dört şekilde birbirlerine âşık olurlar: Bade içerek, kardeş olmadıklarını öğrendiklerinde, resme bakarak ve ilk defa birbirlerini gördüklerinde (Alptekin, 2016, s. 33-39). Âşık Şevki Halıcı'dan derlenen hikâyelerin on üç tanesi aşk konusudur. "Cihan Abdullah", "Sevdakâr", "Latif Şah", "Zulum Hüseyin" hikâyelerinde kadınlar ilk görüşte âşık olmuş, "Salman Bey" hikâyesinde Dürretel Hanım bade içerek, "Tahir Mirza" hikâyesinde kardeş olmadıklarını anladıklarında, diğer hikâyelerde ise zamanla âşık olmuşlardır. Köroğlu'na ait diğer iki hikâyede ise "Oltu Kolu"nda Hüreyre, Köroğlu'nun uygun görmesi üzerine Köroğlu'nun arkadaşı Goca Bey ile evlenir. "Silistrelili Hasan Paşa Kolu"nda ise Telli Hanım ile Hasan Paşa nişanlıdır; ancak sevgili olma özelliklerine pek değinilmez, hikâyenin sonunda da evlenirler.

Geleneksel toplumlarda "kadın bedeni erkeğin egemenliğinde olan sosyo-kültürel bir unsur olarak düşünülmektedir. Toplumların çoğunda kadın bedeni erkeğin beğenisine hitap eden bir nesne olarak değerlendirilmektedir." (Saygılı ve Haykır, 2019, s. 368). Eril tahakkümde, "kadınların, erkek bakışlarının nesnesi olmaya özendirilmesi söz konusudur ve 'eril göz'ün kadın bedenini disipline edici bir işlevi vardır. Bu eril bakış kadın bedenini itaatkâr hale getirir." (Sancar, 2013, s. 178). Bu bağlamda hikâyelerde kadın sevgili rolüyle ve genellikle fiziksel görüntüsünden bahsedilmesiyle ön plana çıkmaktadır. Kadın bedeni çeşitli imgelerle erkeğin beğenisine ve emrine sunulmaktadır. Özellikle kadınlar manzum kısımlarda duygularını dile getirirken ataerki düzenin izleri bilinçaltı şeklinde ortaya çıkar:

"Ben seni sevmişem gaşı gözünden/Alma canım cilve ile nazınan/ Banu gurban sana gırh bu gızınan/ Dur sallan sandıhdan gez Ecem oğlu."
(Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 306).

Anlatılarda kadın ve erkek arasında av ve avcı ilişkisi görülmektedir. Destan ve halk anlatılarında erkek avcı konumundayken Halıcı'dan derlenen hikâyelerde ise avcı rolü daha çok kadına verilmiştir. "Avcı kuşların toplumsal bir statü ve üstünlük özelliği taşıdıkları, bu yönüyle hem doğal yetenekleri hem de metalaştırılmış özellikleriyle şiirlerde kullanıldıkları görülmektedir." (Gök, 2019, s. 95). "Cihan Abdullah" hikâyesinde Cihan Hanım kendisini bir çeşit avcı kuş olan "terlan"a benzetmiş, erkeği ise avı olarak görmüştür.

Cihan Hanım: "Hab içinde yatan bihaber oğlan/Terlan benim gayrı terlan istemem/Diyorlar alırmış seven seveni/Seven benim gayrı seven istemem."
(Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 52).

"Tahir Mirza" hikâyesinde de Banu Hanım kendisinin avcı olduğunu, erkeğinse avı olduğunu ifade eder:

"Ne hoş günde Mevlam bana gonah getirdi/Dur sallan sandıhdan gez Ecem oğlu/ Avcı idim seni şikar getirdi/ Avcı idim çih sandıhdan gez Ecem oğlu."
(Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 306).

Anlatılarda öne çıkan diğer bir unsur ise gül-bülbül ilişkisidir. Bu, klasik Türk şiirinin en önemli mazmunlardan biridir (Çukurlu, 2019, s. 357). Bu mazmun birçok Divan şairi tarafından kullanılmıştır. Halıcı'dan derlenen halk hikâyelerinde de bu mazmun, gül-bülbül ilişkisinde verilmiş, bazen de gül, yerini laleye bırakmıştır. Bu ilişkide "sevdiği uğruna hiçbir fedakârlıktan kaçınmayan bülbülün yapabileceği son şey kendi canından geçmektir." (Çukurlu, 2019, s. 364). Bülbülün gül için yaptıklarını kadın da erkekten beklemektedir:

Mehriban: "Gızıl gülem bülbül kimi sar beni." (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 565).

"Düretel'em çekmiyek aşg afatını/Zulumkar dünyanın gam gufatını/ Terk edek dünyanın meşşagatını/ Sen bülbülse gülüstanda lala ben." (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 723).

Anlatılarda gül-bülbül ilişkisi yerini bağ-bağban ilişkisine bırakır:

"Gülşah'ın dilinde eylerim destan/Var mı elinizde ben kimi mestan/Ak sinem getirir bağ ile bostan/Eğer bağbanısan der vakti geçti." (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 52).

"Gülenaz'am aşg üçünden sanki oldum ben deli/Sevda bir derdi beladı, gahrını çeken bili/Sinemem sihan bağından açılan gonca gülü/ Has bahçanın bağmanına teslim eyle dediler." (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 398).

Kadınların erkeklere duygularını manzum olarak ifade ettiği bu bölümlerde öne çıkan unsur, kadınların kendilerini bir bağ, erkekleriye bağ besleyen, büyüten ve ürününü alan "bağmancı"ya (bağban-bahçıvan) benzetmeleridir. "Geleneksel toplumlarda kadın bedeni geleneksel patriarşi toplum değerlerinin öngördüğü şekilde düzenlenmektedir. Bu durumun sonucu olarak kadın bedenine geleneksel patriarşi anlamlandırmalar çerçevesinde toplumsal roller yüklenerek, beden; cinsiyet rolleri ile donatılmaktadır." (Bilgin, 2016, s. 222). Hikâyelerde erkek duygularını ifade ederken kadının cinselliğini ön plana çıkarmaktadır:

"Otagına gadem basdih/Sohbetine gulah asdih/Sinen döşek memem yasdih/Salıpsan yeri goynunda." (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 127).

"Haber almah ayıp deyil/Peri'm nedir goynunda/Sevdiğim gelmez imana/Sahlar çifte nar goynunda." (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 127).

Namus kavramı hem erkeği hem de kadını ilgilendiren bir konudur. Ancak "geleneksel patriarşik toplumlarda kadın bedenine ilişkin diğer önemli bir toplumsal izdüşümü de 'namuslu kadın bedeni'dir. Burada ataerki yapının kadın bedenini koruma kollama süreci merkezi bir rol oynamaktadır." (Bilgin, 2016, s. 222). Kadın erkek karşısında bedenini korurken özellikle âşık olma durumu söz konusu olduğunda, bazen önem verdiği bedeninden vazgeçerek erkeğe doğru adım atmaktadır:

"Gülenaz'am mah cemalım açmışam/ Namusum atıp ben ardan geçmişem/Aşk uçun men gör gögsümü açmışam/Nazar edip mah cemalı görsene." (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 405).

Genellikle pasif rolde olan kadın kahraman zaman zaman da aktiftir. Zöhre okulda iken "Ben gendime buradan bir deliganlı seçim." (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 250) der ve aşkı başlatmada kendi iradesini ortaya koyar.

"Cihan Abdullah" hikâyesinde Cihan Hanım: "Siz oturun cemaat. Herkes yerine. Benim düğünümde vadetmişim, şerbeti kendi elimle dağıtacağım. Herkese şerbet vereceğim. Şerbeti içeceksiniz. Ağa Hanlan sonra ele ele tutup zıf odamıza gideceğiz." (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 81) diyerek hem bir otorite sergiler hem de onu zorla evlendirmek istedikleri Ağa Han'a karşı gelerek eril güce boyun eğmediğini gösterir. Böylece kadının, toplumun kendisinden beklediği cinsiyetçi rolün dışına çıktığını görürüz.

Banu, sevdiği erkeğin kendisiyle evlenmesini bir koşula bağlar: "...yalnız, bu şartınan ki, seni ben düşmanımın elinden gurtaracam, bu şartınan ki beni alacahsan." (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 307). Kadın, bazen erkeği zorla evliliğe sürükler. Burada

kadının erkeği zor bir durumdan kurtarması, erkeğin de minnet duygusuyla kadını evlenmesi söz konusudur. Dikkati çeken bir diğer unsur ise erkeğin sevdiği ve asıl evleneceği kadının da bu duruma pek istekli olmasa da rıza göstermesidir:

“Sözümü dinnersene, gene senin dediğin kimi, gene baş hanım sen olacahsan. Ben de ikinci olursam. Eğer benim sözüne bahmadınsa yanı bu an için, Sevdakar'ın da başını keserem Becan'ı da öldürürüm, vezir gelirse onu da öldürürüm. Seni de gardaşıma götürürüm, taa ölünceye kadar seni yesir şeklinde saklarım.” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 454).

Anlatılarda kadının eğitimine genellikle değinilmemiştir. Ancak kadın orduda görev yaparken usta bir savaşçıdır. Anlatılarda kadının erkeğe zaman zaman silah eğitimi verdiği de görülür:

“Banu bunu aldı. Bir tenha yere götürdü. Gılıç nasıl gullanılır. Nasıl atılır. Üç gün buna bunun talimini gösterdi.” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 313).

Kadının zaman zaman erkeğe karşı şiddet kullandığı da görülür. Burada kadına güç veren unsur kadının yönetici konumunda olmasıdır:

“Namert oğlu namert. Sen beni bir ateşe sohupsan. Ben seni sevdim. Gördüm. Bu gadar sermaye goydum sede senin için. Ben Gara Vezir'in gızıyam. Seni sevmişem. Sen de beni sev. Bu dünya böyledi. Zaman gelir ki, babama da söylerem. Bizi evlendirer. Sennen ben evlenmek istirem.” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 798).

“Kah diyince Sevdakar mecbur kahdı. Tüş önüme dedi. Men seni götürüm bir başını kesim dedi. Bu gaçdı vezirin arhasına gelende bu gamçıyı bir vurdu.” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 459).

“Sevdakâr” hikâyesinde Zehra, güçlü bir askerdir. Genellikle erkeklerle özdeşleşen savaş, kavga, dövüş gibi özelliklerinin ön planda olduğu bu kadın, bilek gücünde bütün erkekleri yener. Sevdakâr önce ondan korkar:

“Sevdakar bunu gördü. Can başına sıçradı. Eyvah. Ne muhannet gadınımuş. Onun için diyeller ki gadının ehlibarı yohumuş. (...)Bu benim anamı ağlatdı. Bana yüz gamçı yedirdi. (...)Bunun garı olacah bir şekli yoh ki. Bunu men ne yapım dedi.” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 461-462).

Erkek, güçlü bir kadın istese de gücün kendisinde kullanılmasını istemez. Anlatılarda erkeğin istediği kadın, erkeğe itaat eden, erkeğin sözünden çıkmayan kadındır. Zehra da Sevdakâr'ın kendisinden korktuğunu düşünür, daha sonra Sevdakâr'ın gönlünü alır ve sözleriyle erkek egemenliğine teslim olur:

“Biz, gadın erkeğine bağlıdı. Sen beni döversen de seversen de. Ben senin önünde asi olup da el galdırmam. O ne demek olir.” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 465).

Hikâyelerde kadın, erkek rolüne özgü özelliklerle donatılmıştır:

“Fakat gız öyle bir gız ki, pehlivan bir gız, at beline minse bunu kimse yahalayamaz. Böyle vurucu, pehlivan bir gızdı.” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 474).

Anlatıların çoğunda kadın çalışma hayatının içinde yani kamusal alanda değildir ancak “Öksüz Vezir” hikâyesinde sevgililer çalışma hayatına beraber katılırlar:

“- Babanın bağında çalışirem. Dedi:

- Olmaz mı, ben de gelim beraber çalışah.
- Olur mu?
- Niye ben iyilendim. Niye olmasın ki? Senin aldığın gader de ben alıram.
- Peki ama nasıl?
- Sen hiç merah etme. Beraber gidek çalışah." (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 639).

Kamusal/özel alan ayrımı eski Yunan düşüncesinden türetilmiş, erkek kamusal alanla, kadın ve çocuklar ise ev içi alanla ilişkilendirilmiştir (Berktaş, 2003, s. 38-39). Erkekler kadınlarla görüşürken iç mekânlarda, genellikle bir evde ya da bağ, bahçede görüşmüşlerdir. Dolayısıyla kadın için özel mekânlar vardır, o mekânlar da genellikle kapalı veya sınırlıdır: "Selvi Hanım'a yarı bir saray yaptırdı." (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 355). "Emrah ile Selvi" hikâyesinde Şah Abbas, evlenmek istediği Selvi için bir saray yaptırır. Selvi'nin saraydan çıkmasını istemez:

"Çocuğa bahmasına iyi bahdı amma, gendi kızını bahçanın bir kenarında köşk yaptırdı ki buradan bir tarafa çılmayacahsan. Bunu, kızın gapısını devamlı olarak ya kitliyerdi ya da gız ahullı gız dışarı çılmazdı." (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 496).

Özel alanla ilişkilendirilen kadın bu alanda dahi özgür değildir. Kadın ve erkek önce özel alan-kamusal alan ikileminde iki farklı kutba yerleştirilmiştir. Kadın doğa, erkek ise kültürle özdeşleştirilmiş ve erkek yine üst konumdadır (Yuval-Davis, 2016, s. 26). Kadının özel alanın dışına çıkmasına izin verilmez, özgürlüğü elinden alınan kadından erkeğin beklentilerini karşılama istenmektedir. "Kerem ile Aslı" hikâyesinde de Aslı'nın babası kızının bahçesine köşk yaptırır ve kızın köşkten çıkmasını istemez. Anlatıda Aslı'nın köşkten çıkmaması Aslı'nın akıllı olmasıyla ilişkilendirilmiş, böylece kadından beklenen davranışın ev ve içi alandan oluştuğu vurgusu öne çıkarılmıştır.

Kadın bedeni ataerkil toplumda erkeğin egemenlik alanındadır. Böylece kadın da bedenini erkeğin beğenisine ve zevkine sunmaktadır. "Kadın bedeni erkeğin beğenisine hitap eden bir nesne olarak değerlendirilmektedir. Kadının bu duygusu yok sayıldığı gibi kadın bedeninin geleneksel toplumlarda cinsel bir nesne olarak kullanılmasının sebebi toplumun bu düşünceyi farklı şekillerde yeniden üretmesinden kaynaklanır." (Saygılı ve Haykır, 2019, s. 368). "Sevdâkar" hikâyesinde kadın kahraman bedenini erkeğin beğenisine sunmaktadır:

"Nezaketde ümram bağım var benim/Şamama budahlı tağım var benim/Sinem üsde Gülşen bağım var benim/Getirmişem goşasından nar sana" (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 405).

Hikâyelerde erkek her zaman mücadeleci bir kimlik sergilerken; kadın ise bazen pasif bazen de en az erkek kadar aktif role bürünür. Âşık olan kadınlar bazen ailelerine karşı gelirken bazen de pasif bir şekilde ailesinin sözünden dışarı çıkmazlar. Hikâyelerde en pasif kadın Aslı'dır. Sevdiği erkeğe ulaşmak için hemen hemen hiçbir eylemde bulunmaz. Aslı iradesini ailesine teslim etmiştir, herhangi bir tepki vermeden Kerem'i bekler. Kerem mücadele eder, Aslı sessizlik içinde onu bekler. Aslı tam da ataerkil sistemin ürettiği kadın tipidir: pasif ve suskun. Aslı'nın tek eylemi hikâyenin sonunda Kerem öldükten sonra saçıyla Kerem'in küllerini süpürmesidir. Aslı'nın ailesinin ve çevresinin etkisinde kaldığı ve kendisine dayatılan öğretinin dışına çıkmadığı görülmektedir:

“İşte orda Keşiş, kafir çoh tılsımcıydı. Çoh tılsım yapardı. Başdan ayağa gadar düğmeli entari giyerdi. Dedi ki: Bu entariyi gendin açmayacaksan. Kerem açacak.” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 524).

Anlatılarda erkek kahramanlar sevdikleri kadınlara ulaşmak için birçok zorluk çekmiş, çeşitli engelleri aşmışlardır. Kadın kahramanların engeller karşısındaki tavrı da önemlidir. Kadınlar bu noktada ya ataerkil düzenin sistematiğinde pasif kalır ya da iradesini ortaya koyarak aktif bir sergilerler. “Salman Bey” hikâyesinde Dürretel Hanım en aktif kadınlardan biridir. Bade içerek Salman Bey’e âşık olur ve âşık olduğu erkeğe kavuşmak için anne ve babasına veda ederek iki yıl, iki aylık yola çıkar. Bu yolculukta Dürretel’in anne ve babası da kızlarına destek olmuşlardır:

“Bir tek evladını iki sene iki aylık yola saldı.” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 666).

“Ercişli Emrah ile Selvihan” hikâyesinde de Selvihan, eril gücün yani Şah Abbas’ın evlenme isteğine karşı çıkamaz; ancak aktif bir rol sergileyerek ondan bağ yaptırmasını ve bu süre sonunda kendisiyle evleneceğini söyler. Selvihan’ın amacı Şah Abbas’ı oyalayarak zaman kazanmaktır:

“Selvi gene aynı sözü söyledi. Yeddi sene behledi Van galasını alamadı. Ben de bir bey gızıydım. Ben Miroğlu Ahmet Bey’in gızıyam. Babamı gardeşimi öldürdüğünne dolayı ben ona teslim olmam. Yeddi sene behlerse ben onan evlenmem. Beklemezse zehir içer ölüm, ben ona teslim olmam.” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 355).

Hikâyelerde kadının bazen, iradesi dışında babası ya da erkek kardeşi tarafından kendisine sorulmadan bir başkasına verildiğini de görmekteyiz. Köroğlu’nun “Silistreli Hasan Paşa Kolu” hikâyesinde Hasan Paşa, Köroğlu’nun atını kim getirirse kız kardeşini onunla evlendireceğini söyler: “Kim ki Köroğlu’nun atını. Gırat bana getirirse ben bacım Döne’yi ona verif, onu kendime damat edecem.” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 850). Kadın, bir mal gibi düşünülmüş, rızası olmadan tanımadığı bir erkekle evlendirilmiştir. Kadın, bu duruma itiraz etmez; babanın olmadığı yerde erkek kardeşin eril tahakkümüne boyun eğer.

Kahramanlık hikâyelerinde kadın daha az görünür ve daha pasif bir rodedir. Sevgili olarak kadın, anlatılarda bu rol ile arzulanan ve ulaşılmak istenen konumdadır. Anlatılarda tek bir kadın tipi yoktur. Anlatıların bazılarında kadınların kimi zaman sevgili rolüyle iradesini ortaya koyarak eşitlikçi bir yapının içerisinde yer alabildiği görülür. Ancak genel olarak bakıldığında büyük kısmında kadının söz ve eylemiyle erkek tahakkümüne boyun eğdiği, erkeğin sözünden çıkmadığı ve erkeğin bir üst konumda olduğunu kabul ettiği görülür.

Eş rolü

Türklerde yaygın olan evlilik “tek eşlilik”tir. Ancak Türk kültüründe gerek İslamiyet öncesinde gerekse de İslamiyet’in kabulünden sonra çok eşlilik de görülmüştür (Günay, 2000, s. 9). Türk kültür ve geleneğinde ilk eş “baş kadın” sonraki eş ise “kuma” adını almaktadır (Akbalık, 2012, s. 49). Ortaylı (2004, s. 75) Osmanlı ailesinde çok eşliliğin ahlak ve kanun dışı olmadığını belirtmiş ancak toplumun çok eşliliğe sıcak bakmadığını ifade etmiştir.

Ataerkil aile yapısında kadının kocasına itaati en önemli kural olarak görülmektedir (Şahin, 2020, s. 169). *Dede Korkut Hikâyeleri*’nde Beyrek esir düştüğünde karısı Banı Çiçek onu on beş sene bekler (Kaplan, 2012, s. 49). Dede Korkut hikâyelerine baktığımız zaman eş olarak kadından beklenen iki önemli unsur vardır: Bunlardan ilki cesareti ve aktif olma

yönüyle erkekten bir adım önde olması, ikinci ise erkeğe karşı sadakat göstermesidir. Aradan geçen yüzyıllar içinde *Dede Korkut Hikâyeleri'*ndeki kadınla ilgili bazı durumlar benzer şekilde günümüzde anlatılan hikâyelerde devam etse de; bazı durumlar şartlar ve çevre içinde değişime uğramıştır.

Âşık Şevki Halıcı'dan derlenen hikâyelerde kadından öncelikle beklenen rol sadakat ve itaattir. Anlatılarda erkeklerin evlenecekleri kızlarda istedikleri özellikler çok fazla ön plana çıkmaz. Erkeklerin evlenecekleri kızların ortak özellikleri kızların güzelliğidir. Özellikle göçebe yaşamdan yerleşik yaşama geçmenin de etkisiyle erkekler, kadınların kahramanlık yönlerine değil güzelliklerine vurulmuştur. Anlatılarda erkekler evleneceği kadını seçerken; kadınlar, zaman zaman aktif bir rolle karşılık vermişse de aynı zamanda edilgen bir rolle, babalarının ya da ağabeylerinin sözleriyle evlenecekleri erkeğe varmışlardır. Köroğlu'nun "Silistreli Hasan Paşa Kolu"nda da Hasan Paşa bacısı Döne'yi "Kırat"ı getirene ödül olarak vereceğini söyler ve atı getiren Keloğlan'la bacısı Döne'yi evlendirir. Kadın ise bu durumda itiraz etmez, ataerkil yapının nesnesi olmayı kabul eder.

Türklerin yerleşik hayata geçmeye başlaması ve İslamiyet'i kabul etmesiyle kadınlar erkekle eşit olan statüsünü kaybetmiştir. Yerleşik hayatla birlikte kadın eve kapanmış, aile içinde de erkek mutlak egemen olmuştur. Artık kadından beklenen kocasına itaattir (Toprak, 1982'den akt. Esen, 1997, s. 2). Hikâyelerde de eş olarak kadından beklenen kocasına bağlı olması, kocasının sözünden çıkmamasıdır: "Garısı çoh muti bir gadındı gocasına." (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 745). Ancak çok önemli konularda kadın, kocasına karşı gelerek onun yaptığını sorgular: "Ben indiyeye gadar senin önünde dillendiğim ses etdiğim yohudu. Sen utanmırsın mı? Bir fakirin çocuğunu alıp getiripsen." (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 745). Kocaların da kadınların itaat duygularında karıların yanında olduklarını, onları koruyup kolladıklarını görürüz. "Şeyh Senan ile İbare Sultan" hikâyesinde Mürşit Şah'ın çocuğu olmaz. Karısı Dilara Hanım ile Mürşit Şah'ın konuşması şöyledir:

"Ben senin galbini gırmah istemirem. Olabilir belki, benden olmadı. Bu Allah'ın bir mukadderatı, bir gaderidir. Mümkünse sen bir başga gadın daha getirek. Olsun ikinci gadın. Senin de çocuğun olsun. Bu millet sahipsiz galmasın tahtına evine sahip olsun. Bu böyle demesine padişah:

"-Ey Dilara. Ahlını başına çağır. Sen ne gonişisen. Sen neden bahsedisen? Ben avrat merahlısıyam mı?" (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 735).

Kadın, erkeğin başka bir kadınla evlenmesine rıza göstermiştir. Ataerkil düzenin etkisiyle çocuksuzlukta kadın suçu kendisinde arar ve kocasının kararına itaat edeceğini söyler. Dilara Hanım'ın kocası Mürşit Şah ise karısını seven birisidir. Mürşit Şah, karısına destek olur, ikinci bir eş almayı kabul etmez. Burada eşitlikçi bir yapının varlığından söz edilemez, kadın erkek egemen dünyasının öğretisini kabul etmiş, eşinin yeniden evlenmesine rıza göstermişken eşitlikçi bir tavır sergileyen Mürşit Şah, eşine destek olur. Bu bağlamda çocuğu olmayan erkeğin yeniden evlenmesinin normal karşılandığını söyleyebiliriz.

"Sevdakâr" ve "Latif Şah" hikâyelerinde erkek kahramanlar sevdiği kadınla evlenmek için çeşitli mücadelelere girerler. Bu mücadelede zor durumda kalan erkek kahramanın yardımına bir başka kadın kahraman yetişir. Bu kadın kahramanlarda yiğit, cesur ve gözü pektir. Ancak erkekle evlenme söz konusu olduğunda Zehra, "Biz, gadın erkeğine bağlıdı. Sen beni döversen de seversen de. Ben senin önünde asi olup da el galdırmam. O ne demek olir." (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 465) diyerek erkeğin karşısında itaatkâr bir role bürünür. Dolayısıyla erkek kadının itaatkâr olmasını ve kendi sözünden çıkmamasını istemektedir.

Erkeğin kamusal alanla kadın ve çocukların ise ev içi alanla ilişkilendirilmiş (Berktaş, 2003, s. 38-39) olduğunu daha önce belirtmiştik. Kadına atfedilen duygusallık, zayıflık, narinlik gibi özellikler onu ev içi alanla özdeşleştirmiş; erkek ise, biyolojik yapısından dolayı güçlü ve akılcı olma gibi özellikleri ile yüceltilmiştir (Elmas, 2017, s. 147). Bu bağlamda kadın ev ve ev işleriyle uğraşmıştır. Eş olarak kadından beklenen görev ise kocasına itaatın yanında çocuk büyütme ve ev işlerini düzene koymaktır. “Tufarganlı Abbas” hikâyesinde kadının eş olarak rolü kısaca kocasını her konuda memnun etmektir. Anlatıcı da eş olarak ideal kadından şöyle bahseder:

“Her defasında içeri girmesinde gendisi garşılırdı. Paltosunu dutardı. Basdonunu alardı. Artıh, ayaggabasını felan gendi eliyle galdırdardı. Ondan sonra içeri girdiği zaman güleç yüzle ‘Hoş geldin, beş geldin’ artıh öyle bir itaatında olan bir hanımefendiydi.” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 174).

Ataerkil toplumlarda ahlak, kadının ve onun bedeninin denetlenmesi şeklinde yorumlanır (Berktaş, 2021, s. 171). Kadın da bu duruma ses çıkarmaz, erkeğin denetiminde itaatkâr bir tavır sergiler. Kadının erkeğe ve erkeğin korumasına muhtaç olduğu da çeşitli kaynaklarca desteklenmiştir. “Diligam Yahya Bey” hikâyesinde, Yahya Bey’in eşi Yemen: “Nece’ylerem/ Gündüzü gec’ylerem/ Sen bensiz geçinsen de/ Men sensiz nec’ylerem” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 216) ifadeleriyle erkeğin korumasına ihtiyaç duyduğunu belirtir ve kocasından kendisini terk etmemesini ister. Cinsiyet rollerine göre “erkek tabi olunan ve güçlü olandır; kadın ise korunan ve tabi olandır.” (Çınar Köysüren, 2016, s. 101). Kadın da erkeğin korumasına ihtiyacı olduğunu düşündüğü için onun söz ve davranışlarına boyun eğer. Erkek ise bu durumda zaman zaman şiddete başvurur. Bu şiddet bazen semboliktir. Böylece kadın erkeğe bağımlı ve tek başına hareket edemeyen edilgen bir yapıya dönüşür. “Diligam Yahya Bey” hikâyesinde Yahya Bey, eşi Yemen Hanım ile ayrılmak isteyince Yemen Hanım yalvarır: “Yahya Bey! Beni bir gapındaki köpek gabul et. Ayda bir mana bir yal versen yeter. Beni bu evimden çiharma. Allah’a bağışla.” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 217) diyerek erkeğe bağımlı olduğunu, yalnız başına yaşamda bir şey yapamayacağını ifade eder. Çünkü evlenip kocasının evine giden kadın tekrar babasının evine dönmemelidir.

Osmanlı döneminde erkeğin karısını boşaması oldukça kolaydı. Bunun için iki Müslüman erkek tanışın huzurunda “seni boşadım” veya “boşsun” demesi yeterliydi (Davis, 2006, s. 137-139). Bu durum, erkeğin fevri ve düşüncesizce davranıp geri dönüşü olmayan hatalar yapmasına sebep oluyordu. Yahya Bey de eşini böyle düşüncesizce tek tarafı olarak boşar ve kardeşlerinin yanına gönderir. “Diligam Yahya Bey” hikâyesinde Yemen Hanım’ın kardeşi de Yahya Bey’e: “Ayıp edisen. Üç sene de gelme, beş sene de gelme. Bu senin evindi. Bu da ailendi. Aile iki şeyin üstünde biraşılır. Bir hızlılıklar eder, bir de kötü tarafı olursa olur.” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 217) diyerek Yahya Bey’i destekler. Kadının kocasının yanında bir meta olarak görülmesinde erkek egemen dünyanın bakışı önemlidir. Yemen’in yanında durması beklenen erkek kardeşi Yahya Bey’i destekler ve Yemen, Yahya Bey’den ayrılmak zorunda kalır.

Türk toplumunda kadının namusu; saflığını evlenene kadar korumak, evlendikten sonra ise cinselliği sadece kocasıyla yaşamaktır. Bunun dışındaki cinsel eylem namussuzluk olarak değerlendirilir. Erkeğin sorumluluğu ise kendisine bağı kadınların (anne, eş, kızı vb.) namusunu korumak ve başkalarının namusuna el uzatmamaktır (Tezcan, 1999, 2000’den akt. Gökdemir, 2004, s. 54-55). “Köroğlu Oltu Kolu” hikâyesinde de eşini aldatan kadın hem kendi namusuna leke sürmüş hem de gayrimeşru ilişki sonucu doğan çocuğu tüm toplumu olumsuz etkilemiştir:

“Eh, bu düşündü ki, 'Millet, senin çocuğun olmir, evlen.' dedise bu benim üsdüme guma getirse benim halım ne olar? Bunu da düşünerek kadın iğrenç

harekete el verdi. Yani o tarafa sapdı. Mahiyetinde işçi, marangoz, elinden iş gelen Ermeni Agop varıdı. Bu Agop'nan iş yapsam kimse görmez diye bu Ermeni'ye gönül verdi kâfir." (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 822).

Anlatıcı da "iğrenç hareket" ve "kâfir" kelimeleriyle kadının yaptığı bu eylemi toplumun da kendisinin de onaylamadığını belirtir.

Halıcı'dan derlenen halk hikâyelerinin 12'sinde erkekler, genellikle tek eşle evlilik yapmışlardır. Ancak "Sevdakâr", "Tahir Mirza" ve "Latif Şah" hikâyelerinde erkek kahramanlar aynı anda iki kadınla evlenmişlerdir. Ancak bu evliliklerde göze çarpan unsur başka bir kadının ona yaptığı yardım ve iyilikten dolayı kendisini borçlu hisseden erkeğin bu kadını ikinci eş olarak almasıdır. Burada öne çıkan bir diğer unsur ise bu evliliklerde kadınların erkeğin aynı anda iki kadınla evlenmesine ses çıkartmaması, hatta düğünlerinin de bir arada olmasını istemesidir.

Hikâyelerde eş olarak kadınların eşlerine karşı sadık, uysal ve sevgi dolu olduklarını görürüz. Çocuksuzluk durumu erkek için büyük bir sorun olduğu kadar kadın için de sorundur. Hikâyelerde kadın, eş olarak çok fazla bir işleve sahip değildir. Pasif bir konumda kocasının dediklerini yapar ancak bazı durumlarda kocasına karşı gelerek fikrini beyan eder. Erkeklerin eş seçimi tamamen kendi istekleriyle. Kadınların eş seçiminde de kendi istekleri söz konusudur; ancak bazı hikâyelerde babalarının ya da erkek kardeşlerinin istekleriyle evlenmişlerdir.

Anne rolü

Çocuğun dünyaya gelmesinde ve büyütülmesinde anne merkezi bir roldedir. "Birçok disiplinde dişiliğe özgü olarak kabul edilen şefkat/esneklik/kapsama-içe alma/besleyen büyüten oluş gibi yapıcı niteliklere bürünmesi, genlerin bir sonraki kuşağa aktarılmasını garanti altına alacak güdülerle donatıldığını göstermektedir." (Gül, 2016, s. 69). Çocuğun dünyaya gelmesinde ve büyütülmesinde belirli özelliklerle donatılan anne, neslin devamında önemli bir işleve sahiptir. "Cihan Abdullah" hikâyesinde annenin çocuğun dünyaya gelmesindeki rolü; "Efendim, şöyle oldu ki, dokuz ay, dokuz gün dokuz saat, dokuz dakika tamam oldu. Hanım Sultan diz çöküp bir oğlan çocuğu dünyaya getirdi." (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 45) ifadeleriyle; "Tahir Mirza" hikâyesinde de "...dokuz ay, dokuz gün dokuz saat, dokuz dakika tamam olduhdan sonra her iki hanımda da çocuk sancısı yahaladı bunları." (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 249) şeklinde verilmiştir.

Anne, çocuğun bakımında, büyütülmesinde, çocuğa gelenek ve göreneklerin öğretilmesinde, çocuğun aile içinde ve toplumda görev ve sorumluklarını öğrenmesinde temel bir rol üstlenir. Türk toplum düşüncesindeki "ana hakkı" İslami düşünce sistemi ile özdeşleşmiş ve "Cennet annelerin ayakları altındadır" hadisi ile bütünleşmiştir. Hikâyelerde bazı anneler adıyla anılırken bazılarının ise ismi verilmez. "Tufarganlı Abbas" hikâyesinde Abbas ile annesi arasında şöyle bir konuşma geçer:

"-Allah babana rahmet eylesin oğlum, dedi. Bize bu kadar öyle servet goyup ki biz bunu yemeyen bitiremezik. Yalnız, muhterem babanın hakkı neyse onu yapacayih.

Buyur anne, ne yapalım.

Yapacağın budur ki, evvala babanın mezerinin üzerine bir kümbet yapdır, dedi. Belli olsun, dedi.

Baş üste, diyip, zamandan sonra usta falan çağırıp yapırdı." (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 89).

Babası ölen Abbas'a annesi gelenek ve görenekleri öğretir. Abbas annesinin sözünü dinleyen bir oğuldur. Hikâyelerde kahramanlar annelerinin sözünden çıkmaz. Kadın, anne rolüyle ataerkinin yücelttiği "eril"i, oğlu vasıtasıyla ataerkinin söylemine katar ve ataerkin düşüncüyü destekler (Bilgin, 2016, s. 233). "Salman Bey" hikâyesinde Salman Bey evleneceği sırada annesi oğlunu uyarır. "-Oğlum, ben gelini görmeye geleceğim. Eğer gelin güzelliği varırsa sana 'Aferin' diyecem. Yoh öyle gittin budalanın birini getirdinse nasıl getirirsen öyle göndereceğim. Bi dagka burda ekmek yedirmem." (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 702) der. Burada özellikle erkek çocuk sahibi annenin kayınvalide olduğunda ataerkinin söylemine katılıp destek verdiği görülmektedir.

Aile içinde "çocuklara yakınlık göstermek, onlarla her anlamda ilgilenmek annenin göreviyken; baba evini geçindirmek, korumak ve disiplin sağlamakla görevlidir." (Bolak Boratav vd., 2017, s. 30). Bu durum kadını anne rolüyle ev ve ev içi işlere yöneltmiştir. Anne, aynı zamanda çocukla baba arasında aracılık görevi de görür. "Diligam Yahya Bey" hikâyesinde Yahya Bey'in annesi eşine oğullarının evlendirilme vakti geldiğini şöyle anlatır: "- Vallaha artıh oğlanı evlendirek. Ben artık yoruldum. Nerdeyse nökeren, hizmetçiyen, uğraşa uğraşa anam ağladı. Gelin bu işlenden uğraşır. Biz de namazımızı gılah rahat edek." (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 204). Anneler çocukların büyütülmesinde, ev işlerinin düzene sokulmasında önemli görevleri yerine getirmektedirler. Belli bir zamandan sonra da bu işleri kızlarına veya gelinlerine devretmektedirler. Böylece düzen kadından kadına devir şeklinde devam etmektedir.

Hikâyelerde kadın evlendikten sonra çocuk sahibi olmak istemekte, çocuksuzluk durumunda ise kadın acı ve ıstırap çekmektedir. Hikâyelerde anne olamayan kadınlar üzüntülüdür. Bütün hikâyelerde eş rolüyle karşımıza çıkan kadınlar, anne olurlar. Kadın, anne rolüyle genelde hikâyelerin başında çocukların doğumunda görülür, zaman zaman da çocuklarıyla diyaloglarıyla karşımıza çıkar. Bu konuşmaları özellikle erkek çocukların bir sevgili için gurbete çıkmasında, annenin ise oğlunun gurbete çıkmasını istememesinde görürüz. Bu diyalogların başında anne duruma itiraz etse de sonunda oğluna dua ederek oğlunu uğurlar.

Kayınvalide rolü

Ataerkin aile yapısında kayınbaba ve kayınvalide son derece önemli ve etkilidir (Akbalık, 2012, s. 63). Ataerkin ailede kadının yaşlılıktaki tek güvencesi oğullarıdır. Kadın özellikle de gelinler üzerinde egemenlik kurar. Oğullar da bu egemenliğin üreticisidir. Bu sebeple anneler oğullarının romantik bir aşk peşinde koşmasına engel olmaya çalışırlar. Böylece kadın ataerkin düzeninin üretimine de katkıda bulunur (Berktaş, 2021, s. 180). Ataerkillikte "saygınlık kalıpları yaşa dayalıdır, kadınlar ve erkekler için farklı hiyerarşiler söz konusudur, cinslerin faaliyet alanları ayrılmıştır, nihayet, kadınların emeğine ve üreme kapasitelerine evlenerek dâhil oldukları erkek soyu tarafından el konur." (Kandiyoti, 2007, s. 186). Anlatılarda kadınların ekonomik bağımsızlıkları yoktur. Kadınlar yaşlanınca ve kayınvalide olunca saygınlığı artmaktadır. Hikâyelerde kadın kayınvalide olarak karşımıza çok sık çıkmamaktadır. "Salman Bey" hikâyesinde Salman Bey'in annesini kayınvalide rolünde görmekteyiz. Salman Bey'in annesi oğluna, kız ile ilgili düşüncelerini söyler:

"-Oğlum, ben gelini görmeye geleceğim. Eğer gelin güzelliği varırsa sana 'Aferin' diyecem. Yoh öyle gittin budalanın birini getirdinse nasıl getirirsen öyle göndereceğim. Bi dagka burda ekmek yedirmem. (...) Eğer benden güzel ise o gelini sahlıyacam, benden çirkin oldusa, benden kalitesiz oldusa onu ben yolcu edecem. Seni de rezil kepaze edecem. Çünkü sebebi bu ki, sen bizim istediğimizi almadın öz başına getdin." (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 702).

Anlatıda Salman Bey'in annesi kayınvalide rolüyle oğlu üzerindeki egemenliğini pekiştirir, ayrıca gelini üzerinde de bir egemenlik kurma isteği söz konusudur. Kayınvalide gelininin güzel olmasını, iyi bir aileden gelmesini beklemektedir. Ataerkil aile yapısında kadının kurabildiği tek egemenlik genç kadınlar, özellikle de gelinler üzerindeki egemenliktir (Berktaş 1996'dan akt. Bilgin, 2016, s. 234). "Salman Bey" hikâyesinde kayınvalide rolüyle Salman Bey'in annesi, erkek egemenliğine ve üstünlüğüne dayalı ataerkil toplum düzenini destekleyen bir roledir.

Yardımcı rolü (Dadı, Nine, Cariye)

Hikâyelerde kadınlar dadı, nine ve cariye yardımcı rollerinde görülür. Hikâyelerde dadı, "taye" kelimesiyle ifade edilmiştir. Dadılar, çocukların bakımında ve yetişmesinde önemli rol oynar. O, aynı zamanda annenin varlığı kadar önemlidir. Özellikle kadın kahramanların eğitiminde öne çıkmaktadır: "Padişahlarda olur, kız çocuğuna taye nene derler. Yani süt nenesi. Taye nene. Oğlan çocuk olsa lala tutarlar. Bunun taye nenesi vardı." (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 396). Süt nenesi olarak da adlandırılan "taye nene" kız çocuklarının doğumlarından itibaren yanlarındadır. Kız çocuklarının eğitiminde en önemli bir rolü üstlenirler. Dadılar yani taye neneler kızların yetişkinlik döneminde de yanındadır. Kadın kahramanlar onlarla dertleşir, taye neneler kahramanların sıkıntılarına çareler ararlar. "Sevdakâr" hikâyesinde Gülenaz ile taye nenesi arasında şöyle bir konuşma geçer:

"-Nene! Sen aşğdan bi şey anar mısan?

-Ne bilim gızım, şah vahdı biz de gördükdü. Öyle bi şeyler varımış.

-Hele şiirnen söylesem anar mısan?

-Söyle bahıyım (...)

-Vay, dedi, benim başıma torpah. Hele bah bah. Ne işidirem, dedi... Sen bağmancının oğluna mı gönül verdin? El gözünü açıp ağanın, paşanın, vekilin oğluna göz tikende sen patışahın hizmetkârının hizmetkârına gönül verisen. Ben bu işi yapmam." (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 397-398).

Gülenaz, derdini dadısına anlatır; ancak dadı, bu işi yapmayacağını söyler. Kadın kahramanların yetişmesinde anne rolüyle onlara eğitim veren, sıkıntılarına çareler arayan dadılar, kahramanlar için olumsuz neticelenecek durum olduğunda da onları durduran bir rol üstlenirler.

Hikâyelerde diğer bir yardımcı tip ise ninedir. İki türlü nineden bahsedilir. Birincisi iyi kalpli, saygı duyulan; ikincisi ise kötü kalpli, hilekâr, oyunbozan ve para için her türlü kötülüğe alet olan ninelerdir: Anlatılarda daha çok kötü kalpli, hilekâr ninelerden bahsedilir. Bu nineler "yılan vurmış, ilan yılan sahibi, kâfir, cazı" gibi ifadelerle anılmakta ve bunların özellikle para için kötülük yaptıkları ve hile konusunda çok maharetli oldukları görülmektedir.

"Neneler iki türlü olur. Bir iman Kuran sahibi olmuş nene var, bir de yılan vurmış nene var. Bu nene yılan vurmış nenelerden idi." (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 46).

"Bunun adı zamane cazısıdı. Çoh maharetli bir cazıdı. Hintte barmah sallasa Yemende yoğurt mayalandırır." (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 743).

Anlatılardaki diğer nine ise iyi özelliklerle donatılmış, yardımsever kişilerdir. Bu nineler de "iman Guran sahibi, çoh bilgin, iyi, ahlaklı, temiz, takva, Türk'ün goyusu" gibi ifadelerle övülür. Bu nineler insanlara yardımcı olur, kötülük nedir bilmezler. Anlatılarda saygı duyulan ninelere, erkek kahramanlara yardımcı olan Hızır gibi bir kutsallık verilmez.

“Orda bir Gülcahan Nene vardı. O Gülcahan Nene orda ohulun yanında. Çoh bilgin iyi gadınıdı. Ahlaklı, temiz, takva bir gadın.” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 250).

“Fakat orda imannı bir nene varıdı. Nene Türk’ün goyusudu.” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 350).

Hikâyelerdeki bir diğer yardımcı tip ise cariyedir. TDK’de (2009, s. 351) “yabancı ülkelerden kaçırılıp özgürlükten yoksun bırakılan, alınıp satılabilen, her konuda efendisinin isteklerine bağlı bulunan genç kadın, halayık” şeklinde tanımlanmıştır. Akgündüz (2007, s. 112) cariyeleri günümüzdeki işçi kadınlara ve eve gelen hizmetçi kadınlara benzetir. Günümüzde cariyeye kalmamış olsa da geçmiş dönemde kültür ve yaşantımızda çokça yer alan bir kavramdır. Hukukî anlamda ise cariyeye köle demektir. Köleliğe maruz erkekler için “kul” veya “köle”, kadınlar için ise “cariye” veya “eme” tabiri kullanılmaktadır (Akgündüz, 2007, s. 43-44). Dolayısıyla cariyenin söz hakkı olmayan, sahibi tarafından alınıp satılabilen, sahibinin her türlü isteğini yerine getirmekle mükellef birer köle olduğu söylenebilir. Bu konuda Davis (2006, s. 116) Osmanlı’da ilk dönemlerde cariyelerin çoğunluğunun savaş tutsaklardan oluştuğunu, 18. yüzyıla gelindiğinde ise ailesi tarafından satılmış veya kaçırılarak satılmış kızlardan oluştuğunu ifade eder.

Özellikle zengin ailelerin yanında çeşitli hizmetleri görmekle sorumlu olan cariyeler hikâyelerde daima kadınların yanında ve onların hizmetindedir. Ortaylı (2004, s. 108) cariyeler için “köle ile efendi arasında hane halkından olmak gibi bir bağ” olduğunu ifade eder. Dolayısıyla cariyeler ev ve konaklarda hizmetli olarak kullanılmakta ancak zaman zaman aile fertleriyle köle-efendi ilişkisinden sıyrıldığı da görülmektedir. Alptekin (2015, s. 79) Doğu Anadolu Bölgesi hikâyelerinde birinci dereceden kadın kahramanların kadın yardımcılarının olduğunu ifade eder. Halıcı’dan derlenen halk hikâyelerinde de kadın kahramanların yardımcıları vardır. Hikâyelerde cariyeye adıyla geçen bu kişiler kadın kahramanın her zaman yanında ve hizmetindedir. Özellikle âşık olunan kadın kahramanın 40 cariyesi vardır.

“Cemal Bey’in kızı Cihan Hanım böyle çok güzel bir kız. Beş on tane de cariyesi felan da var arkasında.” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 46).

“Nergis’in maiyetinde de cariyeleri var. On beş yirmi tene cariyesi var.” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 278).

Cariyeler hem olumlu hem de olumsuz özelliklerle karşımıza çıkar. Çoğu zaman da bunların içinde baş cariyeye vardır. Kadın kahramanlarla cariyeler arasında hiyerarşik bir ilişki söz konusudur. Ancak baş cariyeye ile kadın kahraman arasında bu hiyerarşik ilişki biraz bozulmaktadır. Cariyenin kadın kahramana yakın olması, aralarında arkadaş ilişkisinin bulunması, onu bulduğu statüden bir üst statüye taşımaktadır “Cihan Abdullah” hikâyesinde Cihan, cariyesiyle arkadaş ilişkindedir. Gülşah, Cihan’ın isteğini hemen yerine getirmez (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 51). Anlatının ilerleyen kısımlarında Cihan, yanındaki baş cariyesi Gülşah’tan söyleyeceği şiiri yazmasını ister. Gülşah da hanımının söylediği şiiri yazar. Hikâyelerde baş cariyeye diğer cariyelerden farklıdır. O, hem ismiyle geçer hem de kadın kahramanın en yakın arkadaşı ve sırdaşdır. Baş cariyeye, kadın kahramanın özel hizmetini gördüğü gibi bazen dert ortağı bazen de sırdaşdır.

Cariyeler verilen emirlerin dışına çıkmazlar. Ancak bazı hikâyelerde baş cariyelerin kadın kahramanla arkadaş olduğu ve bir köle gibi davranmadığı görülmektedir. “Emrah ile Selvi” hikâyesinde baş cariyeye Nazlı, Emrah’ı Selvi’nin yanına götürmeye geldiğinde Emrah’tan kendisi için bir türkü söylemesini ister:

“-Benim adım Nazlı'dı. İçeri girdiğin anda ilk türküyü bana bir tarif söyleyeceksen. Söylersense sizi birbirine gavuşduracam. Söylemessense Kerem ile Aslı'nın arasında gara tiken bitip onarı birbirinden ayırt eden kimi ben sizin aranızda gara tiken olacam. Gara kedi olacam daha doğrusu sizi rezil edecem.” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 340).

Bazı hikâyelerde ise cariyeler ile kadın kahramanlar, efendi-köle ilişkisi içindedir. “Tahir Mirza” hikâyesinde cariyeler sırayla su getirir. O gün su getirme sırası cariyelerden Ağcağız'ındı. Ağcağız suyu getirmeyince Nergis, Ağcağız'a kızar, tokat atar ve onu azarlar. Söz hakkı olmayan kız da boynunu bükerek cevap veremez. Bu durum aralarındaki köle-efendi ilişkisinin bir tezahürüdür.

“Suyu tökmek için ibriği eğince su ne gezir. İbriğin içine bir damla su girdiği yoh. Eline bir şey gelmedi. Su ne gezir. Nergis böyle elini boş goydu buna öyle bir tohat atdı ki. Gözün kör olsun. Sen delendin mi? Hanı su? Ben seni suya yollamadım mı?” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 278).

Cariyelerle ilgili en somut örneği “Sevdakâr” hikâyesinde Şah Abbas'ın cariyelerle olan ilişkisinde görmekteyiz:

“Şah Abbas'ın baş hanımının ismine Perlan Hanım derlerdi. Perlan Hanım'ın gırh tene cariyesi vardı. Cariyelerin içinde Gülşah adında bir cariyeye vardı ki çoh güzelidi. O gadar güzelidi ki, Şah Abbas dedim ya güzeller müştâğı olduğu için o caryaya göz goymuştu. Ama ne yazık ki, hanımının cariyesi olduğu için bunu almah hiç gönlünden geçmirdi. Ar edirdi, utanırdı.” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 385).

Şah Abbas Gülşah isminde cariyeye cinsel münasebet kurmak ister. Cariye, Şah Abbas'ın isteğine razı olmak zorunda kalır. Cariyeler; özgürlükleri elinden alınmış, kendilerinden istenen her şeyi yapmaya hazır, mahiyetinde buldukları kimselere karşı itaatkâr bir roldedirler:

“ - Ben bu gece senen evleneceğim.

Gülşah cariyeye ağladı:

- Şahım, böyle bir evlenme nerde görünüp? Sen bir gecede evlenip. Böyle evlenme olur mu, dedi.”Cariye ağlar ancak yapacak bir şeyi de yoktur: “Eh, bir şahın karşısında Gülşah durup da hayır evlenmirem diyemedi.

- Sen bilirsin diyip boynunu bükdü.” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 386).

Bir diğer hikâye olan “Zulum Hüseyin” hikâyesinde cariyelerin cinsel arzu ve istekleri karşılama yönü daha belirgindir. Kadın kahraman sevdiği erkeği çağırarak cariyesini gönderir. Sevdiği erkek de bugün bir arkadaşının kendisinde misafiri olduğunu söyler. Cariye tekrar hanımı Hüreyrense'nin yanına döner. Kadın kahraman Hüreyrense ise cariyesine: “Misafiri de gelsin gendi de buyursun, dedi. Yatacah yorgan mı yoh. İsterse bir gız da müsafir veririm.” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 800) diyerek cariyenin bu rolünü ön plana çıkarır. Kandiyoti (2007, s. 153) “Cariye, insanlık ve cinsellik açısından aşağılanmanın en uç örneğiydi.” diyerek bu olumsuz durumu ifade etmiştir.

Cariyelerden itaat üzerine kurulu davranış sergilemesi beklenirken zaman zaman bu davranışın dışına çıkarak itirazda buldukları ya da karşı geldikleri görülmektedir. Bazı cariyeler de -anlatının diliyle- kötü özellikleriyle ön plandadır:

“Cariye bir Allah'ın belası. Onun galbinden geçdi ki, Sevdakar beni sevdi de Gülenaz'dan çekinir bana bir şey demir. (...) Cariye ne yapım de Gülenaz'ın

başına bir oyun edim de, Sevdakar'a ben sahaplanam." (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 445).

"Mehriban Sultan'ın gırh tene cariyesi varıdı. Bu gırh cariyenin Makta isminde bir topal gız varıdı. Topal gızın evini Allah yapsın. Şeytandan bir evvel dünyaya gelmişdi. Öyle bir zulumat gız ki, bir gün gızları hemen başına topladı." (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 560).

Anlatılarda özellikle kadın kahramanların en önemli yardımcıları olarak karşımıza çıkan cariyeler, koşulsuz şartsız kahramanın her dediğini yapmaz, kadın kahramana yakın olması dolayısıyla özellikle baş cariyeye daha aktif bir rolde görülmektedir. Özellikle sevgililer arasındaki haberleşmeler cariyeler aracılığıyla gerçekleştirilir. Hikâyelerde genellikle baş cariyeye, ismiyle yer alır ve kadın kahramanın en yakın arkadaşı ve sırdaşdır. Diğer cariyelerden ise bazen ismiyle çoğu zaman da sadece sayı olarak bahsedilir. Genellikle hanımlarına karşı saygılı davranan ve itaat üzerine bir anlayışla hareket eden cariyeler zaman zaman da hizmetinde oldukları kadınların aleyhinde de davranır.

Yönetici Rolü

Anlatılarda kadınlar; padişah, vezir, han gibi yöneticilerin eşi ya da kızı olarak yönetime yakın bir pozisyonda durmuşlardır. Bazen alınan kararların değiştirilmesinde etkili olmuş, bazen de bizzat ordu komutanlığı yaparak fiili olarak yöneticilik yapmışlardır. Kadınlar yönetici olarak yiğit, cesur ve savaşçı özellikleriyle ön plana çıkmış, alınan galibiyetlerde etkili olmuşlardır. Birçok hikâyede bir orduya bedel olarak görülen ordu komutanı Becan, "Sevdakâr" hikâyesinde kadın kahraman Zehra tarafından mağlup edilir:

"Nasıl etdise bu zalımoğlunun gızı, Becan'ı fendine getirdi. Nası bir çırpdı yere. Becan tüşdüğünnen zalımoğlunun gızı bunun yüzüne öyle bir tohat açıldı ki:

-Dön arhanı dedi.

Bu yüz üsde döndüğü kimi gollarından möhkem tutdu. Bunu bağladı. (...) Bunun goluna kelepçe tahıp galdırdığı zaman Becan yazıh ağladı da." (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 458).

Hemen hemen bütün hikâyelerde büyük kahramanlıklar gösteren Becan, burada Tahran Şahı'nın kız kardeşi olan Zehra tarafından mağlup edilmiş, Becan'ın ağlaması da olumsuz bir özellik olarak görülmüştür. Ataerkil düşüncede erkek güçlü, cesur ve yenilmez olarak düşünülmüştür. Bu bağlamda Becan'a yüklenen kahramanlık vasıfları silinmiş, kadın kahraman Zehra ataerkil düşünce kodlarıyla yüceltilmiştir. "Tufarganlı Abbas" hikâyesinde Şahan Vezir erkek kahraman Abbas'a akıl verir, kadının yönetimdeki rolünün etkisine dikkat çeker:

"Vezirin bir garısı var. Adı Tefvik Hanım'dı. O gadın Mısır Patişahı'nın gızıdı. Çoh dindar bir gadın. Sen gadına gidip derdini annadacaşan. Gadına söyleyeceksen. Vezirin yahasından hemen dutacah. Vezir de senin işini yürüdecek." (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 157).

Ataerkil düşünce sisteminde erkek, kadının sözünü dinlemez. Kadın kamusal alanda görülmez. Ancak bu anlatıda kadın işi yapma noktasında daha etkilidir. Resmi bir sıfatı olmasa da eşinin işine müdahale eder, çözüme katkı sunar. "Tahir Mirza" hikâyesinde Banu Hanım ordu komutanıdır:

"Fakat Mısır'ın başordu gumandanı Banu Hanım isminde bir gumandanıdı. Mısır patişahının gızı çok cengâver, pehlivan. O zaman kimin golu guvvetliyse onu gumandan yapallarmış. Mısır patişahının gızı da golu

güvvetli. Gendisi cengaver. O da ordusuna mareşal yapıp." (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 305).

"Köroğlu Oltu Kolu" hikâyesinde de kadın kahraman ordu komutanıdır: "Poşa Hüseyin'in bir tane gızı var Hüreyre isminde. Bu kız çoh cengaver gızdı. O orduyu, o asgeri hepsini yetiştiren bu." (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 840). Kadın kahraman savaşçı olma özelliğiyle yüceltilmiştir. "Toplum, erkek hatta kız çocuklarında savaşçı zihniyetin ve erkeklik olarak algılanan yiğitlik, cesaret gibi değerlerin yerleşmesini desteklemektedir. 'Er-lik' ve 'delikanlılık', cinsel kimliği değil, hem erkeklerde hem kızlarda savaşçılığı belirten ifadelerdir. Bu zımnın erilliğe gizlenen şerefi de onaylamaktadır." (Çınar Köysüren, 2016, s. 126-127). Erkeğe ait olan bazı vasıfların kadına atfedilmesi kadının ön plana çıkmasına ve yüceltilmesine sebep olmuştur.

Anlatılara baktığımızda yönetici rolünde ön plana çıkarılan kadın kahramanlar genellikle erkeklerle özdeşleştirilen savaşçı, cengâver, pehlivan, kolu kuvvetli ifadeleriyle övülmektedir. "Kadınların orduya katılmasındaki temel motivasyonlardan birisinin, kendilerini hem fiziksel hem de duygusal açıdan güçlendirme fırsatı olduğu açıktır." (Yuval-Davis, 2016, s. 190). Hikâyelerde kadınların yönetici olarak orduda görev yaptıklarını ve erkeklerle savaştığında da bir erkeği yendiğini görürüz. Kadın bir güç sembolü olarak toplumsal hayatta bir konum edinse de evlilik durumunda ya da erkekle sevgili rolünde kadının gücünü kullanmadığını, erkeğin sözünü dinleyerek erkeğe itaat ettiğini görmekteyiz.

Orduda komutan olarak yönetici rolündeki kadın kahramanlar cesur, cengâver ve kuvvetlidir. İyi savaşçı olma özellikleri öne çıkarılmakta ve bu yönleriyle övülmektedir. Yönetici rolüyle kadın, özellikle evleneceği zaman tam bir itaatle erkeğe bağlılığını bildirir ve erkeğe karşı uysal bir role bürünür. Türklerin atlı-göçebe bir topluluk olarak yaşadığı dönemdeki kadının kocasının yanında savaş, doğayla mücadele gibi durumlarda gösterdiği "mücadeleci yönü"nü hikâyelerde de görmekteyiz.

Sonuç

Çalışmada âşığın anlattığı on beş hikâye metni ele alınmış, bu hikâyelerde kadının toplumsal rollerinde nasıl algılandığı incelenmiştir. Bu rollerden cinsiyet rolü iki ana başlık altında incelenebilir: "kadınlık rolleri", "erkeklik rolleri". Toplumun kişilere dayattığı bu rollerde kadının erkeğin gerisinde ve alt konumda olduğu düşünülmüştür. Anlatılan hikâyelerde de erkeğin kadından üstün olduğu düşüncesi desteklenmektedir.

Feminist görüş; edebi eserlerde kadının erkeğin beğeni, istek ve düşüncesiyle bir kadın profili oluşturduğunu söyler. Anlatılarda da bu profilin öne çıkan en önemli özelliği kadının erkeğin karşısında itaat göstermesi ve sadakat sergilemesidir. Kadının itaat özelliği kutsanmış, itaat etmeyen kadın kötü olarak resmedilmiş, böylece erkek egemenliğinin devamı sağlanmaya çalışılmıştır.

Feministler kadınların âşık olmasına sıcak bakmamışlardır. Ancak yapısı gereği hikâye türünde anlatılanın tamamına yakınında ana konu aşktır. Feministler aşkın kadını köleleştireceğini düşünse de hikâyelerde kadın, fiziksel görüntüsü ve cazibesıyla peşinden koşulan bir varlıktır. Hali ve tavrıyla eşsiz bir güzelliğe sahip olan kadın, âşığını büyülemiştir. Hikâyelerde kadınlar, özellikle sevgili rolüyle arzulanır ve ulaşılmak istenir. Ayrıca incelenen halk hikâyelerinde cinselliğin bir tabu olarak görülmediği tespit edilmiştir.

Ataerkillik, erkek egemenliğinin baskın olmasıdır. Hikâyelerde de ataerkil bir düşünce öne çıkmaktadır. Anlatılarda kadınlar, erkek tarafından korunur; kadın da bu

sistem içerisinde erkeğe itaat gösterir. Erkek, her zaman mücadelecı bir kimlikle öne çıkarken; kadın ise çoğu zaman pasif, bazen aktif bir rolde görünür.

Anlatılarda erkek egemen dünyası istenen, arzu edilen bir kadın resmi çizmiştir. Bu resimde de kadının güzelliği ve erkeğe gösterdiği itaat ana renklerdir. Erkek, eş seçiminde kadının güzelliğinin peşindedir. Kadınlar ise eş seçiminde çoğu zaman sevdikleri erkeklerle beraber olabilmişse de bazen de kadının söz hakkı yoktur; kadın, babası ya da abisi tarafından kendisine danışılmadan da bir erkekle evlendirilebilmektedir.

Âşık Şevki Halıcı'dan derlenen halk hikâyelerinde kadınların ve erkeklerin dil kullanımına baktığımızda erkek kahramanlar; eşlerine, annelerine ve sevdikleri kadınlara karşı genellikle sevgi ve saygı dolu ifadeler kullanırken hemcinslerine karşı genellikle sert, erkeklik iddiasında bulunan emir içerikli bir dil kullanmıştır. Anlatılarda kadın kahramanların kullandığı dile bakıldığında kadın kahramanlar; annelerine, eşlerine ve sevdikleri erkeklere karşı aldıkları tutum ve kullandıkları ifadelerde saygı ve sevginin öne çıkarıldığı bir görüntü söz konusudur. Kadınların konuşmalarında en çok görünürlük kazandığı yerler sevdiği erkeklere manzum olarak seslenmeleridir. Bu seslenmelerde derin bir sevgi ve saygı ile duygularını belirtirler.

“Tufarganlı Abbas” hikâyesinde atalardan kalma bir söz yerine “Babalardan galma bir söz var.” ifadesi kullanılır. Toplumsal hafızada belirleyici söz ve davranış erkekle ilişkilendirilmiş, toplum hayatını şekillendiren ve yol göstericilik yönüyle bireyin hayatını düzene sokan ifadeler erkekle özdeşleştirilmiştir. “Haydar Bey” hikâyesinde ise atasözü olarak nitelendirilebilecek sözü nene söyler: “Gızı öz başına goysan ya çalgıcıya gider ya çağırıcıya.” ifadesiyle olumsuz özellik kadına yüklenmiştir. Bu durum toplumdaki kadın algısının dile yansımadır. Bu söylemde olumsuz olarak betimlenen davranış kadına atfedilmiş; kadının yalnız başına bırakılmaması gerektiği vurgulanmıştır.

On beş hikâye isminden sadece dört hikâyenin isminde kadın kahramanın adına yer verilmiştir. Hikâye isimleri aynı zamanda kadınların toplumdaki görünürlüğüne de ışık tutmaktadır. Hemen hemen bütün hikâyelerde erkek kahramanın başından geçen olaylar anlatılmış; erkek, âşık olmuş ve sevdiği kadına kavuşabilmek için bir mücadele başlatmıştır. Kadınlar da zaman zaman aktif rolle sevdiği erkeğe kavuşmak için bu mücadeleye ortak olmuşlardır. Anlatılarda kadınlar çoğu zaman bir erkeğin adıyla var olmuş; eşi, kızı, oğlanın annesi nitelemeleriyle erkeğe bağımlı bir şekilde isimlendirilmiştir.

Feminist eleştirinin vurguladığı kadınların “pasif ve suskun” olduğu söylemi incelenen halk hikâyelerinde tamamında görülmesi bile birçok anlatıda öne çıkmıştır. Bununla beraber bazı anlatılarda da kadın, “aktif ve ön planda”dır. Kadının ön plana çıktığı roller; eş, sevgili ve anneliktir. Kadın, toplumsal hayatın içinde kendisine verilen rollere uygun davranmış, bir haksızlığa uğradığını düşünmemiş ve dolayısıyla da bir hak arama mücadelesine girmemiştir. Bu durum doğal olarak erkek egemen yapının gücünü göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Akbalık, E. (2012). *Anadolu Sahası Türk Halk Hikâyelerinde Toplumsal Cinsiyet Rollerini İle Kadınlar*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akgündüz, A. (2007). *Tüm Yönleriyle Osmanlı'da Harem*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Aliya Çınar, M. (2020). Âşık Şevki Halıcı'dan Derlenen Halk Hikâyelerinin Dil Özellikleri. *Uluslararası İnsan ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 4(3), 84-93.
- Alptekin, A.B. (2015). *Halk Bilimi Araştırmaları*. Ankara: Akçağ Yayınları.

- Alptekin, A.B. (2016). *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Aslan, E. (2008). *Türk Halk Edebiyatı*. Ankara: Maya Akademi.
- Başgöz, İ. (1998). Sözlü Anlatım Türlerinde Konudan Sapmalar (Digression). *Folklor/ Edebiyat*, 14, 99-112.
- Başgöz, İ. (2001). Sözlü Anlatımda Ara Söz: Türk Hikâye Anlatıcılarının Şahsi Değerlendirmelerine Ait Bir Durum İncelemesi (çev. Metin Ekici). *Milli Folklor*, 50, 86-104.
- Başgöz, İ. (2016). Âşıkların Yaşamlarıyla İlgili Türk Halk Hikâyeleri (çev. Serdar Uğurlu). *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 4(7), 287-296.
- Belek Erşen, U. (2018). Yeni Bir Dil Yeni Cinsiyet Düzeni. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 21(1), 1-41.
- Berktaş, F. (2003). *Tarihin Cinsiyeti*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Berktaş, F. (2004). Kadınların İnsan Haklarının Gelişimi ve Türkiye, *Sivil Toplum ve Demokrasi Konferans Yazıları no 7*. İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sivil Toplum ve Araştırma Birimi (ss. 1-30).
- Berktaş, F. (2021). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın Hristiyanlıkta ve İslamiyet'te Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Bilgin, R. (2016). Geleneksel ve Modern Toplumda Kadın Bedeni ve Cinselliği. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(1), 219-243.
- Bingöl, O. (2014). Toplumsal Cinsiyet Olgusu ve Türkiye'de Kadınlık. *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 16, 108-114.
- Bolak Boratav, H. vd. (2017). *Erkeğin Türkiye Halleri*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Boratav, P.N. (2018). *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Butler, J. (2019). *Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi* (çev. Başak Ertür). İstanbul: Metis Yayınları.
- Cemiloğlu, M. (1999). Çıldırılı Âşık Şevki Halıcı. *Milli Folklor Dergisi*, 6(44), 35-45.
- Cornell, R.W. (2016). *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar* (çev. Cem Soydemir). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Çınar Köysüren, A. (2016). *Kültürel ve Dinî Algıda Toplumsal Cinsiyet*. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Çolak, G. (2020). *Toplum Dilbilimi Toplumsal Cinsiyet ve Dil*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Çukurlu, T. (2019). Klasik Osmanlı Şiirinde Gülün Bülbül ve Diğer Hayvanlarla İlişkisi. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 2(1), 353-376.
- Davis, F. (2006). *Osmanlı Hanımı* (çev. Bahar Tırnakçı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Doğan, İ. (2009). *Dünden Bugüne Türk Ailesi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Ecevit, Y. (2011). Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisine Başlangıç (ed. Y. Ecevit ve N. Karkıner). *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi* (ss. 2-30). Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Elmas, N. (2017). *Kadın ve Aile Hayatı*. Ankara: Pegem Akademi.
- Esen, N. (1997). *Türk Romanında Aile Kurumu*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

- Genç, H.N. (2018). Atasözlerinde Toplumsal Cinsiyet Algısı Olarak Kadın. *Folklor/Edebiyat*, 24(94), 13-34.
- Gök, S. (2019). "Sevgili Şahbâziyla Gönül/Can Kuşu Avlamak" Hayali Üzerine. *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, 14, 87-98.
- Gökdemir, G. (2004). 1950-1975 Yıllarında Yazılan Âşık Destanlarında "Namus" Kavramı. *Milli Folklor*, 16(64), 52-66.
- Göregenli, M. (2012). "Temel Kavramlar: Önyargı, Kalıpyargı, Ayrımcılık" *Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar* (Derleyen: K. Çayır - M. Ceyhan). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 17-27.
- Gül, E. (2016). Dirse Han Oğlu Boğaç Han Anlatısının Arketipsel Sembolizm Bağlamında İncelenmesi: 'Anne' Arketipinin Sosyal Roller Üzerindeki İşlevi (ed. R. Korkmaz). *Dede Korkut okumaları* (ss. 65-78). İstanbul: Kesit Yayınları.
- Günay, U. (2000). İslami Dönemde Türk Toplumunda Kadının Yeri ve Önemi. *Milli Folklor*, 46, 4-9.
- İrzık, S. ve Parla, J. (2020). *Kadınlar Dile Düşünce Edebiyat ve Toplumsal Cinsiyet*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kandiyoti, D. (2007). *Cariyeler, Bacılar, Yurттаşlar* (çev. Bora Aksu, Feyziye Sayılan, Şirin Tekeli, Hüseyin Tapınç ve Ferhunde Özbay). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kaplan, M. (2012). *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar-1*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Marshall, G. (2009). *Sosyoloji Sözlüğü* (çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Oğuz, A. (2019). *Feminizm, Postkolonyal Feminizm ve Toplumsal Cinsiyet*. İstanbul: Çizgi Kitabevi.
- Oğuz, G.Y. (2009). *Toplumsal Yaşamda Kadın*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını.
- Ortaylı, İ. (2004). *Osmanlı Toplumunda Aile*. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Sancar, S. (2013). Erkeklik. *Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları* (ed. Y. Ecevit ve N. Karkıner) (ss. 168-191). Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Saraçgil, A. (2005). *Bukalemun Erkek*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Saygılı, S. ve Haykır, T. (2019). Yusuf Atılgan'ın "Evdeki" Öyküsünü Feminist Eleştiriyile Okuma Denemesi. *Söylem Filoloji Dergisi*, 4(2), 360-373.
- Soysal Eşitti, A. (2020). Kürk Mantolu Madonna'da Eril İktidarın Yansımaları. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 32, 111-136.
- Şahin, Ö. (2020). *Feminist Kurama Göre Anadolu Sahası Âşık Tarzı Şiir Geleneğinde Kadın*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Taşlıova, M.M. (2006). *Kars'ta Sözel Hikâyecilik ve Hikâyeler*. Doktora Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- TDK (2009). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türkmen, F. ve Cemiloğlu, M. (2009). *Âşık Şevki Halıcı'dan Derlenen Halk Hikâyeleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- Wiesner- Hanks, M. E. (2020). *Tarihte Toplumsal Cinsiyet Küresel Bakış Açıları* (çev. Meal Çiyan Şenerdi). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Yaşın Dökmen, Z. (2019). *Toplumsal Cinsiyet Sosyal Psikolojik Açıklamalar*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Yuval-Davis, N. (2016). *Cinsiyet ve Millet* (çev. Ayşin Bektaş). İstanbul: İletişim Yayınları.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 925-945.
Geliş Tarihi-Received: 25.05.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 04.08.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1119331

Sedat Girgin'in Resimlediği Kitaplardan Örneklerle Çocuk Edebiyatında Resim-Metin İlişkisinin İncelenmesi*

Analysis of Text-Picture Relation in Children's Literature with Examples from the Books Illustrated by Sedat Girgin

Fetullah UYUMAZ**
Lokman TURAN***

Öz

Çalışmanın amacı çocuk edebiyatında resim-metin ilişkisinin incelenmesidir. Bu bağlamda Sedat Girgin'in resimlediği kitaplardan örnek resim ve metinler sunulmuş ve bu resim ve metinlerin "Resimli Çocuk Kitabı Değerlendirme Formu"na (RÇKDF) uygunlukları incelenmiştir. Bu çalışma doküman analizi yöntemine uygun bir şekilde hazırlanmıştır. Çalışma dört temel aşamadan oluşmaktadır: İçerik toplama, verilerin derlenmesi, veri analizi ve son olarak değerlendirme şeklinde sıralanmaktadır. Çalışmada kullanılan kitapların forma uygunluk düzeylerinin sırasıyla % olarak ifade edilişi şu şekildedir: *Açayip Bir Hediye* %66,66, *Gökten Yağan İkizler Aşkına* %66,66, *Dinozor Kuşları* %72,22, *Yalancılar Ülkesi* %83,33 oranında uyumlu olarak belirlenmiştir. Çalışmanın bu bölümünde incelenen kitaplar "Resimli Çocuk Kitabı Değerlendirme Formu"na göre toplamda 18 maddede incelenmiştir. Yapılan bu araştırmada veri analizi; verilerin toplanma, betimlenme, analiz, yorumlanma ve sentezlenmesi sırası gözetilerek yapılmıştır. Toplanan veriler değerlendiriciler arası güvenilirliği sağlamak üzere her bir madde bağlamında üç değerlendiricinin vermiş olduğu puanların ortalaması alınarak yapılmıştır. Elde edilen bulgularda kitaplarda kullanılan resimlerin uyumluluk oranı %72,21 olarak ortaya çıkmıştır. Resimlerin yüksek düzeyde metinlerle uyumlu olduğu ve çocuğun gelişimini desteklediği sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca ulaşılan sonuçlardan hareketle yazarlara, çizerlere ve bu alanda çalışan araştırmacılara çeşitli önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Sedat Girgin, çocuk edebiyatı, resim-metin ilişkisi, illüstrasyon.

Abstract

This study aims to examine the relation between pictures and text relation in children's literature; In this context, sample pictures and texts from the books illustrated by Sedat Girgin were presented, and the compatibility of these pictures and texts with the "Children's Picture Evaluation Form" (RCKDF) was examined. This study was prepared in accordance with the methods of document analysis. The study consists of four basic stages: data collection, data compilation, data analysis, and evaluation. The levels of conformity to the form of the books used in the study are expressed as % respectively: *A Strange Gift* 66.66%, *Twins Raining from*

* Bu makale yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi, Erzurum/Türkiye, fetullah.uyumaz@atauni.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0274-8640.

*** Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi, Erzurum/Türkiye, e-posta: lokmanturan@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8622-7753.

the Sky 66.66%, Dinosaur Birds 72.22%, and Liars Country 83.33%. The books in this section of the study are examined in 18 articles according to the Illustrated Children's Book Evaluation Form. Data analysis in this research; The collection, description, analysis, interpretation and synthesis of the data were carried out by considering the order. The collected data were made by taking the average of the scores given by the three evaluators in the context of each item in order to ensure inter-rater reliability. According to the findings, the compatibility rate of the pictures used in the books was 72.21%. Furthermore, it has been concluded that the pictures are highly compatible with the texts and supports the child's development. Additionally, several recommendations for writers, artists, and researchers in this field were made based on the findings.

Keywords: Sedat Girgin, children's literature, picture-text relationship, illustration.

Giriş

Resim ve metin ilişkisi çocuk edebiyatının önemli başlıkları arasında sıralanabilir. Çocuğun ilgisini resimlenmiş kitaplara çekmek için resimlerin metinlerle uyumlu bir şekilde çizilmesi ve metinlerle birlikte kullanılması gerekir. Bu kavramları açıklamak gerekirse: Resim; 1-varlıkların, doğadaki görünüşlerinin kalem, fırça gibi araçlarla kâğıt, bez vb. üzerinde yapılan biçimleri. 2-Bunu yapmak için gerekli yöntemleri öğreten sanat (Türkçe Sözlük, TDK, 2013). Basılı veya el yazması parça, metin, bir yazıyı biçim, anlatım ve noktalama özellikleriyle oluşturan kelimelerin bütünü, tekst olarak tanımlanmaktadır (Türkçe Sözlük, TDK, 2013). İllüstrasyon ise; resimleme (Türkçe Sözlük, TDK, 2013) ve sözcük olarak izah edici resim anlamına gelmektedir (Kayabekir, 2010, s. 21).

Çocuk kitapları, çocukların edebî metinlerle tanıştıkları ilk yazılı ve basılı kaynaklardır. Çocuk bu kitaplar aracılığıyla dünyayı tanımaya çalışır ve kendi hayal dünyasını inşa eder. Kitaplarda bulunan resimler çocuklar için görsel uyarılardır. Bu resimler ne kadar titiz bir çalışmayla çizilmişse çocuğu etkileme derecesi de o kadar artacaktır. İyi kabul edilen kitapların ön kapaklarından en son sayfalarına kadar bütün tasarımları, içerikleriyle uyumludur. Bu uyum okuyucuyu kitabı alıp okumaya davet eder (Karatay, 2012, s. 81).

Bu bağlamda resimlerin metinle uyumu da en önemli konuların başında gelmektedir. Görsel tasarım bakımından çocuk kitaplarında bulunması gereken niteliklere bazı yayınlarda dikkat edilmemektedir. Kitaplardaki görsellerle metinlerin tam olarak uyuşmadığı durumlarla karşılaşmak mümkündür. Metni anlam bakımından destekleyen resimle metinde anlatılan durum farklı olabilmektedir (Karatay, 2012, s. 89). Örneğin metinde konu olarak çiçek toplamak için kırdaki gezintiye çıkan bir karakterin maceraları verilmiş ve bu metni açıklamak için kullanılan resim fabrikalardan veya harabe binalardan oluşmuşsa bu metinde resim-metin ilişkisi kurulamamış demektir. Bu durumda metni açıklamak için kullanılan resim, kitapta yalnızca bir dolgu malzemesi olarak yer alır. Çocuk, resimle metin arasında bir ilişki kuramadığı zaman zihninde oluşacak bazı sorulara cevap bulamayacaktır. Bununla birlikte zihnine kodlayacağı kavramları yanlış veya eksik olarak aktaracaktır.

Çocuklar için eser ortaya koyan yazarlar ve çizerler; çocuk gibi düşünebilmeli, çocuk gibi duyumsayabilmeli, çocuğun gözünden bakabilmelidir. Çocuğun merak ögesini besleyici yazılar kaleme alıp çizimler yapabilmelidir. Çocuk edebiyatı çocuğu küçümsememeli, çocuğun değerli olduğunu kabul etmeli, ilgi ve ihtiyaçlarına cevap verebilmelidir. Çocukça yaşamak, çocukça sevmek, çocukça düşünmek, kendini onların yerine koymak, onlar gibi düşünmek, konuşmak düşünülmediğinden daha zordur. Ancak yazar, çocuğun hayal dünyasına seslenebilmelidir, yetişkinlikleri döneminde çocuk olduğu zamanları unutmayan yazarlar, çocuğun dünyasını daha iyi anlayabilir ve kendini çocuğun yerine koyarak yazabilir (Dursunoğlu, 2015; Kıbrıs, 2000).

Çocuk kitaplarının nasıl olması gerektiği ve temelde taşınması gereken bazı özellikler bulunmaktadır. Bu özellikler şu şekilde sıralanabilir (Sever, 2015, s. 198-199):

- Kitaplar hem çocuğun kendine özgü doğallığını taşımaları hem de içten bir anlatıma sahip olmalıdır.
- Yazar, hikâye içerisinde kurguladığı karakter aracılığıyla çocuklarla arkadaşlık kurabilmeli, onlara bir sırdaş bir dost olmayı başarabilmelidir.
- Kitaplar, çocuklara gerçekleştiremeyecekleri sorumlulukları yüklemekten uzak durmalıdır. Çocuğun gelişimini olumsuz etkileyecek içerikler barındırmamalıdır.
- Kitaplar aracılığıyla çocuklara Türkçenin anlatım olanakları ve kuralları sezdirilmelidir, anlatımda öğreticilikten uzak durulmalıdır. Öğretici tavır takınan kitaplar çocuğu sıkırmakta ve kitapla olan ilişkisini zedelemektedir.
- Çocuk edebiyatının temel sorumluluğu; çocuklara, dilin ve resmin imkânlarıyla kurgulanmış yeni yaşantılar sunmak olmalı, sunulan yaşantılardan çıkarımlar yapma sorumluluğu ise çocuklara bırakılmalıdır. Çocuk bu sayede kendisinin de seçim imkânı olduğunun farkına varabilecek ve bağımsız bir birey olma yolunda hızla ilerleyebilecektir.

Resimli Kitapların Biçimsel Özellikleri

Çocuğun kitapla tanışması ve kitabın çocuğun ilgisini çekmesi için biçimsel özelliklerinin dikkatli bir şekilde belirlenmiş olması gerekmektedir. İyi şekilde biçimlendirilmiş bir kitap çocuk için vazgeçilmez bir arkadaş olacaktır. Okulöncesi dönemde 6 ay-2 yaş, çocukların kitapla tanışma evresi; 2-4 yaş, arkadaşlık evresi; 4-6 yaş da çocuklarda kitap sevgisinin oluşturulduğu evre olarak tanımlanabilir. Bu evrelerdeki çocuklara seslenen metinler, genel olarak resimlerle oluşturulur. Resimler anlatımın başat ögesidir (Sever, 2018, s. 24). Çocuk edindiği olumlu algılarla, dilsel ve görsel okuma eylemine geçer. Özellikle 0-6 yaş döneminde, çocuğun kitabın görüntüsüne bakarak kitapla etkileşime geçmesi, tasarım özelliklerinin önemini daha çok ortaya koyar (Çer, 2014, s. 129).

Resimli çocuk kitaplarında dikkat edilmesi gereken ve üzerinde özellikle durulması gereken başlıklar bulunmaktadır. Bu başlıklar kitaba nitelik kazandırmada oldukça önemlidir. Biçimsel özellikler deyince genellikle kâğıt, kapak, ciltleme, harf karakteri ve büyüklüğü, boyut, sayfa düzeni, resim, çizgi ve renk akla gelmektedir (Oğuzkan, 2013, s. 367).

Yöntem

Araştırma Yöntemi

Bu çalışma nitel araştırma yaklaşımıyla temellendirilmiştir. Nitel araştırma, "gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik bir sürecin izlendiği araştırma" şeklinde tanımlanmaktadır (Yıldırım ve Şimşek, 2018). Doküman incelemesi veya analizi tek başına bir araştırma yöntemi olabileceği gibi diğer nitel yöntemlerin kullanıldığı durumlarda ek bilgi kaynağı olarak da işe yarayabilir (Yıldırım ve Şimşek, 2018). Çalışmada nitel araştırmaya uygun olarak doküman inceleme kullanılmıştır. Araştırmanın konusunu oluşturan resimler ve metinler bu yöntem doğrultusunda, geliştirilen *Resimli Çocuk Kitabı Değerlendirme Formu'na* (RÇKDF) göre incelenmiştir.

Veri Kaynakları

Araştırmanın kapsamı belirlenirken çeşitli ölçütler göz önünde bulundurulmuştur. Bu ölçütlerden biri araştırmanın konusunu oluşturan kitapların hangi yaş seviyesine göre

ayrıldığıdır. Çalışmada kullanılan kitaplar seçilirken dört yaş grubu belirlenmiş olup kitaplar buna göre seçilmiştir. Bu yaş grupları sırasıyla 4-6, 7-9, 10-12 şeklindedir. Bir diğer ölçüt ise yine yaş seviyesi göz önünde bulundurularak sınıf seviyesinin belirlenmesidir. İncelenen kitaplar; 4-6 yaş grubunda *Açayip Bir Hediye*, 7-9 yaş grubunda *Gökten Yağan İkizler Aşkına*, 10-12 yaş grubunda *Dinozor Kuşları ve Yalancılar Ülkesi* olarak belirlenmiştir. Yaş ve sınıf seviyesinin belirlenmesi noktasında kitaplar okunmuş ve resimler incelenmiştir daha sonra uzman görüşleri alınmıştır. Alınan görüş ve tavsiyeler sonucunda Can Yayınları'nın Can Çocuk (<http://www.cancocuk.com>) isimli internet sitesinde bulunan gruplandırılmaya paralel olduğu görülmüştür. Bu doğrultuda hem uzmanların görüşünden hem de internet sitesinden faydalanılmıştır.

Veri Toplama Araçları

Bu çalışmada seçilen kitaplardan toplanan veriler doküman incelemesine uygun bir şekilde elde edilmiştir. "Doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgu ve olaylar hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsar (Şimşek ve Yıldırım, 2018, s. 217)." Toplanan veriler *Resimli Çocuk Kitapları Değerlendirme Formu*'nda bulunan maddelere göre üç Türkçe Eğitimi uzmanı tarafından incelenmiş ve her bir madde için değerlendirmelerde bulunulmuştur. Form oluşturulurken öncelikle incelenecek olan çalışma grubu göz önünde bulundurulmuştur. Formda bulunan maddeler çeşitli çalışmalardan derlenmiş ve uzman görüşleri alınarak kullanımının uygun olduğuna karar verilmiştir. *Resimli Çocuk Kitapları Değerlendirme Formu* Tablo 1'de gösterilmiştir.

Tablo 1: Resimli Çocuk Kitapları Değerlendirme Formu

	EVET	KISMEN EVET	KISMEN HAYIR	HAYIR
1. Resimler, çocuğun metni tahmin etmesini sağlamakta mıdır?				
2. Kitap kapağındaki resimler, kitabın ismiyle uyumlu mudur?				
3. Resimler, ait oldukları metinlerin anlamını tamamlamakta mıdır?				
4. Resimler ve metinler aynı sayfada veya yan yana olacak şekilde verilmiş midir?				
5. Ön kapaktaki resimler kitabın arka kapağındaki özetle veya içerikle uyumlu mudur?				
6. Resimler, ait oldukları metinlerin ana fikrini/ana duygusunu desteklemekte midir?				
7. Resimler, metne, görsel dilin anlatım gücüyle yeni yorumlar katmasına katkı sağlamakta mıdır?				
8. Resimlerin ve metinlerin yerleştirilmesinde zemin fon ilişkisi gözetilmiş midir?				
9. Resimlerde kullanılan renkler canlı, net ve dikkat çekici midir?				
10. Kitabın kapağındaki resimler parlak, canlı ve ilgi çekici nitelikte midir?				

11. Resimler, çocuğun düş ve düşünce serüvenine çıkmasına, eğlenmesine katkı sağlamakta mıdır?				
12. Resimler ve metinler kitabın kapağında belirtilen yaş düzeyine uygun mudur?				
13. Yazı karakterleri gözü yormayacak büyüklükte ve baskısı kaliteli midir?				
14. Resimler, çocuktaki merak duygusunu pekiştirici özellikte midir?				
15. Resimler, metnin, çocuğun belleğinde canlandırılmasına katkı sağlıyor mudur?				
16. Resimlerde metinde anlatılan konunun dışına çıkılarak dikkat dağıtıcı öğelere yer verilmiş midir?				
17. Resimler, cinsellik ve şiddet içeren öğeler barındırmakta mıdır?				
18. Resimler ve metinler herhangi bir ideolojiye ait öğeler barındırmakta mıdır?				

(Sever, 2018, s. 156-167).

Veri Analizi

Toplanan veriler değerlendiriciler arası güvenilirliği sağlamak üzere her bir madde bağlamında üç değerlendiricinin vermiş olduğu puanların ortalaması alınarak yapılmıştır. Ortaya çıkan sonuca göre formda eşleştirme yapılmıştır. Bu eşleştirme "evet" için "4", "kısmen evet" için "3", "kısmen hayır" için "2", "hayır" için "1" şeklindedir. RÇKDF'de toplam 18 madde bulunmaktadır, her bir madde için en düşük puan 1 en yüksek puan 4 olarak belirlenmiştir. Bir maddenin toplamda alabileceği en düşük puan 18 en yüksek puan ise 72'dir. Buna göre 18-31 puan aralığı "1" dolayısıyla "hayır", 32-45 puan aralığı "2" dolayısıyla "kısmen hayır", 46-59 puan aralığı "3" dolayısıyla "evet", 60 ve üzeri puan için "evet" olarak belirlenmiştir. Ayrıca RÇKDF'de bulunan madde; 15,16,17 ve 18'e verilen "hayır" yanıtları madde içerikleri göz önünde bulundurularak olumlu olarak değerlendirilmiştir. Forma göre incelenen resimlerin uyumluluk düzeyleri düşük %1-%33,33, orta %33,34-66,66 ve yüksek %66,67-%100 aralığında olacak şekilde belirlenmiştir.

Değerlendiricilerin çalışmada bulunan kitaplara verdikleri puanlar ve karşılıkları şu şekilde ortaya çıkmıştır:

Birinci değerlendiricinin RÇKDF'ye göre yaptığı puanlama tablo 2'de gösterilmiştir:

Tablo 2: RÇKDF'ye Göre Birinci Değerlendiricinin Puan Tablosu

	Evet	Kısmen Evet	Kısmen Hayır	Hayır	Toplam
Acayip Bir Hediye	56	4	4	8	72
Gökten Yağan İkiizler Aşkına	48	12	0	12	72
Dinozor Kuşları	52	12	0	8	72
Yalancılar Ülkesi	60	0	4	8	72

İkinci değerlendiricinin RÇKDF'ye göre yaptığı puanlama tablo 3'te gösterilmiştir:

Tablo 3: RÇKDF'ye Göre İkinci Değerlendiricinin Puan Tablosu

	Evet	Kısmen Evet	Kısmen Hayır	Hayır	Toplam
Acayip Bir Hediye	56	8	4	4	72
Gökten Yağan İvizler Aşkına	48	8	4	12	72
Dinozor Kuşları	40	12	8	12	72
Yalancılar Ülkesi	52	4	8	8	72

Üçüncü değerlendiricinin RÇKDF'ye göre yaptığı puanlama tablo 4'te gösterilmiştir:

Tablo 4: RÇKDF'ye Göre Üçüncü Değerlendiricinin Puan Tablosu

	Evet	Kısmen Evet	Kısmen Hayır	Hayır	Toplam
Acayip Bir Hediye	64	4	4	0	72
Gökten Yağan İvizler Aşkına	56	8	4	4	72
Dinozor Kuşları	56	8	0	8	72
Yalancılar Ülkesi	64	0	4	4	72

Değerlendiricilerin her bir kitaba verdikleri puanların ortalamaları ise tablo 5'te gösterilmiştir.

Tablo 5: RÇKDF'ye Göre Üç Değerlendiricinin Puan Ortalaması

	Evet	Kısmen Evet	Kısmen Hayır	Hayır	Toplam
Acayip Bir Hediye	58,66	5,33	4	4	72
Gökten Yağan İvizler Aşkına	50,66	9,33	2,66	9,33	72
Dinozor Kuşları	49,33	10,66	2,66	9,33	72
Yalancılar Ülkesi	58,66	1,33	5,33	6,66	72

(Toplam bölümünde küsuratlı sonuçlar tam sayıya yuvarlanmıştır)

Geçerlik ve Güvenirlilik

Çalışmada kullanılan Resimli Çocuk Kitaplarını Değerlendirme Formu kaynak taraması yöntemi ve araştırmacının eklediği maddelerle oluşturulmuştur. Daha önce yapılan benzer akademik çalışmalar da dikkate alınarak form toplamda 18 maddeden oluşacak şekilde tasarlanmıştır. Seçilen her madde farklı uzman görüşleri alınarak hem çocuk edebiyatı alanında çalışan öğretim üyelerinin görüşleri hem de illüstrasyon konusunda çalışmalar yapmış uzmanlardan görüşler alınıp derlenmiştir. Formda kullanılan maddelerinin yapılmış ve uygulanmış çalışmalardan alınması da ayrıca çalışmayı geçerli ve güvenli kılmıştır.

Çalışmada kullanılan kitaplar dışında illüstratör Sedat Girgin'in resimlemiş olduğu dört farklı kitap formun uygunluğunu kontrol etmek açısından incelenmiştir. Elde edilen

sonuçlardan sonra çalışmada kullanılacak kitaplar, hazırlanan form kapsamında değerlendirme işlemine tabi tutulmuştur.

Bulgular

Bu bölümde çalışmada kullanılan kitaplarla ilgili bulgulara yer verilmiştir. Bulgular verilirken tümdengelim yöntemi izlenerek öncelikle sekiz kitabın forma uygunlukları maddelerin sırasına göre her maddede ayrı ayrı incelenmiştir. Bu yöntemle bulgulara genel bir şekilde göz atılmış olup daha sonra her kitapla ilgili açıklamalara yer verilmiştir. Tezde incelenen kitaplardan hareketle betimsel analiz yapılarak ulaşılan veriler kitaplara göre sıralanmıştır. Kitaplarda bulunan resimlerle ilgili olarak açıklanma ihtiyacı bulunan bulgular ve bu bulguların ait olduğu resimler ilgili kitabın başlığı altında verilmiştir.

Acayip Bir Hediye İsimli Kitaptan Resim-Metin İlişkisi Bağlamında Elde Edilen Bulgular

Acayip Bir Hediye isimli kitapla ilgili olarak RÇKDF’de bulunan 2, 3, 5 ve 7. maddeler ilgili şekillerle birlikte ayrıntılı bir şekilde incelenmiş olup ulaşılan bulgular şu şekildedir:



Şekil 1: *Acayip Bir Hediye* (kapak resmi)

2. Madde: Kitap kapağındaki resimler, kitabın ismiyle uyumlu mudur? Bu soruya verilen yanıt "kısmen hayır" şeklindedir. Şekilde de görüleceği üzere bir kız çocuğunun kucağında oyuncak bir tavşan bulunmaktadır. Kitap okunduktan sonra hediye olan oyuncak tavşan olduğu anlaşılacaktır ancak söz konusu maddeye göre oyuncak tavşanın hediye olup olmadığı belli değildir. Eğer oyuncak tavşan beraberinde bir hediye kutusu veya süslenerek verilmiş olsaydı okuyucunun oyuncak tavşanın hediye olduğu fikrine ulaşması daha kolay olacaktı. Fakat şekilde böyle bir detay bulunmadığından kitap kapağının isimle tam olarak uyumlu olduğu söylenemez.



Şekil 2: Acayıp Bir Hediye

3. Madde: Resimler, ait oldukları metinlerin içeriğiyle uyumlu mudur? değerlendircinin bu soruya verdiği yanıt "kısmen evet" şeklindedir. Şekilde görüleceği üzere bahsedilen oda kısmen düzensiz ve toplanmamış olarak verilmiştir. Bununla birlikte aşırı bir düzensizlik göze çarpmamaktır, yatak örtüsü temiz ve düzenli bir şekilde verilmiştir. Oysa metinde düzenli odaya ait detaylarla ilgili olarak daha fazla ayrıntı bulunmaktadır. Örneğin şirin baba ve şirine oyuncakları ile kapının üzerinde bulunan zürafa resmi ile ilgili metinde bilgi verilmişken resimde bunlara yer verilmemiştir. Şekilde verilen nesnelere de neredeyse hiç bahsedilmemiştir. Resim hemen yanındaki metne ait olmasına rağmen muhtevayı tam olarak yansıtmamaktadır. Bu durumda resimle metnin birbirini tamamladığı söylenemez.



Şekil 3: Acayıp Bir Hediye (kapak resmi)



Şekil 4: Acayip Bir Hediye (arka kapak resmi)

5. Madde: Ön kapaktaki resimler kitabın arka kapağındaki özeti veya içeriği ile uyumlu mudur? Bu soruya RÇKDF'ye göre "hayır" yanıtı verilmiştir. Her iki şekil incelendiğinde kapakta kucagında oyuncak tavşan bulunduran bir kız çocuğuna yer verilmiştir. Arka kapak resminde kitapta bulunan üç hikâyenin ismine yer verilmiştir ancak kitabın ismini taşıdığı hikâye ile ilgili olarak neredeyse hiç bilgi yoktur ve okuyucunun arka kapak resminden hareketle kitabın içeriğine dair bir bilgiye ulaşmasına izin verilmemiştir.

7. Madde: Resimler farklı çağrışımlar uyandırıp çocukların yaratıcılığını, duygu ve düşünce dünyalarını geliştirecek nitelikte midir? İncelenen resimlerden hareketle bu soru için "hayır" yanıtı verilmiştir. Resimler gerçeğe çok yakın şekillerde çizilmiş olup çocuğa ufuk açıcı nitelikte içerik sunamamaktadır. Bu maddeyle ilgili olarak diğer resimlere ekler kısmından ulaşılabilir.

Acayip Bir Hediye isimli kitapla ilgili olarak RÇKDF'den hareketle genel bir sonucun verildiği tablo ise şu şekildedir:

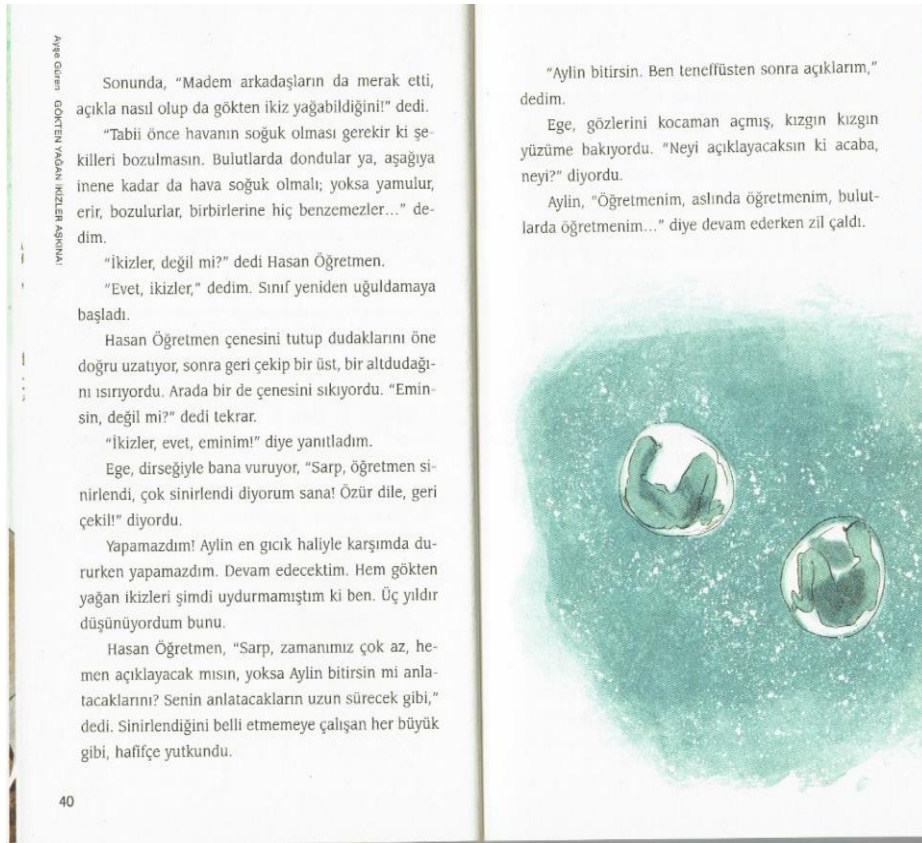
Tablo 6: Acayip Bir Hediye Resim-Metin Uyumu

Acayip Bir Hediye	Uyumlu		Uyumlu Değil		Toplam	
	<i>f</i>	%	<i>f</i>	%	<i>f</i>	%
	12	66,66	6	33,34	18	100

Gökten Yağan İkiizler Aşkına İsimli Kitaptan Resim-Metin İlişkisi Bağlamında Elde Edilen Bulgular

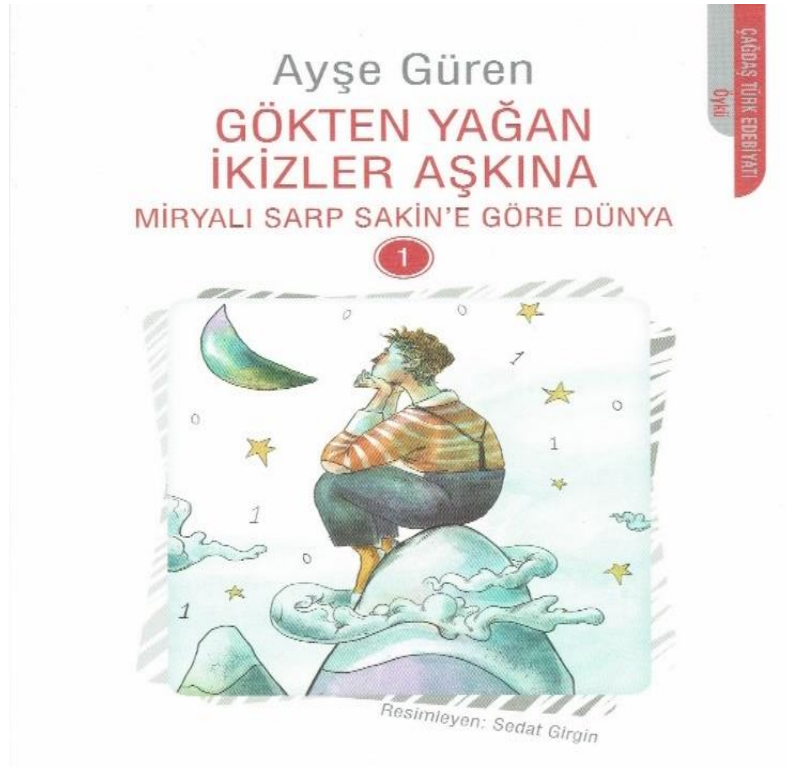
Çalışmanın üçüncü kitabını oluşturan bu kitapla ilgili olarak RÇKDF'ye uyumluluk göstermeyen 1, 2, 3, 5 ve 16. maddelerle ilgili ulaşılan sonuçlar şu şekildedir:

1. Madde: Resimler, çocuğun metni tahmin etmesini sağlamakta mıdır? Kitaptan alınarak incelenen resimlerde genel olarak resim-metin ilişkisi kurulmamıştır. Şekil 5'te görüleceği üzere resimde iki ayrı daire içinde insanlar çizilmiş, insanın anne karnındaki hâline vurgu yapan bu resimler metnin içeriğine dair herhangi bir bilgi içermemekte olup çocuğun metni tahmin etmesine imkân vermemektedir. Metinde ise öğretmen ve öğrenci arasındaki bir durumdan bahsedilmektedir. Metnin tahmin edilebilmesi için resimlerin içerik olarak metni tamamlayıcı olması gerekmektedir.



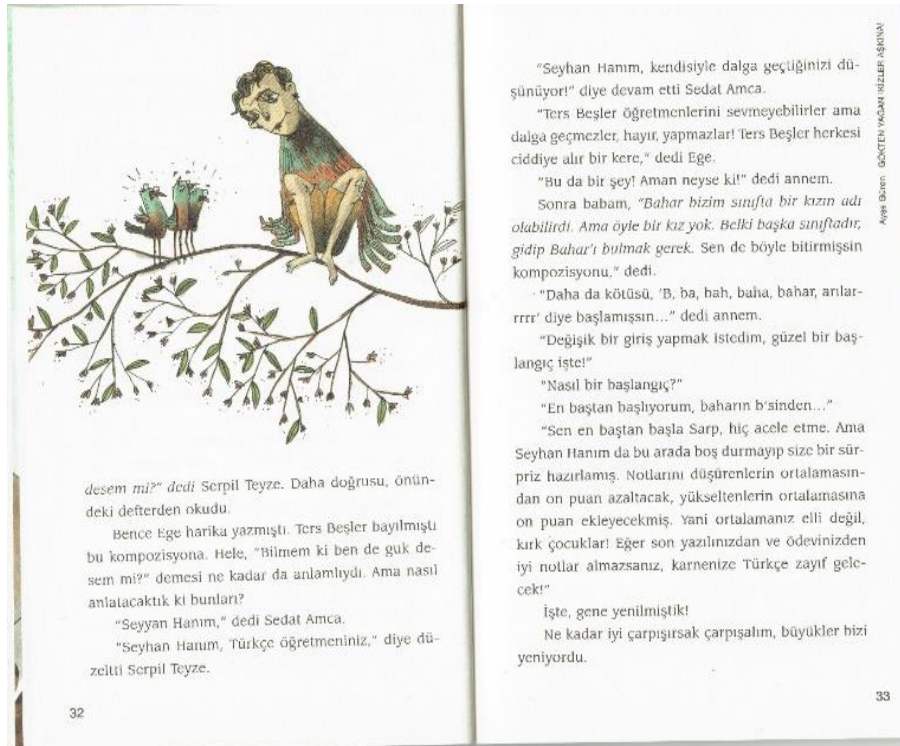
Şekil 5: Gökten Yağan İkiizler Aşkına

2. Madde Kitap kapağındaki resimler, kitabın ismiyle uyumlu mudur? Sorusuna "hayır" cevabı verilmiştir. Şekil 6'da da görüleceği üzere yüksek bir tepenin zirvesinde bulutların üstünde oturan düşünceli bir adam resmedilmiştir. Kitabın ismi ile resimde bulunan öğeler bu bakımdan örtüşmemektedir.



Şekil 6: Gökten Yağan İkizler aşkına (kapak resmi)

3. Madde: Resimler, ait oldukları metinlerin içeriğiyle uyumlu mudur? Sorusuna verilen yanıt "kısmen evet" olarak belirlenmiştir. Şekil 7'de ağacın dalında oturmuş bir çocuk ve yanında kuşlara yer verilmiştir. Ayrıca kuşların üzerinde verilen çizgilerden hareketle çocuğa bir şeyler söyledikleri anlaşılıyor. Oysa metinde böyle bir ayrıntıya yer verilmemiştir. Bu açıdan resimle metin arasında bir ilişki kurulamamıştır.

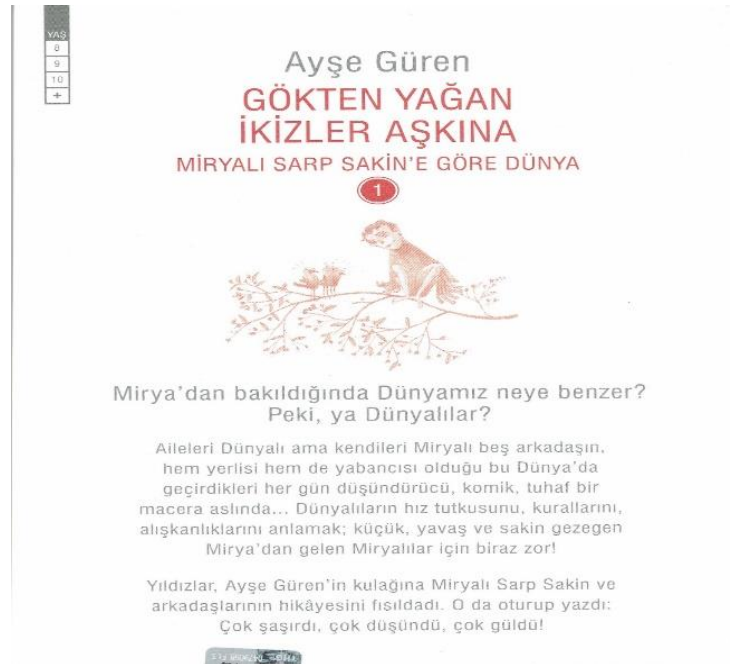


Şekil 7: Gökten Yağan İkizler Aşkına

5. Madde: Ön kapaktaki resimler kitabın arka kapağındaki özeti veya içeriği ile uyumlu mudur? Sorusuna değerlendirici "hayır" yanıtı vermiştir. Kitabın arka kapağında verilen bilgiler kitabın ismi olan *Gökten Yağan İkizler Aşkına* ile uyuşmamaktadır. Kitabın ön kapağında etrafı bulutlarla çevrili bir dağın tepesinde düşüncelere dalmış bir kişi resmedilmiştir. Kitabın arka kapağında verilen özetle ise Mirya adlı bir yerden bahsedilmiş ve aileleri Dünyalı ancak kendileri Miryalı olan beş arkadaşın başından geçen tuhaf durumlara değinilmiştir. Bu durum kitap kapağı ile arka kapakta verilen bilgilerin birbiriyle uyuşmadığını göstermektedir.



Şekil 8: Gökten Yağan İkizler Aşkına (kapak resmi)



Şekil 9: Gökten Yağan İkizler Aşkına (arka kapak resmi)

16. Madde: Resimlerde metinde anlatılan konunun dışına çıkılarak dikkat dağıtıcı öğelere yer verilmiş midir? Bu soruya değerlendirici "evet" yanıtını vermiştir. Metinde büyük bir gürgen ağacı ve onun altında yer alan banktan bahsedilmiştir ancak gürgen verilmemiştir. Bulutların üzerinde bir bank ve dökülen yapraklar resmedilmiş ayrıca Neptün'den bahsedilmiş fakat resimde ay gösterilmiştir. Buradan hareketle resmi yorumlayacak olan çocuğun hem yanlış bir bilgiye sahip olması hem de dikkatinin dağılması kaçınılmazdır.



Şekil 10: Gökten Yağan İkiizler Aşkına

Gökten Yağan İkiizler Aşkına adlı kitapla ilgili olarak RÇKDF'den hareketle genel bir sonuç Tablo 7'de gösterilmiştir.

Tablo 7: Gökten Yağan İkiizler Aşkına Resim-Metin Uyumu

Gökten Yağan İkiizler Aşkına	Uyumlu		Uyumlu Değil		Toplam	
	f	%	f	%	f	%
	12	66,66	6	33,34	18	100

Dinozor Kuşları İsimli Kitaptan Resim-Metin İlişkisi Bağlamında Elde Edilen Bulgular



Şekil 11: Dinozor Kuşları

Resimde açık bir kapıdan çıkmak üzere olan iki kişi, koltukta uyuyan birisi, havada uçan su, çay ve kahve dolu bardaklar, yerde kumanda ve çorap resmedilmiştir. Ancak metinde Beyhan adlı karakterin babasıyla girdiği diyaloglara yer verilmiştir. Bu diyaloglar resimlemeyi açıklayıcı nitelikte değildir. Bu durum çocuğun metni tahmin etmesini zorlaştırmaktadır.

5. Madde: Ön kapaktaki resimler kitabın arka kapağındaki özeti veya içeriği ile uyumlu mudur? Sorusuna değerlendirci "hayır" yanıtını vermiştir.



Şekil 12: Dinozor Kuşları (kapak resmi)



Şekil 13: Dinozor Kuşları (arka kapak resmi)

Kitabın kapağında bulunan dinozorlara kanat çizilerek kuş benzetmesi yapılmıştır. Ancak kitabın arka kapağında bulunan özet kısımda kitabın ismiyle ve ön kapağında bulunan resimlerle ilgili olarak bilgi verilmemiştir. Arka kapakta kitapta bulunan diğer hikâyelerle ilgili birer cümlelik bilgilere yer verilmiştir. Bu maddeyle ilgili *Acayip Bir Hediye* ve *Gökten Yağan İkiizler Aşkına* adlı kitaplarda da aynı sonuca ulaşılmıştır.

Dinozor Kuşları adlı kitapla ilgili olarak genel bir sonuç RÇKDF'den hareketle Tablo 6'da gösterilmiştir.

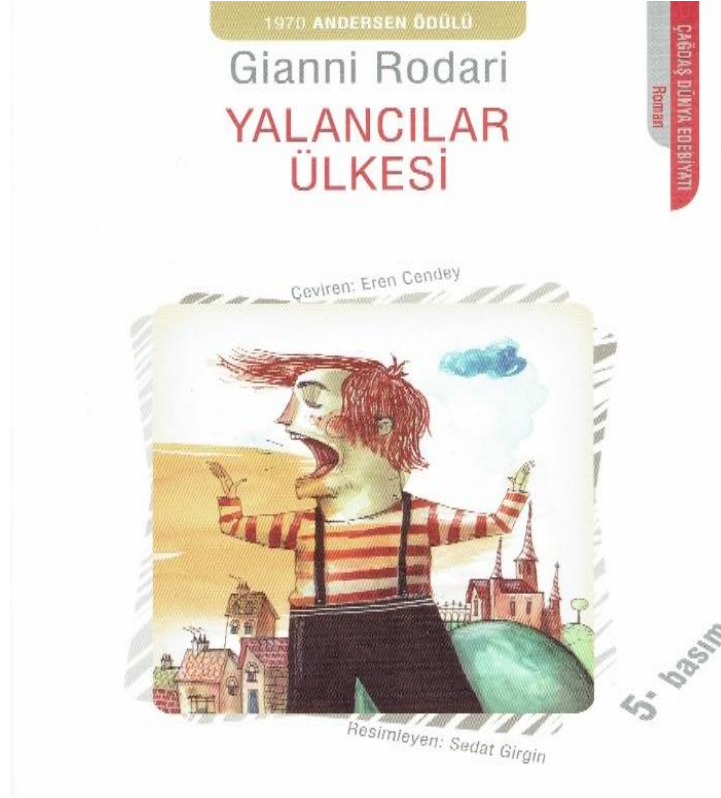
Tablo 8: Dinozor Kuşları Resim-Metin Uyumu

Dinozor Kuşları	Uyumlu		Uyumlu Değil		Toplam	
	<i>f</i>	%	<i>f</i>	%	<i>f</i>	%
	13	72,22	5	27,78	18	100

Yalancılar Ülkesi İsimli Kitaptan Resim-Metin İlişkisi Bağlamında Elde Edilen Bulgular

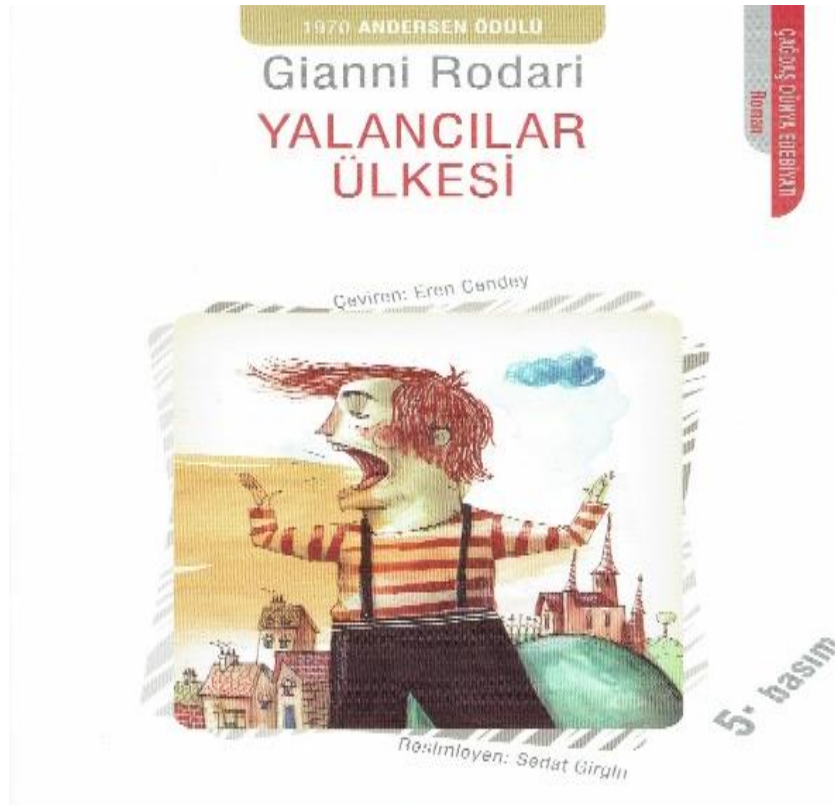
Yalancılar Ülkesi isimli kitap RÇKDF'ye göre incelendiğinde 2, 5 ve 7 numaralı maddelerin açıklanmaya ihtiyacı vardır.

2. Madde: Kitap kapağındaki resimler, kitabın ismiyle uyumlu mudur? Sorusuna değerlendirici "kısmen hayır" yanıtını vermiştir. Kitabın kapağı incelendiğinde bağırان bir kişinin olduğu görülmektedir. Ancak yalan söyleme ile ilgili olarak herhangi bir detaya yer verilmemiştir. Bu durum da kitabın kapağındaki resimlerin kitabın ismiyle uyumlu olmadığı sonucunu doğurmaktadır. Kitap birden fazla hikâyeden oluşmaktadır bu durum genel bir kapak resmi çizimini zorlaştırmaktadır. Bu maddeyle ilgili *Acayip Bir Hediye*, *Gökten Yağan İkiizler Aşkına* isimli kitaplarda da aynı sonuca ulaşılmıştır.

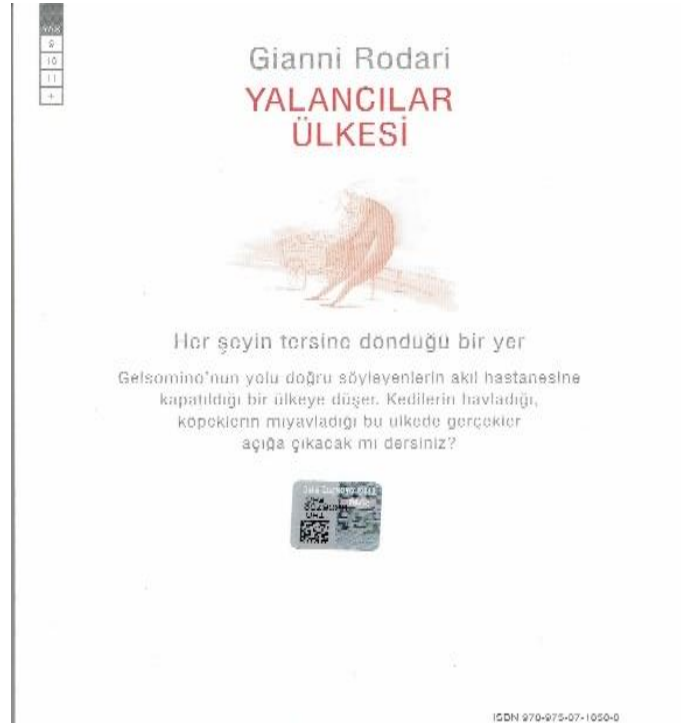


Şekil 14: Yalancılar Ülkesi (kapak resmi)

5. Madde: Ön kapaktaki resimler kitabın arka kapağındaki özeti veya içeriği ile uyumlu mudur? Sorusuna "hayır" yanıtı verilmiştir.



Şekil 15: Yalancılar Ülkesi (kapak resmi)



Şekil 16: Yalancılar Ülkesi (arka kapak resmi)

Kitabın ön kapak resminin arka kapakta bulunan özetle uyumluluk göstermediği görülmektedir. Kitabın ön kapağında ağzı açık şekilde bağırarak bir kişi bulunmaktayken kitabın arka kapağında özet olarak havlayan köpekler ve miyavlayan kedilerden bahsedilmektedir. Bu durum kapak resmiyle arka kapakta verilen özet arasında ilgisiz bir durum oluşturmaktadır. Yine bir önceki maddede bahsedilen kitabın birden fazla hikâyeye barındırmasının bu duruma sebep olduğu düşünülmektedir. Bu maddeyle ilgili *Acayip Bir Hediye*, *Gökten Yağan İkizler Aşkına* ve *Dinozor Kuşları* adlı kitaplarda da aynı sonuca ulaşılmıştır.

7. Madde: Resimler farklı çağrışımlar uyandırıp çocukların yaratıcılığını, duygu ve düşünce dünyalarını geliştirecek nitelikte midir? Sorusuna "hayır" yanıtı verilmiştir. Kitapta incelenen resimlerin çocukların yaratıcılığını, duygu ve düşüncelerini geliştirici nitelikte olmadığı sonucuna varılmıştır. Resimler genellikle fotoğraf gerçekliğine yakın bir şekilde resmedilmiştir. Bu durumun çocuğun yaratıcılığının gelişmesi önünde bir engel olduğu düşünülmektedir. Bu maddeyle ilgili *Acayip Bir Hediye* isimli kitapta da aynı sonuca ulaşılmıştır.

Yalancılar Ülkesi ile ilgili olarak genel bir sonuç RÇKDF'den hareketle Tablo 7'de gösterilmiştir.

Tablo 9: Yalancılar Ülkesi Resim-Metin Uyumu

Yalancılar Ülkesi	Uyumlu		Uyumlu Değil		Toplam	
	f	%	f	%	f	%
	15	83,33	3	16,67	18	100

Tartışma ve Sonuç

Çalışmanın bu bölümünde elde edilen sonuçlar alanyazınla ilişkilendirilerek tartışılmıştır. İncelenen kitapların forma uygunlukları 18 madde üzerinden

değerlendirilmiştir ve sırasıyla uyumluluk oranları şu şekildedir: *Acayip Bir Hediye* %66,66, *Gökten Yağan İvizler Aşkına* %66,66, *Dinozor Kuşları* %72,22, *Yalancılar Ülkesi* %83,33

Bulgular sonucunda incelenen kitaplarda bulunan resimlerin resim-metin uyumu ve Resimli Çocuk Kitapları Değerlendirme Formu'na uygunluklarının %78,46 olduğu tespit edilmiştir. Baş & Yıldız (2015) yaptıkları çalışmada incelenen ders kitabında orta düzey bir uyumluluk olduğunu belirtmişlerdir. Ancak bu çalışmada incelenen kitaplarda yüksek düzeyde bir uyumluluk ilişkisi tespit edilmiştir. İlgili çalışmada Baş & Yıldız (2015) bu durumu, yazar ve çizerin birlikte hareket etmemelerine ve illüstratörün tecrübesizliğine ya da konu alanı hakkındaki bilgilerinin yeterli olmayışına bağlamışlardır. Bu çalışmada ise yüksek düzeyde uyumluluğun ortaya çıkması hem yayınevının özenli bir çalışma yürütmesi hem illüstratörün yeterli bilgi ve tecrübeye sahip olmasına bağlanabilir. Baş & Yıldız (2015)'in çalışmalarında kullandıkları form ile bu çalışmada kullanılan form madde sayısı olarak birbirinden farklıdır ancak içerik olarak benzerlik göstermektedir. Bu çalışmada resimlerin uyumluluk düzeylerinin düşük, orta ve yüksek olarak gruplandırılmaları belli ölçütlere dayandırılırken Baş & Yıldız (2015)'in çalışmasında bu şekilde bir ölçüt bulunmamaktadır. Yine bu durum iki çalışmanın farklılık göstermesinde bir sebep olabilir.

Acayip Bir Hediye isimli kitapta; "Resimler, ait oldukları metinlerin içeriğiyle uyumlu mudur?" Maddesine göre görsellerin metinlerin muhtevasını bütünüyle yansıtmamakta olduğu sonucuna varılmıştır. Benzeri bir sonuca Cımbız (2017)'in çalışmasında da ulaşıldığı tespit edilmiştir. Bu durum her iki çalışmanın ortak bir sonuca ulaştığını ve çalışmaların resim-metin uyumu bakımından yeterli olduklarını göstermektedir.

Gökten Yağan İvizler Aşkına adlı kitapta; "Resimler, öğrencilerin metni tahmin etmesini sağlamakta mıdır?", "Resimler, ait oldukları metinlerin ana fikrini/ana duygusunu desteklemekte midir?", "Resimler, ait oldukları metinlerin içeriğiyle uyumlu mudur?" gibi soruların beklentinin altında sonuçlar verdiği görülmüştür. Çocuk için önemli olan öğeler resim ve metinlerde bulunan içeriklerdir. Bu içerikler ne kadar titiz işlenmişse kitap da o derece değerli olmaktadır. Bu maddelerle ilgili ulaşılan sonuçlar Atmaca (2006)'nın çalışmasında ulaştığı sonuçlarla paralellik göstermiştir. Bu durum her iki çalışmada incelenen kitapların yukarıda sıralanan özelliklere dikkat edilmeden ortaya koyulduğunu göstermektedir. Kitapların ortaya konulmasındaki iki büyük pay sahibi Yazarlar ve çizerlerdir. Bu noktada her ikisinin de daha dikkatli davranmaları ve bu önerileri dikkate almaları gerektiği düşünülmektedir.

Dinozor Kuşları kitabının; "Resimler, öğrencilerin metni tahmin etmesini sağlamakta mıdır?", "Resimler, ait oldukları metinlerin içeriğiyle uyumlu mudur?", "Resimler, ait oldukları metinlerin ana fikrini/ana duygusunu desteklemekte midir?" soruları için az da olsa uyumsuzluk gösterdiği sonucuna ulaşıldı. Bu kitapta ulaşılan sonuçlara benzer bulgulara Yıldız (2015)'in tezinde de ulaşılmıştır. Bu durumda özellikle yazar ve illüstratör arasındaki iletişimin önemli olduğu düşünülmektedir. Ayrıca illüstratörün resimleri yaparken metinlerin içeriğini dikkatli şekilde incelemesi gerektiği ifade edilebilir.

Yalancılar Ülkesi isimli kitapta; "Kitap kapağındaki resimler, kitabın ismiyle uyumlu mudur?" Sorusu için yalan söyleme eyleminin görselleştirilmesi zor olduğundan, kitap kapağı resmi ile kitabın ismi olan "*Yalancılar Ülkesi*" arasında doğrudan bir bağ kurabilmek mümkün değildir. Bununla birlikte, kitap kapağında bağırarak konuşan bir kişinin resimlenmiş olması, yalan söyleme eylemi ile kitabın ismi arasında kısmen bağ kurulabilmesine imkân vermektedir. Resimlerin kitabın veya metinlerin başlığıyla uyumlu olması çocuğun anlam kurma sürecini hızlandırması açısından önemlidir. (Demirel, Kökçü & Akbaba, 2018) yaptıkları çalışmada resimlerin çoğunlukla başlıkları desteklediğini

söylemişlerdir. Bu çalışmada incelenen kitaplara bakıldığında aynı şekilde resimlerin başlıkları çoğunlukla desteklediği söylenebilir.

Resimli çocuk kitapları çocuğun bilişsel gelişimi başta olmak üzere hem bakış açısı hem hayal dünyasını şekillendirmesi hem dil gelişiminde farkındalık kazanması açısından çocuk edebiyatında önemli bir yer tutmaktadır (Fang, 1996). Çocuklar, resimler aracılığıyla dünyayı tanıırken aynı zamanda metinleri okuyarak kelime haznesini geliştirir. Resimlerin ve metinlerin uyumu bu noktada önem taşımaktadır. Bu çalışma kapsamında incelenen kitaplardaki resimlerin, çocukları bu yönde geliştireceği ulaşılan sonuçlarla ortaya konulmuştur.

Çocuğun gelişim dönemleri dikkate alınarak hazırlanan resimli kitaplarda özellikle konunun soyut ve somut boyutlarına da dikkat edilmelidir. Bazı kitaplarda konunun çok soyut olması çocuğun ilgisinin azalmasına sebep olabilir. Soyut konuların resimlendirilmesi de görece daha zor olduğu için alt yaş gruplarında bunlara daha çok dikkat edilmesi gerekmektedir (Özkan & Tutkun, 2014). Bu çalışmada incelenen kitaplara bakıldığında resimlerin yaş gruplarına uygun bir şekilde çizildiği ve daha çok somut olayların resimlendiğini görmek mümkündür.

Resimli çocuk kitaplarında resimlerin metni yansıtması ve onunla uyum içerisinde olması önemlidir. Temsili olarak bulunan resimlerin metnin içeriği hakkında bilgi vermesi ve sadece dolgu malzemesi olarak kullanılmaması gerekmektedir. Örneğin, bir Harry Potter kitabında anlatılan bir sahneyi doğru bir şekilde tasvir eden bir resim temsili olarak kabul edilecektir. İyi organize edilmiş bir resim, metin hakkında birçok bilgi sunabilir (Russell, Carney & Levin, 2002). Bu çalışmada incelenen kitaplarda kullanılan resimler genellikle metinle uyum içindedir.

Resimli çocuk kitaplarında resim ve metin tamamlayıcılığının da öneminden bahsedilebilir. Örneğin metinleri fazlasıyla açıklayan resimler çocuğun hayal gücünü sınırlayabilir ve onun bu konuda gelişmesine engel olabilir (Nikolajeva ve Scott, 2001). Aynı şekilde Çetin (2021) yaptığı çalışmada bu konuda benzer görüşler bildirmiş ve resim metin bütünlüğünün önemine dikkat çekmiştir. Bu çalışmada incelenen resimler ve metinlerin tamamlayıcılık açısından çocuğun hayal gücüne herhangi bir engel oluşturmadığı aksine hayal gücünü desteklediği sonucuna ulaşılabilir.

Genel olarak değerlendirildiğinde çalışmada incelenen kitapların forma uygunluk düzeyi %72,21 olarak belirlenmiştir. Bu oranda uyumluluk olması çocuk kitapları açısından önemli bir sonuçtur. Baş & Yıldız (2015)'in çalışmasında uyumluluk düzeyinin daha düşük olduğu tespit edilmiştir. Bu farklılığın sebebi adı geçen çalışmada incelenen ders kitapları olduğu söylenebilir. Çünkü ders kitapları yapıları itibarıyla edebî eserlerden ayrılmaktadır. Özellikle resimler ders kitaplarında daha basit ve sade çizimler içerirken edebî eserlerde bu durum daha profesyonel şekilde yapılmaktadır. Bu noktada ders kitaplarını hazırlayan kurumun çalışmanın sonunda verilen önerileri dikkate alması tavsiye edilmektedir.

Sonuç olarak bulgulardan elde edilen veriler ışığında çalışmada incelenen kitapların çocukların gelişimlerini desteklediği, hayal dünyalarını genişlettiği ve estetik bir zevk kazandırabileceği ortaya çıkmıştır.

Öneriler

Bu bölümde çalışmada incelenen kitaplardan elde edilen bulgular sonucunda önerilerde bulunulmuştur.

1. Kitaplar resimlenirken kitabın hitap ettiği yaş grubunun özellikleri göz önünde bulundurulmalıdır. Resimler buna göre hazırlanmalıdır.

2. Kitapların kapak resimleri içerikle uyumlu olmalıdır ve kitapların kapak resimleriyle arka kapakta bulunan özet içeriği birbirini tamamlayıcı nitelikte olmalıdır. Özet kısımları kitabın tamamını yansıtmalıdır.
3. Yapılan resimler çocuğun hayal dünyasını geliştirici özellikler taşımalıdır. Resimler ilgi çekici olmalıdır.
4. Resimler yapılırken estetik boyuta olabildiğince dikkat edilmeli, resimler üzerinde daha titiz çalışmalar yapılmalıdır.
5. Resimler ait oldukları metinlerle içerik ve ana fikir bakımından birbirini tamamlayıcı özellikte olmalıdır, böylece çocuğa verilmek istenen bilgi veya mesaj daha net bir biçimde iletilmiş olacak ve çocuğun dikkatinin dağılmasının da önüne geçilecektir.
6. Resimlerde kullanılan renkler canlı, parlak ve ilgi çekici olmalıdır, özellikle ilk iki yaş grubu (4-6, 7-9 yaşlar) için resimler önemli olduğu için daha fazla resme yer verilmelidir.
7. Resimlerde çocuğun dikkatini dağıtacak öğelere yer verilmemelidir.
8. Resimler, çocuğun metnin içeriğini tahmin etmesine imkân vermelidir.
9. Öğretmenler ve ebeveynler çocuklar için kitap seçerken bu çalışmada kitapların incelendiği RÇKDF'yi dikkate almaları önerilir. Kitap seçimlerini bu forma göre yapmalarının faydalı olacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Atmaca, A. E. (2006). İlköğretim Ders Kitaplarında Görsel Tasarım ve Resimleme. *Millî Eğitim*, 3(171), 318-328.
- Baş, B. ve Yıldız, F. İ. (2015). Türkçe 1. Sınıf Ders Kitabının Resim-Metin İlişkisi Açısından Değerlendirilmesi. *International Online Journal of Educational Sciences*, 7(1), 230-241.
- Carney, N. R. ve Levin, J. (2002). Pictorial Illustration Still Improve Students' Learning from Text. *Educational Psychology Review*, 14(1).
- Cımbız, A. T. (2017). *Ortaokul 5. Sınıf Türkçe Ders Kitabındaki Resimlerin Metinlerle Uyumu*. Yüksek Lisans Tezi. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi.
- Çer, E. (2014). *Edebiyatta Çocuk Gerçekliği ve Çocuğa Görelik İlkelerinin İncelenmesi*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Çetin, H. (2021). Resimli Çocuk Kitaplarında Resim-Metin İlişkileri ve Bazı Sınıflandırmaların Değerlendirilmesi: Bir Meta-Sentez Çalışması. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 23(2), 533-545.
- Demirel, Ş., Kökcü, Y., ve Akbaba, R. S. (2018). 5. Sınıf Türkçe Ders Kitabının Resim-Metin İlişkisi Açısından İncelenmesi. *Adıyaman University Journal of Educational Sciences*, 8(2), 224-243.
- Dursunoğlu, H. (2015). Eğitim Fakülteleri İçin Çocuk Edebiyatı. (Ed. Ömer Yılar ve Lokman Turan), *Çocuk- Edebiyat ve Çocuk Edebiyatı*. Ankara: Pegem Akademi.
- Fang, Z. (1996). Illustrations, Text, and The Child Reader: What Are Pictures in Children's Storybooks for?, *Reading Horizons*, 37 (130 42).
- Karasar, N. (2015). *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Taş Kitapçılık.
- Karatay, H. (2012). Kuramdan Uygulamaya Çocuk Edebiyatı (ed. T. Şimşek). *Çocuk Edebiyatı Metinlerinde Bulunması Gereken Özellikler*. Ankara: Grafiker.

- Kayabekir, T. (2010). *İlköğretim 8. Sınıf Türkçe Ders Kitabı Tasarımında Yer Alan İllüstrasyonların Metne Uygunluk Açısından Değerlendirilmesi*. Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Kıbrıs, İ. (2000). *Uygulamalı Çocuk Edebiyatı*. Ankara: Eylül.
- Nikolajeva, M. ve Scott, C. (2001). *How Picture Books Work*. New York: Routledge.
- Oğuzkan, A.F. (2013). *Çocuk Edebiyatı*. Ankara: Anı Yayıncılık
- Özkan, R. ve Tutkun, S. B. (2014). İlköğretim Sosyal Alan Ders Kitaplarının Görsel Boyut ve İçerik Tutarlılığı Açısından İncelenmesi. *International Journal of Social Science*, 24, 371-386.
- Sever, S. (2015). *Çocuk ve Edebiyat*. Ankara: Tudem.
- Sever, S. (2018). *Sanatsal Uyarılarla Dil Öğretimi*. Ankara: Tudem.
- Türkçe Sözlük*. (2013). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yıldız, F. İ. (2015). *İlkokul 2. Sınıf Türkçe Ders Kitabının Resim-Metin İlişkisi Açısından Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2018). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 946-962.
Geliş Tarihi-Received: 27.07.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 12.08.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1149354

Okumayı Etkileyen Psikolojik Faktörler

Psychological Factors Affecting Reading

Ayşegül GÖKSEL*

Öz

Türkçe derslerinin amacı temel dil becerileri gelişmiş, dinlediklerini, okuduklarını doğru ve tam anlayabilen, duygu ve düşüncelerini etkili bir biçimde sözlü veya yazılı olarak aktarabilen bireyler yetiştirmektir. Okuma, en sık kullanılan dil becerilerinden biridir. Yıllarca okumanın davranışsal boyutu üzerinde odaklanılmıştır. Oysa tutum, kaygı, ilgi, motivasyon, öz yeterlik gibi duyuşsal etmenlerin de okuma üzerinde mühim tesiri bulunmaktadır. Dolayısıyla başarılı bir okuma yaşantısının oluşturulması ve nitelikli okurların yetiştirilmesi sürecinde okumayı etkileyen psikolojik faktörlerin de dikkate alınması gerekmektedir.

Bu çalışmanın amacı, okuma psikolojisi konusunu tutum, ilgi, motivasyon, kaygı, öz yeterlik kavramlarından yararlanarak açıklamaktır. Nitel araştırma yöntemlerinden durum deseni ile yapılandırılan çalışmada ilk olarak araştırma sorusuna uygun biçimde konunun bütün boyutlarının incelendiği bir literatür taraması yapılarak okuma ve psikoloji kavramları ile ilgili temel başlıklar belirlenmiştir. Ardından okuma ve psikoloji ilişkisi bağlamında okumayı etkileyen duyuşsal özelliklerden tutum, öz yeterlik, kaygı, ilgi ve motivasyon kavramları açıklanarak okuma ile ilişkileri gözler önüne serilmiştir. Tutum, öz yeterlik, kaygı, ilgi, motivasyon gibi unsurların dikkate alınması hem okuduğunu anlamaya yardımcı olur hem de akademik başarının artmasına katkı sağlar. Bu bağlamda okumayı etkileyen psikolojik faktörlerle ilgili kısıtlı çalışmaların olduğu belirlenmiş, bu konuyu ele alan araştırmaların artırılması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Okuma, tutum, öz yeterlik, kaygı, ilgi ve motivasyon.

Abstract

The aim of Turkish lessons is to train individuals who have developed basic language skills, can understand what they listen and read correctly and fully, and who can effectively convey their feelings and thoughts verbally or in writing. Reading is one of the most commonly used language skills. For years, the focus has been on the behavioral dimension of reading. However, affective factors such as attitude, anxiety, interest, motivation and self-efficacy also have a significant effect on reading. Therefore, in the process of creating a successful reading experience and raising qualified readers, it is necessary to consider the psychological factors affecting reading.

The aim of this study is to explain the subject of reading psychology by using the concepts of attitude, interest, motivation, anxiety, and self-efficacy. In the study, which was structured with the "Systematic Compilation Method", a literature review was conducted in which all dimensions of the subject were examined in accordance with the research question, and the

* Doktora Öğrencisi, Yıldız Teknik Üniversitesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı, İstanbul/Türkiye, e-posta: aysegul.goksel@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-0635-956X.

basic titles related to the concepts of reading and psychology were determined. Then, in the context of the relationship between reading and psychology, the concepts of attitude, self-efficacy, anxiety, interest and motivation, which are affective features that affect reading, are explained and their relations with reading are revealed. Considering the factors such as attitude, self-efficacy, anxiety, interest, motivation both helps to understand what is read and contributes to increase academic success. In this context, it has been determined that there are limited studies on the psychological factors affecting reading, and it has been concluded that more studies should be conducted on this subject.

Keywords: Psychology of reading, attitude, self-efficacy, anxiety, interest and motivation.

Giriş

Bilgi edinmenin en etkili ve en yaygın yolu olan okuma, içerisinde pek çok karmaşık süreci barındıran ve hayatın hemen her anında bireyin karşısına çıkan çok katmanlı bir dil becerisidir. Okuma, kişi için boş zaman değerlendirme faaliyeti olmanın çok ötesinde yemek, uyumak gibi bir gereksinimdir ve günlük yaşamda sokakta, evde, okulda, hastanede, müzede, otobüs durağında, markette, işte vb. mecrada sıkça kullanılır (Çiftçi, 2007). Akademik öğrenmelerin yanı sıra farklı dünyaların keşfedilmesi, evrensel ve toplumsal değerlerin aktarılması, söz varlığının zenginleştirilmesi, duygu ve düşüncelerin geliştirilmesi, estetik zevk ve sanat duyarlılığı kazanılması gibi hususlara da katkı sağlar.

Okuduğunu anlama, salt bir zihinsel veya sesli tekrarın ötesinde çeşitli okuma yöntem, teknik ve stratejileri ile üst düzey düşünme becerilerinin kullanıldığı bir alımlama sürecine işaret eden bir kavramdır. Wixson ve arkadaşlarına göre (1987) göre okuduğunu anlama; okuyucunun içerikle ilgili geçmiş bilgileri, metinde sunulan yeni malumatlar ve metnin arka planı arasında güçlü bir iş birliği kurulması marifetiyle ortaya çıkan bir anlam oluşturma işlemidir.

Okuma etkinliğinin gerçekleştirilebilmesi için duyu organlarıyla biliş arasında aktif bağlantıların kurulması (Tazebay, 1997), yani okunanın algılanmasının ötesinde anlamlandırılması, yorumlanması, değerlendirilmesi, zihinde yapılandırılması gerekir. Bu sayede bilgi toplumunun ihtiyaç duyduğu nitelikli insan profilinin yetiştirilmesinde hayati bir işlev yerine getirilir. Aksi durumda anlamamanın meydana gelmediği bir okuma faaliyeti eksik veya yanlış anlamaya (Özbay, 2007) sebebiyet verebilir ve bireyin öğrenme, iletişim kurma becerisine ket vurabilir.

Psikoloji, “insan davranışının altında yatan temel faktörleri bulmaya ve anlamaya çalışan bilimsel çabaya verilen isim” (Cüceloğlu, 2015, s. 22), davranışın ve zihinsel süreçlerin bilimi (Myers ve Dewall, 2017), insanlar ve hayvanların duygu, zihin ve davranış biçimlerini ele alan bilimsel bir disiplin (Emre, 2004) olarak tanımlanabilmektedir. Davranış ile gülmek, konuşmak gibi dışarıdan gözlemlenebilen hareketlere, zihinsel süreç ile anlama, sebep-sonuç ilişkisini kurma, problem çözme gibi düşünsel etkinliklere; duyuşsal faktörlerle de davranışlardan çıkarılan tutum, motivasyon, ilgi gibi ruhsal süreçlere işaret edilmektedir.

Duyuşsal alan, öğrenme sürecinde bilişsel alandan ne ayrı ne de ondan daha az önemlidir (Jalongo ve Hirsh, 2010). Beyinde yer alan limbik sistem; kaygı, ilgi, motivasyon benzeri duyguları harekete geçirir (Hinton vd., 2008). Limbik sistemde (duygusal beyin) bulunan beyin bölgeleri (hipokampus, forniks, amigdala, septum vb.) çeşitli zihinsel bağlantılarla birbirine bağlanır. Özellikle “amigdala ve hipokampus duyuşsal özelliklerin oluşmasında önemli bir görev üstlenir.” (Yazıcı, 2020, s. 5). “Amigdala, yüksek düzeyli duygusal ve motivasyonel etkinlikler açısından kritik değer taşır.” (Bahar, 2020, s. 18) ve hipotalamusu uyararak “Savaş!” veya “Kaç!” tepkisini başlatır. Hipokampus ise duygusal hafızayı tetikler.

Psikolojik faktörler bireyin okuma davranışına yaklaşımını etkiler. Okuma da psikolojik iyi oluş hâlini beraberinde getirir (Kalyoncu ve Ovak, 2006). Olumlu tutum sahibi, öz yeterlik inancı ve motivasyonu yüksek, kaygı düzeyi düşük kişilerin okumaya dair pozitif bir yaklaşım sergilemesi, tam tersi bir durumda da okumadan kaçınması/uzaklaşması beklenir.

Okuma alanındaki çalışmaların çoğu dilsel ve davranışsal unsurlara odaklanmıştır. Okumayı etkileyen psikolojik faktörlere ilişkin yapılan çalışmalar sınırlıdır (Katzir, Kim ve Dotan, 2018). Oysa Okuma faaliyeti sırasında okur, psikolojik faktörlerden çokça etkilenir. Bireyin psikolojik durumu, metne karşı ilgili olup olmaması, sahip olduğu motivasyon düzeyi vb. okuma davranışına yansır. Bu bakımdan okumayı etkileyen psikolojik faktörlerin belirlenip ayrıntılı olarak incelenmesi gerekmektedir.

Araştırmanın Amacı

Bu çalışmada okumayı etkileyen psikolojik faktörlerden tutum, öz yeterlik, kaygı, ilgi ve motivasyon kavramlarının açıklanması amaçlanmıştır. Bu amaca uygun olarak araştırmanın problem cümlesi “Okumayı etkileyen psikolojik faktörler nelerdir?” olarak belirlenmiştir.

Öncelikle literatür taraması yapılarak okumayı etkileyen psikolojik faktörlerin neler olduğu ve bunların okumayı etkileme yönü ve biçimi ile ilgili konular ve başlıklar belirlenmiştir. Daha sonra yerli ve yabancı kaynaklardan yararlanılarak ilgili başlıklar açıklanmaya çalışılmıştır.

Araştırmanın Yöntemi

Okuma ve okuma becerisine etki eden psikolojik faktörlere dair temel kavramların belirlenen bir çerçeve dâhilinde açıklandığı bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması deseninden faydalanılmıştır. “Nitel yöntemler derin ve ayrıntılı konularda çalışmaya imkân verir.” (Patton, 2018, s. 14). “Durum çalışması araştırmanın hem ürünü hem de nesnesi olabilecek nitel araştırma içerisindeki bir desen türüdür.” (Creswell, 2016, s. 97). Araştırmada öncelikle oluşturulan araştırma sorusuna koşut olarak yerli ve yabancı literatür (tez, makale, kitap vb.) taranmış ve bunların içerikleri incelenmiştir. Buradan elde edilen bilgilerden hareketle okumayı etkileyen psikolojik faktörler açıklanmıştır. Tutum, öz yeterlik, kaygı, ilgi ve motivasyon olarak belirlenen duyuşsal faktörlerin okuma becerisine etkileri yapılan araştırma sonuçlarıyla karşılaştırılarak değerlendirilmiştir.

Okuma

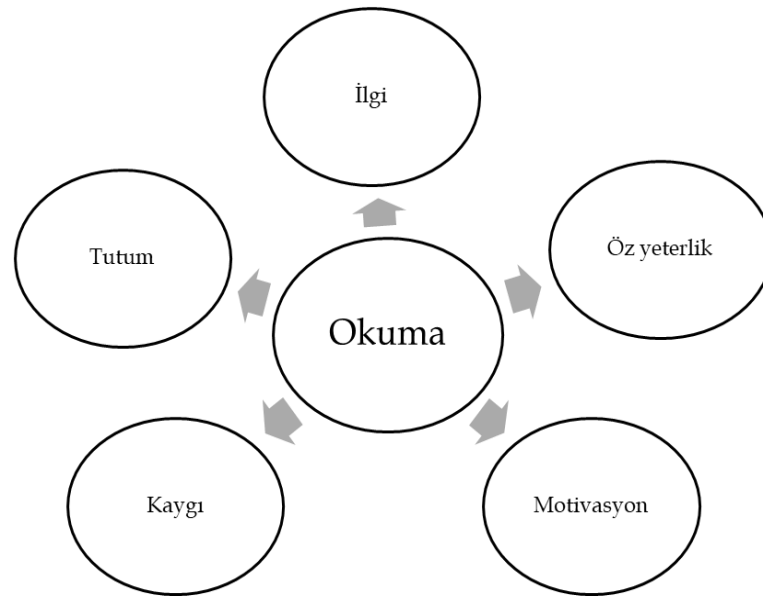
İnsan yaratılışı gereği merak eder. Kendisi, çevresi, uzaklar vb. ile ilgili bilgi edinmek ister. Bireyin bu öğrenme ihtiyacını karşılayan en önemli vasitalardan biri okumadır. “Okuma, gözle algılanan işaret ve sembollerin beyin tarafından yorumlanarak anlamlandırılması” (Balci, 2016, s. 2), okuyucunun ön bilgilerini kullanarak yazılı metinlerle etkileşime girdiği bir anlam oluşturma süreci (Anderson vd., 1985; Kintsch, 1998; Duke, 2003) olarak tanımlanmaktadır.

Okuma, doğuştan getirilemeyen sonradan eğitimle kazanılan bir beceridir. Okumanın amacı, okuduğunu eksiksiz ve doğru olarak anlamlandırabilmektir. Yaşam boyu süren bir eylem olan okumanın temeli ailede atılır, okulda sistemli olarak yapılandırılmaya çalışılır. Ailelerin ve öğretmenlerin okumaya dair sergiledikleri olumlu tutum ve davranışlar çocuğun okumayı sevmesini, okumaya yönelik ilgi ve istek oluşturmalarını kolaylaştırmakta veya tam tersi zorlaştırmaktadır.

Birey tarafından metnin yüzey yapı-derin yapı bağlantısının kurulabilmesi, okuma materyaline eleştirel bakışla yaklaşılabilmesi, nitelikli okur hüviyeti kazanabilmesi ve bu yetkinliğin yaşam boyu süren bir düzlemde geliştirmesi gerekir. Çünkü “günümüzde okuma bir zevk ve ayrıcalıktan ziyade bir zaruret olarak görülmekte” (Bayram, 2001, s.1) ve ülkenin gelişmişlik düzeyini ortaya koyan önemli unsurlar arasında sayılmaktadır.

Okumayı Etkileyen Psikolojik Faktörler

Okuma sürecinin temel bileşenlerinden biri okuyucu, diğeri ise metindir (Alderson, 1984). Okuyucu, duygularından arındırılmış bir varlık değildir. Metinle kurulan iletişim serüveninde psikolojik faktörlerin de (motivasyon, tutum, ilgi vb.) önemli rol oynadığı dikkate alındığında okumanın da yalnızca fiziksel süreçlerle açıklanamayacağı aşikârdır. Çünkü görme ve seslendirme yönüyle fizyolojik olan okuma, kavrama yönüyle psikolojik bir süreçtir (Bayrakçı, 2004). Okuma becerisinin gelişimini tutum, özyeterlilik, kaygı, ilgi, motivasyon gibi psikolojik faktörler etkilemektedir.



Şekil 1. Okumayı Etkileyen Psikolojik Faktörler

1. Tutum

Tutum; “belirli bir olay, durum, nesne ya da ferde karşı tavır koymak” (Bağcı, 2007), bireyin davranışlarına yön veren ve karar verme sürecinde yanlılığa yol açan psikolojik bir olgu (Ülgen, 1997; Phillips, 2003), bir kimsenin herhangi bir olay, insan grubu, eşyaya yönelik olumlu ve olumsuz davranış gösterme eğilimi (Turgut, 2012), “yaşantı ve deneyimler sonucu oluşan, ilgili olduğu bütün obje ve durumlara karşı bireyin davranışları üzerinde yönlendirici ya da dinamik bir etkileme gücüne sahip duygusal ve zihinsel hazırlık durumu” (Allport, 1967, s. 4), doğuştan sahip olunmayan sonradan öğrenilen, belirli bir süre devam eden, belirli bir yanlılığı olan bir tepki gösterme eğilimi (Tavşancıl, 2002), “davranış öncesi hangi yönde davranılacağını belirleyen bir iç durum” (Fidan, 1996, s. 80) olarak tanımlanabilmektedir.

“Olumlu-olumsuz ve sürekli-durumsal olarak yapılandırılabilen tutumların ortaya çıkışında zihinsel, duygusal ve davranışsal öğeler etkin rol oynar. Deneyimlerle ilişkili olan ve oluştuktan sonra tekrarlanma ihtimali çok yüksek olan tutumun varlığı “ancak yansıttığı varsayılan bazı gözlemlenebilir davranışlardan çıkarsanabilir” (İnceoğlu, 2011, s. 39). Dolayısıyla bireyin bir nesneye, olguya vb. yönelik tutumunu bilmek, kişinin o hususa dair davranışının ne olabileceğinin tahmin edilmesine yardımcı olur (Üstüner, 2006).

Okuma tutumu; bireyin okuma sürecine olumlu yaklaşmasına ya da ondan kaçınmasına neden olan psikolojik bir olgu (Alexander ve Filler, 1976; Guthrie ve Wigfiel, 1997), çocukların bir kitaptan zevk alma ve kitabı takdir etme konusundaki görüşleri olarak tanımlanmaktadır (The Progress in International Reading Literacy Study, 2006). Çocukların okumaya yönelik tutumları sabit olmayıp, özellikle okuma amacı ve ortamıyla ilgili olarak bağlama göre büyük ölçüde değişiklik göstermektedir (McKenna vd., 2012).

Tutum ile okuma arasında pozitif bir korelasyon vardır. Yapılan çalışmalar okuma tutumu ile akademik başarı arasında güçlü bir ilişki olduğunu göstermektedir (Baş ve Şahin, 2012; Aydoğdu, 2012; Anıl Yeşilbaş, 2019; Hanbay, 2021). Okumaya yönelik olumlu tutuma sahip kişinin olumsuz tutuma sahip bireye göre daha iyi bir okuyucu olma ihtimali yüksektir ve okumaya dair olumsuz tutum geliştiren öğrencilerin okuma verimliliği düşüktür (Açıkgöz ve Güngör, 2006; Çam, 2006; Çakıcı, 2007; Sallabaş, 2008). Okuduğunu anlama stratejilerini kullanabilen öğrencilerin de okuma tutumları daha olumludur (Aydoğan, 2008). Kızlar erkeklere göre okumaya karşı daha olumlu bir tutuma sahiptir (Sani ve Zain, 2011; Balcı, Uyar ve Büyükikiz, 2012; Gür Erdoğan ve Demir, 2016; Özdemir ve Şerbetçi, 2018; Kuşdemir, 2018; Dilbaz, 2019). Öğrencilerin anne eğitim seviyesi (Baş, 2012; Çeçen ve Deniz, 2015) okuma tutumuna tesir etmekte ve talebelerin sınıf düzeyi yükseldikçe okumaya dair tutum puanlarının düştüğü görülmektedir (Rains, 1993; İşeri, 2010; Ürün Karahan ve Taşdan, 2016; Dilbaz, 2019).

Çocuğun anne babası, ev ortamı, öğretmeni, arkadaşları, sosyokültürel çevresi gibi pek çok unsurun okuma tutumu üzerinde etkisi bulunmaktadır (McKenna vd., 1995; Wigfield vd., 1997; Başaran ve Ateş, 2009; Oostdam, Blok and Boendermaker, 2015). Çünkü çocuğun kitap ve okuma ile ilgili ilk izlenimleri bu atmosferde şekillenir. Ailedeki bireylerin okurken mutlu ve huzurlu olması, okuduğu kitaptaki düşünceleri yanındaki ile paylaşması, ebeveynin gazetede yazının konusu ile ilgili olarak eşi ve çocuğu ile konuşması, sesli okunan bir fıkraya hep birlikte gülünmesi, aileyle paylaşılan olumlu ve eğlenceli anlar, evde kitaplık bulunması gibi hususlar çocuğun hayatında iz bırakacak ve çocuk ileriki yaşantısında okumaya dair olumlu tutum kazanmasına yardımcı olabilecek hususlardandır.

Ergenlik dönemi ile birlikte ailenin tutum üzerindeki etkisi azalır ve bunun yerine çevrenin etkisi artar (Balcı, 2009). O dönemde çocuğun yakın çevresi okul merkezli olmak üzere öğretmen ve arkadaş gruplarından oluşur. Bu nedenle okul ortamında okumanın ne denli değerli bir gereksinim olduğu öğrenciye duyumsatılmalıdır. Öğretmen, okumanın bireyin yaşamındaki önemini yalnızca kuru kuruya anlatmamalı, aynı zamanda kendisi de buna inanmalı ve bu inanç, tavır ve davranışlarına yansımalıdır. Okuduğu kitapları ve içeriklerini öğrencileriyle paylaşmalı, derslerde okumayla ilgili eğlenceli uygulamalara yer vermeli, yazarlar, kütüphaneler, kitap fuarları, sosyal mecralardaki okuma etkinlikleri, okuma yarışmaları, farklı okuma biçimleri, teknikleri ve stratejileri ile ilgili öğrencilerini bilgilendirmelidir. Aynı zamanda öğrenci-öğrenci etkileşimini artıracak fırsatlarla sınıfta okumaya yönelik olumlu tutum sahibi olunması amaçlanmalıdır.

Bireylerin okumaya yönelik tutumlarının belirlenmesinde tutum ölçeği, gözlem listeleri ve görüşme formu gibi alternatif ölçme araçlarından yararlanılabilir. Bu sayede olumlu tutumların geliştirilmesi ve olumsuz tutumların iyileştirilmesi için gerekli önlemler alınabilir.

2. Öz yeterlik

Öz yeterlik; bireyin, belirlenen hedeflere ulaşmak için gerekli olan eylem ve amaçları düzenleme, organize etme ve gerçekleştirmedeki kendi beceri ve yeterliklerine ilişkin kişisel kanısı ve inançları olarak tanımlanmıştır (Bandura, 1997; Leithwood, 2007).

Öz yeterlik inancı kişinin bireysel ve mesleki karar verme süreçlerini yönlendiren bir güç ihtiva eder ve gerektiğinde sezgisel olarak açığa çıkar (Pajares, 2002).

Öz yeterlik kaynakları; temel yaşantılar, dolaylı yaşantılar, sözel ikna ve fiziksel veya psikolojik durumdur (Bandura, 1977). Temel yaşantılar ferdin geçmişte yapıp ettikleriyle elde edilen hedeflerine ulaşma seviyesi ve yaşadığı problemlerin üstesinden gelme başarısıdır. Dolaylı yaşantılar, bireyin başkalarını gözlemleyerek onların başardıkları şeyleri kendisinin de başarabileceğine olan inancıdır. Ancak burada takip edilen modelin gözlemciyle benzer özelliklere sahip olması önemlidir. Aksi takdirde kişinin öz yeterlik inancı artmak yerine azalabilir. Sözel iknada; destekleme, cesaretlendirme, geri bildirim gibi pek çok sözlü teşvikle kişinin başarılı olabileceğine ilişkin inancının yükseltilmesi amaçlanır. Sözel iknanın gerçek dışı bir pohpohlama sürecine dönüşmemesi gerekir. Böyle bir durum, kişinin daha fazla zarar görmesine sebebiyet verebilir. Fiziksel ve psikolojik durum; kişinin stres düzeyi, kötümser veya iyimser oluşu, yaşadığı depresyon gibi psikolojik sorunları, yorgunluk veya uykusuzluk gibi çeşitli hususları ihtiva etmektedir (Bandura, 1977; Zimmerman, 2002; Ağaoğlu, 2012).

Öz yeterlik inancı güçlü kişiler kuvvetli ve zayıf yönlerinin bilincinde olarak kendi yeteneklerini değerlendirir, sınırlarını bilir ve bir zorlukla karşılaştıklarında vazgeçmek yerine mevcut zorluğun üstesinden gelmek için gayret gösterebilir. Pajares (2000), bir öğrencinin öz yeterliliğinin onun akademik performansını etkilediğini belirtir. Ancak bireyin gerçek potansiyeli ile öz yeterlik inancının aynı seviyede olduğunu söylemek mümkün değildir. Çok başarılı bir öğrencinin öz yeterlik inancı düşük, başarısız bir öğrencininki de yüksek olabilmektedir. Bu noktada kişinin öz yeterlik algı düzeyinin gerçeklik düzleminde geliştirilmesine ihtimam gösterilmelidir.

Okuma öz yeterliği, kişinin belirli bir okuma görevini tamamlayabileceğine ne kadar inandığına ilişkin değerlendirme (Ferrara, 2005), öğrencilerin okuma becerilerine dair sahip oldukları inançları (Boakye, 2015) biçiminde tanımlanmaktadır. Okuma öz yeterliğinin içeriğinde yer alan unsurlar şunlardır:



Şekil 2. Okuma Öz Yeterliğinin Unsurları, (Guthrie vd., 2006'dan aktaran Ülper ve Şirin, 2020, s. 3)

Yüksek öz yeterliğe sahip öğrenciler okuduğunu anlama/anlamlandırma ve okuma kaygısıyla başa çıkmada daha başarılıdır. Öz yeterliğin öğrenme üzerinde önemli bir etkisi olmasına rağmen öz yeterlik algısının okuma becerisine tesiri ile ilgili yeterli çalışmanın bulunduğu söylemek mümkün değildir. Bunun nedeni, araştırmacıların ve öğretmenlerin anlama stratejilerinin kullanımı gibi okumanın açık, bilişsel yönleriyle daha fazla ilgilenmeleri olabilir. Ancak öğrenme büyük ölçüde okumaya bağlı olduğundan, öz-yeterlik ile okuma yeterliliği arasındaki ilişkinin göz ardı edilmemesi gerekir.

Waleff (2010) Amerika'da 4. ve 6. sınıf öğrencileriyle gerçekleştirdiği çalışmasında öğrencilerin okuma öz yeterlik inançları ile okuma başarıları arasında pozitif bir ilişki olduğunu tespit etmiştir. Mizumoto (2012) yüksek öz yeterliğe sahip öğrencilerin okuma stratejilerini aktif olarak kullandığını, öz yeterlik inancı zayıf kişilere nazaran üst bilişsel düşünmeye daha fazla başvurduğunu saptamıştır. Boakye (2015), Güney Afrika'da

üniversite 1. sınıf öğrencileriyle gerçekleştirdiği çalışmasında öğrencilerin okuma öz yeterliği ile okuma yeterliliği arasında güçlü bir ilişki olduğu tespit etmiştir.

Smith vd., (2012) Yeni Zelanda’da 4. ve 8. sınıf öğrencileriyle yürüttüğü araştırmada kızların her iki sınıfta da okuma öz yeterlik ve okuma başarılarının erkeklerden daha iyi olduğunu ortaya koymuştur. Mucherah ve Yoder (2008), 6. ve 8. sınıf öğrencileriyle yaptığı çalışmada kızların okuma başarısının ve okuma özyeterlik inancının tüm sınıf düzeylerinde erkeklerden daha yüksek olduğunu belirlemiştir. Su ve Wang (2012) ise kızların İngilizce okuma öz-yeterlik inancının erkeklerden daha yüksek olduğunu tespit etmiştir.

Carroll ve Fox (2017), hem erkek hem de kız öğrencilerin öz-yeterlik ve okuduğunu anlama başarısı açısından hemen hemen aynı derecede başarı sergilediğini belirlemiştir. Guthrie ve Coddington (2009), erkek öğrencilerin okuma öz-yeterliliğinin kızlardan daha yüksek olduğunu tespit etmiştir. Lee ve Jonson-Reid (2016), 1. sınıf öğrencilerinin 2. ve 3. sınıf öğrencilerine göre daha fazla okuma başarısı gösterdiğini, Smith vd. (2012) 4. sınıf öğrencilerinin 8. sınıf öğrencilerine göre daha yüksek bir okuma özyeterliliğine sahip olduğunu saptamıştır.

Yukarıda yer verilen örnek çalışmalarda görüldüğü üzere öz yeterlik ile okuma başarısı arasında pek çok unsur bakımından sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Dolayısıyla “okumaya yönelik öz yeterlik inançları yüksek olan bireylerin içsel motivasyonları da yüksek” (Ürün Karahan ve Demir Atalay, 2018, s. 133) olacağından bu durumun dikkate alınması, okuma başta olmak üzere temel dil becerilerinin gelişimi ile Türkçe dersi ve diğer branş derslerinde de başarıya katkı sağlayacaktır. Öz yeterliğe dair öğrenciye yeterli bilgi verildiği takdirde öğrencilerin okuma becerilerinin terakkisinde ve okuduğunu anlama yetkinliklerinde ciddi bir iyileşme olacağı aşikârdır. Müfredatta ve okullarda öz yeterliği geliştirmeye dair bilgi ve uygulamalara yer verilmesinin öğrencilerin okuma davranışını ve okuduğunu anlama başarısını olumlu etkileyeceği düşünülmektedir.

3. Kaygı

Bireyin zarar görebileceği olaylara ilişkin hissettiği endişe hâli (Bandura, 1977), olarak tanımlanan kaygı, Elliott ve Smith’e (2010) göre; huzursuzluk, endişe, korku ve kuruntu gibi duygulardan oluşmakta ve geçici veya kalıcı olarak sınıflandırılabilir (İşeri ve Ünal, 2012). Aynı zamanda kaygı, yapılandırıcı (olumlu) ve zorlaştırıcı (olumsuz) olmak üzere öğrenmeyi iki biçimde etkileyebilmektedir (Scarcella ve Oxford, 1992).

Okuma kaygısı; okuma eylemine ilişkin özel ve durumsal bir fobi (Zbornik, 2001), “okumaya ilişkin bireyin gösterdiği olumsuz reaksiyon” (Kuşdemir ve Katrancı, 2016, s. 252), “bireyin okuma sürecinde duygusal olarak üzüntü, korku, hayal kırıklığı, yetersizlik hissi gibi biçimlerde; fiziksel olarak terleme, kalp çarpıntısı, kızarma vb. şekillerde görülebilen bir tepki durumu” (Altunkaya, 2017, s. 110) olarak tanımlanmaktadır.

Öğrencilerin okuma kaygısı ile okuduğunu anlama becerisi arasında ters orantı bulunmaktadır (Altunkaya ve Erdem, 2017). Yüksek düzeyde okuma kaygısına sahip öğrenciler, okuma faaliyeti sırasında terleme, ellerin titremesi, hızlı nefes alıp verme, yüzün kızarması, dilin dolaşması, çaresizlik ve düşük öz saygı gibi fiziksel, duygusal ve bilişsel tepkiler verebilmektedir (Jalango ve Hirsh, 2010). En yaygın kaygı türlerinden biri, yüksek sesle okumada ortaya çıkar (Lawrence vd., 2015). Örneğin okuma güçlüğü çeken bir çocuktan bir metni seslendirmesi istendiğinde bu stresli görev, çocuğun amigdaliasını harekete geçirir. Kontrol edilemeyecek kadar yoğun biçimde yaşanan bu alarm hissi çocuğun okuma ile olumsuz duygular arasında bir ilişki kurmasına neden olabilir.

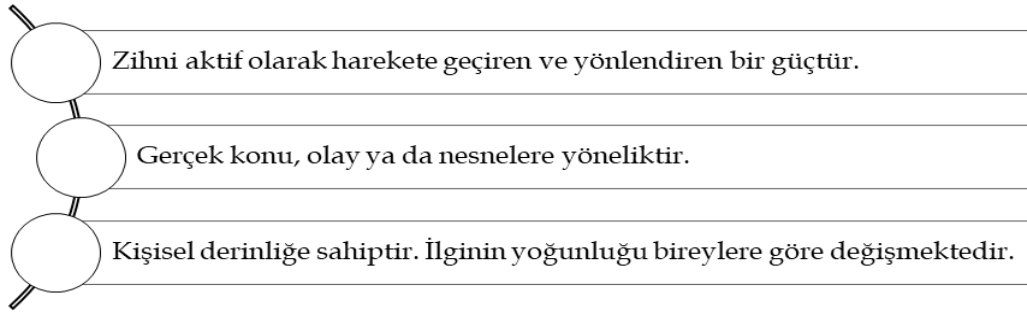
Kaygının okuma davranışında üstlendiği rol, onun şiddetiyle ilgili olarak değişebilmektedir. Düşük kaygı düzeyi dikkati ve odaklanmayı artıracığı için okuma

becerisinin gelişmesine yardımcı olabilirken yüksek kaygı seviyesi anksiyetik ataklara sebebiyet verebileceğinden okumayı ve okuduğunu anlamayı zorlaştırabilir. Böyle durumlarda okumaya karşı direnç, yardımsız okumayı reddetme, okumaktan kaçınma gibi davranışlar görülebilmektedir. Kaygı bozuklukları sadece çocuklukta en sık görülenler arasında değil, aynı zamanda en erken ortaya çıkanlar arasında (Jalongo ve Hirsh, 2010) olduğundan küçük yaşlardan itibaren okuma kaygısının giderilmesine yönelik önlemlerin alınması gerekir.

Çocuklar ilgilerine ve seviyelerine uygun kitaplarla buluşturulmalıdır. Okuma sırasında çabuk pes ederlerse, onların ilgi alanları ve soruları belirlenerek, okuma çabaları teşvik edilmeli ve çocuklarda okumaya karşı merak uyandırmaya çalışılmalıdır. Çocuklar okumayı reddederse, onlara yöneltilen okuma görevleri yapılandırılmalı ve zevk ile okumayı ilişkilendiren etkinlikler planlanmalıdır. Çeşitli okuma konuları seçilerek çocuklara saygı duydukları ve sevdikleri biriyle/birleriyle bunları tartışmak için fırsatlar sunulmalıdır. Eğer çocuklar okuma görevlerini bağımsız olarak yapamayacaklarından korkarlarsa, kolaydan zora doğru kademeli bir işleyişle akranları veya öğretmenleri ile iş birliği yaparak okuma görevlerinin üstesinden gelmelerine yardımcı olunmalıdır. Ayrıca çocuklarda okuma kaygısına neden olabilecek durumların ortadan kaldırılması sürecinde özellikle onların özgüvenlerinin geliştirilmesi üzerinde durulmalıdır (Zbornik, 2001).

4. İlgi

İlgi, 20. yüzyılın başlarından itibaren pek çok eğitimci ve psikoloğun üzerinde önemle durduğu bir konudur. İlgi kavramını ilk ele alan araştırmacılardan biri John Dewey'dir. Dewey, "Interest and Effort in Education (1913)", adlı eserinde ilgiyi "harekete geçirici bir güç" şeklinde tanımlamıştır. Dewey'e (1913) göre ilginin özellikleri şunlardır:



Şekil 3. İlginin Özellikleri, (Arsenault, 2015'ten aktaran Güneş, 2017, s. 121)

Şekil 3'te görüldüğü üzere ilgi ve bilişsel süreçler arasında dinamik bir ilişki söz konusudur. İlgi, hayali olgulara veya nesnelere yönelik değildir, odağı gerçeklik üzerinde konumlanmıştır. Aynı zamanda kolektif bir yapı sergilemez, kişiye dönüktür ve bu biriciklik herkes için birbirinden farklı yoğunluk seviyelerini işaret eder.

Okuma ilgisi; "okumaya ilgi duyma, okumadan hoşlanma, okumaya öncelik tanıma, daha fazla zaman ayırma" gibi ifadelerle (Güneş, 2017, s. 121) ve bireyi okumaya sevk eden çekici faktörlerle (medya, akran etkisi vb.) açıklanmıştır (Ross, 2008). Bireyin zihnini harekete geçirerek okumaya yönlendiren gizil bir güç olan okuma ilgisi, dikkat süresini artırır ve hatırlamayı kolaylaştırır. Bu güç, herkeste aynı seviyede değildir ve kişiden kişiye değişir. Yaş, cinsiyet, geçmiş yaşantılar vb. yüzünden bireylerin ilgisini çeken, onları okumaya sevk eden konular birbirinden farklı olabilir. Örneğin kadınlar daha duygu yüklü kitaplardan hoşlanırken erkekler hareketin yoğun olduğu kitaplara yönelebilir. Kızlar kurgusal kitaplardan, erkek çocuklarsa mizahtan, aksiyon yükü fazla

olan hikâyelerden, bilgilendirici metinlerden ve bilimkurgu kitaplarından hoşlanırken, bir ortak nokta olarak Harry Potter kitapları, normalde okumayı sevmeyenler tarafından bile tercih edilmektedir (Lynne, 2005).

Okuma ilgisinin gelişimi ilk olarak okumayla ilgilenme ve okumaya yönelme ile başlamaktadır. Daha sonra okumayı sevme, okumaktan hoşlanma, okumaya daha fazla zaman ayırma ve çeşitli kitapları okuma olarak ilerlemektedir. Ardından okunan konuların bazılarını seçme, ilginç gelen kitap ve metinleri okuma, bunları karşılaştırmayla devam etmektedir. Son aşama “ilgili konulara odaklanma, yenilerini araştırma, sürekli okuma, öğrenilenleri kullanma, uygulamaya aktarma” ile nihayete ermektedir (Güneş, 2017, s. 121).

Bireylerin bireysel tercihlerinin yanı sıra aile, öğretmenler ve arkadaşlar gibi sosyal etmenler de okumayı teşvik etmede ve hangi materyallerin okunacağını etkilemede önemli rol üstlenir. Bu noktada çocuğa “seçme özgürlüğünün” sağlanması gerekir. Worthy ve McKool (1996), öğrencilerin okuma materyalleri hakkında seçim yapmalarına izin vermenin, okumaya daha fazla katılma olasılıklarını artırdığını tespit etmiştir. Okuma ilgisinin itici gücüyle aktifleşen birey, okuduğunu anlama, bilgiyi zihinde yapılandırma, sorgulama, okuduklarından yola çıkarak bunları uygulama, yeni yaşantılar kazanarak kendini geliştirme gibi çeşitli zihinsel, bireysel, sosyal vb. becerileri edinerek yaşam boyu öğrenme sürecini harekete geçirir.

Bireylerin okuma ilgileri doğrudan gözlemlenemez. Onun yerine fertlerin anketlere verdiği cevaplardan, kütüphanelerden ödünç alınan kitaplardan, çok satanlar listesinden, dolaşım istatistiklerinden kısaca insanların yaptıklarından ve söylediklerinden çıkarsanabilir. Buradan elde edilen veriler neyin okunduğuyla ilgilidir ve nasıl okunduğuyla alakalı herhangi bir bilgi içermez.

Kişisel ilgilerinin, seçimlerinin, zevklerinin dikkate alındığı bir okuma eğitimiyle yetiştirilen çocuklar daha başarılı olacaktır. Çünkü insanlar ilginç buldukları konuları içeren metinleri okumayı tercih eder. Bu bakımdan öğrencileri hoşlanmadıkları konuları okumak için zorlamanın onları okuma ve kitaptan uzaklaştırabileceği unutulmamalıdır. Yapılması gereken çocukların beğeni evrenlerinin belirlenerek okuma ilgilerini güçlendirecek eserlerle buluşturulmasıdır.

5. Motivasyon

Fransızca kökenli olan ve “harekete geçirme” anlamına gelen motivasyon kavramı bünyesinde güdülemeyi de barındırır. Motivasyon; bir faaliyete başlamada ve devam ettirmede istekli olma durumu (Başaran ve Orhun, 2013) olarak tanımlanmaktadır. Motivasyon; “istekleri, arzuları, gereksinimleri, dürtüleri ve ilgileri kapsayan genel bir kavramdır” (Sancı, 2002, s. 18). Motivasyon, kişiye çevreyle uyumlu, açık uçlu ve problem çözücü bir şekilde ilişki kurması için gereken itici gücü ve yönü verir (Reeve, 2015). “Motivasyonla ilgili başarı elde edebilmek için bireyin o anki ilgi ve ihtiyaçları dikkate alınmalı, kişi yapılacak işle ilgili teşvik edilmelidir” (Ürün Karahan ve Demir Atalay, 2018, s. 131). Aynı zamanda ilgili motivasyonun sürekliliğinin sağlanmasına da gayret gösterilmelidir (İleri, 2011).

Okuma motivasyonu, okumanın konuları, süreçleri ve sonuçları ile ilgili bireyin kişisel hedeflerini, değerlerini ve inançlarını ifade eder (Guthrie ve Wigfield, 2000). Bir öğrenci belirli bir konuya kişisel ilgi duyduğu için okumaya motive olabilir. Alternatif olarak, öğrencinin okumaya yönelik motivasyonu, okulda yüksek not alma veya başkaları tarafından tanınma arzusu gibi dış teşviklerden kaynaklanabilir (Wang vd., 2020).

Bireylerin okumaya yönelmesinde ve okumayı sürdürmesinde motivasyonun etkisi büyüktür. Guthrie ve Wigfield (1997), motivasyon seviyesi yüksek olan öğrencilerin, düşük

motivasyon düzeyine sahip öğrencilere göre üç kat daha sık okuduklarını bildirmiştir. Okuma motivasyonu, içerisinde içsel ve dışsal güdüleri barındırır. İçsel olarak ilgilerini, meraklarını; dışsal olarak iyi okuyucu olarak tanınma ve arkadaşlarını geçme isteğini, aile ve öğretmenin beklentisini karşılamayı içerir. İçsel motivasyon, dışsal motivasyondan daha önemlidir. Çin’de yapılan bir araştırmada dışsal motivasyondan ziyade içsel okuma motivasyonunun okuma başarısı üzerinde doğrudan olumlu bir etkiye sahip olduğu ve okuma miktarı ile pozitif ilişkisi bulunduğu tespit edilmiştir (Wang vd., 2020). Çünkü içsel olarak motive olan biri farklı konularda okur ve bu süreçte dünyayı keşfetme isteği hisseder (Hindi ve Harackiewicz, 2000). Yapılan araştırmalar; içsel okuma motivasyonunun metni anlama, kelime tanıma ve dünya bilgisi gibi okuma başarısının çeşitli yönlerini olumlu etkilediğini gösterirken, dışsal okuma motivasyonunun okuma başarısı üzerinde belirgin olumlu bir tesirinin bulunmadığını hatta olumsuz etkisinin olabileceğini ortaya koymaktadır (Unrau ve Schlackman, 2006; Becker vd., 2010; Schiefele vd., 2012).

Okuma motivasyonu ile başarı arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır (Kızgın ve Baştuğ, 2020). Okuma becerisinin geliştirilmesi ve sürekliliğinin sağlanabilmesi için bireylere okumayı sevdirmek çok önemlidir. Yapılan çalışmalarda okuma motivasyonu yüksek olan çocukların, olmayan çocuklara kıyasla okuma konusunda daha iyi olduğu belirlenmiştir (Anderson vd., 1988; Morrow, 1992). Benzer şekilde okuma motivasyonunun akıcı okumayı, okuduğunu anlamayı ve akademik başarıyı anlamlı derecede etkilediği de tespit edilmiştir (Yıldız, 2013).

Okumanın sürdürülmesinde aktif rol oynayan ve dinamik bir süreç ihtiva eden motivasyon; aile, öğretmen, müfredat ve eğitim materyali gibi çeşitli unsurlardan etkilenir. Okuyan bir ailede büyüyen çocuğun öğretmeni de bir rol model olarak onu okumaya teşvik etmeli ve sınıfta bireysel ve grupça okuma faaliyetleri gerçekleştirilmesine rehberlik etmelidir. Müfredat öğrenciye kendi seçtiği kitabı okuyabilme fırsatı verecek şekilde düzenlenmeli ve okutulmak üzere seçilen kitaplar yaşamdan kopuk, öğrencide ilgi ve merak uyandırmayan, tekdüze bir ders aracı olmamalıdır (Devrimci, 1993, s. 14). “Öğrencilerin okumaya karşı üst düzey motivasyona sahip olmaları ve bu becerileri yaşam boyu sürdürebilmeleri için onlara güncel materyaller sunulmalı ve gelişen teknoloji takip edilmelidir.” (İler, 2011, s. 22).

Yapılan pek çok çalışma öğrencilerin okumaya yönelik sınırlı motivasyona ve katılım seviyesine sahip olduğunu göstermektedir (OECD, 2017). 50 ülkede gerçekleştirilen PIRLS (2016) sonuçlarına göre öğrencilerin %40’ı okuma derslerine yalnızca "biraz" veya "daha az" katıldıklarını bildirmiştir. Benzer biçimde PISA sonuçlarında da (2019) Çinli öğrenciler okuma başarısında birinci sırada yer almalarına rağmen, okuma motivasyonu konusunda çeşitli problemler yaşamakta ve ergenlerin yaklaşık %50’sinin haftada 3 saatten az okuduğu ve %25’inin boş zamanlarında okumaya alışık olmadığı görülmektedir (Li, 2014).

Okuma motivasyonuna sahip bir birey, okumaktan zevk alır, daha sık okuması veya okurken farklı stratejiler kullanması daha olasıdır ve bu sayede okuma başarısı olumlu yönde etkilenir. Birinin ona okumasını telkin etmesine gerek yoktur, kendisi severek ve isteyerek okur ve bu süreçte karşılaştığı pek çok zorlukla baş edebilir.

Sonuç

Okumanın tutum, öz yeterlik, kaygı, ilgi, motivasyon gibi psikolojik faktörlerle yakın bir ilişkisi bulunmaktadır. Okumaya yönelik olumlu tutuma, yüksek öz yeterlik inancına ve motivasyonuna sahip olma, okuma kaygılarının azalması, okuma ilgisinin artması gibi bireyi okuma davranışına yönelten, okuduğunu anlama sürecinde karşılaşılabileceği güçlüklerle mücadele cesaretini artıran, okuma görevlerini başarıyla

tamamlamasına yardımcı olan ve kişinin okumaya yaklaşımını olumlu yönde etkileyen bu faktörlerin okuma eğitiminde dikkate alınması gerekir.

Okuma kültürü edinme sürecinde doğumdan itibaren ilk 14 sene oldukça önemlidir. Bu bakımdan çocukluktan itibaren psikolojik faktörleri dikkate alan bir okuma eğitimine ihtiyaç duyulmaktadır. Çocuğun ailede sıcak bir okuma yaşantısıyla karşılaşması onda okumaya dair olumlu duyuşsal bakışın oluşmasının ilk adımları olacaktır. Ailenin kitaba ve okumaya verdiği değeri gösteren kitap hakkında konuşma, evde kütüphanenin bulunması, okumayı seven ebeveynler, çocukla kitabevine gidip birlikte kitap seçme gibi etkinliklerle çocuk ile okuma arasında sıcak bir ilişkinin oluşması için çaba harcanmalıdır. Daha sonra okulda okuma becerisinin geliştirilmesi sürecinde çocuğun kişisel özellikleri göz önünde bulundurularak ona sunulacak okuma materyalinin ilgi çekici şekilde düzenlenmesi, çocuğun seçme hakkının dikkate alınması, onu cesaretlendirici söylemlere başvurulması, öğretmenin rol model olarak okuma ile ilişkisi, okul kültüründe okumaya verilen kıymet ve bu beceriyi geliştirici çalışmalar (Kitap fuarlarına gezi, okuma, kitap okuma yarışmaları, yazarlarla buluşma, zengin içerikli kütüphanelerin oluşturulması) ile çocuğun buluşturulması elzemdir. Bununla birlikte öğrencilerde farkındalık oluşturularak onların öz yeterlik inançlarını geliştirici ve kaygı düzeylerini azaltmaya yönelik çeşitli çalışmalar da yapılmalıdır. Çünkü okuma eğitiminin amaca ulaşabilmesi için kişinin okumayı sevmesi ve okumadan uzaklaşmaması icap eder. Sosyal ortamlarda (toplu taşımada, TV, radyo, sosyal medya hesapları vb. ortamlarda okumayı özendirici içeriklerin paylaşımı) da okumanın teşvik edilmesi gerekir.

Okuma becerisinin gelişimini kolaylaştıran psikolojik faktörler öğrenciler ve öğretmenlerin yanı sıra araştırmacılar ve program geliştiriciler için de oldukça önemlidir. Her alanda donanımlı bireyler yetiştirebilmenin yolunun öncelikle okuma becerisinin geliştirilmesinden geçtiği hesaba katıldığında bireyi okumaya güdülecek psikolojik faktörlerle ilgili bilgileri çoğaltmak için -hâlihazırda- okuma psikolojisiyle ilgili kısıtlı olan çalışmaların artırılması ve zenginleştirilmesi gerekmektedir.

Kaynakça

- Açıkgöz, K. Ü. ve Güngör, A. (2006). İşbirlikli Öğrenme Yönteminin Okuduğunu Anlama Stratejilerinin Kullanımı ve Okumaya Yönelik Tutum Üzerindeki Etkileri. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 48(48), 481-502.
- Ağaoğlu, C. (2012). *Cinsiyetleri Farklı Üniversite İkinci Sınıf Öğrencilerinin İyilik Hâli Boyutlarına Göre Öz Yeterlik ve Sürekli Öfkelerinin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Mersin: Mersin Üniversitesi.
- Alexander, J. E. and Filler, R. C. (1976). Attitudes and Reading. Reading Aids Series. *International Reading Association*. <http://files.eric.ed.gov/fulltext/ED126491.pdf>, [Erişim Tarihi: 04.05.2022].
- Alderson, J. C. (1984). Reading In A Foreign Language: A Reading Problem or A Language Problem? In J. C. Alderson, & A. H. Urquhart (Eds.), *Reading in a Foreign Language* (pp. 1-27). Longman.
- Allport, G. W. (1967). Attitudes, M. Fishbein (ed.) *Readings in Attitude Theory and Measurement*. New York: John Wiley & Sons Inc.
- Altunkaya, H. (2017). Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğrenenlerin Dinleme ve Okuma Kaygıları. *Education Sciences*, 12(3), 107-121.

- Altunkaya, H., ve Erdem, İ. (2017). Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğrenenlerin Okuma Kaygıları ve Okuduğunu Anlama Becerileri. *Sakarya University Journal of Education*, 7(1), 59-77.
- Anderson, R. C., Wilson, P. T., and Fielding, L. G. (1988). Growth in Reading and How Children Spend Their Time Outside of School. *Reading Research Quarterly*, 285-303.
- Anderson, R. C., Hiebert, E. H., Scott, J. A., and Wilkinson, I. A. G. (1985). *Becoming a nation of readers*. National Institute of Education.
- Anıl Yeşilbağ, Z. (2019). *Okuduğunu Anlama Başarısızlığı Olan Öğrencilerin Okumaya Yönelik Tutumlarının İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Arsenault, M.È. (2015). *Comment Susciter L'intérêt Du Lecteur: Analyse De Contenu De 38 Guides Rédactionnels*. Doctorate Thesis, Canada: Université Laval.
- Aydoğan, R. (2008). *Okumaya Karşı Olumlu ve Olumsuz Tutuma Sahip 6. Sınıf Öğrencilerinin Türkçe Dersinde Kullandığı Okuduğunu Anlama Stratejileri ile Yaratıcılık Düzeyleri*. Yüksek Lisans Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Aydoğdu, Ö. (2012). İlköğretim Öğrencilerinin Okuma Tutumları ile Akademik Başarıları Arasındaki İlişkinin Yapısal Eşitlik Modeli ile İncelenmesi. *Uluslararası Sosyal Bilimler Eğitimi Dergisi*, 2(1), 62-74.
- Bağcı, H. (2007). Türkçe Öğretmeni Adaylarının Yazılı Anlatıma ve Yazılı Anlatım Derslerine Yönelik Tutumlarının Değerlendirilmesi. *TÜBAR -XXI*, 29-61.
- Bahar, M. A. (2020). *Okuma Edimi*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Balcı, A. (2009). İlköğretim 8. Sınıf Öğrencilerinin Kitap Okuma Alışkanlığına Yönelik Tutumları. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6(11), 265-300.
- Balcı, A. 2016. *Okuma ve Anlama Eğitimi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.
- Balcı, A., Uyar, Y. ve Büyükikiz, K. K. (2012). İlköğretim 6. Sınıf Öğrencilerinin Okuma Alışkanlıkları, Kütüphane Kullanma Sıklıkları ve Okumaya Yönelik Tutumlarının İncelenmesi. *Turkish Studies*, 7(4), 965-985.
- Bandura, A. (1986). *Social Foundations of Thought And Action: A Social Cognitive Theory*. New Jersey: Prentice Hall.
- Bandura, A. (1997). *Self-Efficacy: The Exercise of Self-Control*. New York: W. H. Freeman and Company.
- Bandura, A. (1977). Self-efficacy: Toward A Unifying Theory of Behavioral Change. *Psychological Review*, 64, 359-372.
- Baş, G. (2012). Reading Attitude of High School Students: An Analysis From Different Variables. *International Journal on New Trends in Education and Their Implications*, 3(2), 47-58.
- Baş, G. ve Şahin, C. (2012). İlköğretim Öğrencilerinin Okuma Tutumları, Yazma Eğilimleri ile Türkçe Dersindeki Akademik Başarıları Arasındaki İlişki. *Turkish Studies*, 7(3), 555-572.
- Başaran. M. ve Ateş, S. (2009). İlköğretim Beşinci Sınıf Öğrencilerinin Okumaya İlişkin Tutumlarının İncelenmesi. *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 29(1), 73-92.

- Başaran, M. ve Orhun, B. D. (2013). Öğretmen Adaylarının Mesleğe İlişkin Motivasyonlarını Etkileyen Faktörler. *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 14(3), 129-151.
- Bayrakçı, R. (2004). *İlköğretim 4. Sınıf Türkçe Dersinde Uygulanan Okuduğunu Anlama ve Problem Çözüm Stratejilerinin Öğrenci Başarılarına Etkisi*. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi.
- Bayram, S. (2001). *Türkiye’de Kitap Okuma Alışkanlığı*. İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınları.
- Becker, M., McElvany, N. and Kortenbruck, M. (2010). Intrinsic and Extrinsic Reading Motivation as Predictors of Reading Literacy: A Longitudinal Study. *J. Educ. Psychol.* 102, 773–785.
- Boakye, N. (2015). The Relationship Between Self-Efficacy and Reading Proficiency of First-Year Students: An Exploratory Study. *Reading & Writing*, 6(1), 1-9.
- Carroll, J. M., & Fox, A. C. (2017). Reading Self-Efficacy Predicts Word Reading But Notcomprehension in Both Girls And Boys. *Frontiers in Psychology*, 7(25), 1-9.
- Cüceloğlu, D. (2015). *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Çakıcı, D. (2007). Ön Örgütleyicilerin Okumaya Yönelik Tutum Üzerindeki Etkileri. *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 8(14). 65-82.
- Çam, B. (2006). *İlköğretim Öğrencilerinin Görsel Okuma Düzeyleri ile Okuduğunu Anlama. Eleştirel Okuma ve Türkçe Dersi Akademik Başarıları Arasındaki İlişki*. Yüksek Lisans Tezi. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi.
- Çeçen, M. A. ve Deniz, E. (2015). Lise Öğrencilerinin Okumaya Yönelik Tutumları (Diyarbakır İli Örneği). *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12(30), 193-212.
- Çiftçi, Ö. (2007). *İlköğretim 5. Sınıf Öğrencilerinin Türkçe Öğretim Programında Belirtilen Okuduğunu Anlamayla İlgili Kazanımlara Ulaşma Düzeyinin Belirlenmesi*. Doktora Tezi. Gazi Üniversitesi.
- Creswell, J. W. (2016). *Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Devrimci, H. (1993). *İlkokul 5. Sınıf Çocuklarında Okuma Alışkanlığının İncelenmesi*. Bilim Uzmanlığı Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- Dewey, J. (1913). *Interest and Effort in Education*. Boston: Mifflin and Company.
- Dilbaz, G. H. (2019). *Ortaokul Öğrencilerinin Okumaya Yönelik Tutumlarının ve Okur Öz-Algılarının Çeşitli Değişkenlere Göre Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Denizli: Pamukkale Üniversitesi.
- Duke, N. (2003). Comprehension Instruction for Informational Text. *Presentation At the Annual Meeting of The Michigan Reading Association*, Grand Rapids, MI.
- Elliott, C. H. and Smith, L. L. (2010). *Overcoming Anxiety For Dummies*. Indianapolis. New York: Wiley Publishing.
- Emre, İ. (2004). *Edebiyat ve Psikoloji*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Ferrara, S. L. (2005). Promote Reader Self-Efficacy. *Intervention in School and Clinic*, 41(1), 36-38.
- Fidan, N. (1996). *Okulda Öğrenme ve Öğretme*. İstanbul: Alkım Yayınevi.

- Guthrie, J. T., and Coddington, C. S. (2009). Reading Motivation. (eds. Kathryn R. Wentzel & Allan Wigfield). *Handbook of Motivation At School* (pp. 503-525). New York: Routledge.
- Guthrie, J. T., & Wigfield, A. (1997). *Reading Engagement: Motivating Readers Through integrated Instruction*. Newark, DE: International Reading Association
- Guthrie, J. T., and Wigfield, A. (2000). Engagement and Motivation in Reading. (ed. Michael L. Kamil, Peter B. Mosenthal, P. David Pearson, & Rebecca Barr). *Reading Research Handbook* (pp. 403-424). New York: Routledge.
- Güneş, F. (2017). Okuma İlgisi ve Gücü. *Eğitim Kuram ve Uygulama Araştırmaları Dergisi*, 3 (3), 119-128.
- Gür Erdoğan, D. ve Demir, Y. E. (2016). İlkokul 4. Sınıf Öğrencilerinin Okumaya Yönelik Tutumlarının Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi. *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 0 (32), 85-96.
- İnceoğlu, M. (2011). *Tutum Algı İletişim*. 6. bs. Siyasal Kitabevi.
- Hanbay, O. (2021). Sekizinci Sınıf Öğrencilerinde Okumaya Yönelik Tutum Düzeyinin Farklı Değişkenlere Göre İncelenmesi. *International Social Mentality and Researcher Thinkers Journal*, 7(48), 1733-1736.
- Hindi, S., & Harackiewicz, M. (2000). Motivating the Academically Unmotivated: A Critical issue For the 21st Century. *Review of Educational Research*, 70, 151-79.
- Hinton, C., Miyamoto, K., and Della-Chiesa, B. (2008). Brain Research, Learning and Emotions: Implications for Education Research, Policy and Practice. *European Journal of Education*, 43(1), 87-103.
- İşeri, K., ve Ünal, E. (2012). Türkçe Öğretmen Adaylarının Yazma Kaygı Durumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi. *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 8(2), 67-76.
- Jalongo, M. R., and Hirsh, R. A. (2010). Understanding Reading Anxiety: New insights From Neuroscience. *Early Childhood Education Journal*, 37 (6), 431-435.
- Kalyoncu, H. ve Ovak, F. (2006). "İkra!" *Okuma Psikolojisi*. İstanbul: Nesil Yayınları.
- Katzir, T., Kim, Y. G. and Dotan, S. (2018). Reading Self-Concept and Reading Anxiety in Second Grade Children: The Roles of Word Reading, Emergent Literacy Skills, Working Memory and Gender. *Frontiers in Psychology*, 9, 1-13.
- Kızgın, A. ve Baştuğ, M. (2020). Okuma Motivasyonu ve Okuduğunu Anlama Becerisinin Akademik Başarıyı Yordama Düzeyi. *Journal of Language Education and Research*, 6 (2), 601-612.
- Kintsch, W. (1998). *Comprehension: A Paradigm For Cognition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kuşdemir, Y. (2018). İlkokul Dördüncü Sınıf Öğrencilerinin Okumaya Yönelik Tutumlarının İncelenmesi, *Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi (KEFAD)*, 20 (1), 75-86.
- Kusdemir, Y., ve Katrancı, M. (2016). Anxiety and Comprehension in Reading: I Can Not Find the Main idea, My Teacher! *Eğitim ve Bilim*, 41(183), 251-266.
- Lawrence, D. - vd. (2015). *The mental health of children and adolescents: report on the second Australian Child and Adolescent Survey of Mental Health and Wellbeing*. Canberra: Department of Health

- Lee, Y. S., and Jonson-Reid, M. (2016). The Role of Self-Efficacy in Reading Achievement of young Children in Urban Schools. *Child and Adolescent Social Work Journal*, 33(1), 79-89.
- Leithwood, K. (2007). The Emotional Side of School Improvement: A Leadership Perspective. (ed. Tony Townsend). *The International Handbook on School Effectiveness and Improvement* (pp. 615-634). Dordrecht: Springer. http://dx.doi.org/10.1007/978-1-4020-5747-2_34, [Erişim Tarihi: 12.05.2022].
- Li, L. Y. (2014). Survey on The Recreational Reading of Secondary School Students (in Chinese). *Information on Publication*, 15, 14-15.
- Lynne, M. (2005). The boy problem. In Reading Matters: What the Research Reveals about Reading, Catherine Sheldrick, R., Lynne (E.F.) McKechnie; Paulette M. Rothbauer, (Eds.) *Libraries, and Community*, (pp. 87-97).UK: Libraries Unlimited.
- McKenna, M. C., Conradi, K., Lawrence, C., Jang, B. G., and Meyer, J. P. (2012). Reading Attitudes of Middle School Students: Results of A U.S. Survey. *Reading Research Quarterly*, 47, 283-306.
- McKenna, M. C., D. J. Kear. and R. A. Ellsworth. (1995). Children's Attitudes Toward Read-Ing: A National Survey. *Reading Research Quarterly*, 30, 934-956.
- Mizumoto, A. (2012). Exploring The Effects of Self-Efficacy on Vocabulary Learning Strategies. *Studies in Self-Access Learning Journal*, 3(4), 423-437.
- Morrow, L. M. (1992). The Impact of Literature-Based Program on Literacy Achievement, Use of Literature, And Attitudes of Children From Minority Backgrounds. *Reading Research Quarterly*, 251-275.
- Mucherah, W. and Yoder, A. (2008). Motivation for Reading and Middle School Students' Performance on Standardized Testing in Reading. *Reading Psychology*, 29(3), 214-235.
- Myers, D. G., and Dewall, C. N. (2017). *Psikoloji*. Ankara: Palme Yayıncılık.
- Organization for Economic Co-operation and Development; OECD (2019). *PISA 2018 Results (Volume 1): What Students Know and can do*. Paris: OECD Publishing.
- Organization for Economic Co-operation and Development. (2017), *PISA 2015 Results (Volume III): Students' Well-Being*, PISA. Paris: OECD Publishing.
- Oostdam, R., Blok, H., and Boendermaker, C. (2015). Effects of individualised and Small-Group Guided Oral Reading Interventions on Reading Skills and Reading Attitude of Poor Readers İn Grades 2-4. *Research Papers in Education*, 30(4), 427-450.
- Özbay, M. (2007). *Türkçe Özel Öğretim Yöntemleri II*. Ankara: Öncü Kitap.
- Özdemir, S. ve Şerbetçi, H. N. (2018). İlkokul Dördüncü Sınıf Öğrencilerinin Okumaya Yönelik Tutumları (Bartın Örnekleme). *İlköğretim Online*, 17(4), 2110-2123.
- Pajares, F. (2000). 'Self-Efficacy Beliefs and Current Directions in Self-Efficacy Research', <http://www.uky.edu/~eushe2/Pajares/effchapter.html>, [Erişim Tarihi: 19.05.2022].
- Pajares, F. (2002). *Overview of Social Cognitive Theory and of Self Efficacy*. <http://www.uky.edu/~eushe2/Pajares/eff.html>, [Erişim Tarihi: 17.05.2022].
- Patton, M. Q. (2018). *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.

- Phillips, S. L. (2003). *Contributing Factors to Music Attitude in Sixth-, Seventh-, and Eighth-Grade Students*. Doctoral Thesis. Iowa: Iowa Üniversitesi.
- Progress in International Reading Literacy Study International Report*. 2006. [Online] http://timssandpirls.bc.edu/pirls2006/intl_rpt.html (Erişim Tarihi: 28.04.2020).
- Rains, N. N. (1993). *A Study of Attitudes Toward Reading of Western Kansas Students in Grades One Through Six in a Selected School*. Unpublished Doctoral Dissertation. Kansas: Fort Hayes State University.
- Reeve, J. (2015). *Understanding Motivation and Emotion* (6th ed.). Hoboken, NJ: Wiley.
- Ross, C. S. (2006). Reading Interests. In *Encyclopedia of Library and Information Sciences*, (eds. Marcia J. Bates, Mary Niles Maack). Boca Raton: CRC Press.
- Sallabaş, M. E. (2008). İlköğretim 8. Sınıf Öğrencilerinin Okumaya Yönelik Tutumları ve Okuduğunu Anlama Becerileri Arasındaki İlişki. *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 9(16), 141-155.
- Sancı, D. (2002). *İlköğretim 6. Sınıf Öğrencilerinin Toplumsal, Ekonomik ve Kültürel Durumlarının Okuma Motivasyonlarına Etkisi*. Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Sani, A. M., & Zain, Z. (2011). Relating Adolescents' Second Language Reading Attitudes, Self-Efficacy For Reading, and Reading Ability in a Non-Supportive ESL Setting. *The Reading Matrix*, 11(3), 243-254.
- Scarcella, R. C., & Oxford, R. L. (1992). *The Tapestry Of Language Learning: The Individual In The Communicative Classroom*. Boston, MA: Heinle & Heinle.
- Schiefele, U., Schaffner, E., Möller, J., and Wigfield, A. (2012). Dimensions of Reading Motivation and Their Relation to Reading Behavior and Competence. *Reading Research Quarterly*, 47, 427-463.
- Smith, J. K., Smith, L. F., Gilmore, A. and Jameson, M. (2012). Students' Self-Perception of Reading Ability, Enjoyment of Reading and Reading Achievement. *Learning and Individual Differences*, 22, 202-206.
- Su, M. H. M., and Wang, J. J. (2012). A study of English Self-Efficacy and English Reading Proficiency of Taiwanese Junior High School Students. *International Journal of Asian Social Science*, 2(7), 984-998.
- Tavşancıl, E. (2002). *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*. İstanbul: Nobel Yayınevi.
- Tazebay, A. (1997). *İlkokul Öğrencilerinin Okuma Becerilerinin Okuduğunu Anlamaya Etkisi*. Ankara: MEB Yayınları.
- Turgut, M. F. (2012). *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.
- Unrau, N., and Schlackman, J. (2006). Motivation and its Relationship With Reading Achievement In An Urban Middle School. *The Journal Educational Research*, 100(2), 81-101.
- Ülgen, G. (1997). *Eğitim Psikolojisi*. İstanbul: Alkım Yayınevi.
- Ülper, H., ve Şirin, A. N. (2020). Okuma Anlama Düzeyleriyle Özyeterlik Algısı Arasındaki İlişki Bağlamında Ortaokul Öğrencilerinin Görünümleri. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 48, 1-14.
- Üstüner, M. (2006). Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum Ölçeğinin Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 45 (45), 109-127.

- Ürün Karahan, B. ve Taşdan, M. (2016). 5. ve 6. Sınıf Öğrencilerinin Okumaya Karşı Tutum ve Motivasyonlarının Okuduğunu Anlama Becerileri ile İlişkisi. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 5(2), 949-969.
- Ürün Karahan, B. ve Demir Atalay, T. (2018). Okuma Eğitiminde Tutum ve Motivasyon. *Okuma Eğitimi içinde* (ss.119-143). Ankara: Anı Yayıncılık.
- Waleff, M. L. (2010). *The Relationship Between Mastery Orientation Goals, Student Selfefficacy For Reading Achievement in Intermediate Level Learners in A Rural District*. Doktoral Thesis. Minnesota: Walden University.
- Wang, X., Jia, L. and Jin, Y. (2020). Reading Amount and Reading Strategy As Mediators Of The Effects of Intrinsic and Extrinsic Reading Motivation on Reading Achievement. *Educational Psychology*, 1-16.
- Wigfield. A. J. S. Eccles. K. S. Yoon. R. D. Harold. A. Arbreton. C. Freedman-Doan. and Blumenfeld. P. C. (1997). Change in Children's Competence Beliefs and Subjective Taskvalues Across The Elementary School Years: A 3-Year Study. *Journal of Educational Psychology*, 89. 451-469.
- Wixson, K., Peters, C, Weber, E. and Roeber, E. (1987). New Directions in Statewide Reading Assessment. *The Reading Teacher*, 40, 749-754.
- Worthy, J. and Mckool, S. S. (1996). Students Who Say They Hate To Read: The Importance of Opportunity, Choice, and Access. (eds. Donald. J. Leu, Charles K. Kinzer & K. A. Hinchman) *Literacies For the 21st Century: Research And Practice* (pp. 245-256). Chicago: National Reading Conference.
- Yazıcı, A. (2020). Duygusal Zekâ ve Duygusal Zekâ Modelleri. (ed. İlkay Ulutaş, Esra Ömeroğlu. *Erken Çocukluk Eğitiminde Duygusal Zekâ içinde* (ss. 1-17). Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.
- Yıldız, M. (2013). Okuma Motivasyonu, Akıcı Okuma ve Okuduğunu Anlamanın Beşinci Sınıf Öğrencilerinin Akademik Başarılarındaki Rolü. *Turkish Studies*, 8(4), 1461-1478.
- Zbornik, J. (2001). Reading Anxiety Manifests Itself Emotionally, Intellectually. *Today's School Psychologist*. <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/s10643-010-0381-5.pdf>, [09.05.2022].
- Zimmerman, B. J. (2002). Becoming Self Regulated Learner. *Theory into Practice*, 41 (2), 64-70.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 963-988.
Geliş Tarihi-Received: 28.07.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 17.08.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1150421

Dede Korkut Kitabı'nda Geçen Bazı Değerlerin Okul Ortamında İncelenmesi: Lise Müdür ve Öğretmen Görüşleri*

Examination of Some Values in the Book of Dede Korkut in the School Environment: Opinions of High School Principal and Teachers

Ahmet ŞAHİN**
Tuba YAVAŞ***

Öz

Dede Korkut Kitabı (Hikâyeleri), İslamiyet öncesi dönemdeki Oğuzların yaşamlarından kesitler sunan epik bir destandır. *Dede Korkut Hikâyeleri*, eğitim sistemimizde ve Türk eğitim tarihi alanında incelenen ve incelenmesi gereken bir eser özelliği taşımaktadır. Bu araştırmanın amacı, *Dede Korkut Hikâyeleri*'nde ön plana çıkan bazı değerlerin (istişare, cesaret, sosyal dayanışma ve birliktelik, cömertlik-yardımsızlık ve misafirperverlik, sevgi ve saygı, estetik anlayış) liselerde müdür ve öğretmenler için nasıl bir anlam ifade ettiğini incelemektir. Araştırma, nitel araştırma desenlerinden olgu bilim (fenomenoloji) deseni uygulanarak yürütülmüştür. Araştırmanın çalışma grubunu, Gaziantep ilinin Nizip ilçesindeki liselerde görev yapmakta olan toplam 47 okul yöneticisi ve öğretmen oluşturmaktadır. Araştırma verileri, yarı yapılandırılmış görüşme tekniğiyle yüz yüze toplanmıştır. Toplanan nitel veriler içerik analizine tabi tutularak bulgular elde edilmiştir. *Dede Korkut Hikâyeleri*'nde geçen ve incelenen değerlerin okul ortamında toplumsal duyarlılığı artırabileceği, birlik ve beraberlik duygularını pekiştirebileceği, öğrencilere liderlik ve girişimcilik özellikleri kazandırabileceği gibi sonuçlara ulaşılmıştır. *Dede Korkut Hikâyeleri*'nin okul ortamlarında daha iyi anlaşılabilmesine yönelik çeşitli öneriler geliştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dede Korkut, Dede Korkut Hikâyeleri, lise, örgütsel değerler.

Abstract

The Book of Dede Korkut (stories) is an epic presenting sections from the lives of the Oghuzs in the pre-Islamic period. *Dede Korkut Stories* are a work that has been studied and should be examined in our education system and in the field of Turkish education history. The purpose of this research is to examine how some of the values that come to the fore in *Dede Korkut Stories* (consultation, courage, social solidarity and unity, generosity-helpfulness and hospitality, love

* Bu çalışma, 2015 yılında tarihinde tamamlanmış "Dede Korkut Kitabı'nda Ortaya Çıkan Bazı Değerlerin Liselerde Yaşanabilirliğine İlişkin Müdür ve Öğretmen Görüşleri" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Uzman, Gaziantep/Türkiye, e-posta: aaasahinn@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2704-1200.

*** Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Bölümü, Hatay/Türkiye, e-posta: tuubayavas23@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7559-1429.

and respect, aesthetic understanding) mean for principals and teachers in high schools. The research was carried out by applying the phenomenology design, one of the qualitative research designs. The study group of the research consists of 47 school administrators and teachers working in high schools in Nizip district of Gaziantep province. Research data were collected face to face with semi-structured interview technique. Findings were obtained by subjecting the collected qualitative data to content analysis. It has been concluded that the values mentioned and examined in the *Dede Korkut Stories* can increase social sensitivity in the school environment, reinforce the feelings of unity and solidarity, and provide students with leadership and entrepreneurship characteristics. Various suggestions have been developed to better understand *Dede Korkut Stories* in school environments.

Key Words: Dede Korkut, Dede Korkut Stories, high school, organizational values.

Giriş

Problem durumu

Geçmişten günümüze insanoğlu, sözlü aktarımlar veya edebi metinler vasıtasıyla kendini eğitmeye ve geliştirmeye çabalamış ve bu uğurda her türlü gayreti sarf etmiştir. Kadim bir kültüre sahip Türk milleti yüzyıllar boyunca sözlü aktarım yoluyla maddi manevi kültürel öğelerinin birçoğunu geleceğe yani nesilden nesle taşımasını bilmiş ve onu muhafaza etmek adına da gerekli tedbirleri her zaman almıştır. Eğitimin temel işlevi kültürel değerleri gelecek nesillere aktarmak, amacı ise nesiller arası kültür nakli yaparak toplumların arzu ettiği değerleri gelecek nesillere taşımaktır (Büyükdüvenci, 1987; Genç, 2019).

Günümüzde eğitim-öğretim faaliyetlerine ve amaçlanan hedeflere baktığımızda her toplumun eğitim yoluyla kendi bireylerine kültürel değerlerini aşlamaya ve yine bu değerleri model olma yoluyla da diğer bireylere kazandırmaya çalıştığını görmekteyiz. Bu önemli görevin çoğunlukla eğitim-öğretim sürecinde okul yöneticilerine ve öğretmenlere düştüğü görülmektedir. Bu bağlamda yönetici ve öğretmenler, eğitim müfredatı çerçevesinde çeşitli uygulamalar ve etkinlikler aracılığıyla tarihi, kültürel, gelenek-görenek, tinsel ve dinsel gibi maddi-manevi değerler çerçevesinde öğrencilerde farkındalık oluşturmaya ve öğrencilere bu bilinci kazandırmaya çalışmaktadır. Bu tür uygulamalarda "edebi metinlerle öğretim" yöntemi bu amaca hizmet eden başat yöntemlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Geçmiş toplumların siyasi anlayışına, diline, kültürüne, yaşam biçimine, edebiyatına ışık tutan edebi metinler, sahip olduğumuz eşsiz miras özelliği göstermektedirler. Ülkeler, eğitim-öğretim faaliyetlerinde bu gibi kültürel miraslarını (edebî ve sanatsal ürünler) temel basamak yaparak varlıklarını devam ettirme noktasında geleceğe köprü kurma çabası içerisindeyler. Bars (2017), kültürel değerlerin aktarımında milli, manevi, toplumsal, dini ve kültürel değerleri yoğun bir şekilde işleyen halk edebiyatı ürünlerinden yararlanmanın önemini dile getirmiştir. Yeşil ve Aydın (2007); bireylerin gelişim özellikleri ile eğitim kurumlarının yapısını birlikte ele almak gerekmektedir; bunu yaparken de Türk eğitim sisteminden bağımsız düşünmek doğru olmaz. Çünkü bireyin ve toplumun örgütlerden beklentileri bu yöndedir. Kurumların ise bu ihtiyaçlara cevap verecek yeterlilikte donatılması gerekmektedir. Karagözoğlu (2003), bu konuda şöyle bir değerlendirme yapmaktadır; "Eğitim sistemlerinin temel amacı o ülkenin nitelikli insan gücünü yetiştirmek ve yurttaşlarına vatandaşlık eğitimini vermektir. Bunu gerçekleştirebilmek için her eğitim sistemi, yetiştireceği insan modelini, sahip olduğu eğitim felsefesi ve insan gücü politikası ışığında saptayarak eğitim etkinliklerini bu amaca göre düzenlemektedir."

Ülkeler uyguladıkları eğitim politikaları aracılığıyla vatandaşlarının davranışlarında kasıtlı ve istedik yönde değişiklik meydana getirebilmesi için onları küçük yaştan itibaren hem zorunlu hem de uzun bir eğitim sürecine tabi tutmaktadırlar. Her ülkenin uyguladığı eğitim politikasına baktığımızda çok önemli bir ortak özellik

kendini öne çıkarmaktadır. Bu ortak özellik, hazırlanan eğitim müfredatlarında yetiştirilmek üzere küçük yaşlardan itibaren eğitime tabi tutulan yeni nesle aktarılması ve geleceğe taşınması adına benliklerine yerleştirilmek istenen değerler sistemini ihtiva eden edebi metinlerin eğitim-öğretim uygulamalarının merkezine çekilmesi hususudur. Edebi metinler, milletlerin kültürel kimliklerini ve sahip oldukları folklorik unsurları muhafaza etmeleri, geçmişleriyle aralarında köprü görevi gören bu bağı geleceğe de taşınmaları için okullarda bu eserler her eğitim kademesindeki öğrencilere okutulmakta, öğretilmekte ve sahip çıkması gerektiği yönünde her bireyde farkındalık oluşturulmaya çalışılmaktadır. Nitekim temel prensip, bu eserlerin barındırdığı “milli, manevi ve evrensel değerler” kültürel sürecinin temel taşı oluşturulmaktadır. Eğitim öğretim faaliyetlerinin formal merkezi olan okulların bu anlamda bireylere bu değerlerin öğretilmesinde önemli bir rolü vardır. Bu kapsamda son zamanlarda kültüre ve kültürel değerlere duyarlı eğitim araştırmaları gündeme gelmiştir (Kahraman Vangözü ve Şahin Sak, 2022). Kahraman Vangözü ve Şahin Sak, kültürel değerlere duyarlı eğitimle ilgili yapılmış 27 çalışmayı incelemiş ve bu eğitim anlayışının öğrenci akademik başarısını olumlu yönde etkilediği sonucuna ulaşmışlardır.

Toplumsal düzende değişime en çok direnen ve değişmesi oldukça güç olan şeyin kültürel yapı olduğu söylenebilir. Teknoloji ne kadar hızlı ilerlerse ilerlesin; insanlar sahip olduğu kültürlerini, değerlerini ve davranış kalıplarını korumak isterler ve değişime direnç gösterirler (Kocacık, 2003, s. 1-10). Bir toplum, gelişmiş toplumları sadece taklit edip ve onlardan aldığı teknolojiyle onların kültürel etkileri altına girip kültürel yozlaşma tehlikesiyle karşı karşıya kalabilir. Böyle bir tablo ülkemiz için de kültürel bir problem olarak (Erkan, 1998, s. 216) bir tehdit oluşturabilir. Aynacı (2021) “her toplumun gençlerini kendi kimliklerinin yarınları” olarak ifade ederek, milli kültür ve değerlerin devamlılığını sağlamada gençlerin eğitiminin önemini vurgulamıştır. Nitekim Tezcan (1981) da bütün toplumlar için eğitimin temel işlevlerinden birinin toplumların kültürel mirasını korumak, canlı tutmak ve sürekliliğini sağlamak olduğunu (s. 42) belirterek, yukarıdaki vurguyu desteklemektedir.

Bu çalışmada Türk Milli Eğitim sisteminde “milli kültür ve değerler” açısından müfredatta önemli bir yeri olan ve Ergin (2007)’in “Türk çocuklarının ruh ve kafa yapısını tek başına sağlam tutacak kudrette ve karakterde bir eserdir” dediği *Dede Korkut Hikâyeleri*’nde ön plana çıkan bazı değerlerin okul ortamındaki yerinin ne olabileceği incelenmiştir. Bu çalışma ile konu üzerine bilimsel çalışmalar yaparak bu anlamda bir farkındalık oluşturmak ve alan yazında zengin bir veri mekanizması oluşturulması amacı güdülmüştür. Dolayısıyla bu çalışma, ilgili alan yazında bu bağlamda var olan boşluğa hem de uygulamaya katkı sağlaması açısından önem arz etmektedir.

Araştırma Soruları

1. Liselerde görev yapmakta olan müdür ve öğretmenlerin, okullarında bulunan kişilerin cesaret yetilerini hangi yönde kullandıkları konusundaki gözlem ve görüşleri nelerdir?
2. Liselerde görev yapmakta olan müdür ve öğretmenler, okullarında sosyal dayanışma ve birliktelik ortamının oluşması için ne tür davranışlar sergilemektedir?
3. Liselerde görev yapmakta olan müdür ve öğretmenler, okullarında cömertlik, yardımseverlik ve misafirperverlik ortamının oluşması için ne tür davranışlar sergilemektedir?
4. Liselerde görev yapmakta olan müdür ve öğretmenler, okullarında yalan söyleme, iftira atma, dedikodu yapma, dürüst olmama gibi olumsuz davranışlarla karşılaştıklarında ne tür davranışlar sergilemektedir?

5. Liselerde görev yapmakta olan müdür ve öğretmenler, okullarında sevgi ve saygı ortamının oluşması için ne tür davranışlar sergilemektedir?

6. Liselerde görev yapmakta olan müdür ve öğretmenler, okullarında kin, nefret, hasetlik gibi birbirlerine karşı söylem ve davranışlarda bulunan kişilere karşı ne tür davranışlar sergilemektedir?

7. Liselerde görev yapmakta olan müdür ve öğretmenler, okullarında estetik bir ortamın (kılık, kıyafet, özenli dil kullanımı, okulun görüntüsü gibi) oluşması için ne tür davranışlar sergilemektedir?

8. Liselerde görev yapmakta olan müdür ve öğretmenlerin, okullarında Dede Korkut gibi bir temsil olup olmamasıyla ilgili görüşleri nelerdir?

9. Liselerde görev yapmakta olan müdür ve öğretmenlerin, Dede Korkut kitabının ya da hikâyelerinin eğitim dünyasına ve bireye kazandırdıklarına yönelik görüşleri nelerdir?

Eğitimde Popüler Kültür ve Geleneksel Kültür Anlayışı

Teknolojik gelişmelere paralel olarak kitle iletişim araçları eğitim sistemini ve okulları etkileyen unsurlar arasında yer almaya başlamış olup toplumun egemen kültürü haline gelmiştir. Küreselleşme olgusunun daha da hâkim olmaya başladığı günümüz yaşamında bu durum okul yönetimlerini de zorlamaktadır. Popüler kültür; öğrencilerin davranışlarında, kılık kıyafetlerinde ve insanî ilişkilerinde meydana getirdiği değişiklikler ile hem estetik açıdan okullardaki görselliği bozmakta hem de okul müdürlerinin yönetim uygulamalarını zorlamakta ve onları çeşitli ikilemler içerisinde bırakmaktadır. Bu anlamda okulların, amaç ve hedeflerine ulaşma sürecinde popüler kültür gibi çeşitli unsurlardan etkilenip bu tür aksaklıklarla karşılaştığı bulgularına ulaşılmıştır (Özgan ve Karadağ, 2009). Özdağ vd. (2011) çalışmalarında, teknolojik gelişmeler vasıtasıyla dünyanın oldukça küçüldüğü ve köy olarak addedildiği bir zamanda yaşamaktayız. Artık toplumlara popüler kültürün hitap ettiği ve kitle kültürlerinin yerini evrensel ve popüler kültür değerlerine bıraktığı görülmektedir. Böyle olmasındaki ana sebeplerden biri ise televizyon ögesidir. Televizyon, yaşanan bir olayı canlı aktarabilmekte ya da aktardığı program canlı olarak algılanıp insan üzerindeki etkisi ve inandırıcılığı yüksek olabilmektedir. Televizyon denen teknolojik ürün insan yaşamına öyle bir müdahale etmektedir ki insanlar izledikleri şeyi tamamen doğru ve gerçekmiş gibi algılayıp sorgulamaksızın izinden gitmektedirler. Kitlelere hitap eden televizyon geride düşünmeyen, sorgulamayan, araştırmayan, tekdüze bir kimliğe sahip olan ve kendi kültürel değerlerine tezat olan ürünleri bile cazibeli bir şekilde sunduğu için, geride ondan etkilenip onu yaşamının bir parçası yapabilen insanlar bırakmaktadır. Günümüz dünyasında popüler kültürün ortaya çıkması ve popüler kültüre ait ürünlerin dünya geneline yayılmasını kolaylaştıran televizyonun insan algısı üzerindeki etkileri yadsınamaz bir gerçekliktir.

Akpınar ve Aydın'ın (2010) "Eğitimde Değişim ve Öğretmenlerin Değişim Algıları" isimli çalışmasında, Sanayi Toplumundan Bilgi Toplumuna geçerken bilim ve teknolojiye meydana gelen küresel çaplı değişimler eğitime da yansımıştır. Önceleri "pozitivist felsefe ve davranışçı eğitim yaklaşımları" eğitim sisteminde benimsenen ekoller iken değişen eğitim sistemleri ve insan algıları neticesinde bu ekoller de yerini "postmodern felsefe ve yapılandırmacı eğitim yaklaşımları"na bırakmışlardır. Akpınar ve Aydın; ezberci, çoğunluğa uyumlu olmayı zoraki kılan bir anlayış ve itaat etmeyi öğreten geleneksel bir sistemden esnek çerçeve bir öğretim programı hedefleyen, çoğulcu, bireysel farklılıkları

önemseyen, özgün ve birey temelli çağdaş bir yaklaşımın eğitime hâkim olduğu bulgularına ulaşmışlardır. Özden'in (1999) perspektifinden bakacak olursak, Türk Eğitim Sistemi'nin 21. yüzyıla ayak uydurabilmesi ve çağdaşı olan gelişmiş ülkelerin düzeyinde bir konuma sahip olabilmesi için eğitim dünyasında görülen bu değişimlere kayıtsız kalması düşünülemez. Eskinin geleneksel eğitim anlayışını sürdürmenin bedeli çok ağır olacaktır. Çünkü "pozitivist felsefe ve geleneksel davranışçı eğitim" yaklaşımına dayalı sürdürülen eğitimin bedeli; hiçbir kesimi memnun edemeyen, dar kalıplı, ileriye dönük olmayan bir düşünce sistemine sahip okullar ve buralardan mezun olup devlet kapısında iş bekleyen memur zihniyetli büyük kitleler olacaktır. Nitekim; eğitim dünyasında zamanın algı ve ihtiyaçlarına göre bazı değişimlerin yapılması gerektiği gündeme gelmiştir (Hesapçioğlu, 2001: Bauman'dan, 2003). Öğrenme-öğretme süreci, öğretmen-öğrenci rolleri, öğretim programlarının içerik ve sunumları gibi değişimin yaşanması gereken konular gündeme gelmiştir.

Kültürel Aktarımda Edebi Metinlerin Rolü

Bireyin kendini yaşadığı topluma adapte etmesi, sahip olduğu tüm kültürel varlığını ve değerlerini sahiplenebilmesi ve bunu hayatına tatbik edebilmesinin eğitimin insan hayatına yaptığı "kasıtlı etkiler" neticesinde mümkün olduğu görülmektedir. Bireylerin sahip oldukları dili ve kültürü edinebilmesi ve sahiplenme bilincini taşıyabilmesi için öncelikli olarak o dili ve kültürü tanınması ve bilmesi gerekmektedir. Bireylere, zihinsel gelişim ve toplumsal gereksinimlerine paralel olarak o dilin ve kültürün özelliklerini kavratmak ve doğru kullanımını sağlamak açısından Türkçe, edebiyat, dil ve anlatım derslerinin ihtiva ettiği konularının etkili bir şekilde düzenlenmesi ve bireye kazandırılması için uygun yöntem ve tekniklerin uygulanması gerekmektedir (Tepeli ve Arıcı, 2012). Edebi metinlerin içerikleri öğrencilere ve toplumlara kazandırdıkları açısından oldukça önemlidir (Çıldır, 2022). Öğrencilerin estetik yönlerinin gelişmesi, kişiliklerinin sağlıklı bir şekilde gelişme kat etmesi, toplumsal ve kültürel değerlerin sahiplenilmesi ve gelişiminin sağlanması gibi birçok konuya katkısı söz konusudur. Edebi metinler her şeyden önce bireye kişilik kazandırmaktadır ve bireyi hayata hazırlamaktadır. Toplumsal ahlakın gelişmesi ve düzelmesi gibi rollerde edebiyat eğitiminin önemi bu anlamda büyük bir önem arz etmektedir. Edebiyat eğitimi; toplumdan, toplumun sahip olduğu kültürel realiteden bağımsız düşünmek olanaksızdır. Hâlihazırda tarihin tozlu sayfalarında sadece isimleriyle anılan onlarca medeniyetin eğitim anlayışındaki gelişimsel sürece baktığımızda geleneksel eğitim anlayışı gibi insan ve insana ait olan bireysel farklılık ve çoklu zekâ durumlarını göz ardı eden bir doğmalar silsilesinin eğitim anlayışı olarak baz alındığını görmekteyiz. Ancak günümüz eğitim anlayışını oluştururken de geçmişin bize miras bıraktığı bu anlayışı ve bu anlayış mekanizması altında üretilen eserleri göz ardı etmek büyük hata olacaktır. Nasıl ki bilim birikerek ilerleyen bir süreçken eğitim süreçlerinin geliştirilmesi durumlarında da geçmişin birikimini temel basamak yapıp üzerine yeni, özgün, birey odaklı, yapılandırmacı, çoklu zekâ durumlarını gözetken ve yenilenebilir esneklikte bir anlayışın var edilmesi gerekmektedir. Bu anlamda edebî metinlerin; yaşanan çağın ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde "güncellenmesi", diğer toplumların faydasına sunulabilmesi adına gerekli "çeviri çalışmalarının yapılması" ve uluslararası arenada "kültürel kimlik propagandası" yapabilmeleri kabiliyet ve imkânını sunması durumu göz önünde bulundurulmalıdır.

Eğitim ve Örgütsel Değer Bakış Açısıyla Dede Korkut Kitabı

Dede Korkut, Oğuz yaşamının ve sözlü kültür geleneğinin en tipik ve orijinal örneğidir. Dede Korkut Hikâyelerinin, Oğuzların Anadolu'ya gelmeden, 6.yüzyıldan itibaren Orta Asya'da Sırderya'nın kuzeyindeki ilk yurtlarında yaşadıkları olayları anlattığı anlaşılmaktadır. Daha sonra 12. yüzyıldan sonra Ön Asya ve Anadolu'ya gelen Oğuz kolları, bu coğrafyada yaşadıkları maceraları eski hatıralarıyla kaynaştırarak anlatmaya başlamışlardır. Ozanların dilinden anlatılarak aktarılan ve şekillenip gelişen Dede Korkut Kitabı, 15. yüzyıldan sonra yazıya geçirilerek günümüze kadar ulaşmıştır (Gül, 2008). Bu değerli eser, On iki hikâyeden müteşekkil olup eserin asıl adı "Kitab-ı Dede Korkut Alâ Lisân-ı Tâife-i Oğuzhan (Oğuz Boyları Dilince Yazılmış Dede Korkut Kitabı)" dır. Eserin günümüz itibariyle ülkemiz sınırları dışında iki yazma nüshası bulunmaktadır. Bunlardan birincisi 150 yıl önce Dresden Kral Kitaplığında bulunmuş olan 12 hikâyeden ibaret tam nüshadır. İkincisi, 1950'de Vatikan Kitaplığında ele geçen 6 hikâyelik eksik nüshadır. Vatikan yazmasında olan altı hikâye, Dresden yazmasındaki altı hikâyenin aynısıdır. Sadece birkaç kelime ve cümle farkı bulunmaktadır. Eski ve tam nüsha olduğu için Dede Korkut hakkındaki bütün inceleme ve araştırmalar, Dresden yazması üzerinden yapılmıştır. Bu yazmayı bulan Fleischer'den sonra, ilk önemli araştırmaları H. F. Von Diez (1811-1815) ile W. Barthold (1894) yapmıştır (Özbay ve Karakuş Tayşi, 2011).

Eğitim, bireyi her yönüyle yetiştirmeyi hedefleyen karmaşık bir süreçtir (Tezcan, 1992, s.39). Günümüzün küreselleşen dünyasında eğitim, bireylerin sürekli öğrenmesini sağlayan, bireylere bilgiyi bilme, üretme, yaşama becerilerini kazandıran süreç olarak görülmelidir (Doğan, 2002). Bu süreçte örgüt yöneticileri ise birey-toplum-çevre uyumunu gözetken, güven ilkesini benimseyen bireylerin yetişmesi için uygun ortamlar oluşturabilen kişiler olmalıdırlar (s. 67-68). Okullarda öğrenci için oluşturulan ideal ortamlarda gerekli eğitim-öğretim araçlarından biri de edebi metinlerdir. Dede Korkut Kitabı başat kaynaklardan bu anlamda biridir ve eğitim sürecinde bireye kazandırılması hedeflenen kritik davranışların birçoğunu barındırmaktadır. Dede Korkut Hikâyeleri, Orta Asya bozkırlarından Anadolu ve Orta Avrupa'ya kadar Türk insanının millî hayatını, duyu, düşünce ve kültürünü yansıtmakta ve somut olarak göstermektedir.

İnsan olma erdemi, toplumsal adaptasyon, gelenek-görenek ve örf-adet ananelerinin şuur ve kabiliyetini birey/öğrenci zihninde sürekli canlı tutulmak ve sahip olunan kültürel kimliği yaşatmak ve idame ettirmek adında Dede Korkut Kitabı eşsiz bir edebi eser olarak alanyazında ve Türk eğitim-öğretim müfredatında hak ettiği yeri almıştır. Ancak bu eserin günümüz dünyasının değişen insan düşüncesine göre ihtiyaca cevap vermesi önem arz etmektedir.

Aşağıda *Dede Korkut Kitabı*'nda yer alan hikâyelerden ve bu hikâyeler üzerine yapılmış bazı çalışmalardan derlenmiş değerlerin istatistikî verileri sunulmuştur (Ergin, 2007; Köksel, 2012).

Tablo 1: Bu Araştırmada İncelenen Değerlerin *Dede Korkut Hikâyeleri*'nde Geçme Sıklıkları*

Değerler	Geçtiği Hikâyeler	Frekans
<i>İstişare</i>	H1,H2,H3,H4,H6,H7,	16
<i>Cesaret (Bağımsızlık, Barış, Sorumluluk, Özgürlük, Vatan Sevgisi, Fedakârlık)</i>	H1,H2,H3,H4,H6,H8,H9,H10,H11,H12	49
<i>Sosyal Dayanışma ve Birliktelik</i>	H2,H3,H4,H6,H7	16

<i>Yardımsızlık ve Misafirperverlik</i>	H1,H2,H3,H6,H7,H8,H9,	15
<i>Örgütsel Dedikodu ve Örgütsel Sinizm</i>	H1,H2,H3,H4,H5,H6,H11,H12	12
<i>Sevgi ve Saygı</i>	H4,H5,H6,H7,H8,H9,H10,H11,	67
<i>Estetik</i>	H12,H2,H3,H9	4
<i>Duyarluluk</i>	H2, H3, H9	6
<i>Bilimsellik</i>	H1, H2, H4	3
Toplam		188

*Hikayeler H1, H2,...H12 şeklinde numaralandırılmıştır.

Dede Korkut Hikâyeleri'nde Geçen Değerlerle İlgili Metinlerden Örnek Cümleler

Sevgi ve Saygı Değeri

... "Oğul uğurun açık olsun, sağ esen varıp gelesin dediler. Babasının, anasının ellerini öptü." (Kam Püre'nin oğlu Bamsı Beyrek Destanı)

Sosyal Dayanışma ve Birliktelik Değeri

- Kazan Bey der: "Gel muradına eriş." "

- Beyrek der: "Arkadaşlarımı çıkarmayınca, hisarı alamayınca murada erişemem," dedi.

- Kazan bey Oğuzuna; "beni seven binsin dedi." (Kam Püre'nin oğlu Bamsı Beyrek Destanı)

Yöntem

Desen

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi uygulanmıştır. Veriler nitel araştırma desenlerinden olgu bilim deseni (fenomenoloji, görüngü bilim)" kullanılarak elde edilmeye çalışılmıştır. Fenomenolojik çalışma; birkaç kişinin bir fenomen ya da kavramla ilgili yaşanmış deneyimlerinin ortak anlamını ifade eder (Creswell, 2013). Bu nedenle fenomenoloji deseninde "yaşanmış deneyimler" (Merriam, 2009) anlam kazanmaktadır. Bu çalışmada "Dede Korkut Hikâyelerinde geçen değerler" bir fenomen olarak ele alınmış ve incelenmiştir. Lise müdürleri ve öğretmenlerinin "Dede Korkut Hikâyeleri'nde geçen değerler" fenomeniyle ilgili algıları ve deneyimleri ele alınmıştır. Okul ortamında bu değerlere yükledikleri anlam incelenmiştir.

Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu, 2014-2015 eğitim-öğretim yılının bahar döneminde, Gaziantep ili Nizip ilçe Milli Eğitim Müdürlüğüne bağlı resmi liselerde görev yapmakta olan 47 okul müdürü ve öğretmenden oluşmaktadır. Katılımlar tamamen gönüllülük esasına dayanmaktadır. Araştırma çerçevesinde "Amaçlı Örneklem" yöntemlerinden "Ölçüt Örneklem" yöntemi kullanılmıştır. "Nitel araştırmalar genellikle "amaçlı" bir şekilde seçilmiş küçük örneklemle hatta bazen tek bir örneklemle (N=1) bile detaylı bir şekilde yapılabilir." Ölçüt örneklemin mantığı ise kalite güvence çalışmalarında olağan bir strateji olan daha önceden belirlenmiş bazı önem ölçütlerini karşılayan tüm durumların çalışılması ve gözden geçirilmesi" yöntemidir. Ölçüt örneklemden asıl önemli olan husus seçilecek olan durumların bilgi vermeleri açısından oldukça zengin olmasıdır. Çünkü bu durum program veya sistem iyileştirmeleri ve eksikliklerinin tespiti açısından birer fırsat niteliğindedirler (Patton, 2014, s. 230, 238). Verilerin çeşitliliği ve güvenilirliği açısından

okulların farklı yapıda ve katılımcıların ise maksimum seviyede bir farklılığa sahip olmaları gerektiği konusu hassasiyetle üzerinde durulan detaylardan biri olmuştur.

Tablo 2: Araştırma Kapsamına Alınan Okul ve Katılımcılara Ait Bilgiler

Sıra No	Okul Adı	f
1	Sosyal Bilimler Lisesi- Fen Lisesi	2
2	Meslek Lisesi	2
3	Anadolu Lisesi	6
Cinsiyet		
	Erkek	23
	Kadın	24
Görevi	Okul Müdürü	10
	Öğretmen	37
Çalıştığı Okuldaki Kıdemi	1-5 Yıl	37
	6-10 Yıl	7
	11-15 Yıl	3
	20-30 Yıl	17
	31-40 Yıl	17
	41-50 Yıl	10
	51-60 Yıl	3
Medeni Durum	Evli	35
	Bekar	12

Tablo 2'de katılımcılara ait okul, cinsiyet, çalıştığı okuldaki kıdem ve medeni durumlarına yönelik bilgileri görülmektedir. Buna göre toplam 10 liseden 10 erkek okul müdürü, 13 erkek ve 24 kadın öğretmenle görüşme yapılmıştır. Bu katılımcıların büyük bir kısmı evli ve yine çoğunluğu çalıştığı okulda 1-5 yıl arası bir kıdeme sahiptir.

Veri Toplama Aracı ve Süreci

Veriler, “yarı yapılandırılmış görüşme formu¹” aracılığı ile toplanmıştır. Araştırmacılar tarafından geliştirilen, uzman görüşleriyle şekillendirilen veri toplama aracına çeşitli aşamalardan sonra son hali verilmiştir. Öncelikle ilgili araştırma konusu gereği “doküman incelemesi” yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntemde temel kaynak “Dede Korkut Kitabı” olmuştur. Dede Korkut Hikâyeleriyle ilgili yapılan akademik çalışmalar da (ilgili alanyazın taraması) bu araştırmaya doküman desteği sağlamışlardır. Antropoloji disiplini alanında “materyal kültürü” olarak tanımlanan kayıtlar, dokümanlar, eser ve arşivler zengin bir veri kaynağı oluşturmaktadır. Arşiv stratejileri ve teknikleri nitel araştırma ve değerlendirmelerinin repertuar alanlarını oluşturabilmektedir (Patton, 2014, s.293). Böylece, kavramsal çerçeveyi oluşturmak ve daha nitelikli sorular hazırlamak amacıyla kapsamlı bir alanyazın taraması yapılmış olup aynı zamanda araştırmaya kaynaklık eden Dede Korkut Hikâyeleri de (Ergin, 2007) bu bağlamda temel kaynak sayılmak üzere derinlemesine bir incelemeye tabi tutulmuştur. Dede Korkut Kitabı'nda yer

¹Bu araştırmanın verileri 2020 yılından önce toplandığı için “etik kurul onay belgesi”ne yer verilmemiştir.

alan hikâyeler tek tek okunarak derinlemesine yapılan tetkikle “incelenecek değerler ve konular” belirlenmiştir. Bu değerler doğrultusunda amaca bağlı olarak araştırma soruları ve araştırma soruları çerçevesinde görüşme soruları hazırlanmıştır. Görüşme formu çerçevesinde oluşturulan soruların genel başlıklar (her başlık bir değer şeklinde) şeklinde hazırlanmasına ayrıca dikkat edilmiştir. Veri toplama aracı olarak hazırlanan görüşme formu iki ana kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda araştırmaya katılan katılımcıların kişisel özellikleri ile ilgili maddeler yer almıştır. Görüşme formunun ikinci kısmı ise 10 tane açık uçlu soru ve bu soruları daha da netleştirmek ve detaylandırmak amacıyla eklenmiş 10 sondadan oluşmaktadır. Görüşme formunun genel çerçevesi belirlendikten sonra pilot uygulamalar (1 okul müdürü, 2 öğretmen) yapılmıştır ve nihayetinde bu uygulamalar neticesinde bazı soruların içerik ve biçimlerinde değişiklikler yapılmıştır. Hazırlanan taslak görüşme formu, (Bir Prof. Dr., bir Doç. Dr., bir Yrd. Doç. Dr. ünvanlı) Eğitim Yönetimi ve Türkçe Eğitimi alanlarında uzmanların görüşüne sunularak görüşme formunun kapsam geçerliliği gözden geçirilmiş ve bu doğrultuda tavsiyeler alınmıştır. Alınan bu direktifler sonrasında görüşme formuyla ilgili bazı düzenlemeler yapılarak görüşme formlarının son hali elde edilmiş ve veriler yüz yüze bireysel görüşme tekniğiyle toplanmıştır.

Görüşme esnasında dikkat edilmesi gereken kriterler ve görüşme formunun geçerlik ve güvenilirlik hususundaki özellikler açısından ilgili alanyazın taraması yapılmış olup bu bağlamda Maxwell (1992), ve Silverman (2015) gibi alanyazında etkin olan bilim insanlarının bu konudaki kriterlerine sadık kalınmıştır. Bu kriterler, katılımcılardan alınan cevapların amacından sapmaması, yanıtların soru köklerinden daha uzun olması ve detaylı olması, cevapların zengin bir içeriğe sahip olması ve katılımcıların fikirlerine müdahale edilmemesi, olarak belirtilebilir. Asıl uygulamaya dâhil olan 47 katılımcıdan oluşan çalışma grubundan farklı olarak veri toplama aracının geçerlik ve güvenilirlik çalışması için 3 katılımcı pilot görüşmelerde yer almış olup bu sayede görüşme formunun son şeklinin alınması sağlanmıştır. Araştırma kapsamında yaklaşık olarak 38 saat yüz yüze görüşme yapılarak yaklaşık 100 sayfalık bir veri elde edilmiştir. Böylece veri toplama süreci tamamlanmıştır.

Veri Analizi

Elde edilen verilerin analizinde nitel veri analizi yöntemlerinden “içerik analizi” yöntemi kullanılmıştır. İçerik analizi yöntemindeki temel amaç; katılımcılardan alınan görüşler çerçevesinde birbirine benzeyen verileri belirli kavramlar ve temalar etrafında bir araya getirerek bu verilerin okuyucular tarafından daha rahat anlaşılıp yorumlanmasıdır (Yıldırım ve Şimşek, 2013). Birinci adımda Yıldırım ve Şimşek’in de belirttiği gibi kod-kategori-tema üçlüsü çerçevesinde bir analiz yapılmıştır. Böylece tündengelim yöntemi kullanılarak araştırma soruları doğrultusunda 9 tema adı belirlenmiştir.

İkinci adımda Yıldırım ve Şimşek (2013)’in belirttiği kriterler doğrultusunda elde edilen verilerden çıkarılan kavramlara göre kodlamalar yapılmış, katılımcı görüşlerinden elde edilen ham veri metinlerinden elde edilen kodlar ortak özellikleri doğrultusunda kategorize edilerek kategorilere ayrılmıştır. Kod ve kategorilerin belirlenmesinde ilgili alanyazın çerçevesi ve araştırmacıların uzmanlık bilgisi etkili olmuştur. Bulgular kısmının yazım sürecinde kod ve temaların belirlenmesinde belirli periyotlarda bir uzman görüşüne başvurularak bu doğrultuda gerekli düzeltmeler yapılmış ve direktifler alınmıştır. Kod ve kategoriler belirlendikten sonra ilgili temanın çatısı altında değerlendirilmiş ve raporlaştırılmıştır. Yapılan bu çalışmanın güvenilirlik çalışması adına katılımcılardan elde

edilen veriler, Eğitim Yönetimi alanında bir araştırma görevlisi ve bir Dr. tarafından incelenip görüş birliği ve görüş ayrılığı olarak maddelere ayrılmıştır.

Elde edilen verilerin inandırıcılığını artırmak, görüşme sürecinde algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül biçimde ortaya konmasını sağlamak, bilinmeyen ortaya koyma, tanımlama ve birtakım sonuçlara ulaşma çabası gösterme içerisinde olma, doğal olarak yapılması gereken bu araştırmayla tüm gerçekliğiyle ortaya konularak benzer çalışmalar yürütecek olan araştırmacılara daha fazla yol gösterileceği ve kaynaklık edileceği hususu (Yıldırım, 2010) dikkate alınmıştır. Çalışmanın güvenilirliği için Miles ve Huberman'ın (1994) belirtmiş oldukları formül kullanılmıştır. Geçerlik ve güvenilirlik sonuçları adına %70 kritik düzey olarak belirlenmiştir. P (Uzlaşma Yüzdesi) = $[\text{Görüş Birliği} + \text{Görüş Birliği} + \text{Görüş Ayrılığı}] \times 100$ formülü kullanılmış olup sonuç olarak $P = \%87$ oranında bir değer bulunmuştur ve araştırmanın güvenilir olduğu kabul edilmiştir. Çalışmada katılımcılardan (lise okul müdürleri ve öğretmenler) alınan görüşlerden *bire bir alıntılar yapılarak* araştırmanın geçerlik ve güvenilirlik süreci desteklenmeye çalışılmıştır.

Araştırmacıların Pozisyonu

Araştırmacılarından biri Türk Dili ve Edebiyatı mezunu olup bu alanda öğretmenlik yapmaktadır. Dolayısıyla okul tecrübesi olan bu araştırmacı araştırmada katılımcı gözlemci pozisyonundadır. Diğer araştırmacı ise eğitim yönetimi alanında doktorasını tamamlamış ve çeşitli okullarda sınıf öğretmenliği yapmış ve halen üniversitede okul yöneticileri ve öğretmenlerin bulunduğu programda lisansüstü düzeyde derslere girmektedir. Bu anlamda bu araştırmanın yürütülmesinde araştırmacıların uzmanlık gücünden söz edilebilir.

Bulgular

Araştırma bulguları 9 tema olarak belirlenmiştir. Bulgular tema başlıkları altında ve ayrı ayrı verilmiştir. Her temanın kod ve kategorileri ilgili tema başlığı altında belirtilmiştir.

Tema 1: Okulda Cesaret Yetisi

Tema 1 incelendiğinde; katılımcıların, Dede Korkut Kitabı'nda görülen Boğaç Han, Kan Turalı gibi kahramanların cesaret yetilerine yönelik düşüncelerinin günümüz okullarına uyarlanarak eğitimdeki yerine yönelik algıları, *Cesaret, Mücadeleci olmak, Rehberlik, Tecrübe, Olumsuzluk, Ergen Benmerkezciliği, Hassasiyet, Ailelerin Durumu, Çözüm, Kaba Davranışlar* kategorileri şeklinde sınıflandırılmıştır.

Tablo 4: Okulda Cesaret Yetisi

TEMA	Kategoriler	Kodlar	Öğretmen	Müdür
CESARET	Cesaret	Öğrencilerin disipline olması için	2	1
		İdareci olmak cesaret gerektiren bir iş		1
		Kişilikle ilgili, olumlu ya da olumsuz yönde risk alınmalı	1	
		Eğitimin daha da ilerlemesi için kullanılmalı		1
		Oyunlarda ve karşı cinse yönelik (öğrenci için)	1	1
		Erksal pozisyon	2	1
		Herkesin görüşünü açıkça paylaşabildiği ortamlar yaratılmalı	3	3
	Sabır, fedakârlık	1	1	

	<i>Mücadeleci olmak</i>	Zorluklar karşısında yılmadan hedef belirleme	2	1
	<i>Rehberlik</i>	Kavgacı tiplerin sportif faaliyetlere yönlendirilmesi	1	1
		Güç ve cesaret eğitime harcanmalı	6	1
		İnsanları motive etmek için kullanılmalı	2	
		Öğrencilerin girişimcilik ve liderlik özelliklerini geliştirmek için kullanılmalı	4	
	<i>Tecrübe</i>	Liderlik pozisyonu olan veya en yaşlı kişinin tecrübesi		2
	<i>Olumsuzluk</i>	Kişisel menfaatler, güçlü olanın zayıfı ezmesi, haksızlıklara göz yumma	1	
		Kendini ispatlama imkânı verilmemekte	2	
	<i>Ergen Benmerkezciliği</i>	Ergenlik dönemi, kişileri davranışlarında kontrolsüzlüğe sürükleyebilir	4	
		Kendini ispatlama, ön plana çıkarma gayreti	2	
	<i>Hassasiyet</i>	Vicdan gözetilerek kullanılmalıdır	2	
	<i>Ailelerin Durumu</i>	Eğitim seviyesi düşük olan öğrenciler daha çok sivrilmiştir	1	
	<i>Çözüm</i>	Karmaşık durumların çözümünde kullanılmalıdır	3	1
	<i>Kaba Davranışlar</i>	Kavga, bağırma, kibir ve gurur şeklinde şiddet içerikli kullanılmaktadır	6	

Bu temada katılımcıların vermiş oldukları cevaplardan bir kısmı şu şekildedir:

“Eğitimimizin daha da ileri seviyeye çıkarılması için idareci ve öğretmenlerin içinden lider kişilikle öne çıkıp çalışmalar yapmalı.” (Y1) “Cesareti farklı algılıyorum. Kavga, kavgacı olarak değil. Okulumuzun görüş takımı var. Rehberliklerini yapabilecek güveni veriyoruz. Kişileri, cesaret konusunda sportif faaliyetlere yönlendiriyoruz. Telkinlerle yönlendirmelerde bulunuyoruz.” (Y8) “İdareciler, öğretmenler, öğrenciler cesaret yetilerini bazen yanlış yönde kullanabilmektedirler. Güçlünün zayıfı ezdiği bir dönemde yaşıyoruz. Yapılan baskılara, haksızlıklara bu anlamda göz yumabiliyoruz kendi menfaatimiz için.” (Ö3) “Rütbeye göre cesaret kullanılıyor. Eğitim hayatını etkiler çünkü rütbenin yaptıramayacağı iş yok.” (Ö14) “Cesaret yetisini yeri geldiğinde personeli motive etmek amaçlı yeri geldiğinde bu gücü iş akışını hızlandırmak için kullanıyorlar. Cesaretle verilen işler bazen daha iyi sonuç verirken bazen de korku ile beraber olumsuz sonuç doğuruyor.” (Ö20)

Tema 2: Okulda “Sosyal Dayanışma ve Birliktelik” Değerleri

Tema 2 incelendiğinde; katılımcıların, Dede Korkut Kitabı’nın ihtiva ettiği sosyal dayanışma ve birliktelik değer yargılarına ilişkin düşüncelerinin günümüz okullarındaki yerine yönelik algıları, *Süreç ve Eşgüdüm*, *Şeffaflık*, *olumsuzluk*, *Farkındalık Oluşturma*, *Hassasiyet* kategorileri şeklinde sınıflandırılmıştır.

Tablo 5: Okulda “Sosyal Dayanışma ve Birliktelik” Değerleri

TEMA	Kategoriler	Kodlar	Öğretmen	Müdür
SOSYAL	<i>Süreç ve Eşgüdüm</i>	İhtiyaç sahibi öğrencilerin tespitine gösterilen ilgi	8	2
		İhtiyaç sahibi kişilere yardım etme sürecinde idare-öğretmen-öğrenci-veli dörtlüsü	9	4

		İdareci ve öğretmenlerin dayanışması	2	1
	<i>Şeffaflık</i>	Yapılan yardımların ihtiyaç sahibine ulaştığından emin olmak gerek	3	
	<i>Olumsuzluk</i>	Yok denecek kadar az var	4	
	<i>Rehberlik</i>	Kavgacı tiplerin sportif faaliyetlere yönlendirilmesi	1	1
		Güç ve cesaret eğitime harcanmalı	6	1
		İnsanları motive etmek için kullanılmalı	2	
		Öğrencilerin girişimcilik ve liderlik özelliklerini geliştirmek için kullanılmalı	4	
	<i>Tecrübe</i>	Liderlik pozisyonu olan veya en yaşlı kişinin tecrübesi		2
	<i>Olumsuzluk</i>	Kişisel menfaatler, güçlü olanın zayıfı ezmesi, haksızlıklara göz yumma	1	
		Kendini ispatlama imkânı verilmemekte	2	
	<i>Farkındalık Oluşturma</i>	İhtiyaç sahiplerine dikkati çekmek için kermes, vb. etkinlikler düzenlemek	9	4
		Her sınıfın bir yetim kardeşi vardır; para desteği	3	2
		Öğrencilere kitap ve sınavlara hazırlık testler dağıtmak	1	
		Ev ziyaretleri	2	
		Okul rehberlik servisi görsel materyal destekli seminerler düzenlemeli	3	
		Öğrencilerde toplumsal duyarlılığı artıracak aktiviteler düzenlemek	1	1
	<i>Hassasiyet</i>	Empati kurup kişilerin onurunu kırmadan yardım etmek	4	
		Yeni atanmış olan öğretmen arkadaşlara yardım etmek	1	
		İnsan ilişkilerini güçlendirir, samimi ve huzurlu bir ortamın oluşması sağlanır	2	1

Bu temada katılımcıların vermiş oldukları cevaplardan bir kısmı şu şekildedir:

“Öğrencilerimizin topluma karşı duyarlılığını arttırmak için öğrenci merkezli aktiviteler yıl boyunca yapılmaktadır.” (Ö32) “Sosyal yardımlaşma kulübü çerçevesinde yardıma ihtiyaç duyan öğrencilere kendi imkânlarımız doğrultusunda ulaşmaya çalışıyoruz.” (Ö35) “Dayanışma yok denecek kadar azdır. Dayanışmanın içine öğrenci dahil edilerek diğer öğrenciler tanınmalıdır.” (Ö2) “Diğer öğretmenlerle oluşturulan sosyal yardımlaşma kulübümüz var bizim. Gerek öğrencilerin ihtiyaçlarında gerekse öğretmen arkadaşlarımızın özel günlerinde (düğün, doğum, vs.) oraya gerekli yardımı yapıp dayanışma ruhunu diri tutmaya çalışıyoruz.” (Ö21) “İdareci ve öğretmenlerimiz, öğrencilerimizin empati kurarak birbirlerini daha iyi anlayıp her anlamda desteklemelerini sağlarlar. Yardımlaşmanın daha iyi anlaşılabilmesi için video, slayt ve rehberlik servisinin bu konuyla ilgili seminerlerinden faydalanılır. Ayrıca yardımlaşmanın sadece insan arasında değil hayvanlar için yapılması da vurgulanmalıdır.” (Ö22) “Okuma saatleri yapıp kitaplarını bitirmeyenlerin bitirenlerle takas yapmasını sağlıyorum. Kendime ait kitaplardan fotokopi çekip soru dağıtıyorum. Alım gücü olmayan çocuklar da bu yayınlardan faydalanıyorlar.” (Ö25)

Tema 3: Okulda “Cömertlik, Yardımseverlik ve Misafirperverlik” Ortamı

Tema 3 incelendiğinde; katılımcıların, Dede Korkut Kitabı'nın ihtiva ettiği cömertlik, yardımseverlik ve misafirperverlik ortamlarına yönelik düşüncelerinin günümüz okullarındaki yerine yönelik algıları, *Olumlu Bakış*, *Güdüleme*, *Tabunun Olmaması*, *Olumsuz Bakış*, *Kulüpler*, *Kişisel Durum* kategorileri şeklinde sınıflandırılmıştır.

Tablo 6: Okulda “Cömertlik, Yardımseverlik ve Misafirperverlik” Ortamı

TEMA	Kategoriler	Kodlar	Öğretmen	Müdür
CÖMERTLİK, YARDIMSEVERLİK VE MISAFİRPERVERLİK	<i>Olumlu Bakış</i>	Merkezde birey ve bireyin ihtiyaçları	4	6
		Her veli güler yüzle karşılanır ve ikramı ihmal edilmez	2	2
		Örgüt personeli ve diğer ilgili kişilerle gezi, yemek, sportif etkinlikler organize edilmektedir	11	3
		Desteklemek, her anlamda örnek olmaya çalışmak	8	1
		İletişim hep canlı tutulur	6	
		Her zaman cömertiz çünkü kalabalık halinde yemek yemeyi severiz	1	
		Her türlü olumsuz tavra karşı yine de dostça davranırım		1
	<i>Güdüleme</i>	Misafirperverlik	1	1
		Öğrencilerin zihinlerinde bu değerlerin canlı kalması için kompozisyon yazdırma	1	
	<i>Tabunun olmaması</i>	Sıcak bir ortam	2	1
		Herkese hak ettiği şekilde mantıksal tutumlar	3	
	<i>Olumsuz Bakış</i>	Birlikteliğin olduğu pek söylenemez	3	
		İdareciler bu konuda özverili davranmıyorlar	1	
	<i>Kulüpler</i>	Okul kulüpleri bu anlamda aktif olarak kullanılmalı	1	
	<i>Kişisel Durum</i>	Yardımlarımı gizli yaparım	1	

Bu temada katılımcıların vermiş oldukları cevaplardan bir kısmı şu şekildedir:

“Her veli ile uygun ortamda ikramı ihmal etmeden görüşmelerimi yaparım.” (Y5)
 “Devlet dairelerinin soğuk yüzü okulumuzda yok. Kim olursa olsun gelen herkese güler yüz gösterilir. Ona ikramda bulunulur. (Y6) “Veli toplantılarında velilerimize ikramda bulunuyoruz. Şiir dinletisine gelecek olan milli eğitim müdürü, şube müdürü ve velilerimize gerekli ikramları yapıyoruz. Eğitim ve öğretim yılı başladığında okula gelen velilerimiz de öğrencilere ve öğretmenlere gerekli ikramlarda bulunmuşlardır.” (Ö22)
 “Pansiyonda kalan öğrencilerimiz için diğer öğrencilerimiz ve öğretmenlerimiz etkinlikler yapmakta.” (Ö32) “Sınıf ortamını bir aile kültürü olarak algılamalarını ve bu değerleri kazanmalarını sağlıyoruz.” (Ö33) “Cömertlik her zaman yaptığımız şeylerdir. Nedeni de kalabalık yemek yemeyi seven bir topluluğuz.” (Ö37)

Tema 4: Okulda “Örgütsel Dedikodu ve Örgütsel Sinizm”

Tema 4 incelendiğinde; katılımcıların, Dede Korkut Kitabı'nda anlatılan Oğuzların yaşamından hareketle örgütsel dedikodu ve örgütsel sinizme ilişkin düşüncelerinin günümüz okullarındaki yerine yönelik algıları, *Kişisel Durum*, *Adalet*, *Müeyyide Uygulama*, *Tinsel*, *Çözüm*, *Telkin*, *Şeffaflık ve Netlik* kategorileri şeklinde sınıflandırılmıştır.

Tablo 7: Okulda “Örgütsel Dedikodu ve Örgütsel Sinizm”

TEMA	Kategoriler	Kodlar	Öğretmen	Müdür
ÖRGÜTSEL DEDİKODU VE ÖRGÜTSEL SİNİZM	<i>Kişisel Durum</i>	Kötü bir durum		1
	<i>Adalet</i>	Kurallara uymayanlara gerekli yaptırımlar uygulanmalı	2	2
		Sonuna kadar takip etme	3	2
		Adil davranmaya özen gösteririm	1	
	<i>Müeyyide Uygulama</i>	Yaptırım uygulama	2	1
		Tüm iletişim ve ilişki kanallarını kapatıp ilgili kişiden uzaklaşmak	6	
	<i>Tinsel</i>	Yapılan kötü davranışların dinen uygun olmadığı söylenmekte	4	
		Çıkan herhangi bir kargaşada tarafları dinler ve bir uzlaşma yolu ararım	2	6
	<i>Çözüm</i>	Basit bir olay ise kendim ilgilenirim beni aşarsa idareye veya okul rehberlik servisini olaydan haberdar ederim	2	
	<i>Telkin</i>	Öneri, uyarı, örnek olay, en son ceza	6	2
		Hoşgörülü davranıp uygun dille konuşmak ve kişileri kazanmak gerek	8	3
	<i>Şeffaflık ve Netlik</i>	Sonucu ne olursa olsun doğru konuşmaktan taviz verilmemelidir	1	1

Bu temada katılımcıların vermiş oldukları cevaplardan bir kısmı şu şekildedir:

“Tarafları dinler, bu tür olumsuz durumları zarar vermeden bitirmeye, sulh etmeye çalışırım.” (Y5) “Kişiye ve niyete göre değişir. Yetişkinlerin böyle bir duruma düşmesini asla istemeyiz. İyi niyetle durumu çözüme kavuşturmaya çalışırız.” (Y6) “Konuşmayı seçerim. İletişim en önemli unsurdur. Haklı yanlarımı bastırır, haksız yanlarımı sustururum.” (Ö14) “Öncelikle kişinin davranışının yanlış olduğunu kibar bir şekilde anlatmaya çalışırız. Hala bu davranışlarda devam ederse kişi ile daha az iletişim kurmaya başlarız.” (Ö20) “Örnek olaylardan yola çıkarak doğrudan o kişiye atf yapmadan hatasını anlamasına çaba gösteriyorum.” (Ö25) “Okulumuzda suç teşkil eden olaylarda yaptırım uygulanmaktadır. Disiplin kurulu ve rehberlik servisi ilgilenmektedir.” (Ö31) “Yıkmak kolay, yapmak zordur. Bu tip durumla karşılaştığımızda karşımızdaki kişiyi kaybetmeden hatasını anlatmaya çalışarak olayın bitmesine yardımcı oluyoruz.” (Ö32) “Bunların büyük günahlardan olduğunu ve toplumun düzenini bozduğunu anlatıyorum.” (Ö33) “Asla tahammül etmem. Bunların toplumsal ahlakî değerlere zarar verdiğini söyler daha ahlaklı olmalarını isterim.” (Ö36)

Tema 5: Okulda “Sevgi ve Saygı” Değerleri

Tema 5 incelendiğinde; katılımcıların, sevgi ve saygı değer yargılarının ön plana çıktığı Dede Korkut Kitabı'ndan hareketle bu konuya ilişkin gözlem ve düşüncelerinin günümüz okullarındaki yerine yönelik algıları, *Duyarlılık, Adalet ve Eşitlik, Disiplin, Olumsuzluk, Pedagojik Güdülenme* kategorilerine ayrılmıştır.

Tablo 8: Okulda “Sevgi ve Saygı” Değerleri

TEMA	Kategoriler	Kodlar	Öğretmen	Müdür
SEVGİ VE SAYGI	Duyarlılık	Öğretmene saygı en önde	1	1
		Merkezde öğrenci	3	4
		Nezaketi elden bırakmama	3	1
		Olumlu davranışlar onore edilir		1
		Güler yüzlülüğü, selamı ve yardımı esirgememek	4	1
		Derslerin bir kısmını değerler konusunun anlatımına ayırmak	2	1
		Millet olarak birbirimize sevgi ve saygıyla yaklaşmayı iyi biliyoruz	3	
		Huzurlu bir ortam için iyi niyet çok önemli	1	
	Adalet ve Eşitlik	Herkese eşit mesafede bulunmak ve adaletli davranmak	1	1
		Hata yapan kişilerin hatalarını anlayıp dürüst davranmaları tavrımı olumlu yönde değiştirir	1	1
	Disiplin	Saygı ve sevgiyle davranıldığı vakit disiplinin sağlanması kolaylaşır		1
	Olumsuzluk	Sevgi ve saygı yüzeyseldir	2	
	Pedagojik Gündülenme	İnsanlara içten ve samimi davranma	7	3
		Her an, her yerde sevgi ve saygıya dayalı güzel söz ve kıssalar	2	4

Bu temada katılımcıların vermiş oldukları cevaplardan bir kısmı şu şekildedir:

“İçten ve samimi davranmaya, pozitif eğitime, sıkmadan disipline çalışıyoruz.” (Y4)
 “Bu değer yargılar “ağaç yaşken eğilir” misali çocuklukta benimsenir. Kendime nasıl davranılmasını istiyorsam ben de karşımdakine öyle davranırım.” (Y6)
 “İdare ve öğretmenler olarak örnek olmaya çalışırız. Kişilerin birbirlerine karşı sevgi ve saygıyla davranmaları ders içinde veya dışında telkinlerde bulunuyoruz. Bu ortamın gelişmesi için yemek etkinlikleri düzenliyoruz.” (Y8)
 “Öğretmene saygıyı en öne koyarız.” (Y10)
 “Öncelikle kendim öğrencilere ve diğer personellere karşı elimden geldiğince sevgi ve saygı dolu olmaya çalışıp model olmayı tercih ederim. Ardından da güzel bir davranış sergileyen öğrenciyi sınıf ortamında överek bu davranışa diğer çocukları da özendirmeye çalışırım. Sebebine gelince; sevgi saygı ortamında yetişmeyen bir çocuk, eğitimden, öğretmenlerden, ailesinden ve hatta kendinden bile nefret eder. Bu nedenle öğretimden önce bir öğretmenin asli görevi çocuklara sevgi, saygı ortamını aşılmasıdır.” (Ö21)
 “Saygı, aile başta olmak üzere bütün müesseseleri bir arada tutan saygıdır. Önce kendim saygılı davranıyorum.” (Ö25)

Tema 6: Okulda Uç Noktalarda Yaşanabilecek “Kin, Hasetlik ve Nefret Duyguları” Barındıran İnsan Tiplerleri

Tema 6 incelendiğinde; katılımcıların, Yalancı Oğlu Yaltacuk misali menfaatleri uğruna insan canına kastedecek kadar uç noktalarda kin, hasetlik ve nefret duyguları barındıran insan tiplerine ilişkin gözlem ve düşüncelerinin günümüz okullarındaki yerine yönelik algıları, *İdare ve Öğretmenin Yapabileceği, Açıklık, Olumsuzluk, Olumluluk, Kişisel Durum, Dil, Eşgüdüm* kategorileri şeklinde sınıflandırılmıştır.

Tablo 9: Okulda “Kin, Hasetlik ve Nefret Duyguları” Barındıran İnsan Tiplenmeleri

TEMA	Kategoriler	Kodlar	Öğretmen	Müdür
KİN, HASETLİK VE NEFRET DUYGULARI” BARINDIRAN İNSAN TIPELEMLERİ	İdare ve Öğretmenin Yapabileceği	Olayı açıklığa kavuşturmak ve daha doğru kararlar vermek için uğraşmak	6	2
		Asla ön yargılı yaklaşmayıp tüm tarafları dinlemek	5	1
		Art niyetli insanların düzelmesi için çaba sarf etmek	4	1
		Elimi taşın altına koymam, emniyeti haberdar eder işime bakarım	4	1
	Açıklık	Hiç böyle bir olay yaşanmadı	4	1
	Olumsuzluk	Kötü davranmaya devam eden kişileri dışlamak, mesafe koymak	7	2
		Zarar verici davranış sergileyen kimselerin ceza alması için sonuna kadar çabalamak	2	6
	Olumluluk	Kötü düşüncelere sahip insanları iyi olana sevk etmek için çabalamak	4	5
		Önce nasihat sonra sabır sonra tekrar nasihat	5	1
		Olayın büyümesini durdurmak için çabalamak	2	3
	Kişisel Durum	Yalan söyleyenin önce niyetine sonra kişiliğine bakmak	1	2
	Dil	Kibar bir üslup ile rahatsızlık dile getirilmeli	4	
	Eşgüdüm	Öğretmen, idare veya rehberlik servisiyle ortak karar ve çözüme varmak	6	1

Bu temada katılımcıların vermiş oldukları cevaplardan bir kısmı şu şekildedir:

“Önce nasihat, sonra sabır, tekrar nasihat; en sonunda gereği yapılmalı.” (Y4) “Böyle olaylar yaşanmadı hiç. Eğer yaşansaydı zaten bende panik atak var; beni ilgilendiren ya da beni aşan bir durum ise kesinlikle olaya müdahil olmam.” (Ö3) Açıkçası bunu düşünmek bile istemiyorum. Bu tarz olaylarda öğrencilerin içine dalmışlığım vardır, kendimi kontrol etmekte zorlandığım olaylar arasında yer alıyor bunlar. Çünkü insanlar arasında kin, nefret, haset tohumlarının filizlenmesi dehşet derecede üzer beni, tahammül edemem buna. Muhtemelen önce öğrencileri yatıştırmaya, sükûneti sağlamaya çalışırdım, psikolojik yardım almaları için gerekli ortamı oluşturdum.” (Ö21) “Öğrencilerin iftira etmemeleri ve dedikodu yapmamaları konularında rehberlik servisi gerekli çalışmalarını yapar ve Din Kültürü Öğretmeninden de bu konularda konuşma yapması istenir.” (Ö22) “Yalanı ve iftirayı hiçbir bahanesi ve telafisi olmayan bir hastalık olarak niteliyorum. Bu konular taviz verilmeyip alttan alınamayacak konulardır. Bu nedenle yaşanan olayın açıklığa kavuşması için elimden geleni yaparım.” (Ö24) “Kin, nefret ve kıskançlık duygularının verdiği zararlar ilgili ders işlerken hep gönderme yapıyorum. “Empati” üzerinde çokça durduğum bir konu ve bu duygularla sadece empati kurularak baş edilebilir.” (Ö25)

Tema 7: Okulda “Estetik” Anlayışı (Kılık, Kıyafet, Özenli Dil Kullanımı, Okulun Görüntüsü Gibi)

Tema 7 incelendiğinde; katılımcıların, “Altın Başlı Otağ, Omuzu Kuşlu Cübbe” örneklerindeki gibi oğuzların dil, giyim, mimari tarz, vs. estetik anlayışını gösteren unsurlardan yola çıkarak günümüz okullarındaki estetik değer anlayışına ait gözlem ve

düşüncelerine yönelik algıları, *Düzensizlik Giderilmeli*, *İç Bakış*, *Psikolojik Durum*, *Maddi İmkânlar*, *Bilinçlendirme Konuşmaları Yapmak*, *Uzman Farkındalığı*, *Olumsuzluk* kategorileri şeklinde sınıflandırılmıştır.

Tablo 10: Okulda “Estetik” Anlayışı (Kılık, Kıyafet, Özenli Dil Kullanımı, Okulun Görüntüsü Gibi)

TEMA	Kategoriler	Kodlar	Öğretmen	Müdür
ESTETİK	<i>Düzensizlik Giderilmeli</i>	Maddi imkânları zayıf olan okullarda ortak kıyafet uygulaması yapmak	2	4
		Serbest kıyafet uygulaması olmalı	2	1
		Kılık-kıyafet yönetmeliği uygulamak	9	3
		Bakanlıktan ödenek istemek		1
		Düzensizliği pozitif uyarılarla düzeltmek	7	2
	<i>İç Bakış</i>	İç güzellik estetik görünüm adına daha önemli	1	
	<i>Psikolojik Durum</i>	Kişi öncelikle kendini düzeltmeli ve örnek olmalı	12	2
		Erkeklerle beyefendilik kızlara hanımefendilik yakışır	1	1
		Kişileri rencide etmemek ve nezaket kurallarına riayet ederek uyarmak	6	3
	<i>Maddi İmkânlar</i>	Estetik görünümü sağlarken maddi imkânları göz önünde bulundurmak		2
		Kurallara uyanlar ödüllendirilir	1	
	<i>Bilinçlendirme Konuşmaları Yapmak</i>	Söz, davranış, kıyafet güzelliği için okulda seminer düzenlemek		2
		Kötü davranış ve görünüşü etik kurallar çerçevesinde sonlandıran konuşmalar yapmak	5	2
	<i>Uzman Farkındalığı</i>	Tarihte yer edinmiş erdem sahibi kişiler ve kıssalardan örnekler vermek	1	
<i>Olumsuzluk</i>	Erdem ve hünerin geçerli olmadığı, siyasetin hüküm sürdüğü bir düzen	1		

Bu temada katılımcıların vermiş oldukları cevaplardan bir kısmı şu şekildedir:

“Rencide etmeden kontrol edilir. Tatlı dille hatırlatılarak kıyafet ve davranışlar pozitif uyarılarla düzeltilmeye çalışılır.” (Y4) “Her zaman kız öğrencilere hanımefendilik, erkeklere beyefendilik yakışır diye uyarılarda bulunup kötü söz ve davranışları etik kurallara bağlamaya çalışırız.” (Y5) “Öncelikle öğrenciler her şeyin en iyisine layıktır mantığından hareketle okula ait okulun belirlediği kurallar çerçevesinde öğrencilere kılık-kıyafet ve dil kullanımı hakkında nasihatler verilir. Sokak diliyle konuşulamayacağı söylenir.” (Y7) “Okul ve sınıf ortamını ve öğretmenler odasını daima düzenli ve temiz görmek isterim. Temizlik konusunda düzen, elbise konusunda temizliğe ve güzelliğe önem veririm.” (Ö8) “Öğrenciler öğretmenlerle, idarecilerle konuşurken hitap şekline dikkat etmeleri konusunda uyarılır. Ayrıca öğrencilerin diğer arkadaşlarıyla konuşurken lakap takmadan konuşmaları istenir.” (Ö22) “Aslan yattığı yerden belli olur.” mantığıyla özelden genele bir temizlik politikası uygulanarak sınıf ve okul temizliği konusunda nöbet çizelgesi düzenleyerek estetik bir ortam sağlamaya çalışırdım.” (Ö24) “Eğitim-öğretimi tam anlamıyla yaşatmak için bu konularda okula ilk gününden son gününe kadar gereken hassasiyeti gösteriyoruz.” (Ö32) “Ye kürküm ye” kavramından yola çıkarak insanların buldukları ortamda uygun, düzgün, temiz ve düzenli giyinmeleri gerekir.” (Ö32) “Kılık-kıyafete önem verilmeli ama yine de iç güzellik daha önemli.” (Ö37)

Tema 8: Okulda Dede Korkut Gibi Bir Temsil Olmalı Mı?

Tema 8 incelendiğinde; katılımcıların, günümüz okullarında Dede Korkut gibi bir temsil olmalı mı sorusuna yönelik algıları, *Olumlu Bakış*, *Rol Model*, *Yararlılık*, *Rehberlik ve Olumsuzluk*, *Olumsuz Bakış* kategorileri şeklinde sınıflandırılmıştır.

Tablo 11: Okulda Dede Korkut Gibi Bir Temsil Olmalı Mı?

TEMA	Kategoriler	Kodlar	Öğretmen	Müdür
DEDE KORKUT GIBİ BİR TEMSİL OLMALI MI?	<i>Olumlu Bakış</i>	Olmalı, kesinlikle olmalı, keşke olsa, olması şüphesiz faydalıdır	22	6
		Keşke olsa ama günümüz dünyasında hayal gibi	1	1
		Olmalı, çünkü hayatın ta kendisi	2	1
		Başarının arkasında gerçek bir liderlik ve ekip ruhu vardır	2	
	<i>Rol Model</i>	Güngörmüş, tecrübeli kişiler oldukları için	12	1
		Hataları azaltmak ve düzeni sağlaması için	2	2
		Gençlere ideal bir kişilik ve rol model olacak bir kişi verilmeli	5	1
		Öğretmen, PDR Uzmanları ya da okul müdürleri bu rolde olmalı	4	1
		Erkekler sınıfta ağır ağabey, kızlar ağır abla, öğretmenler ise danışılan kişiler olmalı		1
	<i>Yararlılık</i>	Böyle kişilerden her alanda istifade etmek gerek	3	1
	<i>Rehberlik ve Olumsuzluk</i>	Sadece zorda kalınan durumlar ve de adalet için	3	1
		İnsanlar doğruyu kendileri bulmalı	4	1
	<i>Olumsuz Bakış</i>	Liderlere çok da gerek yok.	6	1
		Otoriter bir kişilik veya müessese olmamalıdır	1	
		Günümüz gençliği bunu anlayacak kapasiteye sahip değil	3	

Bu temada katılımcıların vermiş oldukları cevaplardan bir kısmı şu şekildedir:

“Olmalı, çünkü hayatın ta kendisi.” (Y7) “Olması şüphesiz faydalıdır. Olumludur. Okul ve kurumlarda bulunan görevlilerin özellikle de okul müdürlerinin bu konumda olması gerekir.” (Y8) “Günümüzde insanlar birey olarak doğruyu, güzeli bulmalı. Liderlere çok da gerek yok.” (Y10) “Okul bünyesinde bulunan kişilere her anlamda yol gösterebilecek Dede Korkut gibi bir temsil olmalı. Ve bu rolü PDR (Psikolojik Danışmanlık ve Rehberlik) uzmanları üstlenmelidir...” (Ö3) “Geleneksel toplumun kalmadığı 21.yy.da insanların kendi ayakları üzerinde duran, düşünen, karar veren, eğitilmiş ve seçme düşüncesini hür ve tarafsız verebilen bireyler olarak yetiştirilmesi gerekli. Dede Korkut temsili; istişare ya da dayanışma denilen davranışların ferde öğretilmesiyle topluma sağlam davranış karakteri kazandırılabilir. Ama danışma organları, kişiler, eğitimin medenî seviyelerde olamadığı toplumlarda yanlış yönlendirme ya da yönetilmeye kayar, kaydırılır.” (Ö8) “Olmalı. Lider görünümü, akıl danışılan ve saygı duyulan biri okulu daha olumlu gösterir. Sakin, düzenli, iletişimi yüksek bir ortam sunar.” (Ö20) “Evet, okulumuzda böyle temsilin olmasını isterim. Öğrencinin kişilik gelişimi, ahlak gelişimi, toplumun değer yargısı, sosyalleşme, yardımlaşma, sevgi ve saygı ortamının oluşmasını sağlar. Evet, öğrencileri cesaretlendirerek karşılıklarına çıkan sınavlarda başarılı olmalarına katkı sağlar.” (Ö22) “Karar verme, sonuç bağlama açısından tek bir otoritenin olmasını istemem ancak Dede Korkut gibi uzlaştırıcı bir kimliğe her yerde ihtiyaç olduğu

muhabakat." (Ö35)

Tema 9: Dede Korkut Hikâyeleri'nin Eğitim Dünyasına ve Bireye Kazandırdıkları

Tema 9 incelendiğinde; katılımcıların, Dede Korkut Kitabı'nın eğitim dünyasına ve bireye kazandırdıkları konusuna ilişkin düşüncelerini gösterir algılar, *Pedagojik Uzmanlık, Etki, İhtiyaç, Rehberlik, Eksiklikler* kategorileri şeklinde sınıflandırılmıştır.

Tablo 12: Dede Korkut Hikâyeleri'nin Eğitim Dünyasına ve Bireye Kazandırdıkları

Tema	Kategoriler	Kodlar	Öğretmen	Müdür
EĞİTİM DÜNYASINA VE BİREYE KAZANDIRDIKLARI	Pedagojik Uzmanlık	Dede Korkut, evrensel niteliklere sahip olup geçmiş ve ötelere uzanan bir yaşam felsefesi sunmakta	5	2
		Merkeze birey yerleştirilmiş olup birey saygındır	3	2
		Eğitici, öğretici ve lider konumundadır	12	2
	Etki	Evrensel niteliklere sahip bireyler yetişir	3	
		Olumlu sonuçlar doğuracaktır	3	
		Geçmiş kültürlerle bağ kurma açısından olumlu	5	1
		Toplumsal, millî, maddi ve manevi değerlerin yaşatılması gerek	4	2
		Türk milletinin birçok özelliğini yansıtması ve kadına verilen değer açısından önemlidir	2	
		İngilizce gibi yabancı dillere çevrilmeli ve sinemaya aktarılmalıdır	1	
	İhtiyaç	Örf-âdet, gelenek-görenek gibi toplumsal değerleri anlamak ve yaşatmak için	3	4
		Hem örgün hem yaygın eğitimde insanların hizmetine sunulmalı	4	1
		Modern çağın ihtiyacı	1	1
	Rehberlik	Her Türk ailesi çocuğuna öğretmeli, okunmalı ve okutulmalıdır	5	
	Eksiklikler	Eser hak ettiği değeri görmemekte ve içeriği de pek bilinmemekte	5	1
		Teori ve pratikte zıtlıklar yaşanmaktadır	1	
		Maalesef bu eser güncellenememekte ve hayata tatbik edilememektedir	5	
Savaş temalı içerikler psikolojik baskı oluşturuyor		1		

Bu temada katılımcıların vermiş oldukları cevaplardan bir kısmı şu şekildedir:

"Dede Korkut, muhteşem bir dünya. Evrensel bir kimlik. Fakat toplum olarak Dede Korkut'u yeterince tanımıyoruz. Dede Korkut, kendi döneminin çok ötesinde bir yaşam tarzını ve felsefesini içermektedir. Hak, adalet, eşitlik, doğruluk, temizlik, vb. pek çok değer somut örnekleri bu hikâyelerde mevcut. Hepimiz mümkün olduğunca bu eserden istifade etmeliyiz." (Y6) "Aidiyet duygusu, millet olma duygusu, kültür, adab-ı muaşeret, kahramanlık, öğüt alma, öğüt verme, ibret alma... vb." (Y4) "Özellikle de orda işlenen birtakım faziletlerin hem yaygın hem de örgün eğitim alanlarında güncel halleriyle eğitime kazandırılması faydalı olur." (Y8)

Bazı katılımcılar ise *Dede Korkut Hikâyelerinin* faydalı olacağını düşünenlerin aksine bu eserin günümüz gençliğinin anlayışına sunulacak şekilde güncellenemediği, savaş temasının yoğun bir şekilde işlenmesi ve kıskançlık krizlerinin adam öldürtme sonucuna kadar varması ve de eserde anlatılanların pratiğe yani gerçek hayata tatbik edilemediği yönündeki olumsuzlukların da olduğunu ve bu durumların maalesef aşılamadığı yönündeki endişelerini dile getirmişlerdir.

Tartışma ve Sonuç

Her milletin sahip olduğu maddi ve manevi değerler ögesi silsilesine bakıldığı zaman, destanların bu kümenin içinde oldukça ayrıcalıklı bir yere sahip olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Abdurrezzak (2015, s.111) makalesinde destanların önemine şu yorumuyla ışık tutmaktadır: "Kültürler için büyük bir öneme sahip destanlar, ait oldukları milletlerin yaşantısı, kültürü ve inançları hakkında ansiklopedik bir niteliğe sahiptirler." Ayrıca destanlar oluştukları uzun zaman zarfında ait oldukları milletlerin hamuruyla yoğruldukları için, ait oldukları milletlerin sosyo-ekonomik, tinsel (spiritual) - dinsel (religious) yaşantılarını ve ideolojik unsurlar gibi özelliklerini ihtiva etmektedirler. Sahip olunan bu özelliklerden bahsederken, insanoğlunun dünya sahnesine çıkışından beri insanların birbirleriyle sürekli bir rekabet, savaş ve hâkimiyet kurma mücadelesi içinde oldukları görülmektedir. Bu bağlamda yapılan sosyolojik temelli araştırmalar da milletlerin birbirlerinin kültürel kimlik ve folklorik zenginliklerine de müdahalede buldukları sonucunu akla getirmektedir. Bir milleti yok etmenin temel prensibi sahip olduğu tüm maddi ve manevi zenginliklerini yok etmektir, anlayışıyla yola çıkmış olacaktı ki günümüzün Orta Asya ülkelerinden Türkmenistan ve diğer Türkî milletlerin Çarlık Rusya'sı ve Sovyet Rusya'sının asimile etme politikasına maruz kaldıkları (Şahin, 2012) bilinmektedir. Folklorik değerler ve kültürel yapıya yapılan darbeler yüzünden olacak ki Şahin'in de çalışmasında dediği gibi Türkmenistan'a uygulanan kültürel özümseme çalışmaları sebebiyle günümüz dünyasında yoğun bir kimlik problemi yaşadığı gözler önündedir. İçinde bulunduğumuz zaman itibarıyla karşımıza bir kültürel form çıkmaktadır. Popüler kültür dediğimiz bu kavram, toplumları etkisi altına almış olup küreselleşmeyle birlikte daha da dikkat çeker hake gelmiştir.

Bu araştırma *Dede Korkut Kitabı'nda* geçen bazı değerlerin okul ortamında (liselerde) nasıl algılandığına yönelik okul müdürü ve öğretmenlerin görüşlerinin incelenmesi amacıyla yapılmıştır. Bu bağlamda araştırmanın temelini oluşturan eser *Dede Korkut Kitabı'dır*. Çalışmada lise okul müdürleri ve öğretmenlerinin görüşlerine başvurulmak üzere değerlendirmeye tabi tutulan istişare, cesaret, örgütlerde bulunan sosyal dayanışma ve birliktelik ortamları, cömertlik-yardımsızlık ve misafirperverlik, sevgi ve saygı, örgütlerde estetik duruş gibi değerler baz alınmıştır. Bunların yanı sıra örgütsel dedikodu ve örgütsel sinizm, günümüz örgütlerinde "Dede Korkut gibi bir temsil olmalı mı?", "*Dede Korkut Kitabı* eğitim dünyasına ve bireye neler kazandırmaktadır?" yönündeki sorulara da araştırma kapsamında cevap aranmıştır. Araştırma çerçevesinde görüşlerine başvuru lise okul müdürleri ve öğretmenler, okullarda unutulmuş ya da var olan tüm maddi manevi değerlerin yaşatılması, zihinlerde canlı tutulması ve geleceğe taşınması gayreti içinde bulduklarını ve bu değerleri korumak adına tüm katılımcılarla birlikte (yönetici, öğretmen, öğrenci, veli ve diğer çalışanlar) ortak etkinlikler düzenlediklerini, bireyleri değer temalı uygulamalara teşvik ettiklerini bildirmişlerdir. *Dede Korkut Kitabı'nın* lise okul kültürüne ve müfredatına uyum gösteren bir eser/kaynak olabileceği tespit edilmiştir. Araştırmaya katılan katılımcılar, lisedeki öğrencilerin ergenlik çağında olmaları nedeniyle bu dönemde kişilik gelişim aşamasında olduklarını ve öğrencilerin bu kritik dönemde *Dede Korkut* kitabını okumaları, bir nebze de olsa hayatlarına tatbik edebilmeleri, ihtiva edilen değerleri örnek almaları; onları yanlışlardan alıkoyacağını, ailelerine ve yaşadıkları

toplumlarına faydalı bireyler yapacağı, idealist, olaylara karşısında çözümcü ve bütüncül davranışlar sergileyebilen ve geleceğe dair öngörü oluşturabileceklerini belirtmişlerdir.

“Okulunuzda bir istişare ortamının oluşması için ne/neler yapmaktasınız, nasıl bir tavır sergilemektesiniz” yönündeki görüşme sorusuna verilen cevaplara yönelik yaptığımız çalışmanın ve Beldağ ve Yaylacı, (2015)’in “Karar Verme Sürecinde Okul Yöneticileri ve Değerler” adlı çalışmalarında; örgütlerde yönetsel açıdan değerlerin etkili olabilmesi ve bu sürecin sağlıklı işleyebilmesi, büyük bağlamda “karar verme” sürecinin etkisi altındadır şeklindeki tespiti, Uygur (2013)’un “Dede Korkut Boylarında Kadın Statüsü” adlı çalışmasında; eserde Türk aile yapısının genel karakteristik özelliği, Oğuz Türklerinin hayata bakış açıları, toplumsal düzende kadına-bireye verdikleri önem, bir iş yapılacağı vakit (gerek aile içindeki bir mevzu gerekse ülke yönetimiyle ilgili bir mevzuda) diğer bireylere özellikle de kadınlara danışılması, istişare yapılması yönündeki tespitleri, son olarak ta Artun (2009)’un çalışmasında bahsettiği; dünyada yaşanan ve tüm toplumsal değerlere karşı farklılık gösteren süreçlere paralel olarak, teknolojik gelişmelerin de ortaya çıkardığı küresel kültürel tutumların dünyayı günden güne tek biçimli hale getirmekte olduğu bir düzlemde Dede Korkut ve türevindeki halk edebiyatı ürünlerinin kültür içindeki önemini kavrayarak bu alanın daha fazla çalışılmasını sağlayacak girişimler başlatılmalıdır ve bu değerlere sahip çıkılması gerekmektedir şeklindeki tespitleriyle çelişmediği ve uygunluk gösterdiği gözlenmiştir. Nitekim insanların bir arada yaşamayı öğrenmeleri, aldıkları kararlarda bilgi alışverişi yapabilme erdemini gösterebilmeleri, barış ve hoşgörü içinde yaşayabilmeleri ayrıca sahip oldukları ananeleri geleceğe taşıma gayreti göstermeleri gerektiği yönünde katılımcı görüşlerinin bu anlamda bahsi geçen çalışmalarla çelişmediği görülmektedir.

“Okuldaki kişilerin cesaret yetilerini hangi yönde kullandıkları” konusunda elde edilen sonuçların Özden (2005) ve Abdurrezak (2015)’in bu yönde değerlendirmeler ve yorumlar içeren çalışma sonuçlarıyla örtüştüğü belirlenmiştir. Katılımcı görüşleri ve buna benzer yapılan çalışmalar incelendiğinde cesaret yetisinin bireylerin örgütlerde daha aktif rol almalarını sağlayan ve onları eğitim adına yaptıkları kariyerleri için ileriye daha iyiye taşıyacağı şeklinde bir sonuca varılmıştır. Kişisel gelişim evresinin bir parçası olan bu yetinin kişinin bütüncül bir kişilik ve geleceğe dair eğitim ve özel hayatını düzenlemek adına aktif rol oynayan bireylerin yetiştirilmesine olanak sağladığı sonucu elde edilmiştir.

“Okulda sosyal dayanışma ve birliktelik ortamının oluşması” konusunda elde edilen bulgular Ötken’in (2015) çalışması ve bu çalışmada belirttiği şu yorumuyla da “...psikolojik sahiplenmeyle işle ilgili destek ve duygusal destek arasında pozitif bir ilişki olduğudur.” uyum göstermektedir. Köse vd. (2001)’nin ortak çalışmalarındaki çalışanların işletmelere bağlılıklarının sağlanabilmesinin ancak güçlü bir örgüt kültürüne sahip olmalarıyla” tespitleriyle de uyumluluk gösterdiği görülmüştür. Beydoğan (2012) da çalışmasında, okullarda yürütülen sosyal-kültürel etkinliklerin öğrencilerin değer edinimine katkıda bulunduğunu ifade etmiştir.

“Okulda sevgi ve saygı ortamının oluşmasına yönelik neler yapıldığı” konusunda özellikle “duyarlılık, samimi ve içten davranma”nın sevgi ve saygıyı oluşturacağı sonucu ortaya çıkmıştır. “Okulda İftira ve dedikodularla ilgili” elde edilen sonuçla Arslan (2012)’in çalışmasının örtüştüğünü görmekteyiz. Arslan “Örgütsel sinizm ve örgütsel dedikodunun örgütlere ve bireylere karşı açılan psikolojik bir savaş gibi maddi manevi yıkıcı etkiler bırakabileceğinden bahsetmiştir.

“Okulda estetik bir ortamın (kılık, kıyafet, özenli dil kullanımı, okulun görüntüsü gibi) oluşması için neler yapıldığı”na yönelik öğrencilerin kıyafetleriyle ilgili bir standart oluşturma sonucu ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda nezaket ve bazı inceliklere sahip olma davranışları da bu kapsamda vurgulanmıştır. Bu sonuçlardan hareketle eğitim ve estetik

konusunda çalışması olan Erzen (1976)'in öğrenci bir konuyu tüm duyuları ile benimsemediği ve kişiliğine bir şey ekleyemediğinde onu çözümleyip bellemesine olanak olmadığı yönündeki görüşü, okulda estetik bir ortamın öncelikle kişinin içselleştirme süreciyle mümkün olabileceğini hatırlatmaktadır.

“Okulda Dede Korkut gibi bir temsil olmalı mı?” sorusundan elde edilen sonuçları destekler nitelikte Olkun (1996)'un çalışması dikkat çekmektedir. Olkun: “Güçlü ve etkili liderlik yoluyla örgüt kültürünün istendik bir yönde maniple edilebilmesi ve bu yolla değişimin gerçekleştirilmesi olası gözükmemektedir.” şeklindeki tespitiyle etkili liderlik gizil gücüne sahip bireylerin örgütlerdeki değişim üzerinde ne denli etkili olduklarını ifade etmiştir. Liderlik kavramı bünyesinde birçok farklı liderlik pozisyonunu ihtiva etmektedir. Mevki olarak ya da karizmatik liderlik olarak bu özelliğe sahip insanların çevresindeki insanlara, örgütlerin işleyiş sürecine ve eğitim sürecine olan etkileri farklılık göstermektedir. Mecburi hizmet olarak bu pozisyonlarda olan kişilerin ne kadar faydalı bireyler olacağı ülkemizdeki eğitim sisteminin de yaşadığı en büyük problem ve eksikliklerden biri olarak tartışılmalıdır. Bu bağlamda Çelik (1995) de, sadece koltuğunda oturup bir mevzuat bekçisi gibi katı bürokratik kuralların arasına sıkışıp kalan eğitim yöneticisinin geride kaldığını belirtmiştir.

“Dede Korkut kitabının (hikâyelerinin) eğitim dünyasına ve bireye kazandırdıkları konusunda neler düşünülmektedir?” sorusundan elde edilen sonuçlara yönelik bazı katılımcıların eserin güncellenememesi ve yeni genç neslin bu eseri anlamakta zorluk çektiği ve bu gençlerin yeterli milli şuura sahip olmadığı yönündeki görüşleri Kalenderoğlu (2011)'nin çalışmasını destekler niteliktedir. Yeni neslin kendi kültürel değerlerini ne kadar bildiği sorusuna alınan cevap, bu anlamda önem arz etmektedir. Nitekim Şahin (2012), Çarlık Rusya ve Sovyet Rusya'sı tarafından kültürel yozlaşma ve asimile programına tabi tutulan Türkmenistan ile ilgili yaptığı çalışmada bu durumu dile getirilmiştir. Çalışma aynı zamanda bizim çalışmamızı da destekler niteliktedir. Özkan (2006) çalışmasında, yeni neslin nasıl yetiştirileceğine ve popüler kültürün köleliğini yapmaktan sıyrılmak için “Türk devletini geleceğe güçlü bir şekilde taşıyabilecek nesiller, çağın gereklerine göre yapılandırılmış bir eğitim sistemiyle yetiştirilebilir ve doğulu gibi üretip, batılı gibi tüketme huyumuzdan vazgeçmeliyiz gibi tavsiyelerde bulunmuştur.

Eğitimin kültürle olan ilişkisi dikkate alındığında, kültürden bağımsız bir eğitim düşünülemeyeceği ve kültürel değerlere duyarlı eğitim (Sarıgöz, 2021) gerçeği karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda *Dede Korkut Hikâyeleri*'nin öncelikle Türk kültürüne katkıları incelendiğinde, son zamanlarda bu konuyla ilgili yapılmış çalışmalar (Özdemir, 2020; Özmen, 2020; Alizade, 2021; Arı, 2021; Çobanoğlu, 2022) dikkat çekmektedir. Ergün (2019), *Dede Korkut Hikâyelerinde* “hem sözle hem de göstererek bir eğitim olayı” olduğundan bahsetmektedir. *Dede Korkut Hikâyelerinin* eğitim-öğretim sürecindeki önemi aynı zamanda “Model Oluşturma” ya da “Model Gösterme” yoluyla iyi ve doğruyu göstermesi olarak vurgulanmıştır (Arı ve Karateke, 2010; Arı, 2021).

Çakır (2020)'in yönetim ve liderlik bağlamında ele aldığı *Dede Korkut Hikâyeleri* çalışması, bu araştırmanın amacını ve sonuçlarını kayda değer şekilde destekler niteliktedir. Çakır, *Dede Korkut Hikâyelerini* yönetim ve liderlik temelinde incelemiş ve günümüzün belirsiz ve kestirilemez örgüt ortamları için dikkate alınması gereken bir eser olarak ele almıştır. Çakır, günümüz örgütleri için istişarenin önemini vurgulayan örgütsel zekayı, risk almayı ve “tüm örgüt üyeleri tarafından içselleştirilecek bir “değer kültürü”nü önermiştir.

Özetle, okulların, hazırlanan eğitim-öğretim programlarının ve tüm eğitim uygulamalarının temel işlevi; bireye faydalı olmak, bireysel farklılıkları gözetmek, öğrencilerin ihtiyaçlarını ön planda tutmak ve tüm süreci bu anlamda öğrenci merkezli

hazırlamaktır. Bireyleri/öğrencileri; Türk aile yapısını, örf-âdetlerini, gelenek ve göreneklerini, kendi öz ananelerini ve tüm maddi-manevi kültürel değerlerini bilen, farkında olan, sahiplenen, uluslararası alanda kendi kültürel kimliğinin temsiliyetini yapabilen şuur ve kabiliyette birer fert olarak yetiştirmek eğitim sistemimizin amaçları arasındadır. Buna istinaden bu araştırma sonucunda, Dede Korkut Kitabı adlı eserin Türk eğitim sistemindeki yeri sorgulanmış olup günümüz anlayışı içerisinde lise okul müdürleri ve öğretmenlerinin görüşleri çerçevesinde bir değerlendirilmesi yapılmıştır. Son söz olarak, Dede Korkut Kitabı'nda geçen ve bu araştırmada incelenmiş değerlerin okul ortamında müdür ve öğretmenler tarafından "örgütsel değerler" kapsamında dikkat çektiği tespit edilmiştir.

Öneriler

Bu araştırma sonucunda uygulayıcılara şu önerilerde bulunulabilir:

Bazı katılımcılar *Dede Korkut Hikâyeleri*'nin günümüz gençleri tarafından anlaşılmadığı noktasında görüş bildirmişlerdir. Bu anlamda ilgili uzmanlar tarafından günümüz koşulları da dikkate alınarak eserin güncelleştirme çalışmaları titizlikle yapılabilir ve eser eğitim-öğretim sürecine derinlemesine kazandırılabilir.

Okullarda bulunan her öğrencinin maddi imkânları aynı olmayabileceği gerçeği, okul yöneticileri ve öğretmenleri tarafından dikkate alınmalı ve uygulanan kıyafet yönetmeliği ve yapılacak olan etkinliklerde bu farklılık dikkate alınmalıdır. Maddi imkânları düşük olan kişilerin psikolojik anlamda zarar görmemeleri özellikle rehberlik servisi tarafından dikkate alınması gereken bir husustur.

Gerek yeni atanan öğretmenlere gerekse okula yeni başlayan öğrencilere ya da başka okuldan nakil yoluyla gelen öğrencilere okulda daha eski ve akran danışmanlığı konusunda görevli, eğitilmiş kişilerce oryantasyon çalışmaları yapılabilir. Ancak böyle bir yardım istemeyen kişiler olabileceği için hizmet sunarken bireysel farklılıklar da dikkate alınabilmelidir. Dede Korkut Kitabı adlı eserin daha iyi anlaşılması adına eğitimcilerin, öğrencilerin ve ailelerin bu eseri okumaları, anlamaları ve uygulamaya koymaları için çeşitli adımlar atılabilir.

Bu alanda çalışma yapacak olan araştırmacılara şu önerilerde bulunulabilir:

Dede Korkut Kitabıyla ilgili ilk ve ortaokullara yönelik nitel ve karma yöntemle araştırmalar yapılabilir. *Dede Korkut Hikâyeleri*'ni okuyan ve okumayan okul yöneticisi, öğretmen ve öğrencilere yönelik karşılaştırmalı bir şekilde okul kültürüne yönelik çalışmalar yapılabilir.

Kaynakça

- Abdurrezzak, A. O. (2015). Dede Korkut Kitabında Erkek Kahraman Statüsü. *Humanities Studies*, 10(3), 94-114.
- Akpınar, B. ve Aydın, K. (2010). Eğitimde Değişim ve Öğretmenlerin Değişim Algıları. *Eğitim ve Bilim*, 32(144), 71-80.
- Alizade, R. (2021). Dede Korkut Kitabı'nın Tarihi ve Kültürel Veriler Açısından Değerlendirilmesi. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 14(35), 926-936. DOI: 10.12981/mahder.929460
- Arı, B. (2021). Dede Korkut Kitabına Eğitim ve Çocuk Eğitimi Açısından Bir Bakış. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 18(47), 56-68.

- Arı, B. ve Karateke, E. (2010). Dede Korkut Hikâyelerinde Kadın ve Çocuk Eğitimi. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7(14), 275-284.
- Arslan, E. T. (2012). Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Akademik Personelinin Genel ve Örgütsel Sinizm Düzeyi. *Doğuş Üniversitesi Dergisi*, 13 (1), 12-27.
- Artun, E. (2009). Türk Dünyası Âşıklık Geleneğinin Geleceğe Taşınması. XVII. Uluslararası Kıbatak Edebiyat Şöleni. (Balkanlar Türk Edebiyatı ve Kültürü). (Kosova; 13-18 Ağustos, Eylül 2009).
- Aynacı, C. (2021). Küregenleşme: Gençliğin Küreselleşmesi Sürecinde Milli (Leşemeyen) Kültür. *Sosyal Sağlık Dergisi*, 1(1), 1-20.
- Bars, M. E. (2017). Kültürel Değerlerin Aktarımında Halk Edebiyatı Ürünlerinden Yararlanma. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10(2), 217-228.
- Beldağ, A. ve Yaylacı, A. (2015). Karar Verme Sürecinde Okul Yöneticileri ve Değerler. *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 11(1), 165-176.
- Beydoğan, H. Ö. (2012). Okullarda Uygulanan Sosyal ve Kültürel Etkinliklerin Öğrencilerin Değer Edinimine Etkisi. *Gaziantep University-Journal of Social Sciences*, 11(4), 1171-1204.
- Büyükdüvenci, S. (1987). *Eğitim Sosyolojisine Giriş "Yazılar"*. Ankara: Yargıçoğlu Matbaası.
- Creswell, J. W. (2013). *Qualitative Inquiry & Research Design: Choosing among Five Approaches (3rd ed.)*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publication.
- Çelik, V. (1995). Eğitim Yöneticisinin Vizyon ve Misyonu. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 1(1), 47-53.
- Çıldır, B. (2022). Türkçe Dersinde Masallar Aracılığıyla Göçmenlere İlişkin Kültürlerarası Duyarlılık Geliştirme. *Anadolu Journal of Educational Sciences International*, 12(2), 417-441. <https://doi.org/10.18039/ajesi.987522>
- Çobanoğlu, S. (2022). Halkbilimsel Metaetik Kuram ve Bir İdeoloji Olarak Dede Korkut Kitabı'nın "Verdiği Sözü Tutmamak Olumsuz Etik Değeri" Bağlamında Metaetikselsel Çözümlemesi. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 15(37), 54-71. DOI: 10.12981/mahder.1028757.
- Demir, M. (2010). Örgütsel Sapma Davranışının Kontrolünde Duygusal Zekânın Rolü: Konaklama İşletmelerinde Bir Araştırma. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(26), 197-207.
- Doğan, E. (2002). Eğitimde Küreselleşme. *Eğitim Araştırmaları Dergisi*, 6, 87-98.
- Dolunay, S. K. (2007). Okul Kültürü ve Türkçe Öğretimi. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11(3), 9-22.
- Ergin, M. (2007). *Dede Korkut Kitabı*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Ergün, M. (2019). Dede Korkut Hikâyelerindeki İnsan Yetiştirme. *Uluslararası Bilim ve Eğitim Dergisi*, 1(2), 78-90.
- Erkan, H. (1998). *Bilgi Toplumu ve Ekonomik Gelişme (4.baskı)*. Ankara: Türkiye İş Bankası. No: 326. Bilim Dizisi No: 8
- Erzen, J. N. (1976). Eğitimin Estetik Süreç Olarak Yorumu ve Mimarlık Eğitimi. http://jfa.arch.metu.edu.tr/archive/0258-5316/1976/cilt02/sayi_2/175-185.pdf. [Erişim tarihi: 10.03.2014].

- Genç, S. Z. (2019). Kültür ve Eğitim. (Ed. Erdoğan Köse ve S. Zeki Genç), *Eğitim Sosyolojisi* (ss. 115-138) Ankara: Pegem Akademi.
- Gül, R. (2008). Dede Korkut Hikâyelerinde Söz Kalıpları (Pattern Utterances in Tales of Dede Korkut). *D.Ü. Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*, 10, 100-105.
- Hesapçıoğlu, M. (2001). *Postmodern Toplumda Eğitim, Okul ve İnsan Hakları*. İstanbul: Sedar.
- Kahraman Vangölü, S. ve Şahin Sak, İ. T. (2022). Kültürel Değerlere Duyarlı Eğitim ile İlgili Türkiye’de Yapılan Çalışmaların İncelenmesi. *Journal of Sustainable Educational Studies (JSES)*, 1, 169- 181.
- Kalenderoğlu, İ. (2011). Türkmenistan’da Dede Korkut Hakkında Yapılan Çalışmalar. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 6(1), 1302-1311.
- Karagözoğlu, G. (2003). Eğitim Sistemimizde Öğretmen Yetiştirme Politikamıza Genel Bir Bakış. Eğitimde Yansımalar. *VII Çağdaş Eğitim Sistemlerinde Öğretmen Yetiştirme Sempozyumu*, Cumhuriyet Üniversitesi Kültür Merkezi, Sivas, 10-12.
- Kocacık, F. (2003). Bilgi Toplumu ve Türkiye. *Cumhuriyet Üniversitesi. Sosyal Bilimler Dergisi* 27(1), 1-10.
- Köksel, B. (2012). Dede Korkut Kitabı’nda Dinî-Mitolojik Yardımcı Kahraman Motifi. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 161, 73-88.
- Köse, S., Tetik, S. ve Ercan, C. (2001). Örgüt Kültürünü Oluşturan Faktörler. *Yönetim ve Ekonomi*, 7(1), 219-242.
- Maxwell, J. A. (1992). Understanding and Validity in Qualitative Research. *Harvard Education Review*, 62, 279-299.
- Merriam, S. B. (2009). *Qualitative Research: A Guide to Design and Implementation*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Miles, M. B. ve Huberman, A. M. (1994). *Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Olkun, S. (1996). Örgütsel Değişimin Yönetimi: Örgüt Kültürü ve Liderlik Faktörü. *İlgilim Yönetimi*, 2(1), 565-574.
- Ötken, B. (2015). Algılanan Örgütsel Destek ve Psikolojik Sahiplenme Arasındaki İlişki ve Bu İlişkide Örgütsel Adaletin Rolü. *Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 33(2), 113-140.
- Özdağ, S., Duman, S. ve Fişekçioğlu, İ. B. (2011). Popüler Kültür: Futbol Mu “Putbol” Mu? *Türkiye Kickboks Federasyonu Spor Bilimleri Dergisi*, 4(1), 1309-1336.
- Özdemir, C. (2020). Çağdaş Ebeynliği Kültürel Bellekte Aramak: Dede Korkutleri Örneği, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10(20), 27-49. DOI: [10.29029/busbed.731968](https://doi.org/10.29029/busbed.731968). [Erişim tarihi: 10.05.2022].
- Özden, Y. (1999). *Eğitimde Dönüşüm - Eğitimde Yeni Değerler*. Ankara: Pegem A Yayıncılık.
- Özgan, H. ve Karadağ, N. (2009). Popüler Kültürün Yönetim Uygulamalarına Etkisi Bağlamında Yönetici Görüşleri. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(28), 187-199.
- Özkan, H. H. (2006). Popüler Kültür ve Eğitim. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 14(1), 29-38.
- Özmen, F. (2020). Dede Korkut lerinde Konukseverlik Üzerine Bir Değerlendirme . *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 8(20), 45-63. DOI: [10.31126/akrajournal.632898](https://doi.org/10.31126/akrajournal.632898).

[Erişim tarihi: 10.05.2022].

- Patton, M. Q. (2014). *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri (Qualitative Research and Evaluation Methods)*. (3. Baskı) (Çeviri Editörleri: Mesut Bütün. - Selçuk Beşir Demir). Ankara: Pegem Akademi.
- Sarıgöz, O. (2021). Opinions on Culturally Responsive Education. *The Journal of International Education Science*, 8(29), 19-30.
- Silverman, D. (2015). *Interpreting Qualitative Data*. Sage.
- Şahin, H. İ. (2012). Kültürel Kimlik ve Folklor. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 12(1), 285-306.
- Tepeli, Y. ve Arıcı, A. F. (2012). Lise Öğrencilerinin Atasözlerini Kavrama Düzeyleri Üzerine Nitel Bir Araştırma. *Eğitim Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2(2), 223-236.
- Tezcan, M. (1981). *Eğitim Sosyolojisine Giriş*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları.
- Tezcan, M. (1992). *Eğitim Sosyolojisi* (9. Baskı). Ankara: Zirve Ofset.
- Uygur, H. K. (2013). Dede Korkut Boylarında Kadın Statüsü. *Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Kongresi*, 17-19 Mayıs 2013, International Burch University, Saraybosna, 385-403.
- Yeşil, R. ve Aydın, D. (2007). Demokratik Değerlerin Eğitiminde Yöntem ve Zamanlama. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11(2), 75-84.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2013). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. (9. Baskı). Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yıldırım, K. (2010). Raising the Quality in Qualitative Research. *Elementary Education Online*, 9(1), 79-92.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 8 (Ağustos/August 2022), s. 989-1025.
Geliş Tarihi-Received: 13.06.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 02.07.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1130280

Ortaokul Öğrencilerinin Sözlü ve Yazılı Anlatımlarındaki Bağdaşıklık ve Tutarlılık Durumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi*

Examination of the Coherence and Consistency States in Oral and Written Narratives of Secondary School Students in Terms of Various Variables

Ayşegül AYKANAT UYSAL**
Safa ÇELEBİ***

Öz

Bu çalışmada ortaokul 8. sınıf öğrencilerinin oluşturdukları yazılı ve sözlü metinlerdeki bağdaşıklık ve tutarlılık durumlarının çeşitli değişkenler açısından incelenmesi amaçlanmıştır. Araştırma 8. sınıfta öğrenim gören 100 öğrenci ile gerçekleştirilmiştir. Araştırma grubu uygun örnekleme yöntemi kullanılarak belirlenmiştir. Çalışmada betimsel araştırma modeli kullanılmıştır. Araştırmanın nicel verileri, öğrencilerin oluşturdukları sözlü ve yazılı metinlerin "Bağdaşıklık Araçlarını Kullanma Düzeyi Ölçeği", "Öyküleyici Anlatım Tutarlılık Değerlendirme Ölçeği" ile incelenmesi ve kişisel bilgi formu ile elde edilmiştir. Uygulama sürecinde öğrencilere uzman görüşleri doğrultusunda hazırlanan sözlü ve yazılı anlatım konuları verilmiştir. Yazılı metinler öğrenci kâğıtlarından sözlü metinler ise öğrencilerin ses kayıtlarının araştırmacı tarafından yazıya geçirilmesiyle elde edilmiştir. Ayrıca kişisel bilgi formu kullanılarak öğrencilerden elde edilen veriler, excel formatında ölçeklendirilmiştir. Bu veriler ile öğrencilerin oluşturdukları yazılı ve sözlü öyküleyici metinlerinden elde edilen veriler SPSS 22.0 istatistik programı aracılığı ile analiz edilmiş, öğrencilerin çeşitli değişkenlere göre bağdaşıklık araçlarını kullanma ve metin tutarlılığı oluşturma durumları farklı değişkenlere göre incelenmiştir. Araştırma sonucunda öğrencilerin sözlü metinlerinde yazılı metinlerine oranla daha düşük düzeyde bağdaşıklık aracı kullandıkları, metin tutarlılık puanlarının da sözlü metinlerinde yazılı metinlerine oranla daha düşük düzeyde olduğu görülmüştür. Öğrencilerin sözlü ve yazılı metinlerinde bağdaşıklık araçlarını kullanmada ve tutarlılık oluşturmada bazı değişkenlere göre anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yazılı anlatım, sözlü anlatım, öyküleyici metin, bağdaşıklık, tutarlılık.

Abstract

In this study, it is aimed to examine the coherence and consistency of written and oral texts created by secondary school 8th grade students in terms of various variables. The research was

* Bu çalışma, birinci yazarın "Ortaokul öğrencilerinin sözlü ve yazılı anlatımlarındaki bağdaşıklık ve tutarlılık durumlarının çeşitli değişkenler açısından incelenmesi" başlıklı tezinden üretilmiştir.

** Öğretmen, Samsun Milli Eğitim Müdürlüğü, Samsun/Türkiye, e-posta: a_ayknt@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-3449-8735.

*** Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, Samsun/Türkiye, e-posta: safa.celebi@omu.edu.tr, ORCID:0000-0002-0703-0240.

carried out with 100 students studying in the 8th grade. The research group was determined by using convenient sampling method. A descriptive research model was used in the study. Quantitative data of the study were obtained by examining the oral and written texts created by the students with the "Level of Using Cohesion Tools", "The Coherence Evaluation Scale of Narrative Narration" and a personal information form. During the application process, the students were given oral and written expression topics prepared in line with expert opinions. Written texts were obtained from student papers and oral texts were obtained by translating the students' audio recordings by the researcher. In addition, the data obtained from the students using the personal information form were scaled in excel format. These data and the data obtained from the written and oral narrative texts created by the students were analyzed through the SPSS 22.0 statistics program, and the students' use of cohesion tools and text consistency according to various variables were examined according to different variables. As a result of the research, it was seen that the students used a lower level of coherence tool in their oral texts than in their written texts, and their text consistency scores were lower in their oral texts than in their written texts. Significant differences were determined according to some variables in using cohesion tools and creating consistency in students' oral and written texts.

Keywords: Written expression, verbal lecture, narrative text, cohesion, coherence.

Giriş

Dil; dinleme, konuşma, okuma ve yazma becerilerinin bütünüdür. Dört temel dil becerisi olan dinleme, konuşma, okuma ve yazma birbirinden ayrı düşünülmemelidir. Her bir beceri bir diğerini desteklemektedir. Bu yüzden anlama ve anlatma becerilerinin oluşması için dil eğitime okullarda gerektiği kadar yer verilmesi büyük önem arz etmektedir. Değişen ve gelişen dünyaya ayak uydurabilecek, düşünen, yorumlayan, analiz eden bireylere ihtiyaç vardır. Anlama ve anlatma becerisini tam kazanamamış bireyler kendini ifade etme, gelişmeleri takip etme, dünyayı ve çevreyi algılama noktasında eksiklikler yaşar. "Dil eğitiminin temel hedefi, öğrencilerin, dilin farklı bağlamlarda aldığı görünümleri kavramaları, dil aracılığıyla kendilerini ifade edebilmeleri, değişik bilgi kaynaklarına ulaşarak duygu, düşünce ve hayal dünyalarını zenginleştirmeleridir." (MEB, 2006, s. 2).

Aileden ve çevreden doğal yollarla dinleme ve konuşma becerisini edinen bireyin okul çağına gelmesi ile bu becerilere okuma ve yazma da eklenerek dil becerilerinin temeli daha ilk yıllarda atılmış olur. Okulda verilen eğitimler sayesinde dil artık kulaktan duyma değil kurallarıyla öğrenilir. Dilin kurallarını bilmek ve uygulamak dilin, dolayısı ile milletlerin devamlılığı açısından önemlidir. Her dil becerisinin kendi içinde kuralları vardır. Örneğin yazma etkinliği uygulanırken noktalama işaretlerinin ve yazım kurallarının doğru kullanımı yazma; konuşma etkinliği uygulanırken doğru vurgu ve tonlama yapmak konuşma becerisini destekleyen kurallardır. Bu kurallara uymak, dili doğru kullanmak gerekir. Yazılı veya sözlü bir ürün ortaya koyabilmenin kuralı sadece noktalama işaretlerine dikkat etmek veya vurgu ve tonlamaları doğru kullanmak değildir. Anlatılan konunun içeriği, cümlelerin birbiriyle ilişkisi, konu ve ana fikrin açıklığı, gereksiz ifadelerden arınmışlığı da ürünün doğruluğunu belirleyen unsurlardır. Yani ortaya konulan ürünün metin olabilme vasıflarını taşıyıp taşımadığına da bakmak gerekir. İnsanların yazılı ve sözlü anlatımlarında oluşturdukları cümle dizileri metin olma özelliği taşır. *Türkçe Sözlük*'te metin, "Bir yazıyı biçim, anlatım ve noktalama özellikleriyle oluşturan kelimelerin bütünü, tekst." olarak tanımlanmaktadır (TDK, 2005, s. 1382). Bu tanımdan hareketle, metin oluşturmayı yalnızca yazılı anlatımlara has bir durum gibi düşünmek sözlü anlatımlarda oluşturulan tümce dizisinin ne olduğu sorusunu akla getirmektedir. Dilin yazılı ve sözlü ürünlerde ve iletişim kurmak durumunda kalınan her alanda kullanıldığı düşünüldüğü zaman sözlü olarak oluşturulan tümce dizilerinin de metin olarak kabul edilmesi gerekir.

Metin; aralarında anlam ilişkisi bulunan, tutarlılığı olan tümceler dizisidir. Hangi uzunlukta olursa olsun yazılı ya da sözlü her bölüm birleşik bir ürün kurar (Halliday ve Hasan, 1976). Metinsellik, metni metin yapan bileşenlerin oluşturduğu bütündür. Metinsellik ölçütleri iletişimde kullanılan metinlerin özelliklerini belirtmektedir. Beaugrande ve Dressler (1981), metnin yedi ölçütü olduğunu, herhangi birinin olmaması durumunda metnin iletişimsel olamayacağını, iletişimsel olmayan metnin metin değeri taşımayacağını belirtir (akt. İşeri, 2018). Bağdaşıklık ve tutarlılık, yazılı ve sözlü iletişimde cümleler arasındaki bütünlüğü sağlayan, metnin iletişimsel değerini ortaya koyan iki önemli ölçüttür. Ardı ardına sıralanmış birbirinden bağımsız cümleler bir bütünlük oluşturmaz. Anamlı bir metnin oluşturulması ve iletilmek istenen iletinin doğru aktarılması için cümleler dilbilgisel anlamda belli bir düzenlemeyle ve bir bağlam etrafında sunulmalıdır. Bu durum hem yazılı hem de sözlü anlatım için geçerli bir ölçüttür. Sözlü metinler de yazılı metinlerde olduğu gibi metin olma ölçütleri yönünden değerlendirilmelidir. "Konuşma eğitiminde temel amaç, kişinin duygu ve düşüncelerini başkalarına kimi zaman anında (hazırlıksız) kimi zaman da hazırlıklı olarak ifade edebilmesini sağlamak olmalıdır." (Doğan, 2009, s. 191). Birey her iki türde de bir metin oluşturma ve oluşturduğu metni okuyucuya veya dinleyiciye ulaştırma gayesi taşımaktadır.

Öğrencilerin oluşturduğu metinlerdeki bağdaşıklık ve tutarlılık durumlarını inceleyen alanyazındaki çalışmalara bakıldığında daha çok öğrencilerin yazılı anlatımlarına yönelik çalışmalara rastlanmaktadır (Keçik, 1992; Coşkun, 2005; Karatay, 2010; Coşkun, 2011; Ülper, 2011; Yılmaz, 2012; Çoban, 2012; Can, 2012; Çoban ve Karadüz, 2016; Seçkin, Arslan ve Ergenç, 2014; Karadeniz, 2015; Kalı, 2016; Zülfükaroğlu, 2016; Mantı, 2017; Melanlıoğlu, 2017; Mısırlı, 2018; Güven, 2019; Öztürk ve Alan, 2020). Bu çalışmalardan ortaokul öğrencilerine yönelik çalışmaların; Coşkun (2005) ve Çoban'a (2012) ait olduğu, Ülper'in (2011) çalışmasının aralarında ilköğretim 8. sınıf öğrencilerinin de bulunduğu farklı sınıf düzeyindeki öğrencilerle gerçekleştiği görülmektedir.

Coşkun (2005), 5 ve 8. sınıf öğrencilerinin öyküleyici anlatımlarındaki bağdaşıklık, tutarlılık ve metin elementlerini incelediği çalışmasında öğrencilerin yazılı olarak ürettikleri metinleri incelemiş, katılımcıların metnin birimleri arasında bağlantı kurmakta ve geçiş yapmakta zorlandıklarını tespit etmiştir. Ayrıca öğrencilerin metin oluşturabilmek için gerekli olan düşünme, karar verme ve planlama becerilerinin son derece zayıf olduğunu belirtmiştir. Ülper (2011) ilköğretim 8, ortaöğretim 4 ve yükseköğretim 4. sınıf düzeyindeki öğrencilerce üretilen yazılı metinleri tutarlılık ölçütleri bağlamında incelemiş, ilköğretim ve ortaöğretim öğrencilerinin tutarlılığa ilişkin metinsel eylemleri gerçekleştirilmede başarı durumlarının, yükseköğretim öğrencilerinden daha düşük olduğunu belirtmiştir. Çoban (2012) 7. sınıf öğrencilerinin oluşturdukları öyküleyici türdeki yazılı metinleri bağdaşıklık ve tutarlılık bakımından incelemiş, kız öğrencilerin erkek öğrencilerden, sosyo-ekonomik olarak üst düzeyde yer alan bireylerin orta ve alt grupta yer alan bireylerden daha başarılı olduklarını tespit etmiştir. Keçik (1992) çalışmasında ilkokul 2 ve 5. sınıf öğrencilerinin oluşturduğu özet ve hatırlama metinlerini incelemiş öğrencilerin gönderim öğelerini başarılı şekilde kullanamadıklarını bundan dolayı ürettikleri metinlerde bağdaşıklık sağlayamadıklarını belirtmiştir. Karatay (2010) çalışmasında Türkçe öğretmeni adaylarının ürettikleri yazılı metinleri bağdaşıklık ve tutarlılık açısından incelemiş, bağdaşıklık öğelerini kullanabilme becerisi iyi düzeyde olan öğrencilerin tutarlı metin oluşturabilmede de iyi düzeyde başarılı olduklarını tespit etmiştir. Yılmaz (2012), tez çalışmasında 11. sınıf öğrencilerine ait öyküleyici türdeki yazılı metinleri incelemiş, öğrencilerin yazdıkları metinlerde tutarlılık puanlarının çok düşük olmasından kaynaklı bağdaşıklık araçlarını yerinde kullanmakta zorlandıklarını belirtmiştir. Can (2012) çalışmasında ortaöğretim 9 ve 10. sınıf öğrencilerinin yazılı

anlatımlarını paragraf düzeyinde bağdaşıklık ve tutarlılık bakımından incelemiş, öğrencilerin paragraf kavramını yeterince özümseyemediklerini, paragrafı biçimsel bir birim olarak algıladıklarını ifade etmiştir. Kalı (2016), çalışmasında Türkçe öğretmeni adaylarının ürettikleri yazılı metinleri bağdaşıklık ve tutarlılık bakımından incelemiş, 4. sınıf öğrencilerinin dil gelişimi bakımından 1. sınıf öğrencilerine göre geride olduklarını, bu öğrencilerin yazma eğitimi konusunda yeterince geliştirilememiş olduklarını belirtmiştir. Melanlıoğlu (2017) çalışmasında Leh öğrencilerinin Türkçe yazılı anlatımlarını tutarlılık ölçütleri bağlamında değerlendirmiş, öğrencilerin metinlerinde tespit edilen bağdaşıklıkla ilgili problemlerden kaynaklanan tutarsızlıkların olduğunu belirtmiştir.

Öğrencilerin sözlü metinlerindeki bağdaşıklık ve tutarlılık durumlarını inceleyen az sayıda çalışmaya ulaşılmıştır (Çelebi ve Gökçe, 2015; Çetin, 2015; Çintaş, 2015; Şahin, 2015; Bayburtlu, 2019). Bu çalışmalardan yalnızca Bayburtlu'nun (2019) çalışmasının ortaokul öğrencilerine yönelik olduğu belirlenmiştir. Çelebi ve Gökçe (2015), çalışmalarında Türkçe öğretmeni adaylarının ikna edici hazırlıklı konuşmalarını bağdaşıklık ve tutarlılık bağlamında incelemiş, bağlama öğelerinin en sık kullanılan bağdaşıklık aracı olduğunu gerekçesinin ise sözlü metin üretimi esnasında söylenen cümlelerin düzeltilme olanağının bulunmaması ve doğal bir ortamda gerçekleşen konuşmada söyleneceklerin anında planlanamaması olduğunu belirtmiştir. Metin tutarlılığı oluşturmada öğrencilerin metnin bölümleri arasında konu bütünlüğünü tam anlamıyla sağlayamama, içeriği mantıklı bir sıra ile düzenleyememe gibi sorunlar yaşadıklarını ifade etmiştir. Şahin (2015), tez çalışmasında 5-6 yaş çocuklarının sözlü anlatımlarını bağdaşıklık açısından değerlendirmiş, bu yaş grubunu değiştirim ögesini hiç kullanmadıklarını tespit etmiştir. Bayburtlu ise ortaokul 6 ve 7. sınıf öğrencilerinin hazırlıksız konuşmalarını bağdaşıklık ve tutarlılık bakımından incelemiş, öyküleyici anlatım ve açıklayıcı anlatım tarzındaki hazırlıksız konuşmalarda konuşma öncesinde yaptığı konuşma planına uyan öğrencilerin toplam bağdaşıklık öğelerini kullanma düzeylerinin konuşma öncesinde yaptığı plana uymayan öğrencilerden anlamlı derecede daha yüksek olduğunu belirtmiştir. Öğrencilerin metin tutarlılığı sağlamada konuşma konusuyla tutarsız metin oluşturma, cümleleri mantık sırasına aykırı dizme, hikâyede bir odak noktası oluşturamama gibi sorunlar yaşadıklarını belirtmiştir.

Öğrencilerin bağdaşıklık ve tutarlılık oluşturabilme durumlarıyla ilgili alanyazın incelendiğinde, yazılı metinlerin incelendiği araştırmaların sayısının çok fazla, sözlü metinlerin incelendiği çalışmaların da yok denecek kadar sınırlı olduğu görülmektedir. Oysaki yazılı metinlerin anlamlı ve tutarlı metinler olması ne kadar önemli ve gerekli ise bu durum sözlü metinler için de geçerlidir. İlkokuldan üniversiteye kadar öğrencilerin kendilerini yazılı ve sözlü ifade edecekleri birçok durumla karşı karşıya kaldıkları düşünüldüğünde öğretmenlerin eğitim ortamlarında anlamlı ve tutarlı metinler oluşturmaya yönelik yazma ve konuşma etkinliklerine yer vermeleri onların kendilerini doğru ve etkili bir şekilde ifade etmelerine önemli katkılar sağlayacaktır.

Ortaokul 8. sınıf seviyesindeki öğrencilerin anlamlı ve tutarlı metinler oluşturabilme düzeyinde olması beklenmektedir. Fakat öğrencilerin sözlü ve yazılı anlatımlarında bazen de her iki anlatımlarında çeşitli sorunlar yaşadığı gözlenmektedir. Alanyazın incelendiğinde sadece yazılı anlatımlara veya sadece sözlü anlatımlara yönelik çalışmalar olduğu görülmektedir. Fakat öğrencilerin yazılı ve sözlü anlatımlarındaki bağdaşıklık ve tutarlılık durumlarının çeşitli değişkenlere göre incelendiği ilişkisel bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu durum öğrencilerin oluşturdukları yazılı ve sözlü metinlerde bağdaşıklık araçlarını kullanma ve metin tutarlılığı oluşturma durumlarıyla çeşitli değişkenler arasında bir ilişkinin olup olmadığı sorusunu akla getirmektedir. Bu doğrultuda araştırmanın problem cümlesi "Ortaokul 8. sınıf öğrencilerinin oluşturdukları

yazılı ve sözlü metinlerdeki bağdaşıklık ve tutarlılık durumları çeşitli değişkenlere göre farklılaşmakta mıdır?" şeklinde belirlenmiştir.

1. Öğrencilerin yazılı ve sözlü metinlerinde bağdaşıklık araçlarını kullanma durumları ne düzeydedir?

2. Öğrencilerin yazılı ve sözlü metinlerinde bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklıkları cinsiyet, anne eğitim, baba eğitim, gelir düzeyi, kitap okumayı sevme durumu ve okudukları kitap sayısı gibi değişkenlere göre farklılaşmakta mıdır?

3. Öğrencilerin yazılı ve sözlü metinlerinde tutarlılık durumları ne düzeydedir?

4. Öğrencilerin yazılı ve sözlü metinlerinde metin tutarlılığı oluşturma düzeyleri cinsiyet, anne eğitim, baba eğitim, gelir düzeyi, kitap okumayı sevme durumu ve okudukları kitap sayısı gibi değişkenlere göre farklılaşmakta mıdır?

Yöntem

Araştırmanın Modeli

Ortaokul 8. sınıf öğrencilerinin yazılı ve sözlü iletişimlerinde oluşturdukları metinlerin incelendiği bu çalışmada betimsel tarama modeli kullanılmıştır. Betimsel tarama modelinde, durumlar veya olaylar arasındaki ilişkiler ve bağlantılar birlikte incelenir (Büyüköztürk, Çakmak, Akgün, Karadeniz ve Demirel, 2018, s. 22-23). Bu çalışmada ortaokul öğrencilerinin sözlü ve yazılı metinlerinde kullandıkları bağdaşıklık ve tutarlılık durumları nicel araştırma yöntemiyle belirlenip cinsiyet, anne eğitim, baba eğitim, gelir düzeyi, kitap okumayı sevme durumu ve okudukları kitap sayısı değişkenleri doğrultusunda incelenmiştir.

Çalışma grubu

Çalışma grubu seçkisiz olmayan örnekleme yöntemlerinden uygun örnekleme yöntemi kullanılarak belirlenmiştir. Uygun örnekleme yöntemi, araştırmacının ihtiyaç duyduğu büyüklükteki bir gruba ulaşana kadar en ulaşılabilir olan yanıtlayıcılardan başlamak üzere örneklemini oluşturmayı amaçlamaktadır (Büyüköztürk, 2018). Araştırmanın çalışma grubunu 2020-2021 Eğitim-Öğretim Yılı'nda Samsun ilinin İlkadım ilçesindeki farklı sosyoekonomik düzeye sahip öğrencilerin öğrenim gördüğü okullardan uygun örnekleme yöntemi ile 8. sınıfta öğrenim gören 100 öğrenci oluşturmaktadır. Farklı sosyo-ekonomik düzeylerdeki okullardan öğrenci seçilmesinde, daha önce yapılan birçok araştırmanın (Deniz, 2000; Avcıoğlu, 2000; Coşkun, 2005; Sallabaş, 2007; Çiftçi ve Temizyürek, 2008; Yılmaz, 2008; Çoban, 2012) bu ölçütlere göre yapılması ve araştırma sonuçlarının sosyoekonomik etkenlerle ilişkili olduğu sonucuna varılması etkili olmuştur. Bu doğrultuda Samsun ilinin İlkadım ilçesinde bulunan Gülsüm Sami Kefeli Ortaokulu, Baruthane Ortaokulu ve 75. Yıl Ortaokulu 8. sınıfında öğrenim gören 100 öğrenci ile çalışma yürütülmüştür.

Verilerin Toplanması

Araştırmanın verileri öğrencilerin cinsiyetinin, anne baba eğitim durumunun, ailelerin gelir durumlarının, kitap okumayı sevip sevmediklerinin ve okudukları kitap sayısının tespit edilmesi amacı ile oluşturulan Kişisel Bilgi Formu, öğrencilerin öyküleyici metinlerini yazılı olarak oluşturdukları metinler ve öğrencilerin öyküleyici konuşmalarının ses kaydına alınıp yazıya geçirilmesiyle elde edilmiştir.

Öğrencilere yazarken ve konuşurken kolaylık sağlaması için sunulan yirmi yazma, yirmi konuşma konusu belirlenmiştir. Öğrencilerin seviyeleri göz önünde bulundurularak kolay üretebilecekleri, hayallerini yansıtabilecekleri veya yaşantılarından yola çıkabilecekleri konuların seçimi için uzman görüşüne başvurulmuştur. Bu doğrultuda

uzmanlardan, hazırlanan yirmişer konuyu 1 ila 10 puan vererek değerlendirmeleri istenmiştir. Alanlarında uzman 5 Türkçe öğretmenin puanladığı konuların ortalaması alınmış, ortalaması yüksek olan 10 konu yazma ve konuşma konusu olarak uygulamaya konmuştur.

2020-2021 Eğitim-Öğretim Yılı'nın Eylül ayı içerisinde ders sırasında öğrencilere uzmanlar tarafından puanlama sonucunda belirlenen 10 konu seçeneği sunulmuş, öğrencilerden bu konulardan birini seçerek yazılı ve sözlü metinler oluşturmaları istenmiştir. Uygulamadan önce öğrencilere çalışmanın amacı, içeriği ve uygulanma süreci hakkında bilgi verilmiş, çalışmaya katılan öğrencilerin isimlerinin ve bilgilerinin gizli kalacağı öğrencilere beyan edilmiştir. Uygulama sırasında katılımcılara 10 konunun rastgele yazılmış olduğu bir kâğıt ve öyküleyici metinlerini yazacakları çizgili boş kâğıtlar verilmiştir. Öğrencilerden bu boş kâğıtlara verilen 10 konu içerisinde bir konu seçerek o konuyla ilgili öyküleyici bir metin oluşturmaları istenmiştir. Öğrencilere metinlerini oluşturabilmeleri için 1 ders saati verilmiştir. Öğrenciler verilen süre içerisinde öyküleyici metnini yazabilmiş, süreyle ilgili bir sıkıntı yaşamamıştır.

Sözlü metin oluşturma sürecinde sınıflarda bulunan akıllı tahtaya konuşma konuları yansıtılmış öğrencilerden bu konulardan birini seçerek öyküleyici sözlü metin oluşturmaları istenmiştir. Düşünceleri ve hazırlanmaları için zaman tanınmış ve gönüllü olan öğrencilerden başlanarak yaptıkları hazırlık sonucunda oluşturdukları sözlü metinler ses kaydına alınmıştır. Ses kayıtları daha sonra araştırmacı tarafından yazılı metne dönüştürülmüştür.

Verilerin Analizi

Öğrencilerin oluşturdukları metinler Coşkun (2005) tarafından geliştirilen "Bağdaşıklık Araçlarını Kullanma Düzeyi" ve "Metin Tutarlılığını Oluşturma Düzeyleri" ölçeklerine göre nicel olarak belirlenerek değişkenlere göre incelenmiştir. Bu ölçekler aracılığıyla öğrencilerin yazılı ve sözlü metinlerindeki bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklıkları ve metin tutarlılığı oluşturma düzeyleri tespit edilmiş, tespit edilen veriler tablolara dönüştürülerek değerlendirilmiştir. Araştırmada kullanılan ölçeklerden elde edilen veriler SPSS 22.0 İstatistik Programı aracılığı ile analiz edilmiştir.

Kişisel Bilgi Formu kullanılarak elde edilen veriler Excel formatında ölçeklendirilmiş ve bu veriler ile öğrencilerin oluşturdukları yazılı ve sözlü öyküleyici metinlerinden elde edilen veriler SPSS 22.0 İstatistik Programı aracılığı ile analiz edilmiş, öğrencilerin çeşitli değişkenlere göre bağdaşıklık araçlarını kullanma ve metin tutarlılığı oluşturma durumları ortaya konmuştur. Öğrencilerin bağdaşıklık araçlarını kullanma ve metin tutarlılığı oluşturma durumlarının cinsiyetlerine ve kitap okumayı sevme durumlarına göre farklılaşp farklılaşmadığını belirlemek için "ilişkisiz örneklem t testi" kullanılmıştır. Öğrencilerin bağdaşıklık araçlarını kullanma ve metin tutarlılığı oluşturma durumlarının sosyo-ekonomik düzeylerine, anne ve baba eğitim durumuna ve okudukları kitap sayısına göre anlamlı bir fark oluşturup oluşturmadığını tespit etmek amacıyla "ANOVA tek yönlü varyans analizi" uygulanmıştır. Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu ortaya koymak için de çoklu karşılaştırma testi olan Tukey ve LSD testlerine başvurulmuştur.

Araştırma ve Yayın Etiği

Bu çalışmada "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi" kapsamında uyulması belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Yönergenin ikinci bölümü olan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemler" başlığı altında belirtilen eylemlerden hiçbiri gerçekleştirilmemiştir.

Etik Kurul İzni

Kurul adı = Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Etik Kurulu

Karar tarihi= 29.05.2020

Belge sayı numarası= 2020/25

Bulgular

Ortaokul 8. sınıf öğrencilerinin öyküleyici anlatımlarında bağdaşıklık ve tutarlılık durumlarına ilişkin durumları belirlenmiş ve bu durumların araştırma değişkenlerine göre farklılaşıp farklılaşmadığı tablolar hâlinde sunulmuştur.

Birinci Alt Probleme İlişkin Bulgular ve Yorum

Araştırmanın birinci alt problemi olan “Ortaokul öğrencilerinin yazılı ve sözlü metinlerinde bağdaşıklık araçlarını kullanma durumları ne düzeydedir?” sorusuna yanıt aramak için öğrencilerin yazılı ve sözlü olarak oluşturdukları öyküleyici metinler Coşkun’un (2005) geliştirdiği “Bağdaşıklık Araçlarını Kullanma Düzeyi” ölçeğine göre incelenmiştir.

Bağdaşıklık araçlarını kullanma düzeyleri, öğrencilerin yazılı ve sözlü olarak oluşturdukları metinlerde bu araçları kullanma sıklıklarına göre belirlenmiştir. Öncelikle tabloda sayısal verilerle bir bütün olarak ele alınan bağdaşıklık araçları daha sonra alt boyutlarıyla gösterilmiştir. Tablolarda öğrencilerin yazılı ve sözlü metinlerinde kullandıkları bağdaşıklık araçları karşılaştırılarak verilmiştir. Aşağıda Tablo 1’de öğrencilerin bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklıkları görülmektedir.

Tablo 1: Katılımcıların Yazılı ve Sözlü Öyküleyici Anlatımlarında Bağdaşıklık Araçlarını Kullanma Sıklıkları

Bağdaşıklık Aracı	Beceri Alanı	Katılımcı Sayısı	Kullanım	Ortalama	%
Gönderim	Yazılı Metin	100	895	8,95	%19,67
	Sözlü Metin	100	615	6,15	%22,33
	Toplam		1510	7,55	%20,67
Eksilteli Anlatım	Yazılı Metin	100	1250	12,5	%27,47
	Sözlü Metin	100	768	7,68	%27,88
	Toplam		2018	10,09	%27,62
Değiştirim	Yazılı Metin	100	21	0,21	%0,46
	Sözlü Metin	100	9	0,09	%0,32
	Toplam		30	0,15	%0,41
Bağlama Ögeleri	Yazılı Metin	100	1704	17,04	%37,45
	Sözlü Metin	100	873	8,73	%31,69
	Toplam		2577	12,88	%35,28
Kelime Bağdaşıklığı	Yazılı Metin	100	680	6,80	%14,94
	Sözlü Metin	100	489	4,89	%17,75
	Toplam		1169	5,84	%16,00
Toplam Bağdaşıklık Kullanımı	Yazılı Metin	100	4550	45,50	%100
	Sözlü Metin	100	2754	27,54	%100
	Toplam		7304	73,04	%100

Tablo 1’de öğrencilerin yazılı metinlerinde bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklıklarının kâğıt başına ortalama 45,50; sözlü metinlerinde 27,54 olduğu görülmektedir. Öğrencilerin en fazla sıklıkta kullandığı bağdaşıklık aracı bağlama ögeleri iken en az kullandığı bağdaşıklık aracı değiştirmedir. Yazılı ve sözlü metinler birlikte ele alındığında

bağdaşıklık araçlarının kullanımında kâğıt başına düşen ortalamalar en çok kullanılan en az kullanılan sırasıyla şu şekildedir: bağlama ögeleri (12,88), eksilteli anlatım (10,09), gönderim (7,55), kelime bağdaşıklığı (5,84), değiştirim (0,15).

Yazılı metinlerde en çok kullanılan en az kullanılan doğru kullanım oranları; bağlama ögeleri (17,04), eksilteli anlatım (12,5), gönderim (8,95), kelime bağdaşıklığı (6,80), değiştirim (0,21) şeklindeken sözlü metinlerde kullanım oranları; bağlama ögeleri (8,73), eksilteli anlatım (7,68), gönderim (6,15), kelime bağdaşıklığı (4,89), değiştirim (0,09) şeklindedir.

Öğrenciler yazılı metinlerinde kâğıt başına ortalama 45,50 bağdaşıklık aracı kullanırken sözlü metinlerinde ortalama 27,54 bağdaşıklık aracı kullanmıştır. Bağdaşıklık araçlarının tümünde öğrencilerin yazılı metinlerinde bağdaşıklık araçlarını kullanma ortalamaları sözlü metinlerine oranla daha yüksektir. Bunun sebebi öğrencilerin yazılı anlatımlarındaki metin uzunluğunun sözlü anlatımlarındaki metin uzunluğundan fazla olmasıdır. 8. sınıf öğrencilerinin oluşturdukları yazılı ve sözlü öyküleyici metinlerde yapılan inceleme sonucunda elde edilen bulgular, her bir bağdaşıklık aracının alt unsurlarıyla ilgili kullanım sıklıklarını gösteren sayısal verilerle aşağıda ortaya konmuştur. Çalışmanın güvenilirliği açısından ilgili başlıklarla ilgili olmak üzere katılımcıların tümcelerinden örnek eklenebilir.

Gönderim Ögesi ile İlgili Bulgular

Tablo 2’de ortaokul 8. sınıf öğrencilerinin öyküleyici anlatımlarında gönderim ögelerini hangi sıklıkta kullandıklarına ilişkin veriler yazılı ve sözlü metinlerine göre alt boyutlarıyla ayrı ayrı sunulmuştur.

Tablo 2: Katılımcıların Yazılı ve Sözlü Öyküleyici Anlatımlarında Gönderim Ögelerini Kullanma Sıklıkları

Bağdaşıklık Aracı	Beceri Alanı	Katılımcı Sayısı	Kullanım	Ortalama	%
Şahıs Zamiri	Yazılı Metin	100	458	4,58	%51,17
	Sözlü Metin	100	378	3,78	%61,46
	Toplam		836	8,36	%55,36
Dönüştülük Zamiri	Yazılı Metin	100	27	0,27	%3,01
	Sözlü Metin	100	9	0,09	%1,46
	Toplam		36	0,36	%2,38
İşaret Zamiri	Yazılı Metin	100	123	1,23	%13,74
	Sözlü Metin	100	141	1,41	%22,92
	Toplam		264	2,64	%17,48
İlgi Zamiri	Yazılı Metin	100	5	0,05	%0,55
	Sözlü Metin	100	4	0,04	%0,65
	Toplam		9	0,09	%0,59
İşaret Sıfatı	Yazılı Metin	100	200	2,00	%22,34
	Sözlü Metin	100	58	0,58	%9,43
	Toplam		258	2,58	%17,08
Karşılaştırma	Yazılı Metin	100	82	0,82	%9,16
	Sözlü Metin	100	25	0,25	%4,06
	Toplam		107	1,07	%7,08
Toplam Gönderim Kullanımı	Yazılı Metin	100	895	8,95	%100
	Sözlü Metin	100	615	6,15	%100
	Toplam		1510	15,10	%100

Tablo 2'ye göre araştırmaya katılan 100 öğrenci yazılı metinlerinde toplam 895 gönderim ögesi kullanırken sözlü metinlerinde 615 gönderim ögesi kullanmıştır. Yazılı ve sözlü metinler birlikte değerlendirildiğinde en çok kullanılan gönderim ögesi şahıs zamiri (%55,36), en az kullanılan ise ilgi zamiridir (%0,59). Gönderim ögelerinin kullanımında kâğıt başına düşen ortalamalar sırasıyla şu şekildedir: şahıs zamiri (8,36), işaret zamiri (2,64), işaret sıfatı (2,58), karşılaştırma (1,07), dönüşlülük zamiri (0,36) ve ilgi zamiri (0,09).

Yazılı metinlerde en çok kullanılan gönderim ögesinden en az kullanılanına doğru ortalamaları şu şekildedir: şahıs zamirleri (4,58), işaret sıfatı (2,00), işaret zamiri (1,23), karşılaştırma (0,82), dönüşlülük zamiri (0,27), ilgi zamiri (0,05). Sözlü metinlerde ise; şahıs zamiri (3,78), işaret zamiri (1,41), işaret sıfatı (0,58), karşılaştırma (0,25), dönüşlülük (0,09), ilgi zamiri (0,04) şeklindedir.

Öğrencilerin yazılı ve sözlü metinlerinde kullandıkları gönderim ögeleri oranları karşılaştırıldığında işaret zamiri dışında (yazılı metin %13,74; sözlü metin %22,92) yazılı anlatımlarındaki gönderim ögeleri kullanım oranları sözlü anlatımlarından daha yüksektir. Bu durum öğrencilerin yazılı anlatımlarında sözlü anlatımlarına göre daha uzun metinler üretmelerinden kaynaklanmaktadır.

Eksilti Ögesi ile İlgili Bulgular

Öğrencilerin metinlerinde kullandıkları eksilti ögelerine yönelik veriler Tablo 3'te yer almaktadır.

Tablo 3: Katılımcıların Yazılı ve Sözlü Öyküleyici Anlatımlarında Eksilti Anlatım Kullanma Sıklıkları

Eksilti Türü	Beceri Alanı	Katılımcı Sayısı	Kullanım	Ortalama	%
Cümlelerin Düşürülmesi	Yazılı Metin	100	8	0,08	%0,64
	Sözlü Metin	100	0	0	%0
	Toplam		8	0,08	%0,39
Ortak Ögenin Düşürülmesi	Yazılı Metin	100	1217	12,17	%97,36
	Sözlü Metin	100	766	7,66	%99,73
	Toplam		1983	19,83	%98,26
Eklerin Düşürülmesi	Yazılı Metin	100	25	0,25	%2,00
	Sözlü Metin	100	2	0,02	%0,26
	Toplam		27	0,27	%1,33
Toplam Eksilti Kullanımı	Yazılı Metin	100	1250	12,50	%100
	Sözlü Metin	100	768	7,68	%100
	Toplam		2018	20,18	%100

Tablo 3'te ortaokul 8. sınıf öğrencilerinin öyküleyici anlatımlarında eksilti ögelerini hangi sıklıkta kullandıklarına ilişkin veriler yazılı ve sözlü metinlerine göre ayrı ayrı sunulmuştur. Tabloya göre en çok kullanılan eksilti ögesi, ortak ögelerin düşürülmesidir (%98,26) en az kullanılan ise cümlelerin düşürülmesidir (%0,39). Eksilti ögelerinin kullanımında kâğıt başına düşen ortalamalar sırasıyla şu şekildedir: ortak ögelerin düşürülmesi (19,83), eklerin düşürülmesi (0,27) ve cümlelerin düşürülmesi (0,08).

Öğrencilerin yazılı ve sözlü metinlerinde kullandıkları eksilti ögeleri oranları karşılaştırıldığında öğrencilerin yazılı metinlerindeki eksilti ögeleri kullanım oranları sözlü metinlerinden daha yüksektir. Bu durum öğrencilerin yazılı metinlerinin sözlü metinlerinden daha uzun olmasından kaynaklanmaktadır. Yazılı olarak üretilen metinlerin tekrar gözden geçirilip düzenlenmesi mümkün olduğundan daha uzun ve planlı cümleler

kurulabilmektedir. Fakat sözlü metinlerde daha kısa ve temkinli cümleler kurulduğundan eksilti yapılmadığı düşünülmektedir.

Değiştirim Ögesi ile İlgili Bulgular

8. sınıf öğrencilerinin öyküleyici anlatımlarında bağdaşıklık araçlarından değiştirim ögelerini kullanım sayıları ve ortalamaları Tablo 4’te gösterilmiştir.

Tablo 4: Katılımcıların Yazılı ve Sözlü Öyküleyici Anlatımlarında Değiştirim Ögesi Kullanma Sıklıkları

Değiştirim Ögesi	Beceri Alanı	Katılımcı Sayısı	Kullanım	Ortalama	%
İsme Dayalı Değiştirim	Yazılı Metin	100	1	0,01	%4,76
	Sözlü Metin	100	4	0,04	%44,44
	Toplam		5	0,05	%16,66
Fiile Dayalı Değiştirim	Yazılı Metin	100	7	0,07	%33,33
	Sözlü Metin	100	0	0	%0
	Toplam		7	0,07	%23,33
Cümleye Dayalı Değiştirim	Yazılı Metin	100	13	0,13	%61,90
	Sözlü Metin	100	5	0,05	%55,55
	Toplam		18	0,18	%60,00
Toplam Değiştirim Kullanımı	Yazılı Metin	100	21	0,21	%100
	Sözlü Metin	100	9	0,09	%100
	Toplam		30	0,30	%100

Tablo 4’e göre 8. sınıf öğrencilerinin öyküleyici anlatımlarında değiştirim ögesinden diğer bağdaşıklık araçlarına göre daha az yararlandıkları görülmektedir. Toplam sıklık sayısı az olmakla birlikte öğrencilerin öyküleyici anlatımlarında değiştirim ögelerinden en çok cümleye dayalı değiştirim ögesini kullandıkları (%60,00) tespit edilmiştir. Diğer iki değiştirim ögesinin kâğıt başına kullanım oranı ise şu şekildedir: fiile dayalı değiştirim (%23,33), isme dayalı değiştirim (%16,66).

Öğrencilerin oluşturdukları öyküleyici metinlerde değiştirim ögesinin kullanımına çok fazla rastlanmamaktadır. Çalışma grubumuzda yer alan kız ve erkek öğrencilerin “değiştirim ögesi” kullanımını kâğıt başına ortalama “0,30” dur.

Bağlama Ögeleri ile İlgili Bulgular

Tablo 5’te 8. sınıf öğrencilerinin incelenen kâğıtlarında sıklık ortalaması en yüksek olan bağdaşıklık araçlarından bağlama ögelerinin hangi düzeyde kullandıkları alt boyutlarıyla ayrı ayrı ortaya konmuştur.

Tablo 5: Katılımcıların Yazılı ve Sözlü Öyküleyici Anlatımlarında Bağlama Ögeleri Kullanma Sıklıkları

Bağlama Ögesi	Beceri Alanı	Katılımcı Sayısı	Kullanım	Ortalama	%
Ekleyici	Yazılı Metin	100	887	8,87	%52,05
	Sözlü Metin	100	350	3,50	%40,09
	Toplam		1237	12,37	%48,00
Ayırt Edici	Yazılı Metin	100	20	0,20	%1,17
	Sözlü Metin	100	6	0,06	%0,68
	Toplam		26	0,26	%1,00
Zıtlık Bildiren	Yazılı Metin	100	165	1,65	%9,68
	Sözlü Metin	100	55	0,55	%6,30
	Toplam		220	2,20	%8,53

Zaman-Sıralama Bildiren	Yazılı Metin Sözlü Metin Toplam	100 100 747	410 337 747	4,10 3,37 7,47	%24,06 %38,60 %28,98
Koşul Bildiren	Yazılı Metin Sözlü Metin Toplam	100 100 26	23 3 26	0,23 0,03 0,26	%1,34 %0,34 %1,00
Açıklama Bildiren	Yazılı Metin Sözlü Metin Toplam	100 100 108	64 44 108	0,64 0,44 1,08	%3,75 %5,04 %4,19
Örnekleyici	Yazılı Metin Sözlü Metin Toplam	100 100 0	0 0 0	0 0 0	%0 %0 %0
Sebeup-Sonuç Bildiren	Yazılı Metin Sözlü Metin Toplam	100 100 213	135 78 213	1,35 0,78 2,13	%7,92 %8,93 %8,26
Toplam Bağlama Ögesi Kullanımı	Yazılı Metin Sözlü Metin Toplam	100 100 2577	1704 873 2577	17,04 8,73 25,77	%100 %100 %100

Tablo 5'te yer alan verilere göre 8. sınıf öğrencileri yazılı ve sözlü öyküleyici anlatımlarında bağlama ögelerinden en çok ekleyici bağlama ögelerini (%48,00) ve zaman sıralama bildiren bağlama ögelerini (%28,98) kullanmışlardır. En az kullanılan ayırt edici (%1,00) ve koşul bildiren (%1,00) olmakla beraber öğrencilerin metinlerinde örnekleme bildiren bağlama ögesini hiç kullanmadıkları tespit edilmiştir.

8. sınıf öğrencilerinin yazılı ve sözlü öyküleyici metinlerinde bağlama ögelerini kullanım oranları sırasıyla şu şekilde tespit edilmiştir: Ekleyici (%48,00), zaman-sıralama bildiren (%28,98), zıtlık bildiren (%8,53), sebep-sonuç bildiren (%8,26), açıklama bildiren (%4,19) ve ayırt edici (%1,00) ile koşul bildiren (%1,00).

Yazılı anlatımlarında kâğıt başına düşen bağlama ögeleri ortalaması en çok kullanılan az kullanılan doğru şu şekildedir: ekleyici (8,87), zaman-sıralama bildiren (4,10), zıtlık bildiren (1,65), sebep-sonuç bildiren (1,35), açıklama (0,64), koşul (0,23) ve ayırt edici (0,20). Sözlü anlatımlarında ise; ekleyici (3,50), zaman-sıralama bildiren (3,37), sebep-sonuç bildiren (0,78), zıtlık bildiren (0,55), açıklama (0,44), koşul (0,23), ayırt edici (0,06) şeklindedir.

Tablo 5'teki veriler değerlendirildiğinde 8. sınıf öğrencilerinin öyküleyici anlatımlarında ekleyici, zaman sıralama bildiren, zıtlık bildiren ve sebep-sonuç bildiren bağlama ögelerini ağırlıklı olarak kullandıkları görülmektedir.

Kelime Bağdaşıklığı ile İlgili Bulgular

Tablo 6: Katılımcıların Yazılı ve Sözlü Öyküleyici Anlatımlarında Kelime Bağdaşıklığı Aracını Kullanma Sıklıkları

	Beceri Alanı	Katılımcı Sayısı	Kullanım	Ortalama	%
Kelime	Yazılı Metin	100	680	6,80	%100
Bağdaşıklığı	Sözlü Metin	100	483	4,83	%100

Araştırmada kelime bağdaşıklığını belirlemede aynı kavram alanından kelime kullanımı (collocation) esas alınmıştır. Tablo 6'da görüldüğü üzere öğrencilerin öyküleyici yazılı metinlerindeki kelime bağdaşıklığı ortalaması 6,80 iken sözlü metinlerindeki kelime bağdaşıklığı ortalamaları 4,83'tür.

İkinci Alt Probleme İlişkin Bulgular ve Yorum

Araştırmanın ikinci alt problemi olan “Ortaokul öğrencilerinin yazılı ve sözlü metinlerinde bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı cinsiyet, anne eğitim, baba eğitim, gelir düzeyi, kitap okumayı sevme durumu ve ayda okudukları kitap sayısı gibi değişkenlere göre farklılaşmakta mıdır?” sorusuna cevap aramak amacı ile 8. sınıf öğrencilerinin oluşturdukları yazılı ve sözlü metinlerde bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklıkları ile değişkenler arasında anlamlı bir farklılık olup olmadığına bakılmıştır.

Katılımcıların Öyküleyici Anlatımlarında Bağdaşıklık Araçlarını Kullanma Sıklıklarının Cinsiyete Göre Sonuçları

Aşağıdaki Tablo 7’de öğrencilerin öyküleyici anlatımlarında bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklıkları ile cinsiyetleri arasında anlamlı farklılığın olup olmadığına yönelik veriler ortaya konmaktadır.

Tablo 7: Katılımcıların Öyküleyici Anlatımlarında Bağdaşıklık Araçlarını Kullanma Sıklıklarının Cinsiyete Göre Farklılık Gösterip Göstermediğine Yönelik Yapılan İlişkisiz Örneklem t Testi Sonuçları

	Cinsiyet	N	X	Ss	Sd	t	p
Yazılı Metin	Erkek	52	39,942	21,694	98	-2,210	,029
Bağdaşıklık	Kız	48	51,520	30,295			
Sözlü Metin	Erkek	52	25,403	16,324	98	-1,195	,235
Bağdaşıklık	Kız	48	29,854	20,809			

Tablo 7’ye göre 8. sınıf öğrencilerinin yazılı metinlerinde bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı ile cinsiyetleri arasında anlamlı bir fark tespit edilmiştir ($t[98] = -2.210$; $p < .05$). Kız öğrencilerin ($X=51,520$) bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı erkek öğrencilerin ($39,942$) bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığından yüksektir. Bu fark istatistiksel olarak anlamlıdır.

Sözlü metinlerinde bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı ile cinsiyetleri arasında ise anlamlı bir fark tespit edilmemiştir ($t[98] = -1,195$; $p > .05$). Kız öğrencilerin ($X=29,854$) bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı erkek öğrencilerin ($X=25,403$) bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığından yüksek olmasına karşın bu farklılık istatistiksel olarak bir anlam ifade etmemektedir.

Katılımcıların Öyküleyici Anlatımlarında Bağdaşıklık Araçlarını Kullanma Sıklıklarının Anne Eğitim Durumuna Göre Sonuçları

Aşağıdaki Tablo 8’de öğrencilerin öyküleyici anlatımlarında bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklıkları ile anne eğitim durumu arasında anlamlı farklılığın olup olmadığına yönelik veriler görülmektedir.

Tablo 8: Katılımcıların Öyküleyici Anlatımlarında Bağdaşıklık Araçlarını Kullanma Sıklıklarının Anne Eğitim Durumuna Göre ANOVA Sonuçları

	Eğitim Durumu	N	X	Ss	F	p	Anlamlı Fark
Yazılı Metin Bağdaşıklık	İlkokul	33	44,575	34,573	2,446	,069	Ortaokul- Lisans/L.üstü
	Ortaokul	25	37,360	16,321			
	Lise	21	44,142	17,973			
	Lisans- Lisansüstü	21	58,000	26,810			
	İlkokul	33	23,454	11,037			

Sözlü Metin Bağdaşıklık	Ortaokul	25	24,320	15,290	2,926	,038	İlkokul- Lisans/L.üstü
	Lise	21	27,857	19,634			
	Lisans- Lisansüstü	21	37,476	26,768			

Tablo 8 incelendiğinde yapılan analizler sonucunda öğrencilerin yazılı metin oluşturmada anne eğitim durumu ile bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklıkları arasında anlamlı bir fark görülmemiştir ($F(3,96) = 2,446$; $p > 0,05$). Anne eğitim durumu lisans/lisansüstü olan öğrencilerin ($X=58,000$) bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı, anne eğitim durumu ilkökul ($X=44,575$), ortaokul ($X=37,360$) ve lise olan öğrencilerden ($X=44,142$) yüksektir fakat bu fark anlamlı değildir.

Sözlü metin oluşturmada ise anne eğitim durumu ile bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı arasında anlamlı bir farklılığın olduğu görülmektedir ($F(3,96)=2,926$; $p < 0,05$). Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek için yapılan çoklu karşılaştırma testlerinden Tukey testine ait bulgular ise aşağıda Tablo 9’da gösterilmiştir.

Tablo 9: Katılımcıların Öyküleyici Anlatımlarında Bağdaşıklık Araçlarını Kullanma Sıklıklarına Göre Farklılığın Hangi Gruplar Arasında Olduğunu Belirlemeye Yönelik Yapılan Tukey Testi Sonuçları

	Eğitim Durumu (I)	Eğitim Durumu (J)	Ortalamalar Arası Fark (I-J)	P
Yazılı Metin Bağdaşıklık	İlkokul	Ortaokul	7,215	,725
		Lise	,432	1,000
		Lisans-L.üstü	-13,424	,261
	Ortaokul	İlkokul	-7,215	,725
		Lise	-6,782	,817
		Lisans-L.üstü	-20,640*	,043
	Lise	İlkokul	-,432	1,00
		Ortaokul	6,782	,817
		Lisans-L.üstü	-13,857	,319
	Lisans-L.üstü	İlkokul	13,424	,261
		Ortaokul	20,640*	,043
		Lise	13,857	,319
Sözlü Metin Bağdaşıklık	İlkokul	Ortaokul	-,865	,998
		Lise	-4,402	,820
		Lisans-L.üstü	-14,021*	,033
	Ortaokul	İlkokul	,865	,998
		Lise	-3,537	,912
		Lisans-L.üstü	-13,156	,074
	Lise	İlkokul	4,402	,820
		Ortaokul	3,537	,912
		Lisans-L.üstü	-9,619	,319
	Lisans-L.üstü	İlkokul	14,021*	,033
		Ortaokul	13,156	,074
		Lise	9,619	,319

Tablo 9, anne eğitim durumu ile öğrencilerin yazılı metin oluşturmada bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklıkları arasında anlamlı bir fark olmadığını göstermektedir ($p > 0,05$).

Katılımcıların Öyküleyici Anlatımlarında Bağdaşıklık Araçlarını Kullanma Sıklıklarının Baba Eğitim Durumuna Göre Sonuçları

Aşağıdaki Tablo 10'da öğrencilerin öyküleyici anlatımlarında bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklıkları ile baba eğitim durumu arasında anlamlı farklılık olup olmadığına yönelik veriler bulunmaktadır.

Tablo 10: Katılımcıların Öyküleyici Anlatımlarında Bağdaşıklık Araçlarını Kullanma Sıklıklarının Baba Eğitim Durumuna Göre ANOVA Sonuçları

	Eğitim Durumu	N	X	Ss	F	P	Anlamlı Fark
Yazılı Metin Bağdaşıklık	İlkokul	24	43,166	23,369	1,179	,322	-
	Ortaokul	25	40,080	17,879			
	Lise	25	44,920	34,532			
	Lisans-L.üstü	26	53,423	27,659			
Sözlü Metin Bağdaşıklık	İlkokul	24	23,166	10,988	2,945	,037	Ortaokul-Lise
	Ortaokul	25	21,080	12,586			
	Lise	25	32,360	18,794			
	Lisans-L.üstü	26	33,153	25,672			

Tablo 10 incelendiğinde yapılan ANOVA testi sonucunda öğrencilerin yazılı metin oluşturmada baba eğitim durumu ile bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı arasında anlamlı bir fark görülmemiştir ($F(3,96) = 1,179$; $p > 0,05$). Baba eğitim durumu lisans/lisansüstü olan öğrencilerin ($X=53,423$) bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı, baba eğitim durumu lise ($X=44,920$) ilkokul ($X=43,166$) ve ortaokul olan öğrencilerin ($X=40,080$) bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığından yüksektir fakat istatistiksel olarak anlamlı değildir. Sözlü metin oluşturmada ise baba eğitim durumu ile bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı arasında anlamlı bir farklılığın olduğu görülmektedir ($F(3,96)=2,945$; $p < 0,05$). Baba eğitim durumu lisans/lisansüstü mezunu olan öğrencilerin ($X=33,153$) bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığının ortaokul mezunu olan öğrencilerin ($X=21,080$) bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığından daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca baba eğitim durumu lise olan öğrencilerin ($X=32,360$) ortaokul olan öğrencilere ($X=21,080$) kıyasla bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı da daha yüksektir. Bu farklar istatistiksel olarak anlamlıdır. Babası lisans/lisansüstü olan öğrenciler ile ($X=33,153$) lise mezunu olan öğrencilerin ($X=32,360$) ilkokul mezunu olan öğrencilerle ($X=23,166$) arasında bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı bakımından anlamlı bir fark tespit edilmemiştir. Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek için yapılan çoklu karşılaştırma testlerinden LSD testine ait bulgular ise Tablo 11'de gösterilmiştir.

Tablo 11: Katılımcıların Öyküleyici Anlatımlarında Bağdaşıklık Araçlarını Kullanma Sıklıklarına Göre Farklılığın Hangi Gruplar Arasında Olduğunu Belirlemeye Yönelik Yapılan LSD Testi Sonuçları

	Eğitim Durumu (I)	Eğitim Durumu (J)	Ortalamalar Arası Fark (I-J)	P
Yazılı Metin Bağdaşıklık	İlkokul	Ortaokul	3,086	,686
		Lise	-1,753	,818
		Lisans-L.üstü	-10,256	,177
	Ortaokul	İlkokul	-3,086	,686
		Lise	-4,840	,522

	Lise	Lisans-L.üstü	-13,343	,077
		İlkokul	1,753	,818
		Ortaokul	4,840	,522
	Lisans-L.üstü	Lisans-L.üstü	-8,503	,257
		İlkokul	10,256	,177
		Ortaokul	13,343	,077
Sözlü Metin Bağdaşıklık	İlkokul	Lise	8,503	,257
		Ortaokul	2,086	,688
		Lise	-9,193	,079
	Ortaokul	Lisans-L.üstü	-9,987	,054
		İlkokul	-2,086	,688
		Lise	-11,280*	,030
	Lise	Lisans-L.üstü	-12,073*	,019
		İlkokul	9,193	,079
		Ortaokul	11,280*	,030
	Lisans-L.üstü	Lisans-L.üstü	-,793	,876
		İlkokul	9,987	,054
		Ortaokul	12,073*	,019
		Lise	,793	,876

Tablo 11, baba eğitim durumuna göre öğrencilerin sözlü metin oluşturmada bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı bakımından gruplar arasında anlamlı bir farklılığın olduğunu göstermektedir. Baba eğitim durumu lisans/lisansüstü mezunu olan öğrencilerin bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı ortaokul mezunu olanların bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığından daha yüksektir ($p<0,05$). Ayrıca baba eğitim durumu lise olan öğrencilerin, ortaokul olanlara kıyasla bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı da daha yüksektir ($p<0,05$). Bu farklar istatistiksel olarak anlamlıdır.

Katılımcıların Öyküleyici Anlatımlarında Bağdaşıklık Araçlarını Kullanma Sıklıklarının Gelir Durumuna Göre Sonuçları

Aşağıdaki Tablo 12’de öğrencilerin öyküleyici anlatımlarında bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklıkları ile gelir durumları arasında anlamlı farklılığın olup olmadığına yönelik veriler görülmektedir.

Tablo 12: Katılımcıların Öyküleyici Anlatımlarında Bağdaşıklık Araçlarını Kullanma Sıklıklarının Gelir Düzeyine Göre ANOVA Sonuçları

	Gelir Düzeyi	N	X	Ss	F	P	Anlamlı Fark
Yazılı Metin Bağdaşıklık	Alt	23	41,782	23,733	4,547	,013	Üst-orta
	Orta	25	34,280	12,621			
	Üst	52	52,538	30,751			
Sözlü Metin Bağdaşıklık	Alt	23	23,521	13,368	4,439	,014	Üst-orta
	Orta	25	20,680	10,415			
	Üst	52	32,615	22,146			

Tablo 12 incelendiğinde yapılan analizler sonucunda öğrencilerin yazılı metin oluşturmada gelir durumu ile bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı arasında anlamlı bir fark tespit edilmiştir ($F(3,96) = 4,557$; $p<0,05$). Gelir durumu üst seviyede olan öğrencilerin ($X=52,538$) bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı, gelir durumu orta seviye olan öğrencilerden ($X=34,280$) yüksektir ve bu fark istatistiksel olarak anlamlıdır. Gelir durumu

üst seviye olan öğrencilerin ($X=52,538$) bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı ile alt seviye olan öğrencilerin ($X=41,782$) düzeyi arasında anlamlı bir fark görülmemiştir.

Sözlü metin oluşturmada da bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklıkları bakımından gelir durumlarına göre anlamlı bir fark tespit edilmiştir ($F(3,96)=4,4339$; Gelir durumu üst seviyede olan öğrencilerin ($X=32,615$) bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı, gelir durumu orta seviye olan öğrencilerden ($X=20,680$) yüksektir ve bu fark istatistiksel olarak anlamlıdır. Gelir durumu üst seviyede olan öğrencilerin ($X=32,615$) bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı ile alt seviyede olan öğrencilerin ($X=23,521$) düzeyi arasında anlamlı bir fark tespit edilmemiştir. Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek için yapılan çoklu karşılaştırma testlerinden Tukey testine ait bulgular ise Tablo 13'te gösterilmiştir.

Tablo 13: Katılımcıların Öyküleyici Anlatımlarında Bağdaşıklık Araçlarını Kullanma Sıklıklarının Gelir Durumuna Göre Farklılık Gösterip Göstermediğine Yönelik Yapılan Tukey Testi Sonuçları

	Gelir Durumu (I)	Gelir Durumu (J)	Ortalamalar Arası Fark (I-J)	p
Yazılı Metin Bağdaşıklık	Alt	Orta	7,502	,574
		Üst	-10,755	,223
	Orta	Alt	-7,502	,554
		Üst	-18,258*	,012
	Üst	Alt	10,755	,223
		Orta	18,258*	,012
Sözlü Metin Bağdaşıklık	Alt	Orta	2,841	,849
		Üst	-9,093	,114
	Orta	Alt	-2,841	,849
		Üst	-11,935*	,021
	Üst	Alt	9,093	,114
		Orta	11,935*	,021

Tablo 13, gelir durumuna göre öğrencilerin yazılı ve sözlü metin oluşturmada bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı bakımından gruplar arasında anlamlı bir farklılığın olduğunu göstermektedir. Gelir durumu üst seviyede olan öğrencilerin yazılı metinlerinde bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı, gelir durumu orta seviye olan öğrencilerden yüksektir ve bu fark istatistiksel olarak anlamlıdır ($p<0,05$). Gelir durumu üst seviyede olan öğrencilerin sözlü metinlerinde bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı, gelir durumu orta seviye olan öğrencilerden yüksektir ve bu fark istatistiksel olarak anlamlıdır ($p<0,05$).

Katılımcıların Öyküleyici Anlatımlarında Bağdaşıklık Araçlarını Kullanma Sıklıklarının Kitap Okumayı Sevme Durumuna Göre Sonuçları

Aşağıda Tablo 14'te öğrencilerin öyküleyici anlatımlarında bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklıkları ile kitap okumayı sevme durumları arasında farklılığın olup olmadığına yönelik veriler bulunmaktadır.

Tablo 14: Katılımcıların Öyküleyici Anlatımlarında Bağdaşıklık Araçlarını Kullanma Sıklıklarının Kitap Okumayı Sevme Durumuna Göre Farklılık Gösterip Göstermediğine Yönelik Yapılan İlişkisiz Örneklem t Testi Sonuçları

	KOSD	N	X	Ss	Sd	t	p
Yazılı Metin Bağdaşıklık	Evet	79	47,746	27,333	97	1,691	,094
	Hayır	21	36,500	23,150			

Sözlü Metin Bağdaşıklık	Evet	79	29,329	20,210	74,986	2,862	,005
	Hayır	21	20,850	8,493			

Tablo 14'e göre 8. sınıf öğrencilerinin yazılı metinlerinde bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı ile kitap okumayı sevme durumları arasında anlamlı bir fark tespit edilmemiştir ($t[97] = 1,691$; $p > .05$). Kitap okumayı seven öğrencilerin ($X=47,746$) bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı, sevmeyenlerin ($X=36,500$) bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığından yüksek olmasına karşın istatistiksel olarak anlamlı bir fark yoktur.

Sözlü metinlerinde bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı ile kitap okumayı sevme durumları arasında ise anlamlı bir fark saptanmıştır ($t[74,986] = 2,862$; $p < .05$). Kitap okumayı seven öğrencilerin ($X=29,329$) bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı kitap okumayı sevmeyen öğrencilerin ($X=20,850$) bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığından yüksektir ve bu fark istatistiksel olarak anlamlıdır.

Katılımcıların Öyküleyici Anlatımlarında Bağdaşıklık Araçlarını Kullanma Sıklıklarının Ayda Okudukları Kitap Sayısına Göre Sonuçları

Aşağıda Tablo 15'te öğrencilerin öyküleyici anlatımlarında bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklıkları ile ayda okudukları kitap sayısı arasında farklılığın olup olmadığına yönelik veriler görülmektedir.

Tablo 15: Katılımcıların Öyküleyici Anlatımlarında Bağdaşıklık Araçlarını Kullanma Sıklıklarının Ayda Okunan Kitap Sayısına Göre ANOVA Sonuçları

	Ayda Okunan Kitap Sayısı	N	X	Ss	F	P	Anlamlı Fark
Yazılı Metin Bağdaşıklık	Hiç (1)	7	51,285	32,433	1,855	,142	4-2
	1 tane (2)	22	36,090	15,556			
	2-3 arası (3)	58	45,827	27,605			
	4+ (4)	13	56,846	31,347			
Sözlü Metin Bağdaşıklık	Hiç (1)	7	22,857	6,283	5,823	,001	4-1,2,3
	1 tane (2)	22	23,136	16,918			
	2-3 arası (3)	58	25,603	14,174			
	4+ (4)	13	46,153	30,870			

Tablo 15 incelendiğinde yapılan ANOVA testi sonucunda öğrencilerin yazılı metin oluşturmada ayda okunan kitap sayısı ile bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı arasında anlamlı bir fark saptanmamıştır ($F(3,96) = 1,855$; $p > 0,05$).

Sözlü metin oluşturmada ise ayda 4 ve üzeri kitap okuyan öğrencilerin ($X=46,153$) hiç okumayanlarla ($X=22,857$), 1 tane okuyanlarla ($X=23,136$) ve 2-3 arası okuyanlarla ($X=25,603$) bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklıkları bakımından anlamlı bir fark tespit edilmiştir. Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek için yapılan çoklu karşılaştırma testlerinden LSD testine ait bulgular ise Tablo 16'da gösterilmiştir.

Tablo 16: Katılımcıların Öyküleyici Anlatımlarında Bağdaşıklık Araçlarını Kullanma Sıklıklarına Göre Farklılığın Hangi Gruplar Arasında Olduğunu Belirlemeye Yönelik Yapılan LSD Testi Sonuçları

	Ayda Okunan Kitap Sayısı (I)	Ayda Okunan Kitap Sayısı (J)	Ortalamalar Arası Fark (I-J)	p
Hiç		1 tane	15,194	,187
		2-3 arası	5,458	,606

Yazılı Metin Bağdaşıklık	4+	4+	-5,560	,654	
		1 tane	1 tane	-15,194	,187
			2-3 arası	-9,736	,143
	2-3 arası	4+	-20,755*	,027	
		1 tane	-5,458	,606	
		2-3 arası	9,736	,143	
	4+	4+	-11,018	,176	
		1 tane	5,560	,654	
		2-3 arası	20,755*	,027	
		4+	11,018	,176	
	Sözlü Metin Bağdaşıklık	Hiç	1 tane	-,279	,971
			2-3 arası	-2,746	,694
4+			-23,296*	,005	
1 tane		1 tane	,279	,971	
		2-3 arası	2,467	,573	
		4+	-23,017*	,000	
2-3 arası		1 tane	2,746	,694	
		2-3 arası	2,467	,573	
		4+	-20,550*	,000	
4+		1 tane	23,296*	,005	
		2-3 arası	23,017*	,000	
		4+	20,550*	,000	

Tablo 16, ayda okunan kitap sayısına göre öğrencilerin sözlü metin oluşturmada 4 ve üzeri kitap okuyan öğrencilerin hiç okumayanlarla, 1 tane okuyanlarla ve 2-3 arası okuyanlarla arasında bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklıkları bakımından anlamlı bir fark olduğunu göstermektedir ($p < 0,05$).

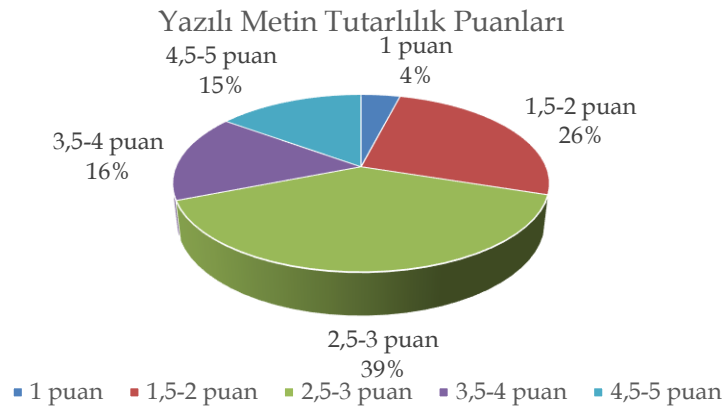
Üçüncü Alt Probleme İlişkin Bulgular ve Yorum

Araştırmanın üçüncü alt problemi olan “Ortaokul öğrencilerinin yazılı ve sözlü metinlerinde tutarlılık oluşturma durumları ne düzeydedir?” sorusuna yanıt aramak için öğrencilerin yazılı ve sözlü olarak oluşturdukları öyküleyici metinler Coşkun’un (2005) geliştirdiği “Metin Tutarlılığını Oluşturma Düzeyleri Ölçeği”ne göre incelenmiştir.

Katılımcıların Yazılı Metinlerindeki Tutarlılık Düzeyleri ile İlgili Bulgular

Aşağıdaki Grafik 1’de ortaokul 8. sınıf öğrencilerinin yazılı metinlerindeki tutarlılık puanlarının ortalama dağılımını göstermektedir.

Grafik 1. Katılımcıların Yazılı Metinlerindeki Tutarlılık Düzeyleri



Grafik 1’de öğrencilerin yazılı metinlerindeki tutarlılık puanlarının ortalamasına ait dağılım incelendiğinde 1 puan alan 4 (%4); 1,5-2 aralığında puan 26 (%26); 2,5-3 aralığında puan alan 39 (%39); 3,5-4 aralığında puan alan 16 (%16); 4,5-5 aralığında puan alan 15 (%15) öğrenci bulunmaktadır.

Öğrencilerin %39’u 2,5-3 puan aralığında tutarlılık puanı almış, %26’sı da 1,5-2 puan aralığında almıştır. Sadece %4’ü 1 puan almıştır. %15’i de 4,5-5 puan aralığında başarı sağlamıştır.

Tablo 17: Katılımcıların Yazılı Anlatımlarının Tutarlılık Puanı Ortalamaları

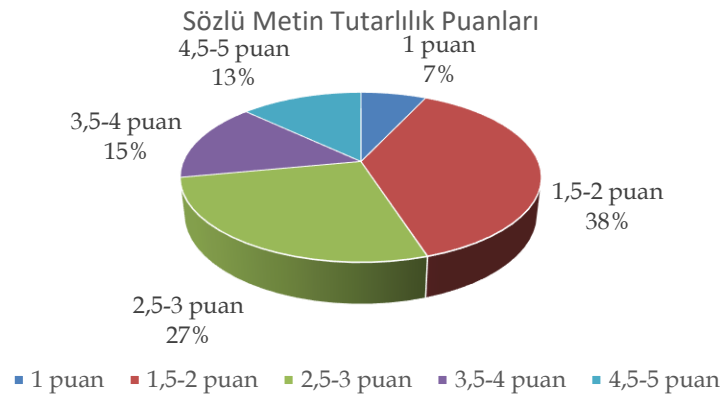
	N	Ortalama	Ss	En düşük	En yüksek
Tutarlılık	100	3,02	1,054628	1	5

Yukarıda yer alan Tablo 17’de görüldüğü üzere 100 öğrencinin tutarlılık puanlarının ortalaması 3,02 olarak tespit edilmiştir. Bu sonuç, öğrencilerin metin tutarlılığı oluşturmada ortalama sayılabilecek bir düzeyde olduğunu göstermektedir.

Katılımcıların Sözlü Metinlerindeki Tutarlılık Düzeyleri ile İlgili Bulgular

Aşağıdaki Grafik 2’de ortaokul 8. sınıf öğrencilerinin sözlü metinlerinden aldıkları tutarlılık puanlarının dağılımını göstermektedir.

Grafik 2. Katılımcıların Sözlü Metinlerindeki Tutarlılık Düzeyleri



Grafik 2’de öğrencilerin sözlü metinlerindeki tutarlılık puanlarının ortalamasına ait dağılım incelendiğinde 1 puan alan 7 (%7); 1,5-2 aralığında puan 38 (%38); 2,5-3 aralığında puan alan 27 (%27); 3,5-4 aralığında puan alan 15 (%15); 4,5-5 aralığında puan alan 13 (%13) öğrenci bulunmaktadır.

Öğrencilerin %38’i 1,5-2 puan aralığında tutarlılık puanı almış, %27’si de 2,5-3 puan aralığında almıştır. 1 puan alan öğrencilerin oranı %7’dir. %13’ü de 4,5-5 puan aralığında başarı sağlamıştır.

Tablo 18: Katılımcıların Sözlü Anlatımlarının Tutarlılık Puanı Ortalamaları

	N	Ortalama	Ss	En düşük	En yüksek
Tutarlılık	100	2,80	1,074263	1	5

Yukarıda yer alan Tablo 18’de görüldüğü üzere 100 öğrencinin sözlü anlatımlarının tutarlılık puanlarının ortalamasının 2,80 olduğu görülmektedir. Bu sonuç, öğrencilerin

metin tutarlılığı oluşturmada yazılı metinlerine kıyasla sözlü metinlerinde düşük seviyede olduklarını göstermektedir.

Dördüncü Alt Probleme İlişkin Bulgular ve Yorum

Araştırmanın dördüncü alt problemi olan “Ortaokul öğrencilerinin yazılı ve sözlü metinlerinde metin tutarlılığı oluşturma düzeyleri cinsiyet, anne eğitim, baba eğitim, gelir düzeyi, kitap okumayı sevme durumu ve okudukları kitap sayısı gibi değişkenlere göre farklılaşmakta mıdır?” sorusuna cevap aramak amacı ile 8. sınıf öğrencilerinin oluşturdukları yazılı ve sözlü metinlerdeki metin tutarlılığı oluşturma düzeyleri ile değişkenler arasında anlamlı bir farklılık olup olmadığına bakılmıştır.

Katılımcıların Öyküleyici Anlatımlarında Metin Tutarlılığı Oluşturma Düzeylerinin Cinsiyete Göre Sonuçları

Aşağıdaki Tablo 19’da öğrencilerin öyküleyici anlatımlarında metin tutarlılığı oluşturma düzeyleri ile cinsiyetleri arasında anlamlı farklılığın olup olmadığına yönelik veriler ortaya konmaktadır.

Tablo 19: Katılımcıların Öyküleyici Anlatımlarında Metin Tutarlılığı Puanlarının Cinsiyete Göre Farklılaşp Farklılaşmadığını Belirlemek Üzere Yapılan İlişkisiz Örneklem t Testi Sonuçları

	Cinsiyet	N	X	Ss	Sd	t	p
Yazılı Metin Tutarlılık	Erkek	52	52,788	19,231	98	-3,507	,001
	Kız	48	66,979	21,156			
Sözlü Metin Tutarlılık	Erkek	52	53,461	20,256	98	-1,233	,221
	Kız	48	58,750	22,632			

Ortaokul 8. sınıf öğrencilerinin yazılı metinlerinde metin tutarlılığı puanlarının cinsiyete göre farklılık gösterip göstermediğine yönelik yapılan ilişkisiz örneklem t testi sonuçlarına göre 8. sınıf öğrencilerinin yazılı metinlerinde metin tutarlılığı puanları ile cinsiyetleri arasında anlamlı bir fark tespit edilmiştir ($t[98] = -3,507; p < .05$). Kız öğrencilerin ($X=66,979$) metin tutarlılığı oluşturma düzeyleri erkek öğrencilerin ($X=52,788$) metin tutarlılığı oluşturma düzeyinden yüksektir. Bu fark istatistiksel olarak anlamlıdır.

Sözlü metinlerinde metin tutarlılığı oluşturma düzeyleri ile cinsiyetleri arasında ise anlamlı bir fark tespit edilmemiştir ($t[98] = -1,233; p > .05$). Kız öğrencilerin ($X=58,750$) metin tutarlılığı oluşturma düzeyi erkek öğrencilerin ($X=53,461$) metin tutarlılığı oluşturma düzeyinden yüksek olmasına karşın bu farklılık istatistiksel olarak anlamlı değildir.

Katılımcıların Öyküleyici Anlatımlarında Metin Tutarlılığı Oluşturma Düzeyleri ile Anne Eğitim Durumuna Göre Sonuçları

Aşağıdaki Tablo 20’de öğrencilerin öyküleyici anlatımlarında metin tutarlılığı oluşturma düzeyleri ile anne eğitim durumu arasında anlamlı farklılığın olup olmadığına yönelik veriler ortaya konmaktadır.

Tablo 20: Katılımcıların Metin Tutarlılığı Puanlarının Anne Eğitim Durumuna Göre ANOVA Sonuçları

	Eğitim Durumu	N	X	Ss	F	P	Anlamlı Fark
	İlkokul	33	56,060	19,912	3,397	,021	İlkokul- Lisans/Lisansüstü
	Ortaokul	25	54,800	18,511			

Yazılı Metin Tutarlılık	Lise	21	58,333	22,711			Ortaokul- Lisans/Lisansüstü
	Lisans-L.üstü	21	72,142	21,827			
Sözlü Metin Tutarlılık	İlkokul	33	53,468	21,267	2,690	,051	Ortaokul- Lisans/Lisansüstü
	Ortaokul	25	49,600	22,263			
	Lise	21	57,142	20,160			
	Lisans-L.üstü	21	66,428	19,566			

Yukarıdaki Tablo 20’de öğrencilerin yazılı metinlerinde tutarlılık oluşturma düzeyleriyle anne eğitim durumu arasında anlamlı farklılık saptandığı ($F(3,96)=3,397$; $p<0,05$) görülmektedir. Anne eğitim durumu lisans/lisansüstü olan öğrencilerin ($X=72,142$) tutarlılık oluşturma düzeyi, anne eğitim durumu ortaokul ($X=54,800$) ve ilkokul olan öğrencilerin ($X=56,060$) düzeyinden yüksektir ve bu fark istatistiksel olarak anlamlıdır. Annesi lisans/lisansüstü olan öğrencilerin ($X=72,142$) lise mezunu olanlarla ($X=58,333$) arasında metin tutarlılığı oluşturma düzeyi bakımından anlamlı bir fark tespit edilmemiştir.

Öğrencilerin sözlü metinlerinde tutarlılık oluşturma düzeyleri ile anne eğitim durumları arasında anlamlı bir fark tespit edilmemiştir. ($F(3,96)=2,690$; $p>0,05$). Anne eğitim durumu lisans/lisansüstü olan öğrencilerin ($X=66,428$) tutarlılık oluşturma düzeyi, anne eğitim durumu lise ($X=57,142$), ilkokul ($X=53,468$) ve ortaokul ($X=49,600$) olan öğrencilerin düzeyinden yüksektir fakat anlamlı değildir.

Tablo 21: Katılımcıların Öyküleyici Anlatımlarında Tutarlılık Oluşturma Düzeylerine Göre Farklılığın Hangi Gruplar Arasında Olduğunu Belirlemeye Yönelik Yapılan Tukey Testi Sonuçları

	Eğitim Durumu (I)	Eğitim Durumu (J)	Ortalamalar Arası Fark (I-J)	P
Yazılı Metin Tutarlılık	İlkokul	Ortaokul	1,26061	,996
		Lise	-2,27273	,979
		Lisans-L.üstü	-16,08225*	,031
	Ortaokul	İlkokul	-1,26061	,996
		Lise	-3,53333	,938
		Lisans-L.üstü	-17,34286*	,027
	Lise	İlkokul	2,27273	,979
		Ortaokul	3,53333	,938
		Lisans-L.üstü	-13,80952	,139
	Lisans-L.üstü	İlkokul	16,08225*	,031
		Ortaokul	17,34286*	,027
		Lise	13,80952	,139
Sözlü Metin Tutarlılık	İlkokul	Ortaokul	3,88485	,897
		Lise	-3,65801	,924
		Lisans-L.üstü	-12,94372	,127
	Ortaokul	İlkokul	-3,88485	,897
		Lise	-7,54286	,618
		Lisans-L.üstü	-16,82857*	,039
	Lise	İlkokul	3,65801	,924
		Ortaokul	7,54286	,618
		Lisans-L.üstü	-9,28571	,480
	Lisans-L.üstü	İlkokul	12,94372	,127
		Ortaokul	16,82857*	,039
		Lise	9,28571	,480

Katılımcıların Öyküleyici Anlatımlarında Metin Tutarlılığı Oluşturma Düzeylerinin Baba Eğitim Durumuna Göre Sonuçları

Tablo 21, anne eğitim durumuna göre öğrencilerin yazılı metin tutarlılığı oluşturma bakımından gruplar arasında anlamlı bir farklılığın olduğunu göstermektedir. Yazılı metin tutarlılığı oluşturmada anne eğitim durumu lisans/lisansüstü olan öğrencilerin tutarlılık oluşturma düzeyi, anne eğitim durumu ortaokul ve ilkokul olan öğrencilerin düzeyinden yüksektir ve bu fark istatistiksel olarak anlamlıdır ($p<0,05$).

Aşağıdaki Tablo 22'de öğrencilerin öyküleyici anlatımlarında metin tutarlılığı oluşturma düzeyleri ile baba eğitim durumu arasında anlamlı farklılığın olup olmadığına yönelik veriler ortaya konmaktadır.

Tablo 22: Katılımcıların Metin Tutarlılığı Puanlarının Baba Eğitim Durumuna Göre Farklılaşp Farklılaşmadığını Belirlemek Üzere Yapılan ANOVA Sonuçları

	Eğitim Durumu	N	X	Ss	F	p	Anlamlı Fark
Yazılı Metin Tutarlılık	İlkokul	24	57,500	20,216	2,774	,046	Ortaokul-Lisans/Lisansüstü
	Ortaokul	25	51,800	16,763			
	Lise	25	60,400	23,180			
	Lisans-L.üstü	26	68,269	22,313			
Sözlü Metin Tutarlılık	İlkokul	24	52,708	21,416	3,846	,012	Ortaokul-Lise Ortaokul-Lisans/Lisansüstü
	Ortaokul	25	46,000	20,155			
	Lise	25	61,800	21,596			
	Lisans-L.üstü	26	63,076	19,291			

Tablo 22 incelendiğinde baba eğitim durumuna göre öğrencilerin yazılı metinlerinde tutarlılık oluşturma düzeylerinin farklılaştığı saptanmıştır ($F(3,96)=2,774$; $p<0,05$). Baba eğitim durumu lisans/lisansüstü olan öğrencilerin ($X=68,269$) metin tutarlılığı oluşturma düzeyi, baba eğitim durumu ortaokul ($X=51,800$) olan öğrencilerin düzeyinden yüksektir ve bu fark istatistiksel olarak anlamlıdır. Babası lisans/lisansüstü olan öğrencilerin ($X=68,269$) ilkokul mezunu olanlarla ($X=57,500$) ve lise mezunu olanlarla ($X=60,400$) arasında metin tutarlılığı oluşturma düzeyi bakımından anlamlı bir fark tespit edilmemiştir.

Öğrencilerin sözlü metinlerinde tutarlılık oluşturma düzeyleri ile baba eğitim durumu arasında anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir. ($F(3,96)=3,846$; $p<0,05$). Babaları lisans/lisansüstü eğitim durumuna sahip öğrencilerin ($X=63,076$) tutarlılık oluşturma düzeyi, babaları ortaokul eğitim durumuna sahip öğrencilerin ($X=46,000$) düzeyinden yüksektir. Ayrıca babası lise mezunu olan öğrencilerin ($X=61,800$) ortaokul mezunu olan öğrencilere ($X=46,000$) göre metin tutarlılığı oluşturma düzeyinin yüksek olduğu saptanmıştır. Bu farklar istatistiksel olarak anlamlıdır. Babası ilkokul mezunu olanlarla ($X=52,708$) diğer gruplar arasında metin tutarlılığı oluşturma düzeyi bakımından anlamlı bir fark tespit edilmemiştir.

Tablo 23: Katılımcıların Öyküleyici Anlatımlarında Tutarlılık Oluşturma Düzeylerine Göre Farklılığın Hangi Gruplar Arasında Olduğunu Belirlemeye Yönelik Yapılan LSD Testi Sonuçları

	Eğitim Durumu (I)	Eğitim Durumu (J)	Ortalamalar Arası Fark (I-J)	P
	İlkokul	Ortaokul	5,700	,340

Yazılı Metin Tutarlılık	Lise	Lise	-2,900	,627
		Lisans-L.üstü	-10,769	,070
	Ortaokul	İlkokul	-5,700	,340
		Lise	-8,600	,147
		Lisans-L.üstü	-16,469*	,006
	Lise	İlkokul	2,900	,627
		Ortaokul	8,600	,147
		Lisans-L.üstü	-7,869	,180
	Lisans-L.üstü	İlkokul	10,769	,070
		Ortaokul	16,469*	,006
		Lise	7,869	,180
	Sözlü Metin Tutarlılık	İlkokul	Ortaokul	6,708
Lise			-9,091	,126
Lisans-L.üstü			-10,368	,079
Ortaokul		İlkokul	-6,708	,258
		Lise	-15,800*	,008
		Lisans-L.üstü	-17,076*	,004
Lise		İlkokul	9,091	,126
		Ortaokul	15,800*	,008
		Lisans-L.üstü	-1,276	,825
Lisans-L.üstü		İlkokul	10,368	,079
		Ortaokul	17,076*	,004
		Lise	1,276	,825

Tablo 23, anne eğitim durumuna göre öğrencilerin yazılı ve sözlü metin tutarlılığı oluşturma bakımından gruplar arasında anlamlı bir farklılığın olduğunu göstermektedir. Yazılı metin tutarlılığı oluşturmada baba eğitim durumu lisans/lisansüstü olan öğrencilerin tutarlılık oluşturma düzeyi, baba eğitim durumu ortaokul olan öğrencilerin düzeyinden yüksektir ve bu fark istatistiksel olarak anlamlıdır. ($p < 0,05$).

Öğrencilerin sözlü metin tutarlılığı oluşturmada baba eğitim durumu lisans/lisansüstü öğrencilerin tutarlılık oluşturma düzeyi, ortaokul olan öğrencilerin düzeyinden yüksektir ($p < 0,05$). Babası eğitim durumu lise olan öğrencilerin ortaokul mezunu olan öğrencilere göre metin tutarlılığı oluşturma düzeyinin yüksek olduğu saptanmıştır ($p < 0,05$). Bu farklar istatistiksel olarak anlamlıdır.

Katılımcıların Öyküleyici Anlatımlarında Metin Tutarlılığı Oluşturma Düzeylerinin Gelir Durumuna Göre Sonuçları

Aşağıdaki Tablo 24'te öğrencilerin öyküleyici anlatımlarında metin tutarlılığı oluşturma düzeyleri ile gelir durumu arasında anlamlı farklılığın olup olmadığına yönelik veriler ortaya konmaktadır.

Tablo 24: Katılımcıların Metin Tutarlılığı Puanlarının Gelir Düzeyine Göre Farklılaşp Farklılaşmadığını Belirlemek Üzere Yapılan ANOVA Sonuçları

	Gelir Düzeyi	N	X	Ss	F	p	Anlamlı Fark
Yazılı Metin Tutarlılık	Alt	23	53,478	17,801	2,149	,122	-
	Orta	25	56,800	21,692			
	Üst	52	63,653	22,098			
Sözlü Metin Tutarlılık	Alt	23	51,087	22,661	2,424	,094	-
	Orta	25	51,200	20,579			
	Üst	52	60,480	20,799			

Tablo 24 incelendiğinde yapılan ANOVA testi sonucunda gelir durumuna göre öğrencilerin yazılı metin tutarlılığı oluşturma düzeylerinin farklılaşmadığı saptanmıştır ($F(3,96)=2,149$; $p>0,05$). Gelir durumu üst seviyede olan öğrencilerin ($X=63,653$) tutarlılık oluşturma düzeyi, gelir durumu orta ($X=56,800$) ve alt seviyede olan öğrencilerin ($X=53,478$) düzeyinden yüksektir fakat bu fark istatistiksel olarak anlamlı değildir.

Öğrencilerin sözlü metin tutarlılığı oluşturma düzeylerinin de gelir durumuna göre farklılaşmadığı saptanmıştır ($F(3,96)=2,424$; $p>0,05$). Gelir durumu üst seviyede olan öğrencilerin ($X=60,480$) tutarlılık oluşturma düzeyi, gelir durumu orta ($X=51,200$) ve alt seviyede olan öğrencilerin ($X=51,087$) düzeyinden yüksektir fakat bu fark istatistiksel olarak anlamlı değildir.

Tablo 25: Katılımcıların Öyküleyici Anlatımlarında Tutarlılık Oluşturma Düzeylerine Göre Farklılığın Hangi Gruplar Arasında Olduğunu Belirlemeye Yönelik Yapılan Tukey Testi Sonuçları

	Gelir Durumu (I)	Gelir Durumu (J)	Ortalamalar Arası Fark (I-J)	p
Yazılı Metin Tutarlılık	Alt	Orta	-3,321	,849
		Üst	-10,175	,137
	Orta	Alt	3,321	,849
		Üst	-6,853	,379
	Üst	Alt	10,175	,137
		Orta	6,853	,379
Sözlü Metin Tutarlılık	Alt	Orta	-,113	1,000
		Üst	-9,393	,185
	Orta	Alt	,113	1,000
		Üst	-9,280	,175
	Üst	Alt	9,393	,185
		Orta	9,280	,175

Tablo 25, gelir durumuna göre öğrencilerin yazılı ve sözlü metin tutarlılığı oluşturmada gruplar arasında anlamlı bir farklılığın olmadığını göstermektedir.

Katılımcıların Öyküleyici Anlatımlarında Metin Tutarlılığı Oluşturma Düzeylerinin Kitap Okumayı Sevme Durumuna Göre Sonuçları

Aşağıdaki Tablo 22'da öğrencilerin öyküleyici anlatımlarında metin tutarlılığı oluşturma düzeyleri ile kitap okumayı sevme durumu arasında anlamlı farklılığın olup olmadığına yönelik veriler ortaya konmaktadır.

Tablo 26: Katılımcıların Metin Tutarlılığı Puanlarının Kitap Okumayı Sevme Durumuna Göre Farklılaşp Farklılaşmadığını Belirlemek Üzere Yapılan İlişkisiz Örneklemeler t Testi Sonuçları

	KOSD	N	X	Ss	Sd	t	p
Yazılı Metin Tutarlılık	Evet	79	61,772	22,130	97	1,942	,055
	Hayır	21	51,500	19,391			
Sözlü Metin Tutarlılık	Evet	79	58,038	21,815	97	2,140	,035
	Hayır	21	46,750	17,716			

Ortaokul 8. sınıf öğrencilerinin yazılı metinlerinde metin tutarlılığı oluşturma durumlarının kitap okumayı sevme durumuna göre farklılık gösterip göstermediğine yönelik yapılan ilişkisiz örneklemeler t testi sonuçlarına göre 8. sınıf öğrencilerinin yazılı

metinlerinde metin tutarlılığı oluşturma düzeyleri ile kitap okumayı sevme durumları arasında anlamlı bir fark tespit edilmemiştir ($t[97] = 1,942$; $p>.05$). Kitap okumayı seven öğrencilerin ($X=61,772$) metin tutarlılığı oluşturma düzeyleri, sevmeyenlerin ($X=51,500$) metin tutarlılığı oluşturma düzeyinden yüksek olmasına karşın istatistiksel olarak anlamlı değildir.

Sözlü metinlerinde metin tutarlılığı oluşturma düzeyleri ile kitap okumayı sevme durumları arasında ise anlamlı bir fark tespit edilmiştir ($t[97] = 2,140$; $p<.05$). Kitap okumayı seven öğrencilerin ($X=58,038$) metin tutarlılığı oluşturma düzeyleri kitap okumayı sevmeyen öğrencilerin ($X=46,750$) metin tutarlılığı oluşturma düzeyinden yüksektir ve bu fark istatistiksel olarak anlamlıdır.

Katılımcıların Öyküleyici Anlatımlarında Metin Tutarlılığı Oluşturma Düzeylerinin Ayda Okudukları Kitap Sayısına Göre Sonuçları

Aşağıdaki Tablo 27’de öğrencilerin öyküleyici anlatımlarında metin tutarlılığı oluşturma düzeyleri ile ayda okudukları kitap sayısı arasında anlamlı farklılığın olup olmadığına yönelik veriler ortaya konmaktadır.

Tablo 27: Katılımcıların Metin Tutarlılığı Puanlarının Ayda Okunan Kitap Sayısına Göre ANOVA Sonuçları

	Ayda Okunan Kitap Sayısı	N	X	Ss	F	p	Anlamlı Fark
Yazılı Metin Tutarlılık	Hiç (1)	7	49,285	16,438	,620	,604	-
	1 tane (2)	22	59,318	24,068			
	2-3 arası (3)	58	60,431	20,632			
	4+ (4)	13	61,923	22,687			
Sözlü Metin Tutarlılık	Hiç (1)	7	44,285	13,671	2,745	,047	2 - 3
	1 tane (2)	22	47,954	20,854			
	2-3 arası (3)	58	58,706	21,613			
	4+ (4)	13	63,846	20,832			

Tablo 27’de görüldüğü üzere ayda okunan kitap sayısına göre öğrencilerin yazılı metin tutarlılığı oluşturma düzeylerinde anlamlı bir farklılık görülmemiştir ($F(3,96)=,620$; $p>0,05$).

Öğrencilerin sözlü metinlerinde tutarlılık oluşturma düzeyleri ile ayda okudukları kitap sayısı arasında ise anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir ($F(3,96)=2,745$; $p<0,05$). Ayda 2-3 arası kitap okuyan öğrencilerin ($X=58,706$) metin tutarlılığı oluşturma düzeyinin, 1 kitap okuyan öğrencilerin ($X=47,954$) tutarlılık oluşturma düzeyinden yüksek olduğu görülmüştür. Ayrıca ayda 4 ve üzeri kitap okuyan öğrencilerin ($X=63,846$) hiç kitap okumayan öğrencilere ($X=44,285$) ve 1 kitap okuyan öğrencilere göre metin tutarlılığı oluşturma düzeyinin yüksek olduğu saptanmıştır. Bu farklar istatistiksel olarak anlamlıdır.

Tablo 28: Katılımcıların Öyküleyici Anlatımlarında Tutarlılık Oluşturma Düzeylerine Göre Farklılığın Hangi Gruplar Arasında Olduğunu Belirlemeye Yönelik Yapılan LSD Testi Sonuçları

	Ayda Okunan Kitap Sayısı (I)	Ayda Okunan Kitap Sayısı (J)	Ortalamalar Arası Fark (I-J)	P
Yazılı Metin Tutarlılık	Hiç	1 tane	-10,032	,284
		2-3 arası	-11,145	,836
		4+	-12,637	,729
	1 tane	1 tane	10,032	,197
		2-3 arası	-1,112	,836

	2-3 arası	4+	-2,604	,821	
		1 tane	11,145	,212	
		2-3 arası	1,112	,729	
	4+	4+	-1,492	,821	
		1 tane	12,637	,212	
		2-3 arası	2,604	,729	
	Sözlü Metin Tutarlılık	Hiç	4+	1,492	,821
			1 tane	-3,668	,687
			2-3 arası	-14,421	,088
1 tane		4+	-19,560*	,049	
		1 tane	3,668	,687	
		2-3 arası	-10,752*	,043	
2-3 arası		4+	-15,891*	,033	
		1 tane	14,421	,088	
		2-3 arası	10,752*	,043	
4+		4+	-5,139	,426	
		1 tane	19,560*	,049	
		2-3 arası	15,891*	,033	
		4+	5,139	,426	

Tablo 28, ayda 2-3 arası kitap okuyan öğrencilerin sözlü metinlerinde tutarlılık oluşturma düzeyinin, 1 kitap okuyan öğrencilerin tutarlılık oluşturma düzeyinden yüksek olduğunu göstermektedir ($p<0,05$). Ayrıca ayda 4 ve üzeri kitap okuyan öğrencilerin hiç kitap okumayan öğrencilere ve 1 kitap okuyan öğrencilere göre metin tutarlılığı oluşturma düzeyi yüksektir. Bu farklar istatistiksel olarak anlamlıdır ($p<0,05$).

Tartışma ve Sonuç

Araştırmanın problem ve alt problemleri doğrultusunda öğrencilerin öyküleyici yazılı ve sözlü metinlerinin bağdaşıklık ve tutarlılık düzeyleri farklı değişkenlere göre incelenmiş, anlamlı bir fark olup olmadığı değerlendirilmiştir. Her bir alt probleme yönelik bulgulardan elde edilen sonuçlara aşağıda başlıklar hâlinde yer verilmiştir.

Katılımcıların Yazılı ve Sözlü Metinlerinde Bağdaşıklık Araçlarını Kullanım Sıklıklarına İlişkin Sonuçlar ve Tartışma

Öğrencilerin yazılı metinlerinde bağdaşıklık araçlarını kullanım sıklıkları kâğıt başına ortalama 45,50 iken sözlü metinlerinde 27,54'tür. Yazılı metinlerinde (17,04) de sözlü metinlerinde (8,73) de en fazla sıklıkta kullanılan bağdaşıklık ögesi bağlama ögeleridir. Yazılı metinlerinde en az sıklıkta kullandıkları bağdaşıklık ögesi deyiştirimdir (0,21). Sözlü metinlerinde de deyiştirim (0,09) en az kullandıkları bağlama ögesi olmuştur. Yazılı metinlerinde bağdaşıklık araçlarının kullanımında kâğıt başına düşen ortalamalar en çok kullanılan en az kullanılan doğru sırasıyla şu şekildedir: Bağlama ögeleri (17,04), eksilteli anlatım (12,5), gönderim (8,95), kelime bağdaşıklığı (6,80), deyiştirim (0,21). Sözlü metinlerinde bağdaşıklık araçlarının kullanımında kâğıt başına düşen ortalamalar en çok kullanılan en az kullanılan doğru sırasıyla şu şekildedir: Bağlama ögeleri (8,73), eksilteli anlatım (7,68), gönderim (6,15), kelime bağdaşıklığı (4,89), deyiştirim (0,09). Bu sonuçlar, öğrencilerin yazılı metinlerinde bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklıklarının sözlü metinlerine oranla daha yüksek olduğunu göstermektedir. Her iki anlatımlarında da en fazla kullandıkları bağdaşıklık aracı bağlama ögesi; en az kullandıkları bağdaşıklık aracı da deyiştirimdir.

Coşkun'un (2005) çalışmasında 5 ve 8. sınıf öğrencilerinin öyküleyici türdeki yazılı metinlerinde öğrenci başına bağdaşıklık araçlarının kullanım ortalamaları en çok olandan

en az olana doğru sıralaması şu şekildedir: eksilteli anlatım (20,5), bağlama ögeleri (18,1), Kelime bağdaşıklığı (15,49), gönderim ögeleri (10,9), değiştirim ögeleri (0,3). Yılmaz'ın (2012) çalışmasında ortaöğretim 11. sınıf öğrencilerinin yazılı anlatımlarında bağdaşıklık araçlarını kullanım oranları öğrenci başına, ortalamaları en çok olandan en az olana doğru sırasıyla şu şekildedir: bağlama ögeleri (42,9), gönderim (37,8), eksilteli anlatım (18,4), değiştirim (0,55). Yılmaz (2012), kelime bağdaşıklığını çalışmasına dâhil etmemiştir. Çoban'ın (2012) ilköğretim 7. sınıf öğrencilerinin oluşturdukları öyküleyici türdeki yazılı metinlerini bağdaşıklık ve tutarlılık ölçütlerine göre incelediği çalışmasında öğrencilerin bağdaşıklık araçlarını kullanmada öğrenci başına düşen ortalamaları en çok olan bağdaşıklık aracından en az olana doğru sıralama şu şekildedir: Eksilteli anlatım (23,22), bağlama ögeleri (18,06), kelime bağdaşıklığı (17,09), gönderim (13,43), değiştirim (0,45). Bu çalışmada öğrencilerin yazılı metinlerinde bağdaşıklık araçlarını kullanmada öğrenci başına düşen ortalamaların en çok kullanılanından en az kullanılanına doğru sıralaması şu şekildedir: Bağlama ögeleri (17,04), eksilteli anlatım (12,5), gönderim (8,95), kelime bağdaşıklığı (6,80), değiştirim (0,21). Ortalamaların farklı olması çalışma gruplarının sayısının ve öğrenci sınıf seviyelerinin farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Genel sıralamaya bakıldığında Coşkun (2005) ve Çoban'ın (2012) çalışmasında en çok kullanılan bağdaşıklık aracı eksilteli anlatımdır. Yılmaz'ın (2012) çalışmasında ve bu çalışmada ise en çok kullanılan bağdaşıklık aracı ise bağlama ögesidir. Coşkun'un (2005), Yılmaz'ın (2012), Çoban'ın (2012) çalışmalarında ve bu çalışmada en az kullanılan bağdaşıklık aracı değiştirimdir.

Çelebi ve Gökçe'nin (2015) Türkçe öğretmeni adaylarının hazırlıklı ikna edici konuşmalarını incelediği çalışmasında öğrencilerin bağdaşıklık araçlarını kullanmada öğrenci başına düşen kullanım ortalamaları en çok olandan en az olana doğru sıralaması şu şekildedir: bağlama ögeleri (32,3), gönderim (20,5), kelime bağdaşıklığı (19,8), eksilteli anlatım (17,7), değiştirim (0,7). Şahin'in (2015) çalışmasında bağdaşıklık araçlarını kullanmada öğrenci başına düşen kullanım ortalamaları en çok olandan en az olana doğru sırasıyla şu şekildedir: gönderim (10,87), eksilteli anlatım (4,13), bağlama ögeleri (3,37), kelime bağdaşıklığı (3,40), değiştirim (0,00). Bu çalışmada değiştirim ögesinin hiç kullanılmamasının sebebinin 5-6 yaş çocuklarının zihinsel ve dilsel gelişimleriyle ilgili olduğu düşünülebilir. Bayburtlu (2019) 6 ve 7. sınıf öğrencilerinin hazırlıksız konuşmalarını bağdaşıklık ve tutarlılık ölçütlerine göre incelediği çalışmasında öğrencilerden açıklayıcı ve öyküleyici türde konuşma yapmalarını istemiştir. Öğrencilerin öyküleyici anlatımla yaptıkları hazırlıksız konuşmalarda bağdaşıklık ögelerinin öğrenci başına düşen kullanım ortalamaları sırasıyla şu şekildedir: kelime bağdaşıklığı (25,46), gönderim ögeleri (11,44), bağlama ögeleri (8,56), eksilteli anlatım (5,47), değiştirim ögeleri (0,06). Açıklayıcı anlatımla yaptıkları hazırlıksız konuşmalarda öğrenci başına düşen kullanım ortalamaları en çok olandan en az olana doğru sırasıyla şu şekildedir: kelime bağdaşıklığı (23,55), gönderim ögeleri (8,66), bağlama ögeleri (7,23), eksilteli anlatım (3,46), değiştirim ögeleri (0,27).

Bu çalışmada ortaokul 8. sınıf öğrencilerinin oluşturdukları sözlü metinlerde bağdaşıklık araçlarını kullanmada öğrenci başına düşen kullanım ortalamaları en çok olandan en az olana doğru sırasıyla şu şekildedir: bağlama ögeleri (8,73), eksilteli anlatım (7,68), gönderim (6,15), kelime bağdaşıklığı (4,89), değiştirim (0,09). Çelebi ve Gökçe'nin (2015) çalışmasında ve bu çalışmada en çok kullanılan bağdaşıklık aracı bağlama ögesidir. Şahin'in (2015) çalışmasında gönderim; Bayburtlu'nun (2019) çalışmasında her iki türde de kelime bağdaşıklığı en çok kullanılan bağdaşıklık aracı olmuştur. Bahsedilen çalışmaların tümünde en az kullanılan bağdaşıklık aracı ise değiştirimdir. Şahin'in (2015) çalışmasında değiştirim ögesi hiç kullanılmamıştır. Çalışma grubunun 5-6 yaş grubunda olmasından dolayı çocukların zihinsel ve dilsel gelişiminin değiştirim ögesini kullanmak için henüz yeterli seviyeye gelmediği düşünülmektedir.

Alanyazındaki benzer araştırmalardan ve bu çalışmadan elde edilen sonuçlar karşılaştırıldığında bağdaşıklık öğelerinin kullanım sıklıklarının ve ortalamalara göre sıralamalarının farklı olduğu görülmektedir. Sonuçlarda ortaya çıkan bu farklılığın pek çok sebebi olabilir. Bu sebeplerden en önemlisinin araştırmalara katılan öğrencilerin yaşlarının ve sınıf seviyelerinin farklı olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Bir diğer neden ise araştırmacıların çalışmalarına dâhil ettikleri örneklem sayılarının farklılığıdır. Başka bir neden de öğrencilerin yazılı anlatım veya sözlü anlatım şeklinde iki farklı anlatım biçimiyle metin üretmeleridir. Bunun yanı sıra anlatım biçimlerinde de farklılık görülmektedir. Anlatımların öyküleyici anlatım ve açıklayıcı anlatım olmak üzere iki türde yapıldığı görülmektedir. Karşılaştırılan araştırmalar ile bu çalışmanın ortak yönü bağdaşıklık araçlarından değiştirim ögesinin tümünde en az kullanılan öge olmasıdır.

Bu çalışmada öğrencilerin bağdaşıklık araçlarını kullanmada bazı sorunlar yaşadıkları tespit edilmiştir. Yaşadıkları sorunların başlıcaları işaret zamirinin işlevine uygun kullanılmaması, işaret zamirinin gönderim karşılığının belirgin olmaması, işaret zamirin gereksiz ve sık kullanılması, işaret sıfatının gereksiz ve sık kullanılması, işaret sıfatının yanlış yerde kullanılması, işaret sıfatının gönderim karşılığının belirgin olmaması, şahıs zamirinin gereksiz ve sık kullanılması, şahıs zamirinin gönderim karşılığının belirgin olmaması, şahıs zamirinin kullanımında tekil çoğul uyumsuzluğu, yanlış şahıs zamirinin kullanılması, gereksiz kullanılan, neden kullanıldığı belli olmayan şahıs zamirleri, ekin yanlış şekilde düşürülmesi, ortak ögenin düşürülmesi gereken yerde eksilti yapılmaması, bağlama ögesinin gereksiz yere ve sık kullanılması şeklindedir. Öğrencilerin yaptığı hatalara bakıldığında en çok gönderim ögesinin kullanımı ile ilgili sorun yaşadıkları görülmektedir. İşaret zamiri, işaret sıfatı ve şahıs zamirinin yanlış kullanımı ile ilgili birçok örneğe rastlanmaktadır. Gönderim ögesinin yanlış kullanılması kadar bağlama öğelerinin gereksiz ve sık kullanıldığı örnekler de mevcuttur. Belirtilen bu hataların yazılı anlatımlarında da sözlü anlatımlarında da yapıldığı gözlenmiştir. Yazılı anlatımlarında cümleleri sürekli “ve” bağlacı ile sözlü anlatımlarında da zaman-sıralama bildiren “sonra” sözcüğü ile bağlamaları öğrencilerin en sık yaptıkları yanlışlardandır.

Katılımcıların Yazılı ve Sözlü Metinlerinde Bağdaşıklık Araçlarını Kullanma Sıklıkları ile Cinsiyet, Anne Eğitim, Baba Eğitim, Gelir Düzeyi, Kitap Okumayı Sevme Durumu ve Okudukları Kitap Sayısı Değişkenlerine Göre Sonuçlar ve Tartışma

8. sınıf öğrencilerinin yazılı metinlerinde bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklıkları ile cinsiyetleri arasında anlamlı bir fark tespit edilmiştir. Kız öğrencilerin bağdaşıklık araçlarını kullanma oranı erkek öğrencilerden anlamlı düzeyde yüksektir. Sözlü metinlerinde bağdaşıklık araçlarını kullanma düzeyleri ile cinsiyetleri arasında ise anlamlı bir fark tespit edilmemiştir.

Öğrencilerin sözlü metinlerinde bağdaşıklık aracı kullanma düzeyleri ile anne eğitim durumları arasında anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir. Anne eğitim durumu lisans/lisansüstü mezunu olan öğrencilerin ($X=37,476$) bağdaşıklık araçlarını kullanma düzeyinin annesi ilkökul mezunu olan öğrencilerin ($X=23,454$) bağdaşıklık araçlarını kullanma düzeyinden daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Bu fark istatistiksel olarak anlamlıdır ($p<0,05$). Öğrencilerin yazılı metinlerinde bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı ile anne eğitim durumları arasında anlamlı bir fark tespit edilmemiştir. Ancak gruplar arasındaki farklılığı gösteren Tukey testi sonuçlarına göre anne eğitim durumu lisans/lisansüstü olan öğrencilerin ($X=58,000$) bağdaşıklık araçlarını kullanma düzeyi, eğitim durumu ortaokul olan öğrencilerin ($X=37,360$) düzeyinden yüksektir ve bu fark istatistiksel olarak anlamlıdır.

Öğrencilerin sözlü metinlerinde bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı ile baba eğitim durumu arasında anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir ($p<0,05$). Baba eğitim durumu

lisans/lisansüstü olan öğrencilerin ($X=33,153$) bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı ortaokul mezunu olan öğrencilerin ($X=21,080$) bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığından daha yüksektir. Ayrıca baba eğitim durumu lise olan öğrencilerin ($X=32,360$) ortaokul olan öğrencilere ($X=21,080$) kıyasla bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı de daha yüksektir. Bu farklar istatistiksel olarak anlamlıdır. Öğrencilerin yazılı metinlerinde bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı ile baba eğitim durumları arasında anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir ($p>0,05$).

Öğrencilerin yazılı metin oluşturmada gelir durumu ile bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı arasında anlamlı bir fark tespit edilmiştir. Gelir durumu üst seviyede olan öğrencilerin ($X=52,538$) bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı, gelir durumu orta seviye olan öğrencilerden ($X=34,280$) yüksektir. Bu fark istatistiksel olarak anlamlıdır ($p<0,05$). Sözlü metin oluşturmada da bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklıkları bakımından gelir durumlarına göre anlamlı bir fark tespit edilmiştir. Gelir durumu üst seviyede olan öğrencilerin ($X=32,615$) bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı, gelir durumu orta seviye olan öğrencilerden ($X=20,680$) yüksektir ve bu fark istatistiksel olarak anlamlıdır ($p<0,05$).

Öğrencilerin yazılı metinlerinde bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı ile kitap okumayı sevme durumları arasında bir fark tespit edilmemiştir ($p>0,05$). Sözlü metinlerinde ise bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı ile kitap okumayı sevme durumları arasında anlamlı bir fark saptanmıştır ($p<0,05$). Kitap okumayı seven öğrencilerin ($X=29,329$) bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı kitap okumayı sevmeyen öğrencilerin ($X=20,850$) bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığından yüksektir ve bu fark istatistiksel olarak anlamlıdır.

Öğrencilerin yazılı metin oluşturmada ayda okunan kitap sayısı ile bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı arasında anlamlı bir fark saptanmamıştır ($p>0,05$). Sözlü metin oluşturmada ise ayda 4 ve üzeri kitap okuyan öğrencilerin ($X=46,153$) hiç okumayanlarla ($X=22,857$), 1 tane okuyanlarla ($X=23,136$) ve 2-3 arası okuyanlarla ($X=25,603$) bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklıkları bakımından aralarında anlamlı bir fark tespit edilmiştir ($p<0,05$).

Bu sonuçlar yazılı anlatımda kız öğrencilerin bağdaşıklık araçlarını kullanmada erkek öğrencilere göre anlamlı derecede yüksek sıklıkta olduklarını göstermektedir. Sözlü anlatımlarda kız öğrencilerle erkek öğrenciler arasında anlamlı bir fark olmadığı fakat kız öğrencilerle erkek öğrencilerin sözlü anlatımlarında yazılı anlatıma göre daha düşük seviyede bağdaşıklık aracı kullandıkları görülmektedir. Bunun sebebinin öğrencilerin sözlü metin oluşturmada yeteri kadar kendilerine güvenmemeleri, derslerde kendilerini sözlü olarak ifade etmeleri gereken etkinliklerde gerektiği kadar bulunmamalarından kaynaklandığı düşünülmektedir. Bayburtlu'nun (2019) çalışmasında 6 ve 7. sınıf öğrencilerinin öyküleyici sözlü anlatımlarda kız öğrencilerin erkek öğrencilerden biraz fazla bağdaşıklık aracı kullandığı fakat anlamlı bir farklılığın olmadığı, açıklayıcı sözlü anlatımlarda ise kız öğrencilerin anlamlı derecede erkek öğrencilerden daha fazla bağdaşıklık araçlarını kullandığı tespit edilmiştir. Çoban'ın (2012) çalışmasında 7. sınıf öğrencilerinin öyküleyici türdeki yazılı anlatımlarında da kız öğrencilerin erkek öğrencilerden daha fazla bağdaşıklık aracı kullandığı tespit edilmiştir.

Anne eğitim durumu lisans/lisansüstü olan öğrencilerin sözlü anlatımlarında anne eğitim durumu ilkökul olan öğrencilerden bağdaşıklık araçlarını daha yüksek sıklıkta kullandıkları sonucuna ulaşılmıştır. Bayburtlu (2019) çalışmasında öğrencilerin bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklıklarının öyküleyici türdeki hazırlıksız konuşmalarda anne eğitim durumuna göre anlamlı düzeyde farklılık göstermediğini, açıklayıcı anlatım tarzındaki hazırlıksız konuşmalarda ise annesi ilkökul mezunu olan öğrencilerin değiştirim ögesini kullanma sıklığının diğerlerine göre anlamlı derecede farklı olduğunu belirtmiştir.

Baba eğitim durumuna göre bakıldığında öğrencilerin yine sözlü anlatımlarında baba eğitim durumu lisans/lisansüstü ve lise olan öğrencilerin bağdaşıklık araçlarını baba eğitim durumu ortaokul olan öğrencilerden daha yüksek sıklıkta kullandıkları sonucuna ulaşılmıştır. Bayburtlu (2019) çalışmasında öğrencilerin bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklıkları ile baba eğitim durumu arasında anlamlı bir farklılık tespit etmediğini belirtmiştir. Çalışmadan elde edilen sonuçlara göre anne baba eğitim durumunun ne kadar önemli olduğu görülmektedir.

Gelir durumuna göre bakıldığında sosyoekonomik durumu üst seviyede olan öğrencilerin yazılı ve sözlü anlatımlarında bağdaşıklık araçlarını orta seviyede olan öğrencilere oranla daha yüksek sıklıkta kullandıkları görülmektedir. Coşkun (2005) çalışmasında öğrencilerin öyküleyici anlatımlarındaki metin uzunluğu, bağdaşıklık, tutarlılık ve öykü elementleri puanlarında sosyoekonomik durumu üst seviyede olanların orta ve alt seviyede olanlardan; orta seviyede olanların da alt seviyede olanlardan başarılı olduğunu tespit etmiştir. Çoban (2012) çalışmasında bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığının değişim ögesi dışında sosyoekonomik durumu üst seviyede olan öğrencilerin alt seviyede olan öğrencilerden yüksek olduğunu belirtmiştir. Bayburtlu'nun (2019) çalışmasında öğrencilerin açıklayıcı anlatım tarzındaki hazırlıksız konuşmalarında, sosyoekonomik durumu üst düzey olanların bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı sosyoekonomik durumu orta ve alt düzey olanlara göre anlamlı derecede farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. Öyküleyici anlatım tarzındaki hazırlıksız konuşmalarında da sosyoekonomik durumu orta olanların diğerlerinden anlamlı derecede farklılık gösterdiği belirlenmiştir.

Sözlü anlatımlarda kitap okumayı seven öğrencilerin sevmeyen öğrencilerden bağdaşıklık araçlarını kullanma sıklığı anlamlı derecede yüksektir. Aynı zamanda ayda 4 ve üzeri kitap okuyan öğrencilerin daha az sayıda okuyanlardan ve hiç okumayanlardan bağdaşıklık araçlarını kullanmada daha başarılı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuçlar, öğrencilerin kitap okuma alışkanlığı kazanmalarının onların sözlü iletişimini olumlu yönde etkilediğini göstermektedir. Kitap okumak öğrencilerin kelime dağarcığını genişlettiği gibi hayal dünyalarını da zenginleştirmektedir. Zengin bir söz varlığına sahip, yeni ve farklı dünyaları keşfetmiş bir çocuk yazılı ve sözlü olarak metin üretmede her zaman başarılı olacaktır. Bayburtlu (2019) çalışmasında öğrencilerin öyküleyici ve açıklayıcı anlatım tarzındaki hazırlıksız konuşmalarında bağdaşıklık öğelerini kullanma sıklığı ile kitap okumayı sevme durumları arasında anlamlı düzeyde farklılık görüldüğünü ifade etmiştir. Araştırma sonuçları öğrencilerin kitap okumaya karşı tutumlarının ne derece önemli olduğunu göstermektedir. Okulda öğretmenlere evde ailelere çocuğa kitap okuma sevgisinin kazandırılmasında büyük görevler düşmektedir. Kitap okuma sevgisinin kazandırılması büyük önem taşımaktadır.

Katılımcıların Yazılı ve Sözlü Metinlerindeki Tutarlılık Düzeylerine İlişkin Sonuçlar ve Tartışma

Öğrencilerin yazılı metinlerinde oluşturdukları metin tutarlılığın aldıkları puanların sıralaması şu şekildedir: Öğrencilerin %39'u 2,5-3 puan; %26'sı 1,5-2 puan; %16'sı 3,5-4 puan; %15'i 4,5-5 puan; %4'ü 1 puan almıştır. Sözlü metinlerinde oluşturdukları metin tutarlılığından aldıkları puanların sıralaması ise şöyledir: %38'i 1,5-2 puan; %27'si 2,5-3 puan; %15'i 3,5-4 puan; %13'ü 4,5-5 puan; %7'si 1 puan almıştır. Tutarlılık ölçeğine göre alınabilecek en yüksek puan aralığı 4,5-5 puan aralığıdır en düşük puan ise 1'dir. Yukarıda verilen sonuçlara bakıldığında yazılı metinlerinde oluşturdukları tutarlılıktan en yüksek puanı alan öğrencilerin oranı %15, sözlü metinlerinde oluşturdukları tutarlılıktan en yüksek puanı alanların oranı %13'tür. Yazılı metinlerinde oluşturdukları tutarlılıktan en düşük puanı (1 puan) alan öğrencilerin oranı %4, sözlü metinlerinde oluşturdukları

tutarlılıktan en düşük puanı alanların oranı da %7'dir. Ortaokul 8. sınıf öğrencilerinin yazılı metinlerindeki tutarlılık ortalamaları 3,02; sözlü metinlerindeki ortalamaları 2,80'dir. Bu sonuçlar öğrencilerin yazılı metinlerinde sözlü metinlerine oranla daha yüksek bir ortalamaya sahip olduklarını göstermektedir. Yani öğrenciler yazılı metinlerinde daha tutarlı metinler oluşturmaktadır.

Coşkun (2005) çalışmasında ilköğretim 5 ve 8. sınıf öğrencilerinin öyküleyici türdeki yazılı metinlerini tutarlılık bakımından incelemiş, 5. sınıf öğrencilerinin tutarlılık ortalamalarını 2,96; 8. sınıf öğrencilerinin tutarlılık ortalamalarını ise 3,25 olarak tespit etmiştir. Yılmaz (2012), 11. sınıf öğrencilerinin öyküleyici türdeki yazılı metinlerini tutarlılık bakımından değerlendirmiş, tutarlılık puan ortalamalarını 1,87 olarak bulmuştur. Çoban (2012) araştırmasında ilköğretim 7. sınıf öğrencilerinin öyküleyici türdeki yazılı metinlerinin tutarlılık ortalamalarını 3,19 olarak tespit etmiştir.

Öğrencilerin yazılı anlatımlarında metin tutarlılığı oluşturmada bazı sorunlar yaşadıkları tespit edilmiştir. Bu hatalardan bazıları hikâyede bir odak noktasının bulunmaması, hikâyeye 1. şahıs ağzından anlatımla başlanıp 3. şahıs ağzından anlatımla devam edilmesi, hikâyede kullanılan kipin tutarsız olması, metnin türünün hikâye olmaması, hikâyede olayların üst üste verilmesi, hikâyede metin birimleri arasında çelişkiler ve mantıksızlıklar bulunması, metnin farklı bölümlerinin tek paragraf hâlinde verilmesi şeklindedir. Öğrencilerin, yazdıklarını değerlendirmedikleri, yanlışları düzeltilmedikleri ve eksiklikleri gidermedikleri tespit edilmiştir. Yazmanın ilk aşaması olan planlamayı yapmadıkları veya yapamadıkları; zihinde var olan bilgileri plansız, gelişigüzel yazdıkları görülmüştür.

Çelebi ve Gökçe (2015), Türkçe öğretmeni adaylarının ikna edici hazırlıklı konuşmalarını tutarlılık bakımından değerlendirmiş ve tutarlılık ortalamalarını 3,64 olarak tespit etmiştir. Bayburtlu (2019) 6 ve 7. sınıf öğrencilerinin hazırlıksız konuşmalarını incelediği çalışmasında öğrencilerden açıklayıcı ve öyküleyici türde konuşma yapmalarını istemiştir. 6. sınıfların öyküleyici anlatım yaparak oluşturdukları metinlerin tutarlılık ortalaması 3,41; 7. sınıfların tutarlılık ortalaması 3,47 olarak tespit edilmiştir. Araştırmacı öğrencilerin açıklayıcı anlatımla oluşturdukları metinleri Can'ın (2012) geliştirdiği ölçeğe göre farklı kriterlerde değerlendirdiği için tutarlılık ortalaması sonucu bu çalışmadaki gibi verilmemiştir. Bu çalışmada 8. sınıf öğrencilerinin öyküleyici anlatımla oluşturdukları sözlü metinlerin tutarlılık ortalaması 2,80 olarak tespit edilmiştir. Bayburtlu'nun (2019) çalışmasıyla karşılaştırıldığında 8. sınıf öğrencilerinin 6 ve 7. sınıf öğrencilerine göre daha düşük düzeyde metin tutarlılığı oluşturdukları görülmektedir.

Öğrencilerin sözlü anlatımlarında metin tutarlılığı oluşturmada bazı sorunlar yaşadıkları tespit edilmiştir. Yaşadıkları sorunlardan bazıları metnin çok kısa olması, hikâyeden ayrı açıklamalara, ara sözlere metnin akıcılığını bozacak kadar çok yer verilmesi, olaylar arasındaki ilişkilerin yazarın zihninde var olmasına rağmen metne aktarılamaması, metinde olayların akışının birden değişmesi, ani geçişler yapılması ve birçok olayın üst üste verilmesi, hikâyede bir odak noktasının bulunmaması şeklindedir. Öğrencilerin yaşadıkları sorunlara bakıldığında sözlü anlatımlarında daha çok anlatmak istediklerini geliştirme noktasında sorun yaşadıkları görülmektedir. Metinler çok kısa verilerek bir an önce konuyu anlatıp bitirmek istedikleri gözlenmiştir. Bazı öğrencilerin de olayın akışı içinde ani geçişler yaparak konudan konuya geçtiği görülmüştür. Genellikle yaşanan sorunlardan biri de yazarın zihninde var olan ama sözcüklerle ifade edemediği konuşmalardır. Bu konuşmalarda "böyle, şöyle, işte, şey..." gibi ifadelerle anlatılmak istenilenler işaret edilmeye, gösterilmeye, yeri doldurulmaya çalışılmıştır.

Öğrencilerin yazılı anlatımları ile sözlü anlatımları arasında metin tutarlılığı oluşturma noktasında fark vardır. Yazılı anlatımlarında tutarlılık ortalamaları 3,02; sözlü

anlatımlarındaki tutarlılık ortalamaları 2,80'dir. Öğrencilerin yazılı metin tutarlılık ortalamalarının sözlü metin tutarlılıklarından yüksek olmasının bazı nedenleri olduğu gözlenmiştir. Yazılı metin oluştururken öğrencilerin oluşturdukları metinleri gözden geçirmek için fırsatları olmaktadır. Öğrencilerin yazdıklarını okuyup hatalarını düzelttikleri, eksiklerini gidermeye çalıştıkları, metnin bölümleri arasında ilişki kurmaya özen gösterdikleri gözlenmiştir. Fakat sözlü metin oluştururken öncesinde hazırlık yapmaları için zaman verilmiş olsa da konuşurken konuyu geliştirmekte zorluk çektikleri, heyecanlandıkları görülmüştür. Yazılı anlatımlarındaki gibi tekrar tekrar başa dönüp konu bütünlüğünü gözden geçirme fırsatları olmadığı için bazı öğrencilerin anlatmak istediklerini kısa tuttıkları bazılarının da konudan konuya geçtiği ve konu bütünlüğü oluşturamadığı gözlenmiştir.

Katılımcıların Yazılı ve Sözlü Metinlerinde Metin Tutarlılığı Oluşturma Düzeyleri ile Cinsiyet, Anne Eğitim, Baba Eğitim, Gelir Düzeyi, Kitap Okumayı Sevme Durumu ve Ayda Okudukları Kitap Sayısı Değişkenlerine Göre Sonuçlar ve Tartışma

Öğrencilerin yazılı metinlerinde, metin tutarlılığı puanları ile cinsiyetleri arasında anlamlı bir fark tespit edilmiştir ($p < 0,05$). Kız öğrencilerin ($X=66,979$) metin tutarlılığı oluşturma düzeyleri erkek öğrencilerin ($52,788$) metin tutarlılığı oluşturma düzeyinden yüksektir. Bu fark istatistiksel olarak anlamlıdır. Sözlü metinlerinde metin tutarlılığı oluşturma düzeyleri ile cinsiyetleri arasında ise anlamlı bir fark tespit edilmemiştir ($p > 0,05$).

Anne eğitim durumuna göre öğrencilerin yazılı metin tutarlılığı oluşturma düzeylerinin farklılaştığı saptanmıştır ($p < 0,05$). Anne eğitim durumu lisans/lisansüstü olan öğrencilerin ($X=72,142$) tutarlılık oluşturma düzeyi, anne eğitim durumu ortaokul ($X=54,800$) ve ilkokul olan öğrencilerin ($X=56,060$) düzeyinden yüksektir ve bu fark istatistiksel olarak anlamlıdır. Sözlü metinlerinde tutarlılık oluşturma düzeyleri ile anne eğitim durumları arasında anlamlı bir fark tespit edilmemiştir ($p > 0,05$). Fakat gruplar arasında farklılık olup olmadığını belirlemek amacı ile yapılan çoklu karşılaştırma testi olan Tukey testine göre anne eğitim durumu lisans/lisansüstü olan öğrencilerin ($X=66,428$) tutarlılık oluşturma düzeyi, anne eğitim durumu ortaokul ($X=49,600$) olan öğrencilerin düzeyinden yüksektir ve bu fark istatistiksel olarak anlamlıdır.

Baba eğitim durumuna göre öğrencilerin yazılı metin tutarlılığı oluşturma düzeylerinin farklılaştığı saptanmıştır ($p < 0,05$). Baba eğitim durumu lisans/lisansüstü olan öğrencilerin ($X=68,269$) metin tutarlılığı oluşturma düzeyi, baba eğitim durumu ortaokul ($X=51,800$) olan öğrencilerin düzeyinden yüksektir ve bu fark istatistiksel olarak anlamlıdır. Öğrencilerin sözlü metinlerinde tutarlılık oluşturma düzeyleri ile baba eğitim durumları arasında anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir ($p < 0,05$). Baba eğitim durumu lisans/lisansüstü olan öğrencilerin ($X=63,076$) tutarlılık oluşturma düzeyi, baba eğitim durumu ortaokul olan öğrencilerin ($X=46,000$) düzeyinden; baba eğitim durumu lise olan öğrencilerin ($X=61,800$) baba eğitim durumu ortaokul olan öğrencilerden ($X=46,000$) yüksektir. Bu farklar istatistiksel olarak anlamlıdır.

Öğrencilerin sözlü ve yazılı metin tutarlılığı oluşturma düzeylerinin, sosyoekonomik durumlarına göre farklılaşmadığı saptanmıştır ($p > 0,05$).

Öğrencilerin yazılı metinlerinde metin tutarlılığı oluşturma düzeyleri ile kitap okumayı sevme durumları arasında anlamlı bir fark tespit edilmemiştir ($p > 0,05$). Sözlü metinlerinde metin tutarlılığı oluşturma düzeyleri ile kitap okumayı sevme durumları arasında ise anlamlı bir fark saptanmıştır ($p < 0,05$). Kitap okumayı seven öğrencilerin ($X=58,038$) metin tutarlılığı oluşturma düzeyleri kitap okumayı sevmeyen öğrencilerin

($X=46,750$) metin tutarlılığı oluşturma düzeyinden yüksektir ve bu fark istatistiksel olarak anlamlıdır.

Öğrencilerin sözlü metinlerinde tutarlılık oluşturma düzeyleri ile ayda okudukları kitap sayısı arasında ise anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir ($p<0,05$). Ayda 2-3 arası kitap okuyan öğrencilerin ($X=58,706$) metin tutarlılığı oluşturma düzeyi, 1 kitap okuyan öğrencilerin ($X=47,954$) tutarlılık oluşturma düzeyinden yüksektir. Ayrıca ayda 4 ve üzeri kitap okuyan öğrencilerin metin tutarlılığı oluşturma düzeyi ($X=63,846$) hiç kitap okumayan öğrencilerden ($X=44,285$) ve 1 kitap okuyan öğrencilerden yüksektir. Bu farklar istatistiksel olarak anlamlıdır. Yazılı metinlerinde tutarlılık oluşturma düzeyleri ile ayda okudukları kitap sayısı arasında anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir.

Kız öğrencilerin yazılı anlatımlarda metin tutarlılığı oluşturma düzeyleri erkek öğrencilerinkinden yüksektir. Sözlü anlatımlarda ise anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir. Çünkü sözlü metinlerde kız öğrencilerin de erkek öğrencilerin de metin tutarlılığı oluşturma düzeyleri yazılı anlatımlarına kıyasla düşük düzeydedir. Yani öğrenciler sözlü metin oluşturmada zorlanmaktadır. Bu durumda öğrencilerin derslerde kendilerini sözlü olarak ifade etmelerine fırsat tanınması gerekliliği ortaya çıkmaktadır. İlkokuldan başlanarak tüm sınıf düzeylerinde ve tüm derslerde öğrencilerin konuşabileceği, sözlü olarak öğrenme sürecine dahil olabileceği etkinlikler oluşturulmalı ve öğrencilerin sözlü anlatım becerilerinin gelişmesi sağlanmalıdır. Çoban (2012) 7. sınıf öğrencileri ile yaptığı çalışmada kız öğrencilerin metin tutarlılığı puan ortalamalarının erkek öğrencilerden yüksek olduğunu tespit etmiştir. Ülper (2011) de çalışmasında kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre metin oluşturma yönüyle daha başarılı olduğunu belirtmiştir.

Yazılı anlatımlarında anne eğitim durumuna göre anlamlı farklılık tespit edilirken sözlü anlatımlarında anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir. Bu sonuç öğrencilerin sözlü metinlerinde metin tutarlılığı oluşturma düzeyinde düşük seviyede kaldıklarını göstermektedir. Yazılı metinlerinde ise anne eğitim durumu lisans/lisansüstü olan öğrencilerin anne eğitim durumu ilkökul ve ortaokul olan öğrencilerden daha iyi düzeyde tutarlı metin oluşturdıkları görülmektedir.

Baba eğitim durumuna göre bakıldığında ise hem yazılı anlatımlarında hem de sözlü anlatımlarında anlamlı bir farklılığın olduğu görülmektedir. Yazılı anlatımlarda baba eğitim durumu lisans/lisansüstü olan öğrencilerin metin tutarlılığı oluşturma düzeyleri baba eğitim durumu ortaokul olan öğrencilerden anlamlı derecede yüksektir. Sözlü anlatımlarda da yine baba eğitim durumu lisans/lisansüstü olan öğrencilerin metin tutarlılığı oluşturma düzeyi ortaokul olan öğrencilerden anlamlı derecede yüksektir. Ayrıca baba eğitim durumu lise olan öğrencilerin metin tutarlılığı oluşturma düzeyleri de baba eğitim durumu ortaokul olan öğrencilerden yüksektir.

Öğrencilerin gelir düzeyi ile metin tutarlılığı oluşturma düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir. Çoban (2012) da çalışmasında gruplar arasında anlamlı bir farklılığın olmadığını belirtmiştir.

Yazılı anlatımlarında metin tutarlılığı oluşturma düzeyleri ile kitap okumayı sevme durumları arasında anlamlı bir fark görülmezken sözlü anlatımlarında anlamlı farklılık tespit edilmiştir. Kitap okumayı seven öğrencilerin sevmeyen öğrencilerden metin tutarlılığı oluşturma düzeylerinin daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Bayburtlu (2019) da çalışmasında öğrencilerin öyküleyici anlatım ve açıklayıcı anlatım tarzındaki hazırlıksız konuşmalarında metin tutarlılığı oluşturma düzeyi ile kitap okumayı sevme durumları arasında anlamlı bir farklılık olmadığını ifade etmiştir.

Öğrencilerin yazılı anlatımlarında metin tutarlılığı oluşturma düzeyleri ile ayda okudukları kitap sayısı arasında anlamlı bir farklılık görülmemiştir. Fakat sözlü anlatımlarında metin tutarlılığı oluşturma düzeyleri ile ayda okudukları kitap sayısı arasında anlamlı farklılık tespit edilmiştir. Ayda 2-3 arası kitap okuyan öğrencilerin metin tutarlılığı oluşturma düzeyi ayda 1 kitap okuyan öğrencilerden; ayda 4 ve üzeri kitap okuyan öğrencilerin metin tutarlılığı oluşturma düzeyi hiç kitap okumayan öğrencilerden ve 1 kitap okuyan öğrencilerden anlamlı derecede yüksektir. Bayburtlu (2019) çalışmasında öğrencilerin öyküleyici ve açıklayıcı anlatım tarzındaki hazırlıksız konuşmalarında metin tutarlılığı oluşturma düzeyleri ile aylık okunan kitap sayısı arasında anlamlı bir fark olmadığını ifade etmiştir. Araştırma sonuçları öğrencilerin kitap okumaya karşı tutumlarının ne derece önemli olduğunu göstermektedir. Okulda öğretmenlere evde ailelere çocuğa kitap okuma sevgisinin kazandırılmasında büyük görevler düşmektedir. Kitap okuma sevgisinin kazandırılması büyük önem taşımaktadır.

Öneriler

Çalışma sonucunda öğrencilerin yazılı ve sözlü anlatımlarında bağdaşıklık araçlarını kullanmada ve metin tutarlılığı oluşturmada bazı sorunlar yaşadıkları belirlenmiştir. Bu sorunların giderilmesinde başta Türkçe öğretmenleri olmak üzere tüm öğretmenlere önemli sorumluluklar düşmektedir. Öğretmenler öğrencinin dil gelişimini desteklerken yazma ve konuşma becerisini ayrı ayrı değil metin oluşturabilme sürecinde bir bütün olarak değerlendirmeli; bunun için de öğrencilerden yazılı bir metin oluşturmalarını istedikten sonra bu metinleri sözlü olarak anlatmalarını ya da sözlü olarak anlatmalarını istedikleri bir metni daha sonra yazılı olarak aktarmalarını isteyebilir.

Türkçe Dersi Öğretim Programı'nda (2019) konuşma ve yazma becerilerine yönelik her sınıf düzeyindeki kazanımlara bakıldığında "Konuşmalarında uygun geçiş ve bağlantı ifadelerini kullanır.", "Yazdıklarının içeriğine uygun başlık belirler.", "Yazılarında uygun geçiş ve bağlantı ifadelerini kullanır.", "Zamirlerin metnin anlamına olan katkısını açıklar." gibi metinde bağdaşıklık ve tutarlılık oluşturmaya yönelik az sayıda kazanımın yer aldığı görülmektedir. Öğrencilerin bağdaşıklık ve tutarlılık oluşturmada yaşadıkları sorunları göz önünde bulundurduğumuzda programda metinsellik ölçütlerine yönelik kazanımların sayısının artırılması gerektiği söylenebilir. Bu sayede program doğrultusunda hazırlanan ders kitaplarında da bağdaşıklık ve tutarlılık oluşturmaya yönelik etkinliklerin sayısının artacağı beklenmektedir.

Son yıllarda, öğrencilerin yaşamında dönüm noktası olan LGS, TYT, AYT, KPSS gibi sınavların çoktan seçmeli olmasının da etkisiyle eğitim öğretim sürecinde öğrencilerin metin üretebilecekleri etkinliklerle daha az karşılaşabildikleri söylenebilir. Daha çok bu sınavlarda başarılı olma kaygısıyla okul ve aile tarafından çoktan seçmeli sorulara yönlendirilen öğrenci, eğitim öğretim sürecini soru çözerek tamamlamaktadır. Bu durum kendisini, düşüncelerini ifade edemeyen bireylerin yetişmesine neden olabilir. Nitelikli liselere ya da üniversiteye kaç öğrencinin yerleştiğini daha çok önemseyen okul idarecileri özellikle son sınıf öğrencilerinin sınava yönelik eğitim alması hususunda öğretmenleri yönlendirmektedir. Öğretmenler öğretim programının belirlediği şekilde derslerini işledikleri ve belirli bir sınava yönelik eğitimden ziyade beceriye yönelik eğitim anlayışı sergiledikleri takdirde daha anlamlı ve işlevsel bir öğrenme ortamı oluşturabilirler.

Öğretmenler derste uygulayacakları çeşitli etkinliklerle öğrencilerin yazılı ve sözlü anlatımlarını destekleyebilirler. Özellikle sözlü metin oluşturmada zorlandığı gözlemlenen öğrencilerin daha çok konuşma yapabilecekleri etkinlikler oluşturulabilir. Öğrencilerin hazırlıklı ve hazırlıksız konuşma yapmaları sağlanıp bu konuşmalar video kaydına alınarak sonrasında öğrenciye izlettirilebilir ve öz değerlendirme yapması

istenebilir. Kendisini izleyen öğrencinin yaptığı hataları fark etmesi sağlanarak hataların nasıl giderilebileceği ile ilgili sınıfta bir tartışma ortamı sağlanabilir. Ayrıca bu etkinlikte akran değerlendirmesi de yaptırılarak henüz konuşma yapmamış öğrencilerin de kendi paylarına ders çıkarması sağlanabilir. Arkadaşlarını izleyip eleştiren öğrenci kendisine sıra geldiğinde aynı hataları yapmamaya gayret edecektir.

Aileler çocukların sözel olarak kendilerini ifade etmelerine fırsat vermelidir. Kullanılan yanlış sözcükler düzeltilmeli, doğrusu öğretilmelidir. Ailecek, sözel ifade gerektiren tabu, hikâye küpleri, atasözü ve deyim anlatma gibi oyunlar oynanarak çocukların sözlü anlatım becerisi geliştirilebilir. Sevdiği bir kitabı ya da filmi anlatması istenebilir. Yazma becerilerini geliştirmek amacı ile anne babalar çocuklarını günlük yazmaya teşvik edebilirler. Böylece öğrenci duygularını düşüncelerini gün geçtikçe tutarlı bir şekilde ifade etmeyi öğrenecektir. Sevdiklerine mektup yazması istenebilir. Şiir yazarak duygularını aktarması, anı yazarak yaşadıklarını not alması sağlanabilir. Bu etkinlikler çocukların yazılı anlatım becerisini geliştirecek etkinliklerdendir.

Öğrencilerin metin tutarlılığı ile ilgili yaptıkları hatalara bakıldığında metinleri geliştiremedikleri, ayrıntıya inemedikleri görülmüştür. Öğretmenler bu noktada öğrencilere gözlemleyebilme ve gözlemlediklerini aktarabilme becerisini kazandırmaya yönelik etkinliklere yer vermelidir. Ayrıca bazı öğrencilerin metnin başında ve sonunda anlattıklarının farklılaştığı görülmüştür. Bu sorunun giderilmesi için öğretmenler görsellerden faydalanabilir. Bir hikâyenin farklı bölümlerini anlatan görselleri oluş sırasına göre dizmeleri istenebilir. Bu görsellerin arasına hikâyeye ilgisi olmayan görseller de karıştırılarak bunların yer alamayacağını fark etmeleri sağlanabilir.

Metin tutarlılığının önemini kavratmak amacı ile olumlu ve olumsuz iki metinden faydalanılabilir. Birinde planlı ve doğru yazılmış bir metin diğerinde tutarsız bir metin kullanılarak öğrencilerden karşılaştırma yapması istenilebilir. Böylece metin tutarlılığının nasıl sağlanacağı karşılaştırmalı olarak öğrenciye gösterilebilir.

Kaynakça

- Avcıoğlu, H. (2000). İlköğretim İkinci Kademe Öğrencilerinin Okuma Becerilerinin Değerlendirilmesi. *Eğitim ve Bilim*, 25(115), 10-17.
- Bayburtlu, Y. S. (2019). *Ortaokul 6 ve 7. Sınıf Öğrencilerinin Hazırlıksız Konuşmalarında Bağdaşıklık ve Tutarlılık*. Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Büyüköztürk, Ş., Kılıç, Ç. E., Akgün, Ö. E., Karadeniz, Ş. ve Demirel, F. (2018). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi.
- Can, R. (2012). *Ortaöğretim Öğrencilerinin Yazılı Anlatımlarında Paragraf Düzeyinde Bağdaşıklık ve Tutarlılık*. Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Coşkun, E. (2005). *İlköğretim Öğrencilerinin Öyküleyici Anlatımlarında Bağdaşıklık, Tutarlılık ve Metin Elementleri*. Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Coşkun, E. (2011). Türk ve Göçmen Öğrencilerin Yazılı Anlatımlarında Metin Bağdaşıklığı. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 11(2), 881-899.
- Çoban, A. (2012). *İlköğretim 7. sınıf Öğrencilerinin Oluşturdukları Öyküleyici Metinlerin Bağdaşıklık ve Tutarlılık Ölçütlerine Göre Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi.
- Çoban, A. ve Karadüz, A. (2016). Türkçe Öğretmen Adaylarının Metinlerinde Tutarlılık. *Uluslararası Türkçe Eğitimi ve Öğretimi Dergisi*, 1(1), 131- 141.

- Çelebi, S. ve Gökçe, B. (2015). Türkçe Öğretmeni Adaylarının İkna Edici Hazırlıklı Konuşmalarında Bağdaşıklık ve Tutarlılık. *International Journal of Language Academy*, 3(4), 190-203.
- Çetin. M. (2015). *Çocukların Sözel Metinlerinde Tutarlılık, Bağdaşıklık ve Tümce Özelliklerinin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Antalya: Akdeniz Üniversitesi.
- Çiftçi, Ö. ve Temizyürek, F. (2008). İlköğretim 5. sınıf Öğrencilerinin Okuduğunu Anlama Becerilerinin Ölçülmesi. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5(9).
- Çintaş Yıldız, D. (2015). 8. sınıf Öğrencilerinin Sözlü Anlatımlarında Bağdaşıklık Kullanımları. *International Journal of Human Sciences*, 12(2), 163- 186.
- Deniz, K. (2000). *Yazılı Anlatım Becerileri Yönünden Köy ve Kent Beşinci Sınıf Öğrencilerinin Durumu*. Yüksek Lisans Tezi. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.
- Doğan, Y. (2009). Konuşma Becerisinin Geliştirilmesine Yönelik Etkinlik Önerileri. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 7(1), 185-204
- Güven Ercan, A. N. (2019). *Üniversitelerin Dil Öğretim Merkezlerinde Türkçe Öğrenen Yabancıların Yazılı Anlatımlarının Bağdaşıklık ve Tutarlılık Düzeylerinin İncelenmesi*. Doktora Tezi. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi.
- Halliday, M.A.K. and Hasan, R. (1976). *Cohesion in English*. London: Longman
- İşeri, K. (2018). *Sözden Yazıya Dile Gelen Metin*. Pegem Akademi Yayıncılık.
- Kalı, G. (2016). *Türkçe Öğretmeni Adaylarının Öyküleyici Anlatımlarının Bağdaşıklık ve Tutarlılık Açısından İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi.
- Karadeniz, A. (2015). Metindilbilim Temelli Metin Çözümlemesinin Bağdaşıklık Araçlarını Kullanma ve Tutarlı Metin Oluşturma Becerilerine Etkisi. *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 11(1), 1-17.
- Karasar N. (2009). *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Karatay, H. (2010). Bağdaşıklık Araçlarını Kullanma Düzeyi ile Tutarlı Metin Yazma Arasındaki İlişki. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7(13), 373-385.
- Keçik, İ. (1992). İlkokul Öğrencilerinin Özet ve Hatırlama Metinlerinde Bağdaşıklık Sorunları. *Dilbilim Araştırmaları*, 3(1), 71- 75.
- Mantı, M. İ. (2017). *Türkçe Öğrenen Mısırlı Öğrencilerin Yazılı Anlatım Çalışmalarında Bağdaşıklık (Kahire Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi. Bolu: Abant İzzet Baysal Üniv.
- Melanlıoğlu, D. (2017). LEH Öğrencilerin Türkçe Yazılı Anlatımlarının Tutarlılık Ölçütleri Bağlamında Değerlendirilmesi. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 65(1), 151-161.
- Mısırlı, G. (2018). *Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğrenen Öğrencilerin Yazılı Metinlerinde Bağdaşıklık Bağıntısı Görünümleri: Bir Durum Çalışması Örneği*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Millî Eğitim Bakanlığı (2006). *İlköğretim Türkçe Dersi (6,7,8.Sınıflar) Öğretim Programı*. Ankara: Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı.
- Millî Eğitim Bakanlığı (2019). *Türkçe Dersi Öğretim Programı (İlkokul ve Ortaokul 1,2,3,4,5,6,7,8.Sınıflar)*. Ankara: Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı.

- Öztürk, J . ve Alan, Y. (2020). Yabancı Öğrencilerin Bağdaşıklık Araçlarını Kullanma Düzeylerinde 4+1 Planlı Yazma ve Değerlendirme Modelinin Etkisi. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*, 9(1), 293-315.
- Sallabaş, M. E. (2007). *İlköğretim Beşinci Sınıf Öğrencilerinin Kendini Yazılı Olarak İfade Etme Kazanımlarına Ulaşma Düzeyi*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Seçkin, P., Arslan, N. ve Ergenç, S. (2014). Bağdaşıklık ve Tutarlılık Bakımından Lise ve Üniversite Öğrencilerinin Yazılı Anlatım Becerileri. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 3(1), 340- 353.
- Şahin, S. (2015). *5-6 Yaş Çocuklarının Sözlü Anlatımlarında Bağdaşıklık Araçları ve Fiilimsilerin Kullanılması*. Yüksek Lisans Tezi. Hatay: Mustafa Kemal Üniversitesi.
- TDK (2005). *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yayınları.
- Ülper, H. (2011). Öğrenci Metinlerinin Tutarlılık Ölçütleri Bağlamında Değerlendirilmesi. *Turkish Studies*, 6(4), 849- 863.
- Yılmaz, Ö. (2012). *11. Sınıf Öğrencilerine Ait Öyküleyici Metinlerin Bağdaşıklık Ve Tutarlılık Açısından İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi.
- Yılmaz, S. K. (2008). *İlköğretim Altıncı Sınıf Öğrencilerinin Öyküleyici Metin Yazma Becerileri*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Zülfükaroğlu, E. (2016). *Türkçe Öğretmeni Adaylarının Öyküleyici Metinlerinde Tutarlılık, Bağdaşıklık ve Metin Elementleri: Mersin Üniversitesi Örneği*. Yüksek Lisans Tezi. Mersin: Mersin Üniversitesi.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

|| Sayı/ Issue 8 (Ağustos/ August 2022), s. 1026-1033.
|| Geliş Tarihi-Received: 20.07.2022
|| Kabul Tarihi-Accepted: 07.08.2022
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1145951

Tang Dönemindeki Üç Saray Darbesinin Ortak Özelliği: Konargöçer Askerler

The Common Feature of Three Palace Coups During Tang Period: Nomadic Soldiers

Gökçen KAPUSUZOĞLU*

Öz

Çin'in Tang Hanedanı dönemi Türklerle Çinlilerin en yoğun etkileşim içinde olduğu dönemdir. Bu dönemde iki halk arasında sosyal ve kültürel etkileşim meydana gelmiştir. Bunun yanı sıra askerî anlamda da etkileşim söz konusu olmuştur. Hem Türk hem de Türk kültür çevresinden diğer halklardan pek çok kişi Tang ordusunda komutan ve asker olarak görev yapmıştır. Bunlar özellikle Jin Jun adı verilen Hükümdarlık Ordusu'nda üst düzey görevlerde bulunan konargöçer geleneğinden gelen askerlerdir. Çin'in en parlak dönemi olan Tang Hanedanı döneminde taht mücadeleleri de kendini göstermiştir ve bu amaçla saray darbeleri yapılmıştır. Bu darbelerden üçü olan ve Tang tarihinde önemli izler bırakan Shenlong, Jinglong ve Tanglong darbeleri yabancı komutanların ve askerlerin olduğu birliklerin askerî desteği sayesinde yapılabilmektedir. Bu çalışmada, Tang dönemi saray darbelerinde aktif rol oynayan Yulin Ordusu ve askerleri hakkında bilgi verilmiş, Çin'in kronolojik tarih kaynaklarından *Zizhi Tongjian*'e göre bu üç darbenin meydana gelişleri açıklanmış ve konargöçer geleneğinden gelen askerlerin darbelerdeki rolü ile etkinliği incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tang Hanedanı, askeri yapı, Yulin Ordusu, yabancı komutanlar, darbe.

Abstract

The Tang Dynasty period of China is the period when Turks and Chinese interacted most intensely. In this period, in addition to social and cultural interaction, there was also military interaction. Many people both Turk and Turkic cultural environment served as commanders and soldiers in the Tang army. These are especially soldiers from nomadic tradition who hold high positions in the Imperial Army which called Jin Jun. In Tang period, which was the brightest period of China, the struggle for the throne also showed itself and palace coups were made for this purpose. Three of these coups, Shenlong, Jinglong and Tanglong coups, were made possible by the military support of foreign commanders and troops. This study examines, the Yulin Army and its soldiers, who played an active role in the palace coups of the Tang period, occurrence of the coups according to *Zizhi Tongjian*, one of the chronological history sources of China and the role and effectiveness of the soldiers from the nomadic tradition in the coups.

Keywords: Tang Dynasty, military structure, Yulin Army, foreign commanders, coup.

* Arş. Gör. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu Yabancı Diller Bölümü, Karaman/Türkiye, e-posta: gokcenkapusuzoglu@kmu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6188-1188.

Giriş

Türklerle Çinlilerin en yoğun etkileşim içinde olduğu Tang Hanedanı döneminde, Tang topraklarındaki Türk varlığının sayısal çoğunluğu bilinmektedir. Çince kaynaklardan biri olan *Zhou Kayıtları*'nda, Tang'dan önceki dönemde dahi başkentteki Türk nüfusunun binlerle sayıldığı ifade edilmiştir (ZS: 911). Türklerin yanı sıra diğer konargöçer halklardan da bu dönemde Tang topraklarında yaşayanlar olmuştur.

Tang döneminin başından sonuna kadar Tang topraklarında yerleşik olan sıradan halk dışında ordu içerisinde de konargöçer geleneğinden gelen pek çok asker üst düzey görevlerde bulunmuştur. Saraya gelen yabancı komutanların bazısına Muhafız Büyük Komutanı, Komutan, Zhong Lang Jiang gibi unvanlar verilmiştir. Bazısına da Sağ-Sol Yulin Ordusu, Shenwu Ordusu ve Shence Ordusu Büyük Komutanı gibi unvanlar verilmiştir (Ma, 2006, s. 34).

705 yılında meydana gelen Shenlong Darbesi ile 707 yılında meydana gelen Jinglong Darbesi'ne askerî destek veren komutan da yabancı komutanlardan biridir. Bu komutan, Hükümdarlık Ordusu Jin Jun'e bağlı Yulin Ordusu'nun komutanı Mohe¹ soyundan Li Duozuo'dur.² Li Duozuo'nun başında olduğu Yulin Ordusu Tang hükümdarı Taizong tarafından kurulmuştur. Buna göre; "Zhenguan [yönetim döneminin] ortasında Kuzey Garnizonu'nda yedi birlik kurulmuş, içlerinden becerikli, seçkin ve cesur olanlar seçilerek Longshuo [yönetim döneminin] ikinci yılında (662) Sağ ve Sol olmak üzere ikiye ayrılıp, Yulin Ordusu adını almıştır" (ZZTJ: 6417).

Çalışmada, Tang dönemi saray darbelerinde aktif rol oynayan Yulin Ordusu ve askerleri hakkında bilgi verilmiş, Çin'in kronolojik tarih kaynaklarından *Zizhi Tongjian*'e göre darbelerin meydana gelişleri açıklanmış ve konargöçer geleneğinden gelen askerlerin darbelerdeki rolü ile etkinliği incelenmiştir.

Yulin Ordusu

Tang Gaozu, henüz Tang Hanedanı kurulmadan önce 616 yılında, Türklerden göçebe savaş yöntemlerini öğrenmeye başlamıştır. Türklere özgü yaşam tarzını benimsemeleri ve Türk savaş becerilerini uygulamaları için iki bin seçkin askeri "Bize yaptıklarını onlara yapın" öğretisini hayata geçirmeleri için görevlendirmiştir (Wang, 2013, s. 34). Bu durum, askerî anlamda Türklerden etkilenmenin boyutunu göstermesi açısından önemlidir. Nitekim Skaff da askerî kültür açısından Tang'ın İç Asya'dan büyük oranda etkilendiğini vurgulamıştır (Skaff, 2009, s. 191).

Daha sonraki süreçte, Tang Hanedanı'nın ilk dönemleri olarak ifade edilen Tang Taizong'un (唐太宗599-649) yönetim döneminde pek çok halk politikası uygulanmıştır. Bu politikalardan biri, yabancı boy beylerine askerî unvan ve görevler vererek onların askerî becerilerinden faydalanmaktır (Yang, 2014, s. 267). Bu sebeple, özellikle Tang döneminin başında pek çok yabancı komutan Tang ordusunda görev yapmıştır. Bu sayede Taizong'un askerî gücü çoğunlukla yabancı komutanlardan gelmiştir. Taizong'dan sonraki dönemden geç Tang olarak ifade edilen döneme kadar da aynı şekilde hükümdarın askerî gücünün çoğunluğunu yabancı komutanlar oluşturmuştur (Ma, 2006, s. 19).

¹ Mohelar bir Tunguz halkıdır (Yıldırım, 2017, s. 12).

² Li Duozuo (李多祚 654-707), Moheların boy beyidir. Eski Adı Huang Tou Dudu yani Sarı kafalı yöneticidir. Cesareti ve ok atmadaki başarısıyla kaynaklara geçen Li Duozuo, Çin ordusuna girmiş ve burada yükselmiştir. Eberhard da "Moheların kabile reisi Tang devrinde Çin hizmetinde bulunmuştur." ifadelerini kullanmıştır (Eberhard, 1996, s. 36). Li Duozuo'nun biyografisi için bk. (JTS: 3296; XTS: 4124).

Örneğin, Tang Hanedanı'nın ilk yıllarındaki yabancı komutanlardan olan Göktürk soylusu Aşına Zhong'a ait mezar kitabesinde kendisinin Kuzey Kapısı'nda konuşlandırılan koruma ordusuna komutanlık ettiği yazılmıştır (Lin, 2013). Aynı şekilde Aşına Zhong'un biyografisinde yer alan "Sol Garnizon Savunma Komutanı olarak terfi etmiştir" ifadesi de yine Hükümdarlık Ordusu'na tekabül etmektedir (XTS: 6041).

Tang döneminde hükümdarlık ordusu denilen Jin Jun'e (禁軍) "Göğün oğlunun ordusu" anlamında Tianzi Jin Jun (天子禁軍) de denilmiştir. Bu birlikler Kuzey ve Güney Garnizonları olarak ayrılmışlar ve yalnızca hükümdardan doğrudan emir alarak hareket etmişlerdir (Shi, 2014, s. 173; Zeng, 2010, s. 8). Güney Garnizonu koruma muhafızıyken; Kuzey Garnizonu Jin Jun yani hükümdarı ve ailesini koruma görevini üstlenmiştir (XTS: 1330). Başkentteki hükümdara bağlı bu birliklere Yulin Ordusu adı verilmiştir. Sağ ve Sol olarak ayrılan Yulin Ordusu, Kuzey Garnizonu Hükümdarlık ordusuna bağlıdır. 662 yılında, Hükümdar Gaozong sınır orduları olan Fubing³ ordusunda görev yapan at binmede, ok atmada iyi olan askerleri Yulin'e dahil etmiş ve saray toplantıları sırasında hükümdarın yakınında nöbet tutmalarını emretmiştir (XTS: 1331). Başkentteki yabancı askerler de çoğunlukla hükümdarı ve başkenti koruma göreviyle Jin Jun ordusuna dahil edilmişlerdir (Ma, 2006, s. 33).

Yulin ordusunda komutanlık yapan yabancılara Göktürk soyundan An Sishun'un babası An Bozhu ve An Lushan, Kitan soyundan Li Kailuo, Koreli Gao Xianzhi ve Chuan Xiancheng örnek gösterilebilir.

Çalışmada sözü edilen darbelerden ikisinin meydana geldiği dönemde, Yulin Ordusu'nun komutanı Mohe soyundan Li Duozuo'dur. Yulin Ordusu'na bağlı birlikler ise On Bin Atlılar⁴ ve Uçan Atlılar gibi birliklerdir ki bu atlı birlikler, çoğunluğunu Türklerin oluşturduğu konargöçer halklardan meydana gelmişlerdir (Ma, 2006, s. 130).

On Bin Atlılar (萬騎) Birliği, Yulin Ordusu'na bağlı olarak yüz kişilik bir orduyla ve Yüz Atlılar adıyla kurulmuştur. Birliğin "Yüz Atlılar" adıyla kurulmasının ardından 689 yılında Wu Zetian döneminde "Bin Atlılar", daha sonra Zhongzong döneminde "On Bin Atlılar" şeklinde sayısı artırılarak adı değiştirilmiştir.

Uçan Atlılar (飛騎) Birliği ise Tang Taizong tarafından 638 yılında Xuanwu Kapısı'nda Sağ ve Sol Garnizonu olarak kurulmuştur. Savunma komutanlarına liderlik eden bu birlikte görev alacakların uzun boylu ve güçlü olması, yay germe ve at binme becerilerinin ileri seviyede olması zorunlu olmuş ve ancak bu özelliklere sahip olanlar birliğe seçilmiştir (XTS: 1331).

Yukarıda da sözü edildiği gibi iki ayaklanmada doğrudan etkili olan ilk isim Li Duozuo'dur. 707 yılındaki Li Zhongjun'un ayaklanmasında ve 710 yılındaki Li Longji'nin ayaklanmasında ise doğrudan yabancılardan oluşturulan birlik olan On Bin Atlılar görev almıştır. Ayrıca Tanglong Darbesi'ni yapan Li Longji'nin sağ kolu olan Wang Maozhong da yine bir yabancı askerdir ve Korelidir.

Aşağıda, Tang döneminde Yulin Ordusu'nun askerî desteğiyle gerçekleşen üç darbe kronolojik olarak verilmiştir.

³ Fubing'in tam adı Junfu de bing (軍府的兵) / Garnizon askeridir. Tang döneminin başlarındaki Fubing uygulamasında üç yılda bir yeni asker seçme işlemi yapılmıştır. Askerler özellikle toprak sahipleri, çiftçiler ve zanaatkarlar arasından seçilmiştir (Bai, 1993, s. 349). Bu askerî yapıda yirmi bir ile altmış yaş aralığındaki erkekler, başkentin yaşadıkları yere uzaklığına göre görev yapacakları bölgelere vardiya usulü gönderilmişlerdir (XTS: 1324).

⁴ On Bin Atlılar Birliği için bk: (Kapusuzoğlu, 2021).

1. Shenlong Darbesi (神龍政變 705 Yılı)

Tang Gaozong'un (唐高宗628-683) hükümdarlığı döneminde Wu Zetian'in (武則天642-705) yönetimdeki etkisi artmış, Gaozong öldüğünde ise yönetimi tamamen ele almıştır. Gaozong'un ölümünün ardından 683 yılında Wu Zetian tarafından tahta önce oğlu Tang Zhongzong (唐中宗656-710) çıkarılmıştır. Zhongzong'un hükümdar olduktan sonra eşi Wei Sultan'ın (韋皇后? - 710) babasını saraya memur olarak ataması tepki çekmiş, bunun üzerine Zhongzong hükümdar olduktan altı hafta sonra tahttan indirilerek yerine kardeşi Tang Ruizong (唐睿宗662-716) getirilmiştir (ZZTJ: 6417, 6418). Ruizong da 690 yılında tahttan indirilerek yerine Wu Zetian geçmiştir. On beş yıllık saltanatın ardından 705 yılında Shenlong Darbesi olarak bilinen ve Bakan Zhang Jianzhi (張柬之625-706) ile Bakan Cui Xuanwei'in (崔玄暉639-706) önderliğinde çıkarılan isyanın sonucunda Zhongzong yeniden tahta çıkmıştır. Bu darbeden sonra Wu Zetian, 705 yılında seksen yaşındayken hanedan üzerindeki kontrolünden vazgeçmiştir (Pletcher, 2010, s. 113).

Shenlong Darbesi Çin tarihindeki olayları kronolojik olarak ele alan ZZTJ'de şöyle anlatılmıştır:

"...Wu Zetian çok hastaydı, Lin Tai Jian [unvanlı] Zhang Yizhi (張易之?-705) ile Chunguan Shilang [unvanlı] Zhang Changzong (張昌宗?-705) merkezde işlerle ilgileniyordu. Zhang Jianzhi,⁵ Cui Xuanwei,⁶ Zhongtai Youcheng [unvanlı] Jing Hui,⁷ Sixing Shaoqing [unvanlı] Huan Yanfan,⁸ Xiang Wang Fu Si Ma [unvanlı] Yuan Shuji⁹ onları öldürmek için plan yaptılar. [Zhang] Jianzhi Sağ Yulin Muhafız Büyük Komutanı Li Duozuo'ya şöyle dedi: 'Komutanın bugünkü zenginliği kimin sayesinde?' Li Duozuo gözyaşlarıyla: 'Yüce hükümdar [Tang Gaozong]' dedi. [Zhang] Jianzhi: 'Bugün hükümdarın oğlu iki açığözün tehdidi altında, komutan hükümdara borcunu ödemek istemiyor mu?' diye sordu. Li Duozuo: 'Memleket için faydalıysa, bakanın düzenlemelerinin tamamını dinlerim ve kendimin, karımın ve çocuklarımın güvenliğini hesaba katmaya cesaret edemem' dedi. Böylece yeri ve göğü gösterip kendi yeminini etti, diğerlerine katılıp plan yaptı... [Zhang] Jianzhi, [Cui] Xuanwei, [Huan] Yanfan ve Sol Muhafız Komutanı Xue Sixing ve beraberindekiler, Sağ ve Sol Yulin askerlerinden beş yüz küsur kişiye Xuanwu Kapısı'na¹⁰ gelmelerini emrettiler. [Li] Duozuo, [Li] Shen ve Wang Tongjiao'1... Doğu Sarayı'na veliahdı [Li Xian] karşılamaya gönderdiler. Veliht şüphelendi [ve] dışarı çıkmadı. [Wang] Tongjiao; 'Önceki hükümdar tahtı size bıraktı, sebepsiz yere hapsedilip tahttan indirildiniz, insanlar öfkeleneli yirmi üç yıl oldu. Bugünse [Gök], kalplerine önderlik ediyor. Kuzey Kapısı [Yulin Ordusu], Güney Garnizonu [ordusu], uğursuz aç gözlüleri öldürmek Li soyunu tekrar başa geçirmek için aynı amaç doğrultusunda birleştiler. Dilerim majesteleri herkesin beklentilerini karşılamak için geçici olarak Xuanwu Kapısı'na gider...bunun üzerine veliht dışarı çıktı. [Wang] Tongjiao veliahdı tutup atına bindirdi, ona eşlik edip Xuanwu Kapısı'na geldi, kapıyı kırıp içeri girdiler. [Bu sırada] Wu Zetian Yingxian Sarayı'ndaydı. [Zhang] Jianzhi

⁵ Zhang Jianzhi (張柬之625-706), 705 yılında meydana gelen darbenin öncüsü beş bakandan biridir. Tang dönemi bakan ve şairlerindedir. Biyografisi için bk: (JTS: 2936; XTS: 4321).

⁶ Cui Xuanwei (崔玄暉 639-706), Boling Anping şehrindeydir. 705 yılında meydana gelen darbenin öncüsü beş bakandan biridir. Biyografisi için bk: (JTS: 2934; XTS: 4316).

⁷ Jing Hui (敬暉?-706), Jiang Zhou Pinyang şehrindeydir. 698 yılında Ceza Kâtipliği yapmıştır. 705 yılında meydana gelen darbenin öncüsü beş bakandan biridir. Biyografisi için bk: (JTS: 2932; XTS: 4316).

⁸ Huan Yanfan (桓彥範 653-706), 705 yılında meydana gelen darbenin öncüsü beş bakandan biridir ve Tang sarayında çeşitli görevler üstlenmiştir. Biyografisi için bk: (JTS: 2917; XTS: 4309).

⁹ Yang Shuji (袁恕己?-706), 705 yılında meydana gelen darbenin öncüsü beş bakandan biridir, biyografisi için bk: (JTS: 2942; XTS: 4324).

¹⁰ Xuanwu Kapısı (玄武門) başkent Chang An'daki Taiji Sarayı'nın kuzey kapısıdır.

ve beraberindekiler, [Zhang] Yizhi ve [Zhang] Changzong'u koridorda öldürdüler. Wu Zetian'in kaldığı Changsheng Salonu'na girdiler, etrafını muhafızlar sardı. Wu Zetian şaşkınlıkla ayağa kalkarak 'isyan eden kim?' diye sordu. Cevaben: 'Zhang Yizhi ve [Zhang] Changzong isyan çıkarmayı planladılar, memurlar veliahdın emriyle onları öldürdü, sızıntı olacağından korktukları için size haber vermediler. Askeri saraya çağırma suçu, ölümü hak eder!' denildi. Wu Zetian veliahdı görünce: 'Bunu sen mi yaptın?' İki kişi de öldüğüne göre Doğu Sarayı'na geri dönebilirsin' dedi. [Huan] Yanfan öne çıkarak: 'Veliaht nasıl geri dönebilir? Geçmişte Gök Hükümdar sevgili oğlunu majestelerine emanet etmişti, bugün artık yaşı iyice büyüdü. Uzun zamandır Doğu Sarayı'nda yaşıyor. Göğün iradesi [ve] halkın kalbi çoktandır Li soyunu özlüyor. Memurlar Taizong'u, Gök Hükümdar'ın cömertliğini unutamaz. Bu sebeple veliahta hürmet edip, ihanet eden memurları öldürdüler. Majestelerinin göğün [ve] halkın isteğine uyararak tahtı veliahta devretmesini istiyoruz' dedi...Zhongzong tahta çıktı, tüm ülkede af ilan edildi... (ZZTJ: 6578-6581).

2. Jinglong Darbesi (景龍政變 707 Yılı)

705 yılında Tang Zhongzong'un ikinci defa tahta geçmesiyle güç el değiştirmiş Zhongzong'un eşi Wei Sultan, kızı Anle Konçuy¹¹ ve Wu Sansi'nin¹² iş birliği ile sarayın yönetimini Wu ve Wei aileleri aralarında paylaşmışlardır.

Zhongzong'un yönetimiyle birlikte bütün stratejik ve önemli görevler eşi Wei Sultan'ın akrabalarına verilmiş, özellikle askerî görevler Wei Bo (韋播), Wei Guan (韋灌) ve Gao Song (高嵩) adlı akrabalarına devredilmiştir. Bu işleyişten rahatsız olan Tang Zhongzong'un üçüncü oğlu Li Zhongjun (李重俊 ?-707), babasının Anle Konçuy'u veliaht ilan etmek üzere olmasına karşı 707 yılında Jinglong Darbesi olarak bilinen ayaklanmayı çıkarmıştır. Wu-Wei ittifakına karşı ayaklanan veliaht, darbe sırasında Wu Sansi ve beraberindekileri öldürmüş ancak kendisi de Göktürlere kaçmak isterken yakalanarak öldürülmüştür (XTS: 3595; ZZTJ: 6615).

Li Zhongjun, ayaklanma sırasında tıpkı Shenlong Darbesi'nde olduğu gibi askerî desteği Yulin ordusundan almıştır. Ordu komutanı Li Duozuo ile anlaşmış olmasına karşın darbe, askerlerin saf değiştirmesi sebebiyle başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

707 yılının yedinci ayında gerçekleşen Jinglong Darbesi ZZTJ'de şöyle anlatılmıştır:

"... Veliaht, Yulin Büyük Komutanı Li Duozuo, komutanlar Li Sichong, Li Chengxiong, Dugu Weizhi, Shazha Zhongyi ile anlaştı. Yulin'e [bağlı] Bin Atlılar [Birliği] askerlerinden üç yüz küsur kişiyi gönderip [Wu] Sansi, [Wu] Chongxun ve kardeşi ile onların grubundan on küsur kişiyi öldürttüler. Ayrıca Sol Jinwu Büyük Komutanı Qianli ile oğlu Xi askerleri ayırıp sarayın duvarlarını [ve] bütün kapılarını korudular. Veliaht ile [Li] Duozuo askerlere Suzhang Kapısı'nı kırılıp içeri girdiler, kapıya vurup Shang Guan [unvanlı] Jieyu'yü bağladılar... Bunun üzerine Hükümdar, Wei Sultan ve Anle Konçuy, Shang Guan [unvanlı] Jieyu ile askerinin kılıcından kaçınmak için Xuanwu Kapısı'nda bir araya geldiler. Sağ Yulin Büyük Komutanı Liu Jingren komutanlığında Uçan Atlılar'dan yüz küsur kişiyi kendilerini korumaları için aşağıda mevzi almaya gönderdiler. Yang

¹¹ Anle Konçuy (安樂公主 685-710) Tang Zhongzong ile Wei Sultan'ın kızıdır. Wu-Wei ittifakının göstergesi olarak önce Wu Sansi'nin oğlu Wu Chongxun (武崇訓) ile daha sonra ise yine Wu soyundan Wu Yanxiu (武延秀 ?-710) ile evlenmiştir. Babası Zhongzong'dan kendisini veliaht göstermesini istemiş, talebi reddedilince annesi Wei Sultan'la birlikte hükümdar Zhongzong'u öldürmüştür. Li Longji'nin 710 yılındaki darbesi sırasında o da öldürülmüştür. Biyografisi için bk: (XTS: 3654).

¹² Wu Sansi (武三思 649 - 707), Wu Zetian'in kuzeni aynı zamanda da onun bakanlarından. Li Zhongjun'un ayaklanması sırasında öldürülmüştür. Biyografisi için bk: (XTS: 5840).

Zaisi, Su Gui, Li Qiao ve Askeri İşler Bakanı Zong Chuke, Sol Muhafız Komutanı Ji Chune iki bin küsur kişilik askerle Taiji Salonu'nun önünde mevzilendiler, kapıyı kapatıp kendilerini savundular. [Li] Duozuo önce Xuanwu binasının aşağısına geldi, yukarı çıkmak istedi [ama] Suwei [birliği] tarafından püskürtüldü. [Li] Duozuo ve veliaht şüphelendi, askerlerin savaşmaması kararlaştırarak hükümdarın onlara sormasını umdular. Harem ağası Shi şehirden Yang Sixu'den yukarı çıkmasını ve saldırmamasını istedi...Hükümdar eşige dayanarak, [Li Duozuo' nun Bin Atlılar [birliğine] şöyle dedi: 'Sizler hepimiz benim muhafız askerlerimsiniz, nasıl Duozuo ile isyan edersiniz? Eğer isyancıları öldürürseniz, zenginlik konusunda endişeniz olmasın.' Bunun üzerine Bin Atlılar, Duozuo, Chengxiong, Weizhi, Zhongyi'yi öldürdüler, geri kalanların hepsi dağıldı...Veliaht yüz atıyla Zhongnan Dağı'na gidiyordu. Hu'nun batısına vardığında kendisine tâbi olan yalnızca birkaç kişi ile ormanda dinlenirken etrafındakilerce öldürüldü" (ZZTJ: 6611, 6612).

3. Tanglong Darbesi (唐隆政變 710 Yılı)¹³

Tang Zhongzong'un öldürülmesi ve Wei Sultan'ın yönetimi ele geçirmesi üzerine, Li Longji harekete geçerek öncelikle hükümdara bağlı birlikler olan Yulin Ordusu'nun, ardından Fubing ordusunun garnizonları olan Düşman Kıрма Dairesi'nde görevli memurların ve Budist-Taoist din adamlarının desteğini almıştır.

Li Longji'ye darbe sırasında yardım eden adamlarının çoğu "On Bin Atlılar" birliği gibi yabancı kökenli kişiler olmuştur. Örneğin daha önce kendisinin ev kulu olan Wang Maozhong¹⁴ Kore asıllıdır. Birlikte Li Longji arasındaki bağlantı Wang Maozhong aracılığıyla sağlanmıştır (Ma, 2006, s. 130). Bunlar dışında Li Longji'ye yardımcı olan diğer komutanlar Li Xianfu (李仙覺) ve Ge Fushun'dür.¹⁵

Li Longji'nin 710 yılında başlattığı Tanglong Darbesi ZZTJ'de şöyle anlatılmıştır:

"...Askerî Bakan Yardımcısı Cui Riyong¹⁶ aslında Wei [ve] Wulara bağlıydı. Zong Chuke¹⁷ ile arası iyiydi [ve Zong] Chuke'nın planlarından haberdardı. [Bir] felaket olacağından korkup, kendini düşündü [ve] Bao Chang Tapınağı'nın Keşişi Pu Run'u (普潤) göndererek gizlice [Li] Longji'yi çağırıp [Zong Chuke'nın planlarını ona] anlattı, hızlı hareket etmesi için onu ikna etti. Bunun üzerine [Li] Longji, Taiping Konçuy ve Savunma Bakanı oğlu Xue Chongjian, Saray Bahçesi Komutanı Gan [şehirden gelen] Zhong Shaojing,¹⁸ hükümdarın giysilerinden ve günlük işlerinden sorumlu Wang Chongye (王崇暉), önceden hanedanın şehirlerinden sorumlu olan Liu Youqiu¹⁹ [ve] Lirenfu'daki

¹³ Bu bölüm, yazara ait "Tang Döneminde Jiedushilik ve Türk Komutanlar (710-756)" başlıklı doktora tezinde de kullanılmıştır.

¹⁴ Aslen Koreli olan Wang Maozhong (王毛仲 ?-731), Tang ordusunda görev yapmıştır. Li Longji veliaht ilan edildikten sonra saraydaki hayvanlardan sorumlu olmuştur. Li Longji hükümdar olduğunda ise Wang Maozhong komutan olmuştur. Biyografisi için bk: (JTS: 3252; XTS: 4335).

¹⁵ Li Longji'nin en büyük destekçilerinden olan Ge Fushun (葛福順), Zhongzong dönemindeki Sol On Bin Atlılar Birliği'nin komutanıdır.

¹⁶ Cui Riyong (崔日用 673-722), Hua Zhou'un Ling Chang bölgesindedir. Zhongzong ikinci kez tahta çıktığında Askerî İşler Bakanı olmuştur. Ruizong tahta geçtikten sonra onun himayesinde olmuş ve bakanlık yapmıştır. Biyografisi için bk: (JTS: 3087; XTS: 4329).

¹⁷ Zong Chuke (宗楚客 ?-710) Tang dönemi bakan ve şairlerindedir. Wu Zetian ile akrabalığı vardır. Weilerin tarafında olduğu için Li Longji'nin darbesi sırasında öldürülmüştür. Biyografisi için bk: (XTS: 4101).

¹⁸ Zhong Shaojing (鍾紹京 ?-?) Tang döneminin kaligrafi ustalarındandır. Darbe sırasında Li Longji'ye yardım ederek Wei soyundan gelenleri öldürmüştür. Xuanzong'un başa geçmesiyle sarayda kâtiplik, ceza kâtipliği, bakanlık gibi görevlere yükselmiştir. Kısa biyografisi için bk: (JTS: 3041; XTS: 4329).

¹⁹ Memuriyet sınavına girip başarılı olan görevlilerden Liu Youqiu (劉幽求 655-715) Wu Zetian döneminde hanedanın şehirlerinden sorumlu olmuştur. İsyan sırasında Li Longji'nin tarafında olan Liu Youqiu, Ruizong'un tahta çıkmasıyla terfi ettirilerek çeşitli görevlere getirilmiştir. Biyografisi için bk: (JTS: 3039; XTS: 4327).

düşman kırma [görevlisi] Ma Sizong (麻嗣宗) ile [birlikte] öncelikli işi onları (Weileri) öldürmek olarak planladı... On Bin Atlılar [Birliği'nin] hepsi [Weilere] düşmandı. Guoying [Birliği'nden] Ge Fushun [ve] Chen Xuanli,²⁰ [Li] Longji'yi görüp onu bilgilendirdiklerinde, [Li] Longji alaylı [bir edayla] bütün Wei [soyundan gelenleri] öldürdü, herkesi istekle kendi gibi ölüme [gitmeye] çağırdı. On Bin Atlılar Guoying [Birliği'nden] Li Xianfu da onun planını tahmin ederek, [Li] Longji'ye [babası] Xiang Wang'a (Ruizong) olanları anlatmasını söyledi, [ancak Li] Longji reddetti... Bu sırada Yulin askerleri Xuanwu Kapısı'nda konuşlandılar. [Gün] geceye kavuşurken Ge Fushun, Li Xianfu hepsi [Li] Longji'nin olduğu yere geldiler, sırayla harekete geçtiler... [Ge] Fushun kılıcını çekip doğruca Yulin Sarayı'na girip, Wei Guan [ve] Wei Bo'nun başını vurdu. Gao Song [ise] teslim oldu... [Li] Longji, Liu] Youqiu ve diğerleri ile birlikte bahçenin güney kapısından çıktı, [Zhong] Shaojing emrindeki adamlardan iki yüz küsur kişi [ellerinde] taşıdıkları balta [ve] testerelerle saldırdılar... [Ge] Fushun önderliğindeki Sol On Bin Atlılar Birliği askerlerini Xuanwu Kapısı'na saldırmaları için, [Li] Xianfu önderliğindeki Sağ On Bin Atlılar Birliği askerlerini Baishou Kapısı'na saldırmaları için gönderdi. [Ge] Fushun ve beraberindekiler hep birlikte kapıdaki muhafızları öldürerek, başlarını vurup içeri girdiler. [Li] Longji emrindeki askerleri Xuanwu Kapısı'nın dışına [yönlendirdi]. Üç [kez çalan] davulla arbede sesi duyuldu, [Li] Longji komutanlarına ve Yulin askerlerine içeri girmelerini emretti. Bütün savunma askerleri Taiji Sarayı'nın savunma birliklerini baskılamak için gönderildiler [ve davul] sesinin duyulmasıyla hepsi karşılık verdi. Wei Sultan endişeyle Uçan Atlılar Karargâhı'na kaçtı [ancak] oradakiler tarafından başı vurularak [Li] Longji'ye sunuldu. Anle Konçuy [ise] köşede aynaya bakarak makyaj yapmaktaydı. Askerler onun [da] başını vurdu. Wu Yanxiu'yu [ise] Su Zhang Kapısı'nın (肅章門) dışında öldürdüler... Böylece [Li] Longji saraya girdi..." (ZZT): 6644, 6645, 6646).

Babası Li Dan'dan habersiz başlattığı kalkışmada kademe kademe ilerleyip saraya giren Li Longji ve adamları Wei Sultan, Anle Konçuy ve eşi Wu Yanxiu'yu öldürmüşler, başarıyla sonuçlanan kalkışmanın ardından Ruizong yeniden hükümdar olmuştur. Li Longji ise veliaht ilan edilmiştir.

Sonuç

Tang döneminde, Hükümdarlık Ordusu Jin Jun'e bağlı olan Yulin Ordusu'nun komutanı ve askerlerinin çoğunluğunu yabancı uyruklu konargöçer askerler oluşturmuştur. Bu askerlerin saray darbelerinde aktif rol aldıkları ve hatta darbenin başarılı olup olmamasında etkili oldukları görülmektedir.

Darbelerin sonucu da Tang yönetiminde ciddi değişiklikler meydana getirmiştir. 705 yılındaki darbeye Wu Zetian tahttan indirilmiş, 710 yılındaki darbe yine bir taht değişikliği ile sonuçlanmıştır. 707 yılındaki darbe ise başarısız olmuş, Göktürklere kaçmak isteyen veliaht öldürülmüştür. Ancak bu darbenin başarısız olmasının sebebinin Bin Atlılar birliği askerlerinin saf değiştirmesi olmasının da unutulmaması gerekir. Bu durum, konargöçer askerlerin askerî gücünün etkisini göstermesi açısından önemlidir.

Tang döneminin ilk yıllarında Hükümdar Taizong tarafından başlatılan yabancı komutan görevlendirme politikası, sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Özellikle konargöçerlerin askerî becerilerinden faydalanmak için uygulanan politikanın bu anlamda işlevsel olmasının yanı sıra askerlerin darbeler sırasında oynadıkları rol sebebiyle olumsuz etkilerinin olduğu da anlaşılmaktadır.

²⁰ Guoying birliğindeki komutanlardan olan Chen Xuanli (陳玄禮?-?) ayaklanma sırasında Li Longji'ye yardım etmiştir. Aynı şekilde An Lushan kalkışması sırasında da Li Longji'yi koruma görevini üstlenmiştir. Kısa biyografisi için bk: (JTS: 3255; XTS: 4337).

Kaynakça

- Bai, Gang 白钢 (1993). *中国政治制度通史 -隋唐五代 (Çin Siyasi Sisteminin Kapsamlı Tarihi-Sui Tang Hanedanları ve Beş Devlet Dönemi)* (Cilt 5). Renmen Chubanshe.
- Eberhard, W. (1996). *Çin Tarihi*. (N. Uluğtuğ, Çev.) Ankara: TTK.
- Kapusuzoğlu, G. (2021). Tang Ordusunun Konargöçer Birliği: On Bin Atlılar. *Apam Çin Çalışmaları-1 içinde* (Ed. A. Merthan Dünder, Gürhan Kırilen). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Linghu, Defen 令狐德棻 (1988). *周書 Zhou Shu, (Zhou Kayıtları)*, Pekin: Zhonghua Shuju.
- Liu, Xun 劉詢 (1988). *舊唐書 Jiu Tang Shu (Eski Tang Kayıtları)*. Pekin: Zhonghua Shuju.
- Ma, Chi 马驰 (2006). *唐代蕃将 (Tang Döneminde Yabancı Komutanlar)*. Shaanxi: Shaanxi Chuban Jituan.
- Ouyang, Xiu 歐陽修 (1988). *新唐書 Xin Tang Shu (Yeni Tang Kayıtları)*. Pekin: Zhonghua Shuju.
- Pletcher, K. (2010). *The History of China*. New York: Britannica EP.
- Sima, Guang 司馬光 (1988). *資治通鑑 Zizhi Tongjian*. Pekin: Zhonghua Shuju.
- Shi, Yuqi 石雨祺 (2014). *中国古代军队 (Eski Çin Ordusu)*. Pekin: Zhongguo Shanwu Chubanshe.
- Skaff, J. K. (2009). Tang Military Culture and Its Inner Asian Influences. *Military Culture in Imperial China içinde* (Ed. Nicola Di Cosmo). Harvard University Press.
- Wang, Zhenping (2013). *Tang China in Multi-polar Asia-A History of Diplomacy and War*. University of Hawaii.
- Yang, Limin 杨利敏 (2014). 论唐太宗的民族政策 (Tang Taizong'un Halk Politikası Tartışması). *Li Lun Tian Di* s. 267-269.
- Yıldırım, K. (2017). Tunguz Halkı Üzerine Araştırmalar I: Mohe'lar. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 117(231), 9-24.
- Zeng, Pengrui 曾鹏瑞 (2010). *唐代北衙神策禁军考论 (Tang Dönemi Kuzey Garnizonu Shence Hükümdarlık Ordusu Araştırması)*. Yüksek Lisans Tezi. Sichuan: Sicuan Eğitim Üniversitesi.

Kısaltmalar

JTS: Eski Tang Kayıtları

XTS: Yeni Tang Kayıtları

ZS: Zhou Kayıtları

ZZTJ: Zizhi Tongjian



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

|| Sayı/ Issue 8 (Ağustos/ August 2022), s. 1034-1053.
|| Geliş Tarihi-Received: 13.06.2022
|| Kabul Tarihi-Accepted: 07.07.2022
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1130276

Yahyâ b. Abdullatif Kazvî'nin "Lübbü't-Tevârîh" Adlı Eserinde Yer Alan Serbedârîler Bölümünün Tercümesi

Translation of the Sarbadars Section in Yahya b. Abdullatif Qazvini's "Lubb Al-Tavarikh"

Ensar MACİT*

Öz

Safevîler devrinin önemli tarihçilerinden olan Yahyâ b. Abdullatif Kazvî, 885 (1481) yılında Kazvin şehrinde doğdu. Genel bir İslam tarihi olan *Lübbü't-Tevârîh* adlı eserini 948 (1541-1542) yılında Şah İsmail'in dördüncü oğlu Behram Mirza için kaleme aldı. Serbedârîler bahsi, eserin üçüncü bölümünün beşinci faslında yer almaktadır. İlhanlı Devleti'nin son kudretli hükümdarı Ebu Said Bahadır Han'ın ölümü (1335) ve devletin inkırazı sonucunda İran'da siyasi istikrar son buldu. Böyle bir ortamda Horasan'da Sebzar şehri merkez yapan ve XIV. yüzyılda İran'da yaklaşık elli yıl hüküm süren Şii Serbedârîler Devleti kuruldu. Serbedârîler konusunda kaynaklarda oldukça sığ bilgiler yer almaktadır. Bununla birlikte günümüzde bu devlet ile alakalı çok az sayıda akademik çalışma mevcuttur. Gerek adı geçen eserin gerekse de Serbedârîlerin daha fazla tanınırlığına katkı sağlamak düşüncesiyle yapılan bu çalışmada, ilk olarak Yahyâ b. Abdullatif ve eseri hakkında bilgiler verilmiştir. Ardından Serbedârîlerin *Lübbü't-Tevârîh*'te geçen kısmı tercüme edilmiş, Serbedârîler ile ilgili diğer kaynaklarda ve araştırma eserlerde geçen farklı bilgiler de dipnotlarda gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yahyâ b. Abdullatif Kazvî, Lübbü't-Tevârîh, Serbedârîler.

Abstract

One of the important historians of the Safavid era, Yahya b. Abdullatif Qazvini was born in the city of Qazvin in 885 (1481). He wrote *Lubb al-Tavarikh*, a general history of Islam, in 948 (1541-1542) for Shah İsmail's fourth son, Bahram Mirza. The subject of Sarbadars takes place in the fifth chapter of the third part of the work. As a result of the death of Abu Said Bahadır Khan, the last mighty ruler of the Ilkhanate State (1335), and the collapse of the state, the political stability in Iran came to an end. In such an environment, the Shiite Sarbadars State, which made the city of Sabzavar in Khorasan the center and ruled in Iran for about fifty years in the 14th century, was established. There is very shallow information about the Sarbadars in the sources. However, today, there are very few academic studies related to this state. In this study, which was carried out with the aim of contributing to the recognition of both the mentioned work and the Sarbadars, firstly, information about Yahya b. Abdullatif and his work was given. Afterwards, the part of the Sarbadars in *Lubb al-Tavarikh* was translated, and the different information in other sources and research works about the Sarbadars is also shown in the footnotes.

* Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Erzurum/ Türkiye, e-posta: ensar.macit@atauni.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2123-9558.

Keywords: Yahya b. Abdullatif Qazvini, Lubb al-Tavarikh, Sarbadars.

Giriş

Eserin Müellifi ve Eser Hakkında

Yahyâ b. Abdullatîf Kazvîni veya diğer bilinen adıyla Mîr Yahyâ b. Abdullatîf Hüseyinî el-Kazvîni, 885 (1481) yılında İran'ın Kazvin şehrinde doğdu. Eserlerinden, onun iyi bir eğitim gördüğü anlaşılmaktadır. Tarihçi kimliği ile şöhret kazanan Yahyâ b. Abdullatîf, Safevî hükümdarı Şah I. Tahmasb'ın hizmetine girdi ve hükümdar tarafından kendisine "Yahya-yı Ma'sûm" unvanı verildi. Kazvin'in sünnî ileri gelenlerinden olması, şiî olan Şah I. Tahmasb'ın öfkelerini üzerine çekmesine sebep oldu. Azerbaycan sınırında olan Tahmasb, Yahyâ b. Abdullatîf'in ailesiyle birlikte İsfahan'da hapsedilmesi emrini verdi. Oğlu Alâuddevle, bu durumdan babasını haberdar etse de, o, yaşından ötürü kaçamadı. İsfahan'da tutuklanan Yahyâ b. Abdullatîf, 962 yılının Receb ayında (Mayıs-Haziran 1555) 77 yaşındayken vefat etti (Nefisî, 1344, s. 354; Storey, 1935, s. 111; Kurtuluş, 2002, s. 158).

Yahyâ b. Abdullatîf'in kaleme aldığı ve dört bölümden oluşan *Lübbü't-Tevârih* adlı eseri, genel bir İslam tarihidir. O, bu eserini 948 (1541-1542) yılında Şah İsmail'in dördüncü oğlu Behram Mirza için kaleme aldı. İslam öncesinden başlayıp Safevîler devrine kadar yaşanan olayları içermektedir. Eserin birçok yazma nüshası mevcuttur.¹ Yahyâ b. Abdullatîf'in Şah I. Tahmasb için 962 (1554-1555) yılında kaleme aldığı "Muhtasârü't-Tevârih" adlı eser, *Lübbü't-Tevârih*'in biraz daha genişletilmiş halidir (Nefisî, 1344, s. 354; Kurtuluş, 2002, s. 158; Arslan, 2021, s. 103-104). *Lübbü't-Tevârih*, 1621 yılında Pietro Della Valle tarafından İtalyancaya çevrildi. 1690 yılında ise Gilberto Gaulanino ve Antonio Gollando tarafından Latinceye çevrildi (Storey, 1935, s. 112-113; Kurtuluş, 2002, s. 158). Eserin İran'da üç ayrı neşri yapılmıştır. İlki 1935 yılında Seyyid Celâleddîn-i Tahrânî tarafından neşredilmiştir.² Daha sonra Cafer Şûsterî'nin istinsah ettiği nüsha, tıpkıbasım halinde Tahran'da, 1984 yılında yayımlanmıştır.³ Eserin kaleme alınışından yalnızca sekiz yıl sonra istinsah edilen nüshası ise Mîr Hâşim Muhaddis tarafından neşredilmiştir.⁴ Bu çalışmada, Farsça neşirler arasından Cafer Şûsterî'nin istinsah ettiği nüsha olup tıpkıbasım şeklinde yayımlananı kullandık. Eserin tümüyle Türkçeye çevirisi olmayıp Gazneliler⁵, Harezmsâhlar⁶, Selçuklular⁷, Akkoyunlular⁸, Kara-Koyunlular⁹ ve Safevîler¹⁰ ile ilgili kısımları Türkçeye kazandırılmıştır. Bu çalışmaya konu olan Serbedârîler bahsi, eserin üçüncü bölümünün beşinci faslında yer almaktadır.

¹ *Lübbü't-Tevârih*'in dünya genelindeki kütüphanelerde yer alan yazma nüshaları için bkz (Storey, 1935, s. 111-113).

² Yahyâ b. Abdullatîf el-Hüseyinî el-Kazvîni (1314). *Lübbü't-Tevârih* (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Tahrânî). Tahran: İntişârât-ı Müessese-i Hâver.

³ Yahyâ b. Abdullatîf Kazvîni (1363). *Lübbü't-Tevârih*. Tahran: İntişârât-ı Bünyâd u Gûyâ.

⁴ Yahyâ b. Abdullatîf Kazvîni (1386). *Lübbü't-Tevârih* (nşr. Mîr Hâşim Muhaddis). Tahran: Encümen-i Asâr ve Mefâhîr-i Ferhengî.

⁵ Öntürk, V. (2021). Lubbu't-Tevârih Adlı Eserin Gazneliler Bahsinin Değerlendirilmesi. *Millî Mecmûa*, 19, 229-245.

⁶ Gençtürk, C. (2019). Lubb et-Tevârih'te Harezmsâhlar'a Dair Bilgiler. *Cihannüma Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi*, V(2), 165-170.

⁷ Çetin, A. (2007). Yahya Kazvîni'nin Lubb et-Tevârih'inde Selçuklularla Alâkalı Bilgiler. *Gazi Türkiyat: Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 183-192.

⁸ Çetin, A. (2007). Yahya Kazvîni'nin Lubb et-Tevârih'inde Akkoyunlularla Alâkalı Bilgiler. *Belleten*, 71(260), 53-64.

⁹ Paydaş K. ve Korkmaz, A. (2021). Yahya b. Abdullatîf Kazvîni'nin Lübbü't-Tevârih Adlı Eserine Göre Kara-Koyunlu Devleti Tarihi. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 40(70), 129-147.

¹⁰ Abdullatîf Kazvîni (2011). *Safevî Tarihi*, (çev. Hamidreza Mohebbinejad). Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi.

Serbedâriler ile İlgili Kısımın Tercümesi

Serbedârlar Bahsindedir.

(Serbedâr Hükümdarları) On İki Kişidir. Onların Saltanat Süreleri Otuz Beş Yıldır.

Onların ilki Hâce Abdürrezzâk'tır. O, Hâce Fazlullâh-ı Bâştîni'nin oğludur. Bâştîni¹¹, Beyhak'ın köylerinden biridir. Hâce Fazlullâh, muhteşem ve büyük bir adamdı ve çok mülke sahipti. Oğlu Hâce Abdürrezzâk yiğit, cesur, uzun boylu ve güzel yüzlüydü. Sultan Ebu Said zamanında padişah dergâhının mülâzımıydı. Onu, vergi tahsili için Kirman'a gönderdiler. Paralar tahsil edilince Hâce Abdürrezzâk, eğlenceyle meşgul oldu ve kısa sürede paraları tüketti. Ondan sonra muzdarip ve müteredit olarak babasının mallarını satmak ve sermaye etmek için vatanına yöneldi. Yolda Sultan Ebu Said'in öldüğü haberi ona ulaştı. Mutlu ve mesut oldu. Bâştîni'e gelip akrabalarını bulduğunda akrabaları "Horasan veziri Hâce Alâeddîn'in kız kardeşinin oğlu bu köyde zulmediyor" diye şikâyetle bulundular. Hâce Abdürrezzâk "Dünya birbirine girdi, niçin böyle bir zamanda köylü bir çocuğun yönetimini kabul edelim" dedi. Gece olunca Hâce Alâeddîn'in kız kardeşinin oğlunun yanına gittiler ve onu öldürdüler. Diğer gün sabahleyin Bâştîni Köyü dışında bir darağacı kurdular. Onun üzerine mendiller astılar ve kendilerine Serbedâr¹² adını verdiler. Yedi yüz kişi Hâce Abdürrezzâk'a yemin ve biat etti. Haber Alâeddîn Muhammed'e ulaştığında bir topluluğu onların def'ine gönderdi. Hâce Abdürrezzâk onlarla savaşıp galip geldi. Kardeşi Hâce Vecîheddîn Mes'ud ile ittifak yaparak yenilen ordunun peşinden Hâce Alâeddîn Muhammed'in üzerine yürüdüler. Hâce Alâeddîn Muhammed fark edince üç yüz adamıyla Astrabad tarafına gitti. Serbedârlar da onun arkasından yola koyuldular. Kuhsâr-ı Kebûdcâme sınırındaki Vâlâbâd¹³ köyünde onu yakalayıp öldürdüler. Bu olay 737 (1336-1337) yılında oldu. Ondan sonra Hâce Alâeddîn Muhammed'in mal ve eşyalarını yağmaladılar. Sebzvar'ı ele geçirmek için yola çıkıp şehri fethettiler. Hâce Abdürrezzâk kendi adına hutbe okuttu ve kendi adına sikke bastırdı. Bir yıl iki ay müddet hükümet edince 738 yılının Zilhicce ayında (Haziran-Temmuz 1338)¹⁴ kardeşi Hâce Vecîheddîn tarafından öldürüldü.¹⁵

¹¹ Bu yer ismi "Bâştîni" olup tüm Farsça kaynaklarda bu haliyle geçerken *Lübbü't-Tevârîh*'te "Yâştîni" olarak kaydedilmiştir.

¹² Farsça bir kelime olan "Serbedâr" kelimesinin menşei hakkında bkz. (Büchner, 2001, s. 509; Merçil, 2009, s. 549; Şahin, 2017, s. 133; Coşkun, 2016, s. 13-15).

¹³ Şerefhan Bitlisi'nin eserinde de burası "Vâlâbâd" olarak geçmektedir (Şerefhan Bitlisi, 2014, s. 49). Ancak Devletşah bu yer ismini "Dilâbâd" olarak kaydetmiştir (Devletşah, 2011, s. 359).

¹⁴ Feryümedî, bu tarihi 738 yılının Zilkâde ayı (Mayıs-Haziran 1338) olarak göstermiştir (Feryümedî, 1363, s. 347).

¹⁵ Müellif, Hâce Abdürrezzâk'ın öldürülme hadisesinden bahsetmemiş olsa da diğer kaynaklar bu konuya geniş yer vermişlerdir. Kaynaklara göre Hâce Abdürrezzâk'ın öldürülmesi, onun Hâce Alâeddîn Muhammed'in karısı veya kızı ile evlenmek isteğinden kaynaklanmıştır. Devletşah, Hâce Abdürrezzâk'ın evlenmek istediği kişinin Hâce Alâeddîn Muhammed'in dul karısı olduğunu kaydetmiştir (Devletşah, 2011, s. 359). Hâce Abdürrezzâk, evlenme teklifini kabul etmeyen kıza yeniden haber gönderip zorla bu evliliğin olacağını bildirdi. Bunun üzerine kız da Nişabur ve Tus hâkimi Emîr Argunşâh'a sığınmak üzere bir gece gizlice Sebzvar'dan Nişabur'a kaçtı. Bunu öğrenen Hâce Abdürrezzâk, onun geri getirilmesi işini kardeşi Hâce Vecîheddîn Mes'ud'a verdi. Vecîheddîn Mes'ud kızını ele geçirse de onun geri dönmeme konusundaki yakarılarına kayıtsız kalmadı ve kızını serbest bırakarak Sebzvar'a döndü. O, ağabeyine de bu işten vazgeçmesi konusunda uyarılarda bulundu. Bu duruma öfkelenen Hâce Abdürrezzâk kardeşine hakaret ve küfürler etti. Vecîheddîn Mes'ud ise Hâce Abdürrezzâk'a bu olaydan sonra emîr ve Müslüman demenin caiz olmadığını söyledi. Öfkelenen Abdürrezzâk, kılıcını çekip kardeşini öldürmek için hamle yaptı. Vecîheddîn Mes'ud da kardeşinin üzerine yürüdü ve onu hançeriyle öldürdü (Hâfız-i Ebrû, 1959, metin kısmı, s. 17-18; Abdürrezzâk Semerkandî, 1353, s. 147-148; Mîrhând, 1339, s. 603-604; Hândmîr, 1362, s. 357-358; Howorth, 1880, s. 728). Devletşah'a göre Hâce Abdürrezzâk, o an pencereden atladı ve boynu kırıldı (Devletşah, 2011, s. 360; Şahin, 2017, s. 174-176; Coşkun, 2016, s. 66).

Hâce Vecîheddîn Mes'ud b. Fazlullâh Bâstîni: Kardeşinden sonra hükümete oturdu. Güzel ahlaklı ve cesaretli bir adamdı. Onun devleti derece-i âlâ mertebesine ulaştı. Mülkünün genişliği Cam'dan Damgan'a, Habuşan'dan Turşiz'e kadardı. O, Serbedârların "Sahipkıranı" dır. Yedi yüz Türk gulâmı vardı. On iki bin süvariye maaş verdi ve on iki bin kişilik kuvvetle bir günde yetmiş bin kişilik Caunî Kurbânî ordusunu üç defa yendi. Atsabad'da saltanata oturmuş olan Toga Timur Han ile Etrek Nehri kenarında savaşıp ona karşı galip oldu.¹⁶ O, Şeyh Hasan-ı Cevrî'nin¹⁷ mürididir. Ve o (Şeyh Hasan-ı Cevrî), Sebzvar'da öldürülen Şeyh Halife-i Mâzenderânî'nin¹⁸ mürididir. Hâce Vecîheddîn Mes'ud, 743 yılı Safer ayının on üçünde (18 Temmuz 1342) Şeyh Hasan-ı Cevrî ile ittifak kurup Melik Hüseyin Kert'in üzerine savaşa gitti ve yenildi. Serbedâr ordusundan bir şahıs, Şeyh Hasan'ın karnına diğer tarafından çıkan bir kılıç sapladı.¹⁹ Halk, onun öldürülmesini Hâce Vecîheddîn Mes'ud'a nispet ettiler. Bundan sonra (Hâce Vecîheddîn Mes'ud) Firûzkûh ve Rüstemdâr vilâyetlerini ele geçirdi. Oradan geri döneceği zaman 745 yılı Rebülevvel ayının sonlarında (Ağustos 1344) Rüstemdâr meliki ve onun siyah giyinmiş ordusu, onu ve askerlerinin birçoğunu öldürdüler.²⁰ Onun saltanat süresi altı yıl dört ay idi.²¹ Ondan sonra hükümet eden diğer cemaatin çoğu, onun nâib ve nökerleri olmuştur.

Ağa Muhammed Ay Timur²²: Hâce Vecîheddîn Mes'ud'dan sonra iki yıl iki ay²³ emîrlik yaptı. 747 (1346-1347) yılında²⁴ Hâce Alî Şemseddîn-i Serbedâr tarafından öldürüldü.²⁵

¹⁶ Bu savaş hakkında geniş bilgi için bkz (Şahin, 2017, s. 200-212).

¹⁷ Serbedârların dini hükümdarlarından olan Şeyh Hasan-ı Cevrî ile ilgili daha geniş bilgi için bkz (Şahin, 2017, s. 112-124; Coşkun, 2016, s. 48-60).

¹⁸ Mazanderanlı bir tasavvuf şeyhi olan Şeyh Halife hakkında daha geniş bilgi için bkz (Beyânî, 1371, s. 765-768; Şahin, 2017, s. 104-112; Coşkun, 2016, s. 43-48).

¹⁹ Yezdi, bu şahsı karşı tarafın askerlerinden biri olarak kaydetmiştir (Yezdi, 1336, s. 23-24). Hâfız-i Ebrû, Mîrhând ve Hândmîr'e göre ise Vecîheddîn Mes'ud'un görevlendirdiği şahıs tarafından öldürülmüştür (Hâfız-i Ebrû, 1959, metin kısmı, s. 35; Mîrhând, 1339, s. 614; Hândmîr, 1362, s. 360).

²⁰ Mîrhând'a göre Rüstemdâr hâkimi, esasında esir edilen Vecîheddîn Mes'ud'u öldürmek istememişti. Ancak divânda bulunan Hâce Alâeddîn Muhammed'in oğlu, sultandan izin alarak onu katletti (Mîrhând, 1339, s. 614; Howorth, 1880, s. 732). Devletşah'ın eserinde de Vecîheddîn Mes'ud'un öldürüldüğü tarih 745 yılı Rebülevvel ayının sonları (Ağustos 1345) olarak kaydedilmiştir (Devletşah, 2011, s. 362). Fasîh Hâfî ise aynı yılın Rebülahîr ayını (Ağustos-Eylül 1344) işaret etmiştir (Fasîh Hâfî, 1239, s. 69; Şahin, 2017, s. 232; Coşkun, 2016, s. 74).

²¹ Vecîheddîn Mes'ud'un saltanat süresi Devletşah'a göre yedi yıl dört ay, Mîrhând'a göre yedi yıl ve Hândmîr'e göre beş yıl idi (Devletşah, 2011, s. 362; Mîrhând, 1339, s. 614; Hândmîr, 1362, s. 358).

²² Ağa Muhammed Ay Timur, Hâce Vecîheddîn Mes'ud'un kölelerindendi (Fasîh Hâfî, 1239, s. 73; Devletşah, 2011, s. 362; Hândmîr, 1362, s. 362; Şerefhan Bitlisi, 2014, s. 53).

²³ Bu süre için kaynaklarda farklı bilgiler mevcuttur. Hâfız-i Ebrû'ya göre üç yıl, Fasîh Hâfî'ye göre iki yıl sekiz ay, Devletşah'a göre iki yıl iki ay, Mîrhând'a göre iki yıl bir ay ve Hândmîr'e göre iki yıldır (Hâfız-i Ebrû, 1959, notlar kısmı, s. 17; Fasîh Hâfî, 1239, s. 74; Devletşah, 2011, s. 362; Mîrhând, 1339, s. 616; Hândmîr, 1362, s. 362).

²⁴ Şerefhan Bitlisi'nin eserinde de aynı tarih verilmiştir. Fasîh Hâfî'nin eserinde ise 748 yılının Cemâziyelâhîr ayı (Eylül-Ekim 1347) olarak kaydedilmiştir (Fasîh Hâfî, 1239, s. 74; Şerefhan Bitlisi, 2014, s. 53).

²⁵ Dervişlerin, Şeyh Hasan-ı Cevrî'nin müridlerinin ve aristokrat kesimin desteğini alan Hâce Ali Şemseddîn, Ağa Muhammed Ay Timur'u öldürmeyi planlamıştı. Ağa Muhammed Ay Timur'un meclisine giderek onun güç kazanmasında rolü olan dervişlere değer verilmediğini, ayak takımına öncelik verildiğini söyledi. Şaşkana dönen Ağa Muhammed ise kendisinin şimdiye kadar hiçbir derviş iicitmediğini, sağduyulu bir şekilde devleti yüceltmek için elinden gelen her şeyi yaptığını söyledi. Ancak Hâce Ali Şemseddîn ve yanındakiler, onu bir odaya götürdüler. Meclistekiler Hâce Ali Şemseddîn'e, kendisinin içlerinde en yaşlı ve en tecrübelileri olduğunu söyleyip onun tahta çıkmasını istediler. Esasında tahta çıkmak isteyen Hâce Ali Şemseddîn, Muhammed Ay Timur'un öldürülmesi gerektiğini savunup kendisinin derviş olduğunu, dünyevî kazançlardan ziyade münzevi bir hayat tarzını devleti yönetmekle aynı kefedeyi tutmadığını söyledi. Devamında ise Kulû İsfendiyâr'ın tahta çıkarılmasının en doğru yol olacağını belirtti. Böylece onun tahrirleriyle Ağa Muhammed Ay Timur öldürüldü (Mîrhând, 1339, s. 615-616; Hândmîr, 1362, s. 362-363; Howorth, 1880, s. 732). Feryümedî ise onu Mevlânâ Hasan Ahî ve yanındaki dervişlerin öldürdüğünü kaydetmiştir (Feryümedî, 1363, s. 348).

Kulû (Kelû) İsfendiyâr²⁶: Aga Muhammed'in öldürülmesinden sonra hükümete oturdu.²⁷ Rezil ve alçak biriydi. Hâce Ali Şemseddîn'in tasvipleriyle Serbedâr ordusu ona karşı ayaklandılar ve 749 yılı Cemaziyelâhir ayının on dördünde (9 Eylül 1348)²⁸ onu öldürdüler.²⁹

Hâce Şemseddîn b. Fazlullâh: Hâce Veciheddîn Mes'ud'un kardeşidir. Kulû İsfendiyâr'dan sonra Serbedâr halkı, "mirza" dedikleri Hâce Lütfullâh b. Hâce Mes'ud'u yönetime tayin etmek istediler. Hâce Ali Şemseddîn, onun çocuk olduğu ve saltanatın yol ve yöntemini bilmediğini söyleyerek bu durumu doğru bulmadı. Amcası olan Hâce Şemseddîn'i onun naâibliğine, hükümet işlerine tayin ettiler. O, yedi ay ödünç olarak hükümet etti. Ondan sonra kendini azledip "Ben bu işe layık değilim" dedi.³⁰ Hazinesden dört eşek yükü ibrişim aldı ve saltanatın karmaşasından canını kurtardı. Memleketi Hâce Şemseddîn'e emanet etti. Bu olay 749 yılının Zilhicce ayında (Şubat-Mart 1349)³¹ oldu.

Hâce Ali Şemseddîn: Bilge ve mert bir adamdı. Serbedârların ilerleyip gelişmesini sağladı. Hâce Mes'ud'un tasarrufundaki vilayetlerin kendi tasarrufuna geçmesi şartıyla Toga Timur Han ile barış yaptı. On sekiz bin kişiye mersûm³² verdi. Halkını refah hale getirdi ve yaşam kalitesini artırdı. Sebzvar'ın sanatkârlarıyla ortak oldu. Halkın mersûmu için berat yazmaz, kendi meclisinde onlara nakit sayarak verirdi. Halkın asıl ihtiyaçlarını karşılamada eşi benzeri yoktu. Sebzvar'daki fesat kapılarını kapattı. Onun zamanında hiç kimse esrar ve şarap adını ağzına almaya cesaret edemezdi. Beş yüz fahişeyi diri diri kuyuya attı. Onun siyaseti öyle bir derecedeydi ki, beylerden ve ordudan birini yanına çağırırsa (o kişi) vasiyetnâmesini yazar, ondan sonra onun yanına giderdi. Binlerce kişi arasından suçluyu ayırt ederdi. Ancak küfürbaz ve kötü dilli idi. Ekâbirler ondan nefret ederlerdi. Haydar Kassâb³³ onu 753 (1352-1353) yılında³⁴ öldürdü.³⁵ Hükümet süresi dört

²⁶ Kulû İsfendiyâr, Fasîh Hâfî'ye göre Hâce Veciheddîn Mes'ud'un nâiblerinden biri, Devletşah'a göre ise gulamlarındandı (Fasîh Hâfî, 1239, s. 74; Devletşah, 2011, s. 362). Mîrhând ve Hândmîr, onun asil bir soydan olmadığını ifade etmişlerdir (Mîrhând, 1339, s. 616; Hândmîr, 1362, s. 363).

²⁷ Kulû İsfendiyâr, Devletşah'a göre bir yıl bir ay tahtta kalmıştır (Devletşah, 2011, s. 362; Şahin, 2017, s. 245).

²⁸ Öldürülme tarihi Feryümedî'ye göre 10 Rebiülâhir 748 (20 Temmuz 1347), Fasîh Hâfî'ye göre 749 (1348-1349), Abdürrezzâk Semerkandî'ye göre 747 (1346-1347), Devletşah'a göre ise 14 Cemâziyelâhir 748 (21 Eylül 1347)'dir (Feryümedî, 1363, s. 348; Fasîh Hâfî, 1239, s. 75; Devletşah, 2011, s. 362; Abdürrezzâk Semerkandî, 1353, s. 223).

²⁹ Mîrhând, Hâce Ali Şemseddîn'in Kulû İsfendiyâr'ı öldürtmek için Muhammed Habeş ve Fahreddîn Assâr Meşhedî'yi görevlendirdiğini, onu öldürenin ise Fahreddîn Assâr olduğunu söylemiştir (Mîrhând, 1339, s. 616; Şahin, 2017, s. 244). Buna mukabil Fasîh Hâfî'de bu isimler Pehlivan Ali Hitâbâdî ve Fahreddîn Meşhedî'dir (Fasîh Hâfî, 1239, s. 75).

³⁰ Mîrhând ve Hândmîr'e göre eğlenceye düşkün olan Hâce Şemseddîn b. Fazlullâh zamanında devlet zayıfladı. Bu durumu fırsata çevirmek isteyen Toga Timur Han, Serbedârların üzerine yürümeye karar verdi. Hâce Şemseddîn b. Fazlullâh da bu olay üzerine devlet idaresinden ayrılmaya karar verdi (Mîrhând, 1339, s. 617; Hândmîr, 1362, s. 363).

³¹ Feryümedî, bu olayın yaşandığı tarih olarak 748 yılının Şaban ayını (Kasım-Aralık 1347) göstermiştir (Feryümedî, 1363, s. 348).

³² Başta asker ve ordudaki görevliler olmak üzere devlet çalışanlarına, maaşları haricinde her yıl verilen yıllık ikramiyenin adıdır. Bu ikramiye çoğunlukla haczedilen mallardan temin edilirdi (Coşkun, 2016, s. 127).

³³ Haydar Kassâb, Hâce Ali Şemseddîn zamanında onun damga memuruydu ve tüm muhasebe işleri onun tasarrufundaydı (Hândmîr, 1362, s. 363; Howorth, 1880, s. 734; Şahin, 2017, s. 253).

³⁴ Hâce Ali Şemseddîn'in öldürüldüğü tarih konusunda kaynaklarda farklı bilgiler mevcuttur. Feryümedî'ye göre 752 yılının Zilkâde ayında (Aralık Ocak 1351-1352), Fasîh Hâfî'ye göre 755 (1354-1355), Devletşah'a göre 756 (1355-1356), Abdürrezzâk Semerkandî'ye göre 752 yılının Safer ayında (Mart-Nisan 1351), Mîrhând ve Hândmîr'e göre ise 753 (1352-1353) yılında öldürülmüştür (Feryümedî, 1363, s. 349; Fasîh Hâfî, 1239, s. 84; Devletşah, 2011, s. 364; Abdürrezzâk Semerkandî, 1353, s. 252; Mîrhând, 1339, s. 619; Hândmîr, 1362, s. 364). Coşkun, İbn Yemin'in bir kıtasını kaynak göstererek onun 28 Şevval 752 (18 Aralık 1351) tarihinde öldürüldüğünü belirtmiştir (Coşkun, 2016, s. 78-79 dn.).

³⁵ Mîrhând ve Hândmîr'e göre Hâce Ali Şemseddîn'in ömrünün sonlarına doğru Haydar Kassâb hakkında mali teftiş yapıldı. Bu teftiş sonrasında Hâce, Haydar Kassâb'ın biriktirdiği her şeyin alınması için vergi tahsildarlarını görevlendirdi. Onun elinden her şey alındı. Buna rağmen memurların zulmü devam etti. O, bir gün küfürbaz biri olan Hâce Ali Şemseddîn'e durumunu anlatsa da daha fazla hakaret işitti. Gözlerinden yaşlar

yıl dokuz ay idi.³⁶ Elli yıl yaşamıştır.³⁷

Emir Hâce Yahyâ b. Haydar Kirâvî³⁸: Kerâb, Beyhak'ın köylerindedir. Hâce Yahyâ, Hâce Mes'ud'un yakınlarından. Soylu ancak kan dökücü ve korkusuzdu. Ara ara onda keder hali ve delilik meydana gelirdi. Hâce Ali Şemseddîn'den sonra tahta çıktı ve ordu komutanlığını Haydar Kassâb'a verdi. Serbedârlar vilâyetini genişletti ve Tus'u Caunî Kurbânîlerin tasarrufundan çıkardı. Saltanatının başlarında Toga Timur Han ile sulh yaptı. Daha sonra Astrabad'daki Sultân-ı Düvîn'de bulunan Toga Timur Han'a kastetti ve büyük toy gününde Toga Timur Han'ı öldürdü.³⁹ 759 (1357-1358) yılının aylarında⁴⁰ kayınbiraderi Alâuddevle'nin⁴¹ teşvikiyle kendi akrabaları tarafından öldürüldü.⁴² Hâkimiyet süresi dört yıl sekiz aydır.

Hâce Zahîr Kirâvî⁴³: Hâce Yahyâ'nın kardeşidir.⁴⁴ Hâce Yahyâ'dan sonra Pehlivân Haydar Kassâb ve Serbedâr büyükleri onu tahta geçirdiler. Fakir meşrepli ve zulmetmeyen biriydi. Onun zamanında Serbedârlar zayıfladı. Bir yıl emîrlik etti.⁴⁵ Ondan sonra kendini yönetimden azletti.⁴⁶ Kendi mal ve eşyalarını Sebzvar'ın Sefid Kalesi'nden Kirâv Köyü'ne nakletti. Bu olay 760 yılı Receb ayının on üçünde (10 Haziran 1359) oldu.⁴⁷

Pehlivân Haydar Kassâb: Çeşm⁴⁸ köyündendir. Hâce Ali Şemseddîn zamanında eğitim gördü. Yiğit ve cömertlik ehliydendi. Sofrası herkese açıktı. Hâce Zahîr'in azlinden sonra tahta oturdu. Bir yıl bir ay süreyle emîrlik etti.⁴⁹ Nasrullâh Yâştîni ona isyan etti. Haydar, elli bin adamını İsferyân Kalesi'nin kapısına getirdi ve bir ay hisarı muhasara etti.

boşanan Haydar Kassâb, Hâce'yi öldürmeyi kafasına koydu ve bu durumu Hâce Yahyâ Kirâvî'ye anlattı. Bir akşam Hâce Ali Şemseddîn ile Hâce Yahyâ Kirâvî meclisteyken Haydar Kassâb huzura gelip kendisine merhamet edilmesini haykırdı. Ardından da hançerini çıkarıp Hâce Ali'nin göğsüne sapladı. Hançerin ucu Hâce Ali'nin sırtından çıktı. Mecliste bulunan Hasan Damgâni, Haydar'ı yaralamak için hamle yapsa da Hâce Yahyâ Kirâvî onu durdurdu (Mîrhând, 1339, s. 619; Hândmîr, 1362, s. 363-364; Howorth, 1880, s. 734). Feryümedî'ye göre Hâce Ali Şemseddîn'i öldürenler Yahyâ Kirâvî, Haydar Kassâb ve Emîr İzzeddîn NARBÂLÂDÎ'dir (Feryümedî, 1363, s. 349).

³⁶ Saltanat süresi Hâfız-i Ebrû ve Abdürrezzâk Semerkandî'ye göre dört yıl dört ay, Devletşah'a göre beş yıldan biraz az ve Mîrhând'a göre de dört yıl dokuz ay idi (Hâfız-i Ebrû, 1959, notlar kısmı, s. 17; Devletşah, 2011, s. 363; Abdürrezzâk Semerkandî, 1353, s. 252; Mîrhând, 1339, s. 619).

³⁷ Devletşah'a göre 56 yıl yaşamıştır (Devletşah, 2011, s. 364).

³⁸ Kirâv adı, eserde daima "Kirâb" olarak geçmektedir.

³⁹ Toga Timur Han'a yıllık vergiyi ödemek ve hediyeler takdim etmek maksadıyla maiyetiyle birlikte Sultân-ı Düvîn'e gelen Hâce Yahyâ Kirâvî için Toga Timur Han büyük bir toy vermişti. Üç gün süren toyun son günü Hâce Yahyâ Kirâvî'nin yanında bulunan Hâfız Şâgâni, elindeki baltayı Toga Timur Han'ın kafasına vurup yaraladı. O, yere düşünce de Hâce Yahyâ başını gövdesinden ayırdı (Hâfız-i Ebrû, 1959, metin kısmı, s. 7; Mîrhând, 1339, s. 620; Hândmîr, 1362, s. 364; Şahin, 2017, s. 261-263; Coşkun, 2016, s. 80).

⁴⁰ Hâfız-i Ebrû, Abdürrezzâk Semerkandî ve Hândmîr'e göre bu tarih 756 (1355-1356), Fasîh Hâfi ve Devletşah'a göre ise 759 (1357-1358) yılıdır (Fasîh Hâfi, 1239, s. 90; Hâfız-i Ebrû, 1959, notlar kısmı, s. 18; Devletşah, 2011, s. 364; Abdürrezzâk Semerkandî, 1353, s. 282; Hândmîr, 1362, s. 364).

⁴¹ Hândmîr'in eserinde bu isim "Alâeddîn" olarak geçmektedir (Hândmîr, 1362, s. 364).

⁴² Feryümedî'ye göre o, Hüseyin Ahî ile meşveret yapan Hâfız Şâgâni, Emînüddîn Nefre ve Emîr Hüseyin Sogandî tarafından öldürülmüştür (Feryümedî, 1363, s. 349).

⁴³ Hâce Nizâmeddîn-i Yahyâ Kirâvî'den kaynaklarda Devletşah Emîr Yahyâ Kerrâfi, Hâce Yahyâ Kirâvî, Zahirüddîn b. Haydar Kirâvî, Hâce Yahyâ b. Ahmed el-Kirânî şeklinde bahsedilmiştir (Şahin, 2017, s. 256).

⁴⁴ Mîrhând ve Hândmîr'e göre yeğenidir (Mîrhând, 1339, s. 620; Hândmîr, 1362, s. 364; Howorth, 1880, s. 735).

⁴⁵ Mîrhând ve Hândmîr, Hâce Zâhir Kirâvî'nin kırk gün tahtta kaldığını kaydetmişlerdir (Mîrhând, 1339, s. 621; Hândmîr, 1362, s. 365).

⁴⁶ Devletşah'a göre Pehlivân Haydar Kassâb, Hâce Zâhir Kirâvî'ye halkın ondan ümidi olmadığını söyledi. Hâce Zâhir de kendisinin bu işi beceremeyeceğini daha önce ifade etmesine rağmen onların ısrarı ve zorlamalarıyla bu işi kabul ettiğini belirtip istifa ederek Kirâv'a gitti (Devletşah, 2011, s. 365).

⁴⁷ Devletşah da bu olay için aynı tarihi vermiştir (Devletşah, 2011, s. 365).

⁴⁸ Bu yer ismi eserde "Heşm" olarak geçmiştir.

⁴⁹ Haydar Kassâb, Fasîh Hâfi'ye göre on bir ay, Devletşah'a göre bir yıl bir ay, Mîrhând ve Hândmîr'e göre dört ay tahtta kalmıştır (Fasîh Hâfi, 1239, s. 92; Devletşah, 2011, s. 365; Mîrhând, 1339, s. 621; Hândmîr, 1362, s. 365).

Serbedârlar ona kastettiler. Ayakyolunda onu yaraladılar ve ondan (bu yaradan) öldü.⁵⁰ İsferyân'da olan Emîrzâde Lütfullâh b. Hâce Mes'ud adına nakkâre vurdular. Haydar Kassâb'ın başını Sebzvar'a gönderdiler. Bu olay 761 yılının Rebûlâhir ayında (Şubat-Mart 1360) oldu.⁵¹

Hâce Lütfullâh b. Mes'ud Bâştîni: Haydar Kassâb'ın katlinden sonra Serbedârların emirlerinden Pehlivân Hasan Damgânî ve Hâce Nasrullâh Bâştîni'nin çabalarıyla tahta oturdu.⁵² Sebzvar'ın beyleri ve ahalisi bu işten mutlu oldular. Onun emîrlik süresi bir yıl üç aya ulaştığında o ve Pehlivân Hasan Damgânî arasında Sebzvar'ın güreşçilerinin himayesi yüzünden çekişme meydana geldi. Emîrzâde Lütfullâh, Pehlivân Hasan'a kötü sözler söyledi. Pehlivân Hasan kinini kalbinde gizledi. Gece onun yanına gitti ve onu ele geçirip Destcerdân Kalesi'ne gönderdi. Kendi adına nakkâre çaldırdı. 762 yılı Receb ayının sonlarında (Haziran 1361)⁵³ onu öldürdüler.⁵⁴

Pehlivân Hasan Damgânî: Hâce Lütfullâh'tan sonra tahta oturdu. Onun saltanatının başlarında Meşhed-i Mukaddes'teki Şeyh Hasan Cevrî'nin dervişlerinden olan Dervîş Azîz isyan edip Tus Kalesi'ni aldı.⁵⁵ Pehlivân Hasan, Tus'a döndü. Birkaç eşek yükü ibrişimi ona verdi ve Horasan'dan özür dileyerek onu Irak tarafına gönderdi.⁵⁶ Devrinin sonlarında altı bin süvariyle Toga Timur Han'dan sonra Astrabad'da yerleşmiş olan Emîr Veli ile savaşmaya gitti ve mağlup oldu. Onun yokluğunda Hâce Ali Müeyyed muhalefet ederek isyan etti ve bin süvariyle Sebzvar'a geldi. Pehlivân Hasan'ın müttelikleri olup aileleriyle birlikte Sebzvar'da bulunan bir topluluk, Hâce Ali Müeyyed'in korkusundan ve ailelerini korumak için Pehlivân Hasan'ın başını kesip⁵⁷ Hâce Ali Müeyyed'in katına gönderdiler. Pehlivân Hasan'ın emîrlik süresi dört yıl, dört ay idi.

Hâce Ali Müeyyed: Pehlivân Hasan'ın öldürülmesinden sonra yönetime geçti.⁵⁸ O, Dervîş Azîz'i Irak'tan çağırıp ve yanına aldı. Meşveret ve buyruk işlerini o (Dervîş Azîz)

⁵⁰ Devletşah'a göre Pehlivân Hasan Damgânî, Kutluk Boğa ve Muhammed b. Hentebadî ile birleşip Pehlivân Haydar Kassâb'ı ayakyolunda öldürmüşlerdir (Devletşah, 2011, s. 365). Hândmîr'e göre ise Pehlivân Hasan Damgânî'nin kölesi Kutluk Boğa, efendisinin isteği üzerine onu öldürmüştür (Hândmîr, 1362, s. 365; Howorth, 1880, s. 735).

⁵¹ Devletşah da onun öldürüldüğü tarihi 761 (1359-1360) olarak gösterirken bu olayı Feryümedî 757 (1356), Fasîh Hâfî ise 762 (1360-1361) yılı olayları arasında zikretmiştir (Feryümedî, 1363, s. 349; Fasîh Hâfî, 1239, s. 94; Devletşah, 2011, s. 366).

⁵² Hâce Lütfullâh'ın tahta çıktığı tarih, Hâfız-i Ebrû ve Abdürrezzâk Semerkandî'ye göre 759 (1357-1358), Fasîh Hâfî'ye göre ise 764 (1362-1363)'tür (Hâfız-i Ebrû, 1959, notlar kısmı, s. 18; Fasîh Hâfî, 1239, s. 94; Abdürrezzâk Semerkandî, 1353, s. 282).

⁵³ Hâfız-i Ebrû ve Abdürrezzâk Semerkandî'ye göre Hâce Lütfullâh 759 (1357-1358) yılında öldürülmüştür (Hâfız-i Ebrû, 1959, notlar kısmı, s. 18; Abdürrezzâk Semerkandî, 1353, s. 301). Şahin'e göre 759 (1357-1358) yılından itibaren Pehlivân Hasan Damgânî adına sikkelerin kesilmiş olmasından ötürü Hâfız-i Ebrû ve Abdürrezzâk Semerkandî'nin verdikleri tarihi doğru saymak mümkündür (Şahin, 2017, s. 281).

⁵⁴ Hâfız-i Ebrû ve Abdürrezzâk Semerkandî'ye göre iki yıl, Devletşah, Mîrhând ve Hândmîr'e göre bir yıl üç ay tahtta kalmıştır (Hâfız-i Ebrû, 1959, notlar kısmı, s. 18; Devletşah, 2011, s. 366; Abdürrezzâk Semerkandî, 1353, s. 301; Mîrhând, 1339, s. 622; Hândmîr, 1362, s. 365).

⁵⁵ Dervîş Azîz'in isyan etmesinin nedeni, katı Şîi kurallara dayalı bir Mehdî devleti kurmak istemesinden idi. Öyle ki, Tus'u Caunî Kurbânilerden aldıktan sonra merkez yapıp burada on ikinci imam Sultan Muhammed Mehdî (ölümü 339/940) adını taşıyan teokratik bir düzen kurdu (Şahin, 2017, s. 282-283).

⁵⁶ Devletşah, Mîrhând ve Hândmîr'e göre Tus'u alan Pehlivân Hasan, din adamı olmasından ötürü Dervîş Azîz'in canına dokunmayıp o coğrafyayı terk etmesini istedi. Dervîş Azîz de bu durumu kabul etti. Pehlivân Hasan ona iki yük ipek verdi ve Dervîş de İsfahan'a gitti (Devletşah, 2011, s. 366-367; Mîrhând, 1339, s. 622; Hândmîr, 1362, s. 365).

⁵⁷ Devletşah'a göre Pehlivân Hasan'ı öldüren kişi, Fahrüddîn Galtânî olup bu olay 766 (1364-1365) yılında vuku bulmuştur. Fasîh Hâfî ise bu olayın yaşandığı tarihi 763 (1361-1362) yılı olarak kaydetmiştir (Fasîh Hâfî, 1239, s. 95; Devletşah, 2011, s. 368). Şahin'e göre Fasîh Hâfî'nin verdiği bilgi doğrudur. Nitekim Pehlivân Hasan adına basılan son paraya 763 (1361-1362) yılında rastlanmıştır (Şahin, 2017, s. 295).

⁵⁸ Hâce Ali Müeyyed, Devletşah'a göre 766 (1364-1365) yılında tahta çıkmıştır (Devletşah, 2011, s. 368).

yapıyordu. (Hâce Ali Müeyyed) Sonunda ona karşı inanç ve iradesini değişti.⁵⁹ Derviş Azîz, Nişabur'dan Irak'a yöneldi. Hâce Ali, iki bin kişiyi onun arkasından gönderdi. Derviş Azîz ve müridlerinden yetmiş kişi, konakladıkları kuyunun başında öldürüldüler. (Hâce Ali Müeyyed), Şeyh Halîfe ve Şeyh Hasan Cevrî'nin kabirlerinin harap edilmesi emrini verdi. Onların kabirlerini pazar ehlinin çöplüğü yaptılar. (Hâce Ali Müeyyed), o iki şeyhe halkın lanet etmeleri için hüküm verdi. Hâce Ali Müeyyed, ehl-i beyt şîasından idi. Sarhoş edici şeylerden son derece uzak dururdu. Seyyid, âlim ve bilginlere hürmet eder, her sabah ve akşam "Hz. Sâhibü'z-Zamân Salavâtullâh-ı Aleyh" in zuhûr etmesi için at (kurban) kestirirdi. Onun kereminin sonu yoktu. Kaftanının altına daima cevşen giyinirdi. O ve Caunî Kurbân emirleri arasında muharebeler oldu. Emîr Timûr-i Gûrkân 782 (1380-1381) yılında Horasan'a geldiğinde Hâce Ali Müeyyed, onun hizmetine katıldı ve mülâzımı oldu.⁶⁰ Emîr Timur ona şefkat gösterdi. Hâce Ali Müeyyed, seferlerde Emîr Timur'un mülâzımı oluyordu. 788 (1386-1387) yılında vefat edince⁶¹ Serbedârların güneşi söndü. Hâce Ali Müeyyed'in vefat tarihi için (şöyle) demişlerdir:

Muhammed'in dalına bir nokta koyunca

Dinin yıldızı Hâce Ali'nin vefat tarihi ortaya çıkar.

Sonuç

Safeviler devri tarihçilerinden Yahyâ b. Abdullatif Kazvîni, kaleme almış olduğu *Lübbü't-Tevârîh* adlı eserini Şah İsmail'in dördüncü oğlu Behram Mirza'ya sunmuştur. Eser, genel bir İslâm tarihi olmakla birlikte, bilhassa Safeviler devri ile ilgili verdiği bilgiler açısından oldukça önemlidir. Öte yandan eserin, bu çalışmanın konusunu oluşturan Serbedâriler bahsi de değerlidir. Serbedârilerin tüm yönleriyle tarihî süreçteki yeri hakkında kaynaklarda yeteri kadar bilgi bulunmamakla birlikte bu devletin günümüzde de pek fazla tanınmadıkları gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, eserin bu minvaldeki ehemmiyeti daha iyi anlaşılacaktır.

Eserde Serbedâriler ile ilgili diğer kaynaklarda yer almayan bilgiler yer almaktadır. Devletin kuruluşundan yıkılışına dek Serbedârî emîrlерinin saltanat süreleri, vefat veya öldürölme tarihlerinin yanı sıra her bir emîrin saltanatı esnasında yaşanan tarihî olaylar anlatılmaktadır. Bununla birlikte Serbedâriler devrindeki tarihî olayların yaşandığı yıllar konusunda Şebânkâreî, Hâfız-i Ebrû, Devletşah Semerkandî, Abdurrezzâk Semerkandî, Fasîh Hâfî, Mîrhând ve Hândmîr gibi müelliflerin eserlerindeki göze çarpan ihtilafli bilgilerin, *Lübbü't-Tevârîh*'te de mevcut olduğunu söylemek mümkündür.

⁵⁹ Hâce Ali Müeyyed ile Derviş Azîz'in aralarının açılmasının sebebi metod ve hedeflerdeki farklılıklardı. Hâce Ali Müeyyed, Derviş Azîz'in aşırılığını kabul etmek istemiyordu. Şiîliğe resmî bir mezhep statüsü vermeye çalışan Hâce Ali Müeyyed, uç bir şiî dervişi olan Derviş Azîz'in hükümdar emri dinlemez tavırlarına katlanamazdı. O, bu maksatla ondan kurtulmak istedi (Şahin, 2017, s. 299).

⁶⁰ Timur'un 783 (1381-1382) yılında Herat'ı almasından hemen sonra Hâce Ali Müeyyed, derhal onun yanına gelerek bağlılığını bildirdi (Şâmî, 1987, s. 101; Yezdi, 1336, s. 238).

⁶¹ Şâmî ve Yezdi'ye göre 788 (1386-1387) yılında Timur, Lûr-i Kûçek hâkimi Melik İzzeddin'in üzerine yürüdü. Onlarla yapılan savaşlar esnasında Hâce Ali Müeyyed, aldığı yaralarla bir müddet sonra öldü (Şâmî, 1987, s. 119; Yezdi, 1336, s. 288). Devletşah'a göre vefat ettiğinde 73 yaşında olan Ali Müeyyed'in naasını Sebzar'a götürdüler. Şeyh Hasan-ı Cevrî'ye bağlı dervişlerin mezarı tahrip etmeleri şüphesinden ötürü gizlice gömdüler. Onun gömüldüğü yer hakkında iki görüş vardır. Bazılarına göre İmamzâde Hüsrevcürd Kûmbetî'nin altına, bazılarına göre ise Sebzar çarşısındaki İmam Hasan-ı Mahruy'un ayakucuna defnedildi (Devletşah, 2011, s. 370).

Kaynakça

- Abdullatîf Kazvîni (2011). *Safevi Tarihi* (çev. Hamidreza Mohemmednejad). Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi.
- Arslan, H. O. (2021). Mîr Yahyâ Kazvîni'nin Lübbü't-tevârih'inde Erken İslam Tarihi. *Tarih Yazımı*, 3(1), 94-118.
- Beyânî, Ş. (1371). *Dîn u Dovlet der Îrân-ı Ahd-i Moğûl*, II, Tahran.
- Büchner, V. F. (2001). Serbedâriler. *MEB İslam Ansiklopedisi* (C. 10, s. 509-512). Eskişehir: MEB Yayınları.
- Coşkun, D. (2016). *Serbedârî Devleti'nin Siyasi, İctimai ve İktisadi Tarihi (1336-1382)*. Doktora Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Çetin, A. (2007). Yahya Kazvîni'nin Lubb et-Tevârih'inde Akkoyunlularla Alâkalı Bilgiler. *Bellekten*, 71(260), 53-64.
- Çetin, A. (2007). Yahya Kazvîni'nin Lubb et-Tevârih'inde Selçuklularla Alâkalı Bilgiler. *Gazi Türkiyat: Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 183-192.
- Devletşah Semerkandî. (2011). *Şair Tezkireleri* (çev. Necati Lugal). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Fasîh Ahmed b. Celâleddîn Muhammed Hâfî (1239). *Mücmel-i Fasîhî*, III, (nşr. Mahmûd Ferruh). Meşhed: Kitâbfurûş-i Bâstân.
- Gençtürk, C. (2019). Lubb et-Tevârih'te Harezmsâhlar'a Dair Bilgiler. *Cihannüma Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi*, V(2), 165-170.
- Gıyaseddîn b. Alî Nâib Feryûmedî (1363). *Zeyl-i Mecma'u'l-Ensâb-ı Şebânkâreî (Mecma'u'l-Ensâb içinde)*, (tsh. Mîr Hâşim Muhaddis). Tahran: Müessesese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr.
- Gıyâseddîn b. Humâmeddîn el-Hüseynî Hândmîr (1362). *Târîh-i Habîbü's-Siyer fî Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, III, (nşr. Muhammed Debîr Siyâkî). Tahran: Kitâbfurûşî Hayyâm.
- Hâfız-i Ebrû (1959). *Mecmu'a-yi Hâfız-i Ebrû (Peñç-Risâle-i Târîh-i der Bâre-i Havâdis-i Devrân-ı Emîr Timûr-i Gürkân. Çiñ Opuscles de Hafız-ı Abrû Concernant l'histoire de l'Iran Au Temps de Tamerlan)*, (ed. crit. Felix Tauer). Prague.
- Howorth, H. H. (1880). *History of the Mongols (From the 9th to the 19th Century)*, III, London.
- Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Celâleddîn İshâk es-Semerkandî (1353). *Matla'-ı Sadeyn ve Mecma'-ı Bahreyn*, I, (nşr. Abdülhüseyn Nevâî). Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî.
- Kurtuluş, R. (2002). Kazvîni, Mîr Yahyâ. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 25, s. 158). Ankara: TDV Yayınları.
- Merçil, E. (2009). Serbedâriler. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 36, s. 549-550). İstanbul: TDV Yayınları.
- Muhammed Seyyid Burhâneddîn Hândşâh Belhî Mîrhând (1339). *Târîh-i Ravzatu's-Safâ*, V, (nşr. Abbâs Pervîz). Tahran: Müessesese-i Hayyâm ve İntişârât-ı Pîrûz.
- Nefîsî, S. (1344). *Târîh-i Nazm ve Nesr der Îrân ve Zebân-ı Fârsî ta Pâyân-ı Karn Dehhom-i Hicrî*, I, Tahran.
- Nizamüddin Şâmî (1987). *Zafernâme*, (çev. Necati Lugal). Ankara: TTK Yayınları.
- Öntürk, V. (2021). Lubbu't-Tevârih Adlı Eserin Gazneliler Bahsinin Değerlendirilmesi. *Millî Mecmûa*, 19, 229-245.

- Paydaş K. ve Korkmaz, A. (2021). Yahya b. Abdullatif Kazvî'nin Lübbü't-Tevârîh Adlı Eserine Göre Kara-Koyunlu Devleti Tarihi. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 40(70), 129-147.
- Storey, C. A. (1935). *Persian Literature: A Bio- Bibliographical Survey*. II/I, London.
- Şahin, M. (2017). *Serbedârîler (Darağacının Gölgesinde Kurulan Bir Devlet)*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık.
- Şerefhan Bitlisi (2014). *Şerefname (Osmanlı-İran Tarihi)*, II, (çev. Osman Aslanoğlu). İstanbul: Nûbihar Yayıncılık.
- Şerefüddîn Alî Yezdî (1336). *Zafernâme*, I, (nşr. Muhammed Abbâsî). Tahran.
- Yahyâ b. Abdullatif el-Hüseynî el-Kazvî (1314). *Lübbü't-Tevârîh* (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Tahrânî). Tahran: İntişârât-ı Müessesesi-i Hâver.
- Yahyâ b. Abdullatif Kazvî (1363). *Lübbü't-Tevârîh*. Tahran: İntişârât-ı Bünyâd u Gûyâ.
- Yahyâ b. Abdullatif Kazvî (1386). *Lübbü't-Tevârîh* (nşr. Mîr Hâşim Muhaddis). Tahran: Encümen-i Asâr ve Mefâhir-i Ferhengî.

قسم ۳ - .- سرداران - .- ۲۹۳

فصل پنجم

در ذکر سرداران

دوازده تن - مدت حکومت ایشان پانصد سال

اول ایشان خواجه عبدالرزاق و او پسر خواجه فضل الله یاشین
 است و یاشین دهی است از دههای بهیق ، خواجه فضل الله
 مرد محترم و بزرگ بود و املاک بسیار داشت پسرش خواجه
 عبدالرزاق مردانه و شجاع و تمام قد و نیکو صورت بود در
 زمان سلطان ابوسعید ملازم درگاه پادشاه بود و جهت
 تحصیل اموال بکومان فرستادند چون وجوه تحصیل وجود
 یافت خواجه عبدالرزاق بعیش و عشرت مشغول شد و باندک
 فرصتی وجوه را تلف کرد بعد از آن مضطرب و متردد روی
 بوطن نهاد تا املاک پدری را فروخته و تقاضای مال کند در راه
 خبر فوت سلطان ابوسعید بدو رسید خرم و شادمان شد
 و بدیبر یاشین درآمد و اقربا را دریافت اقربای او گله کردند
 که خواهرزاده خواجه علاء الدین محمد وزیر بخراسان در این پیر
 جور و بیداد میکند خواجه عبدالرزاق گفت دنیا بهم برآمد

۲۹۴ -- (سربداران) -- قسم ۳

در چنین وقتی حکومت دوستانچه‌ای چرا قبول باید کرد و در شب
 بسر خواهرزاده‌ی خواجه علاء‌الدین رفتند و او را بقتل آوردند
 روز دیگر علی‌الصباح در بیرون ده یا شتین داری نهند
 و دستارها بر آن آویختند و خود را سربدار نام کردند و
 هفتصد کس با خواجه عبدالرزاق عهد و بیعت کردند چون خبر
 به خواجه علاء‌الدین محمد رسید جمعی را بدفع ایشان فرستاد
 و خواجه عبدالرزاق با ایشان حرب کرد و غالب آمد و با اتفاقاً
 برادرش خواجه وجیرالدین مسعود از عقب لشکر شکسته بر سر
 خواجه علاء‌الدین محمد رفتند و خواجه علاء‌الدین محمد گناه
 شد با سبب مرد بجانب استرآباد رفت سربداران تر^{عقب}
 او روانه شدند و در قریه‌ی والاباد از حدود کهسار و-
 کبود جامه خواجه را گرفته کشتند و این واقعه در سنه ۷۳۷
 بود بعد از آن اموال و اسباب خواجه علاء‌الدین محمد را غارت
 کردند و غزیمت تسخیر سبزوار کرده شهر را فتح نمودند و خوا^{جم}
 عبدالرزاق خطبه بنام خود خواند و سکه با اسم خود زد و
 چون مدت یکسال و دو ماه حکومت کرد در ماه ذی‌حجه

قسم ۳
 ۱۰۰ سربداران --
 ۲۹۵
 سنه ۷۳۸ بر دست برادرش خواجه وجیه الدین مسعود کشته شد
 خواجه وجیه الدین مسعود بن فضل الله یاشتیفی - بعد از
 برادر بحکومت نشست ، مردی نیکو اخلاق و شجاع بود و در
 او بمرتبه و درجه اعلیٰ رسید و سعت ملک او از جام تا دماغ
 و از جوشان تا ترشیز بود و صاحبقران سربداران است
 هفتصد غلام ترک داشت و در وازده هزار سوار و اعلوفه
 داری و بار وازده هزار مرد در یکروز هفتاد هزار مرد
 جونی قربانی را بر سر دفعه بشکست و در لب آب ترک با
 طغام تورخان که در استرآباد بسطنت نشسته بود مصاف
 داده بر او غالب شد ، او مرید شیخ حسن جورلیست و او
 مرید شیخ خلیفه مازندرانی است که در سبزوار تبقیل آمده
 بود و خواجه وجیه الدین مسعود در سیزدهم صفر سنه
 ۷۴۳ با اتفاق شیخ حسن جوری بچنگ ملک حسین کرت
 رفت و شکست خورد و شخصی از لشکر سربداران شمیری
 بر پهلوی شیخ حسن فرستاد که از آن طرف بیرون رفت و
 مردم نسبت قلش بر خواجه وجیه الدین مسعود کردند بعد از

۲۹۶ - (سربداران) - قسم ۳

این ولایت فیروزکوه و رستمدر مسخر کرد. و بوقت مراجعت از آنجا در اواخر ربیع الاول سنه ۷۴۵ ملک رستمدر و لشکر سیاه پوش اورا با بسیاری از لشکورش بکشند مدت حکومت او شش سال و چهار ماه بود جماعت دیگر که از سربداران بعد از او حکومت کردند اکثر قوای و نوکران او بوده اند.

آقا محمد آی تیمور - بعد از خواجه وجیه الدین مسعود دو سال و دو ماه حکومت کرد و در سنه ۷۴۷ بر دست خواجه علی شمس الدین سربدار کشته شد.

کلو اسفندیار - بعد از قتل آقا محمد بجویمت نشست مردی منزل ورون بود چون یکسال و یک ماه حکومت کرد لشکر سربداران با استصواب خواجه علی شمس الدین بر او خروج کردند و در چهارم جمادی الآخر سنه ۷۴۹ اورا بقتل آوردند.

خواجه شمس الدین بن فضل الله برادر خواجه وجیه الدین مسعود است بعد از کلو اسفندیار مردم سربدار خواستند که خواجه لطف الله بن خواجه مسعود که او را میرزای گفتند بجویمت نصب کنند خواجه علی شمس الدین مصلحت ندید که او طفل است و راه و رسم سلطنت نمیداند.

خواجه

قسم ۳ - (سربداران) - ۲۹۷

خواجه شمس الدین را که عم او بود بنیابت او بکار حکومت نصب کردند
 و او هفت ماه حکومت بعاریت کرد بعد از آن خود را خلع کرد و گفت من
 بدین کار شایسته نیستم و چهار خوار بر لیشم از خزانه برگرفت و از
 غوغای سلطنت جان بسلامت بیرون برد. مملکت را بخواجه علی شمس الدین
 سپرد و ایضاً ذی الحجه سنه ۷۴۹ بود .
 خواجه علی شمس الدین - مردی دانا و مردانه بود کار سربداران را
 رواج داد، با طغایم توخان صلح کرد بر این شوط که ولایاتیکه بتصرف
 خواجه مسعود بود بتصرف او باشد و هجده هزار مرد را مرسوم داد
 و رعیت را مرفه الحال ساخت و بکفایت زندگانی کرد با متحور سبزوکار
 شریک بود و مرسوم مردم را برات نوشتی و در مجلس خود نقد شمری
 و در عشیت مهمان مردم عدیل و نظیرنداشت و ابواب فساد در سبزوکار
 مسدود داشت، در زمان او کسی را یاری آن نبود که نام بنگ و شراب
 بوزبان آورد، پانصد فاحشه را زنده در چاه انداخت و سیاست او
 بمرتبه ای بود که هر کس را از ابواب و لشکری طلب کردی و وصیت نامه
 نوشتندی و آنگاه نزد او رفتندی و گنجه کار را در میان هزار کس
 شناختی ولی مرد فحش گوی و بد زبان بود اکابر او را از او منفور شدند

۲۹۸ - (سویداران) - - قسم ۳

حیدر قصاب او و در سنه ۷۵۳ بقتل رسانید مدت حکومتش چهار سال و نه ماه بود عمرش پنجاه سال .

امیر خواجه یحیی بن حیدر کرابی - کراب از دههای بهیق است و خجما
یحیی از مقرّبان خواجه مسعود است ، مردی بزرگزاده اما سفاک و
بیباک بود گاه گاه خشکی دماغ و جنون او را عارض شدی بعد از
خواجه علی شمس الدین بر مسند حکومت قرار گرفت و سپهسالاری
بر حیدر قصاب داد و در ولایت سویداران بیفروود و طوس از تصرف
مردم جونی قربان بیرون آورد ، در اول سلطنت با طغایم ترخان
صلح کرد و در ثانی الحال در سلطان دوین استرا با و قصد طغایم ترخان
کرد و در روز طوی بزرگ طغایم ترخان را بکشت و در شهریور سنه
۷۵۹ بر دست مقرّبان خود بسعی برادر زن او علاء الدوله بقتل رسید
مدت حکومتش چهار سال و هشت ماه بوده است .

خواجه ظهیر کرابی - برادر خواجه یحیی است ، بعد از خواجه یحیی پلوت
حیدر قصاب و اکابر سویداران او را بر مسند حکومت نشانده مرد
فقیر مشرب و کم آزار بود ، در زمان او سویداران تنزل یافتند
مدت یکسال حکومت کرد و بعد از آن خود را از حکومت غرل کرد

واموال

قسم ۳ - (سویداران) - ۲۹۹

واموال و اسباب خود را از قلعه سفید سبزوار بقریه کراب نقل کرد

اینصورت در سیزدهم رجب ۷۶۰ بود .

پهلوان حیدر قصاب - از دیده حشم است ، در روزگار خواجه علی
شمس الدین تربیت یافت ، مردی پهلوان و اهل مروت بود و سفر
عام داشت ، بعد از عزل خواجه ظهیر بحکومت نشست ، مدت یکسال
و یک ماه حکومت کرد نصرالله یاشتینی با او یاری شد ، حیدر
پنج هزار مرد بدر قلعه اسفرائین آورد و یکماه حصار را محاصره
کرد سویداران قضا و کردند و در طهارت خانه او را زخم زدند
و بدان درگذشت و نزاره بنام امیر زاده لطف الله بن خواجه مسعود
که در اسفرائین بود زدند و سر حیدر قصاب بر سبزوار فرستادند
و اینصورت در ربیع الثانی سنه ۷۶۱ بود .

خواجه لطف الله بن مسعود یاشتینی - بعد از قتل حیدر قصاب
بسی پهلوان حسن دامغانی و خواجه نصرالله یاشتینی که از امرای
سربداران بودند بر تخت نشست و ارباب و اهالی سبزوار بدین
کارشادیهها نمودند چون مدت حکومت او بر یکسال و سه ماه رسید
میان او و پهلوان حسن دامغانی بر سر کشتی گران سبزوار تعصب

۳۰۰ - (سویباران، -۰۰ - قسم ۳

دست داده و امیرزاده لطف الله پهلوان حسن را دشنام داد
پهلوان حسن کین او را در دل نگاه داشت و در شب بسراورد
و او را دستگیر کرده بقلعه دستجردان فرستاد و نقاره بنام
خود زد و در آخر وجب سنه ۷۶۲ او را بقتل آوردند .

پهلوان حسن دامغانی - بعد از خواجه لطف الله
بحکومت نشست و در اوائل دولت او در ویش غزنی نامی از
زمره درویشان شیخ حسن جویری در مشهد مقدس خوج
کرد و قلعه طوس را بگرفت پهلوان حسن متوجه طوس شد
و چند خوار ابریشم بدو داد و او را در خراسان عند خوا^{سته}
بجانب عراق فرستاد و در آخر عهد باشش هزار سوار بچنگ امیر
ولی که بعد از طغا تورخان در استراباد تمکن یافته بود رفت
و منهزم شد در غیبت او خواجه علی مؤید مخالفت او برخا^{ست}
و با هزار سوار بسبزوار آمد و جمعی که همراه پهلوان حسن بود^{ند}
اهل و عیال ایشان در سبزوار بود از خوف خواجه علی مؤید
و ملاخذه اهل و عیال سو پهلوان حسن را بریدند نزد خواجه
علی مؤید فرستادند و مدت حکومت پهلوان حسن چهار سال

قسم ۳ - (سویباران) - ۳۰۱

و چهار ماه بود .
 خواجه علی مؤید - بعد از قتل بهلوان حسن حکومت بر او قرار گرفت
 و او در ویش عزیز را از عراق طلب کرد و نزد خود آورد و کارها
 به شورت و ارادت او میکرد در آخرا از او متوهم شد و تغییر اعتقاد
 و ارادت کرد و در ویش عزیز از نیشابور متوجه عراق شد خواجه
 علی دو هزار کس از عقب او فرستاد در ویش عزیز با هفتاد کس از
 مریدان بر سر چاهی که منزل ساخته بود بقتل رسانیدند و فرمود
 تا مقبره شیخ خلیفه و شیخ حسن جوری را خراب ساخته مریدان
 اهل بازار کردند و حکم کرد تا مردم بر آن دو شیخ لعنت کنند و
 خواجه علی مؤید از شیعه اهل بیت بود و از مسکرات بغایت چشنا
 میکرد و تعظیم و تکریم سادات و علماء و فضلاء بجای آوردی و هر باد
 و شام با انتظار ظهور حضرت صاحب الزمان صلوات الله علیه اسب
 میکشید ، کرم او نهایت نبود پیوسته در زیر قبا جوشن میپوشید
 میان او امرای جوئی قربان محاربات واقع شد و چون امیر تیمور
 گورکان در سنه ۷۸۲ بخواسان آمد خواجه علی مؤید بخدمتش پیوست
 و ملازم شد امیر تیمور بدو شفقت فرمود و خواجه علی مؤید

۳۰۲ - (تیموریان) - - قسم ۳
 در سفرها ملازم امیر تیمور میبود تا در ۷۸۸ وفات یافت و آفتاب
 دولت سرداران غارب شد ، در تاریخ وفات خواجر علی مؤید
 گفته اند -

بر دال محمد چو نمی یک نقطه تاریخ وفات بنجم دین خواجر علی

باب چهارم در ذکر تیموریان

و ایشان بلیت و یک تن بوده اند و مدت سلطنتش صد و شش سال
 اول ایشان پادشاه صاحبقران امیر تیمور گورکان است
 و او پادشاه عظیم الشأن و خسر و صاحب اقبال بوده و اکابر مورخان
 او را در کشور کشائی و جهانگیری و صولت و شجاعت و دلیری نظیر
 اسکندر زو القرنین و چنگیز خان گفته اند در بیان حالات و وقایع
 او مجلدات پر داخته اند و در توصیف و تعریف و شرح فتوحات
 و آثار او کتابها بسیار ساخته از جمله کتاب ظفر نامه که بتاریخ
 تیموری مشهور است از مصنفان جناب افصح المورخین مولانا
 شرف الدین علی یزدی است -

امیر تیمور پسر امیر طواغای بن امیر برکل بن ایلتکبر بهادر بن
 ایجل نویان بن قاجار نویان بن غوجچی بن نوغان جیحین بن

امیر



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/ Issue 8 (Ağustos/ August 2022), s. 1054-1065.
Geliş Tarihi-Received: 17.07.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 29.08.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1144521

Uygur Türklerine Ait Gunnar Jarring Koleksiyonundaki Dinî (İslam ve Hristiyanlık) İçerikli İki Yazı Üzerine

Uyghur Turks' Religious Texts from the Collection of Gunnar Jarring (Islam and Christianity)

Sabırbek BÖRÜBAY*

Öz

Uygur Türkleri, zengin ve köklü bir kültüre sahip Türk kökenli bir boydur. Uygurlar merkezi bir coğrafyada yaşamışlardır. Tarih sahnesinde Şamanizm, Totemizm gibi inanç sistemlerini ve Maniheizm, Budizm, Nasturilik ve İslamiyet gibi çeşitli dinleri kabul etmeleri nedeniyle sosyo-kültürel yaşamları açısından Türk boyları arasında ayrı bir yere sahiptir.

Bu bakımdan Uygur Türklerini araştırmak hususu Batı kökenli bilim adamlarını öteden beri hep merak ede gelmiştir. Nitekim XIX. yüzyılına geldiğinde Batı kökenli ülkeler; başta Almanya, İsveç ve Fransa olmak üzere bir takım Avrupa ülkelerinin bilim adamları Uygur Türklerine ait metinleri Avrupa'ya götürmek planı hâsıl olmuştur ve planlarını başarıyla tamamlamışlardır. Günümüzde Almanya, Fransa ve İsveç gibi ülkelerde Uygur Türklerine ait eşsiz hazineler bulunmaktadır.

Bu doğrultuda yazımızda Uygur Türkleri ile ilgili bazı bilgileri paylaşmakla birlikte İsveçli misyoner Gunnar Jarring'in hayatı bilhassa onun koleksiyonunda yer alan henüz üzerinde inceleme yapılmamış Uygur Türklerine ait Arap harfli iki sayfalık metin ve aktarımı ve bunun dışında misyonerlerce yazılmış "Necatnıñ Yolu" (Kurtuluşun yolu) metnini tanıtacağız. Metinler, İsveç Lund Üniversitesi kütüphanesi Jarring Koleksiyonu'nda envanter numarası 1907:2 ve 1912:1'de kayıtlı olup üzerinde çalışılmamış bir metindir.

Anahtar Kelimeler: Eski Uygur Türkleri, Gunnar Jarring ve Koleksiyonu, Misyonerlik, Metin/Aktarma.

Abstract

Uyghur Turks were one of the tribes with Turkish origin that had a rich and well-established culture. Uyghur Turks usually lived in central geographic territory. Due to the fact that during the history they were practising belief systems like Shamanism, Totemism as well as various religions such as Manichaeism, Buddhism, Decadence and Islam Uyghur Turks' socio-cultural life takes a special place among Turkish tribes.

That's was the reason why Western scientists have been showing their great interest towards researching Uyghurs Turks' history. As a matter of fact in the XIX-century Western countries like Germany, Sweden and France and scientists from other European countries had successfully obtained texts which used to belong to Uyghur Turks. Nowadays, these unique "treasures" that

* Doktora öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum/Türkiye, e-posta: sabirbek.borubaymail.com, ORCID: 0000-0001-7448-8449.

once used to belong to Uyghur Turks are kept in countries such as Germany, France and Sweden.

Apart from information about the life of the Swedish missionary Gunnar Jarring will be provided in this study. In particular, the text from his collection, which has not been reviewed until today, will be translated. This text is a two-page text with Arabic alphabet that belongs to Uyghur Turks. These texts are registered in the Jarring Collection under inventory numbers 1907:2 and 1912:1 in the library of the Lund University of Sweden and have not been studied yet.

Keywords: Ancient Uyghur Turks, Gunnar Jarring and his Collection, Missionary Work, Text/Translation

Giriş

1. Eski Uygur Türkleri Hakkında Genel Bilgi

Uygur etnik adı, ilk olarak Bilge Kağan yazıtının doğu yüzü 37. satırında şöyle geçmektedir: **uygur elteber yüzçe erin ilgerü tezip bardı** “Uygurların ilteberi yüz kadar adamla doğuya doğru kaçıp gitti.” (Tekin, 1988, s. 36; Eraslan, 2012, s. 31). 744 yılında Moğolistan’daki II. Köktürk Devleti, Uygurlar başta olmak üzere Karluk ve Basmılların ittifakıyla yıkılır. Bitigden anlaşıldığına göre Karluklarla Uygurların arası açılmış ve 745’de Karluklar bertaraf edilmiştir. Yıkılan devletin yerine Uygur Kağanlığı (Ötüken Uygur Kağanlığı, 744-840) adlı başka bir Türk devleti kurulur. Bu Kağanlığın merkezi Orhun nehri üzerinde yer alan Karabalgasun’dur (Ercilasun, 2011, s. 217; Tekin, 1976, s. 11). Yalnız Uygur Kağanlığı daha sonra 840 yılında Kırgız Türkleri tarafından yıkılmıştır. Bundan sonra Uygur Türkleri batı ve güneybatıya doğru göç etmişlerdir. Güney’e gelen Uygur Türkleri buralarda Kansu Uygur Devleti ve Hoco Uygur Devletlerini kurduklarını biliyoruz. Daha sonra Cengiz’in saldırısına uğrayan Uygur Türkleri binlerce yıllık kültür eserleri ve sulama tesisatı yıkılmış, binlerce yıllık çalışma sayesinde meydana getirilmiş olan mamur vahalar daralmıştır. Bu yüzden Uygur Türkleri daha küçük yerlere sıkışarak oturmak zorunda kalmışlardır.

2. Batılı Misyoner Gunnar Jarring

XIX. yüzyılın sonlarında Orhun ve Yenisey vadisinde Orhun yazıtları bulunup 1893’te V. Thomsen tarafından okunduktan sonra Batı bilim dünyasında Türkoloji araştırmalarına ilgi birdenbire artmış, Türklerden kalan daha başka yazılı belgeleri ele geçirmek için bilim kuruluşları Doğu Türkistan’a seferler düzenlemeye başlamıştır. 1889’dan Birinci Dünya Savaşı’na kadar süren bu araştırma gezilerine Fin, Rus, İngiliz, Alman, Fransız, Japon, İsveçli ve Çinli bilim adamları katılmışlardır (Ata ve Tulum, 2011, s. 21).

“Asıl adı Gunnar Jönsson olan (Johanson, 2001, s. 8) Gunnar Jarring 1907 yılında İsveç’in güneyindeki Burnnby’da çiftçi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. 1926’da Lund Üniversitesinde öğrenime başladı. Öğretmen olmak niyetiyle öğrenimine Germen ve İskandinav dilleri ile başladı; fakat daha sonrasında yabancı dillere olan ilgisi gittikçe arttı. Türk dillerini öğrenme merakı onu sarmadan önce Rusça, Çekçe ve Sanskritçe ile ilgilendi.” (Törnvall, 2014, s. 104).

“Türk dillerini öğrenmeye karar verdiğinde hocası Gustaf Raquette’den tavsiye aldı. Raquette, ona ya İstanbul’da Osmanlı Türkçesi ya da Doğu Türkistan’da Doğu Türkçesi alanında dil çalışması yapmasını önerdi. Raquette, Kaşgar ve Yarkent’te misyoner bir doktor olarak bulunduğu yıllarda Doğu Türkçesini kendi kendine öğrenmişti (Törnvall, 2014, s. 104). Doğu Türkçesi alanında çalışma yapmayı tercih eden Jarring, o yıllarda Türk dilleri alanında otorite kabul edilen Alman Türkolog Willy Bang’ın seminerine katılmak üzere 1928’de Berlin’e gitti. Aynı yıl İsveçli kâşif Sven Hedin de Orta Asya’daki bilimsel

gezisinden doğruca Berlin'deki bu müsteşrikler kongresine katılmak üzere buraya gelmişti. Jarring, Sven Hedin'in araştırma ekibine katılmak istedi ancak Hedin, bunu kabul etmedi. Bunun üzerine Jarring, yapacağı doktora tezine dil malzemesi temin etmek için Doğu Türkistan'a gitmenin başka bir yolunu aradı. 1929 yılında bu coğrafyaya gitmenin bir yolunu buldu. Pamir Dağlarını aşarak Kâşgar'a gitmek üzere İsveç'ten ayrılan misyoner kervanına katılmak onun istediği neticeyi sağlayacaktı." (Johanson, 2001, s. 9).

"Yukarıda bahsedilen diller dışında Arapça, Farsça, İngilizce ve Fransızcaya da hâkim olan Jarring, İkinci Dünya Savaşı yıllarında İsveç istihbarat teşkilatının dil öğrenme kabiliyetini keşfetmesi üzerine hükümet tarafından Orta Doğudaki askerî gelişmeleri izlemesi için Ankara'daki İsveç büyükelçiliğinde görevlendirildi. Böylece onun uzun ve başarılı diplomatik kariyeri başlamış oldu. Yeni Delhi, Tahran, Washington, Moskova ve Birleşmiş Milletlerdeki elçiliği gibi önemli vazifeler üstlendi. Jarring, bir taraftan diplomatik kariyerini sürdürürken diğer taraftan kendi koleksiyonundaki yazma eserler başta olmak üzere Doğu Türkistan dilleri ile Orta Asya, İran ve Anadolu sahasındaki Türkoloji araştırmalarına devam etti. Bu çalışmalar emekliliğinden sonra daha da arttı." (Törnvall, 2014, s. 104-105).



Resim I: (Alıntı: <http://www.jarringcollection.se>)



Resim II: (Solda Gunnar Jarring, Alıntı: <https://www.sjobergbildbyra.se/SC241961.jpg.info>)

Jarring'in 2002'ye, 94 yaşında ölünceye, kadar Türkoloji sahasında gerçekleştirdiği araştırma ve incelmelerinden bazıları anılacak olursa öncelikle Jarring'in çalışmalarının birçoğunun temelinde 1929-1930 ve 1935 yıllarında Orta Asya'nın birtakım muntıklarında yürüttüğü saha araştırmaları esnasında elde ettiği materyaller olduğunu (Jarring, 2004, s.120) söylemek gerekir. Tarım'da, Uygur bölgesindeki keşifleri, inceleme ve araştırma çalışmaları neticesinde birçok dil malzemesi elde etmiştir. Elde ettiği dil malzemesi, Klasik ve Geç Dönem Çağatay Türkçesi metinlerinden Erken Dönem Yeni Uygurca yazılmış metinlere kadar uzanan geniş bir dil yelpazesi içindedir (Berbercan, 2017, s. 6). Jarring'in yukarıda bahsedilen malzemeden hareketle ortaya koyduğu ilk çalışma yukarıda bahsi geçen 1933 yılında Lund Üniversitesine sunmuş olduğu doktora tezidir.

3. Jarring Koleksiyonu

"Jarring 115 yazma eserle Lund'a geri döndü. 1931 yılında üniversite Jarring'deki yazma eserlerin 72'sini satın alarak koleksiyonun temellerini atmış oldu. Jarring'den temin edilen bu eserlerle koleksiyonu oluşturmaya başlayan kütüphane 1931 ve 1932 yıllarında koleksiyonu genişletmeye David Gustafsson ve Gustaf Raquette adlı İsveçli misyonerlerden aldığı Doğu Türkistan el yazmalarıyla devam etti." (Törnvall, 2014, s. 106-107).

"G. Jarring'in kişisel kütüphanesi ayrıca bir koleksiyonu teşkil etmektedir. "The Gunnar Jarring Central Eurasia Collection" (ayrıca bk. <http://www.jarringcollection.se>) ismindeki bu muazzam kütüphane, 5000 cilt kitap (çoğu basılmış 19. ve 20. yüzyıla ait kitaplar ve el yazmaları, kataloglar, haritalar), 3000 civarı ayrıbasım yazı (birçoğu yazarı tarafından imzalanarak meslektaş yahut dost olarak Jarring'e hediye edilmiştir) içermektedir. Külliyyat; dil, edebiyat, tarih, folklor, din ve gezi yazılarına kadar birçok alandan eserleri bünyesinde barındırmaktadır. Bugün, "Kaşgar Prints (Kaşgar Gravürleri)", "Travel Literature (Seyahat Edebiyatı)" ve "Maps (Haritalar)" şeklinde üç ana gövdede tasnife açılmıştır. Jarring'in vefatından sonra ilkin İsveç Kraliyet Edebiyat, Tarih ve Eski Eserler Akademisinde (*Royal Swedish Academy of Letters, History and Antiquities*) alınan kütüphane, son olarak 2012'de İstanbul'daki İsveç Araştırma Enstitüsü'ne (*Svenska forskningsinstitutet i Istanbul*) bağışlanmış ve külliyyatın bütünüyle dijital ortama aktarılması için çalışmalar başlamıştır." (Berbercan, 2017, s. 7).

Toplam 560 el yazması eseri bünyesinde barındıran koleksiyonda el yazmaları dışında çoğunluğunu derlemelerin oluşturduğu 1100 belge bulunmaktadır. Koleksiyon, birbirinden bağımsız sayfalar ve uzun rulolardan birbirine sıkıca bağlanmış fasiküllere kadar her tür eseri içermektedir. El yazması eserler, 16. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar farklı dönemlere aittir. Bu yazma eserlerin çoğu Hoten'de üretilen yöresel bir kâğıt üzerine yazılmıştır. El yazması eserlerin, % 75'i Çağatayca veya Uygurca, %15'i Arapça ve % 10'u Farsçadır. Bunların dışında çok az sayıda Moğolca, Tibetçe, Urduca ve Özbekçe yazma eser de mevcuttur. Bu dünyadaki en büyük üçüncü Doğu Türkistan yazmaları koleksiyonudur.

4. Jarring Koleksiyonu'nda 1907:2 Envanter No'suna Ait Arap Harfli Metnin Aslı

كيمي كنهه قيله اول كشت شيطان نيك خدمتده ايلان مو نداغ
 كشت نيك عبادتي باطل بولور چونكه خدای تعالی اوزى پاكى و مقدس
 بولغانى اوچون فاسق آدمنى و انيك عبادتىنى قبول قىلمايدور
 بركت ايلي خواجه غه بروقتدا خدمت قىلالامس پس وفا خد اعنه
 و شيطانغه بروقتدا قانداغ خدمت قىلالايدور
 خدایى مانورس ديب كناهنى دوست تونادور غال آدم اوز ايشى
 بيله خدایى تعالی غه بدنام قىلغۇچىدور مو نداغ آدم نيك آخرتى
 بلاكت دور كونك بيله خداغنه عبادت قىليب انك ايشانك كشت
 بهشت كايرادور ليكن شيطانغ ايركاشان و كناه نيك خدمتمنى
 قىليب تورادور غال كشت نيك آخرتى بلاكت بولور
 پس سىن اى دوستوم قايس خدمتده تورونك يالغان كب
 يا حرامزاده ليك و حيله ياز نامار چىلىق يا بولك مو نداغ ايشى
 لار بيله شيطانغ خدمت قىلما دىگموشونداغ ايشىنى قىليب
 تورونك بهشت نيك ايشىنى سىلما بند و بلاكت نيك دروازه لاردا
 اوچوقدور
 شيطان نيك خدمتمنى بولكون تاشلاب خداغنه يا نغالى بولور
 اما خد سنى اوز حكيم پات تارتيب آلور اول وقتدا توبه قىلالامس
 سىن

5. Metnin Transkripsiyonu

Kim ki günah kılsa ol kişi şeytanın hizmetide eken mundag kişiniñ ‘ibadeti bâtil bolur. Çünkü Huday Ta’ala özi pak ve mükaddes bolganı için fasık ademni ve anıñ ‘ibadetini kabul kılmaydur.

Bir kişi iki Hüdayga bir vaktde hizmet kılalmasıñ Hak Hudaga ve şeytanga bir vaktde kandag hizmet kılaladur.

Hudanı tanurmén deb günahnı dost tuta durgan adam öz işi birle Huday Ta’alaga bed-nâm kılguçıdur mundag adamnıñ ahireti helâketdur köñül birle Hudaga ‘ibadet kılıb anga işengen kişi behiştge kiredür.

Likin şeytanga irgeşken ve günahnıñ hizmetini kılıb turadurgan kişiniñ ahireti helâket bolur.

Sensin ey dostum kaysı hizmetde turduñ yalğan geb ya haramzadelik ve hîle yâ zinâkârcılık ya bunıñ işler birle şeytanga hizmet kılmadıñmu şundag işni kılıb tursañ behiştiniñ eşiği saña bend ve helâketniñ darvazaları açıkdur.

Şeytanın hizmetini bugün taşlab Hudaga yangalı bolur ama Huda sini öz hükmige pat tartıp alur ol vaktde tevbe kılalmasıñ.

6. Metnin Türkiye Türkçesi’ne Çevirilişi

Kim ki günah işlese o kişi şeytanın hizmetinde imiş. Şöyle ki insanın ‘ibadeti bâtil olur. Çünkü Allahu Te’ala kendisi münezze ve mukaddes olduğu için fâsik insanı ve onun ‘ibadetini kabul etmez.

Bir insan iki Yaraticısına bir vakitte hizmet (‘ibadet)etmesin! Hak Te’ala’ya ve şeytana bir vakitte nasıl hizmet (‘ibadet) edebilsin?

Allah’ı tanırım (iman et-) diye günahı dost tutan insan kendi işlediği günahları ile Allah-ü Te’ala’ya kötü kul olmuş olur. Böyle insanın âhireti helakettir. Gönlü ile (ihlasla) Allah’a ‘ibadet eder, O’na iman eden insan Cennet’e girecektir.

Fakat şeytana uyuyan ve sürekli günah işleyen kişinin âhireti helak olur.

Sensin ey dostum! Hangi hizmette dursun yalğan söz veyahut haram, kurnazlık, zinâkârlık ya da buna benzer işler ile şeytan’a hizmet etmedin mi? Böyle günahları işledikten sonra Cennet’in kapısı sana kötülük ve helâk olmanın kapısıdır.

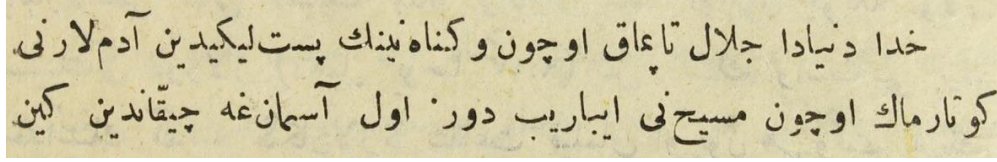
7. Misyonerliğin Büyük Hedefi: Hz. İsa Kurtarıcı

“Tarih boyunca, dini propaganda yapmak suretiyle Avrupa’nın emellerine hizmet eden misyonerlerin başlangıçtan beri bütün insanları olduğu gibi, Müslümanları da Hristiyanlaştırma düşüncesi ilk sırada duran hedeflerinden biri olmuştur. Bunun için misyoner teorisyenler çeşitli çalışma metotları geliştirerek duruma göre farklı taktikler uygulamışlardır. Zira misyonerlerin İslam dünyasında uyguladıkları önemli bir misyon metodu müsteşrik yetiştirerek gerek İslam ülkelerinde bulunan çeşitli seviyedeki okullarda, gerek diğer ülkelerde İslam ile ilgili olumsuz görüşler imal etmeye çalışmaktır. Oryantalistler, batılı kavramlara bağlı kalarak İslam bilimlerini ve İslam tarihi ile kaynaklarını göze alarak kendilerine göre yorumlamış ve kendi anlayışları doğrultusunda harekete hazır insanları kandırmaya çalışmışlardır.” (Kazıcı, 2011, s. 33-34).

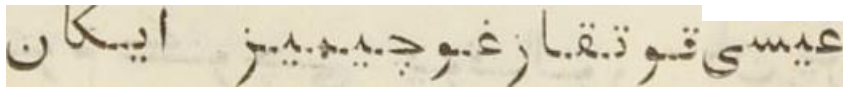
“Hristiyanlık düşüncesinde ‘İsa Mesih, bu dünyaya, Allah, ile insanlar arasında gerçek arabulucu olarak gönderilmiştir’. İsa’nın misyonu, tüm insanların kurtuluşu için hayatını feda ederek insanlara hizmet etmektir.” (Aydın, 2004, s. 94). Bunun en bariz örneğini metnimizdeki, “Hazreti İsadın ümid kılığ. Çünkü anı Huda ademlerini kutkarguçası

bolsun deb mesih kılıbdur” (Hz. İsa’ya ümit besle. Çünkü O’nu Allah insanoğlunun kurtarıcısı olarak mesih yapmıştır) cümlesi teyit etmektedir.

Batılı misyoneri Gunnar Jarring’in koleksiyonuna ait ve mezkûr misyonerlik faaliyetine ilişkin bir kaç eserler mevcuttur. Yine hazırlamış oldukları “Mesih’in cemaati” kitabında şu cümle dikkate değerdir.



“Huda dünyada celal tapmak için ve günahniñ pistligidin ademlerini kötermek için Mesihni yiberibdür...” (Allah dünyada celal bulmak için ve günahların pisliğinden insanoğlunu kurtarmak için Mesih’i göndermiş).

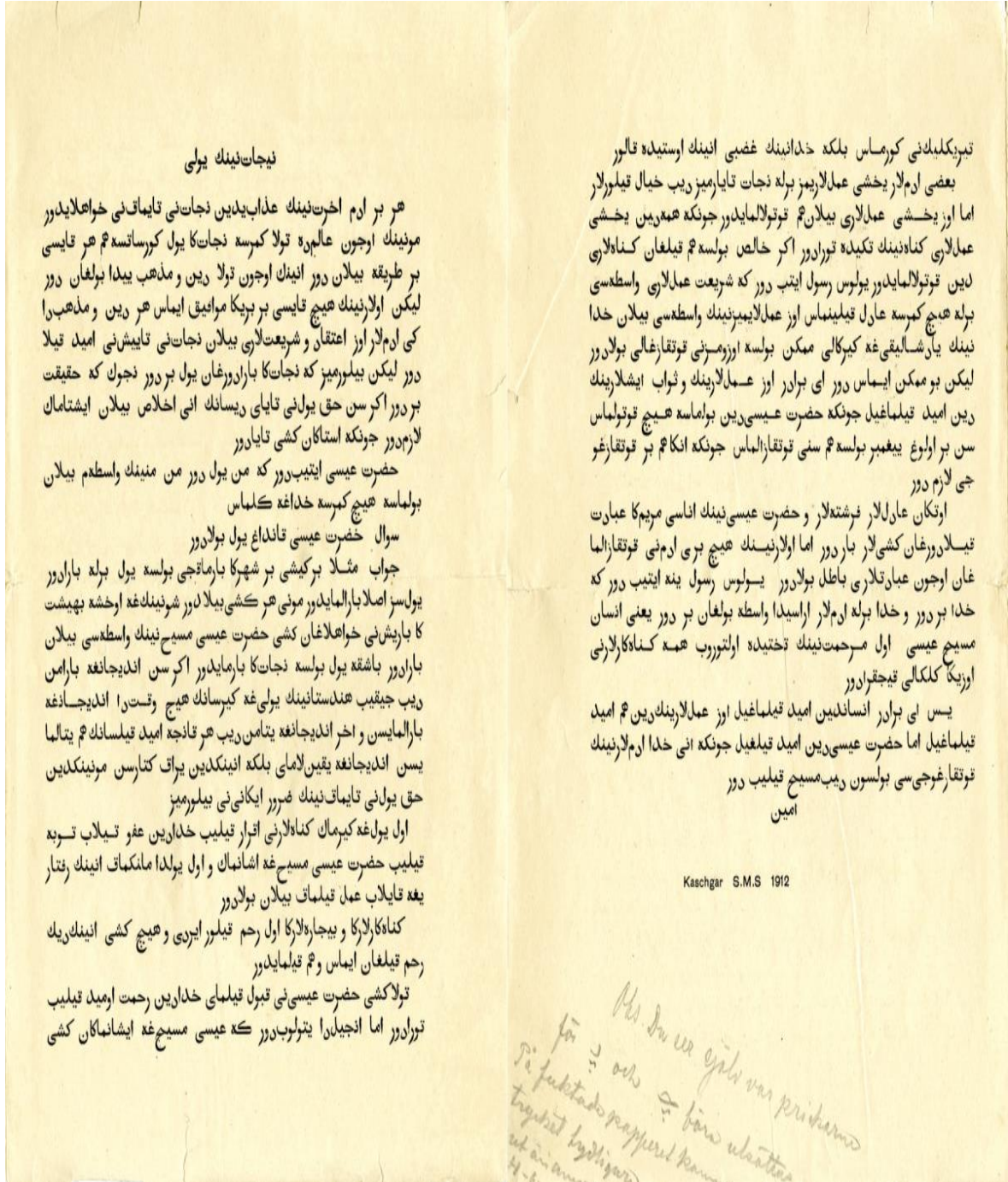


‘İsa “kutkarguçımız ekan...” (İsa (A.S) kurtarıcımız imiş).

Türk tarih sahnesinde önemli yeri olan ve asırlardır varolan Uygur Türkleri (Doğu Türkistan) misyonerlerin hedeflerinden biri olmuştur.

7.1. “Necatniñ Yolu” (Kurtuluşun Yolu)

Jarring Koleksiyonu’nda yer alan 1912:1 envanter numarasına ait bir metindir. Metin, Jarring’in hocası Gustaf Raquette tarafından bulunmuştur. Yazı, Uygur Türklerini İsa (a.s.) nebiye itikat ve itaat etmeye davet eden bir metindir.



Müellifi: Raquette, Gustaf
Dili: Eastern Turki
Yeri: Kashgar

Yayıml: S.M.S Mission
Yılı: 1912
Sahife: 2

7.2. Metnin Transkripsiyonu

Necatnîñ Yolu

Her bir adam ahiretnîñ ‘azabıdın necatnı taymakanı kahlaydur munuñ üçün ‘alemde tola kimerse necatga yol körsetse hem her kaysı bir tarika bilendür anıñ üçün tola din ve mezheb beyda bolgandır. Lekin onlarnıñ hiç kaysı bir birige muvafık emas her din ve mezhebdeki adamlar öz ‘itikad ve şer’atları bilen necatnı tayışnı ümid kıludur. Lekin

bilmürmiz ki necatga baradurgan yol birdür. Neçük ki hakikat birdür. Eger sen hak yolnu tayay desañ anı ihlas bilan istemek lazumdur. Çünkü istagan kişi tayadur.

Hazreti 'İsa aytıbdur ki men yoldur men meniñ vasıtam bilen bolmasa hiç kimerse Hudaga kelmes.

Sual: Hazreti 'İsa kandağ yol boladur?

Cevab: Mesela bir kişi bir şehirge barmakçı bolsa yol birle baradur. Yolsız asla baralmaydur munı her kişi biledür şunınga ohşa behiştge barışını hohlagan kişi hazreti 'İsa mesihniñ vasıtası bilen baradur. Başka yol bolsa necatga barmaydur. Eger sen Andicanga barmen deb çıkıb Hindistanıñ yolıga kirseñ hiç vaktta Andicanga baralmaysın ve ahr Andicanga yetemen deb her kanca ümid kılsañ hem yetalmay sen Andicanga yakınlamay belki anıñdın irak ketersen munıñdın Hak yolını taymaknıñ zarur ekanni bilürmiz.

Ol yolga kirmek günahlarnı ikrar kılıb Hudadın 'afv tileb tövbe kılıb Hazreti 'İsa mesihge işenmek ve ol yolda mañmak anıñ reftarıga kaylab 'amel kılmak bilen boladur.

Günahkarlarga ve beçaralarga ol rahm kılur erdi ve hep kişi anıñ dek rahm kılğan emas ve hem kılmaydur.

Tola kişi Hazreti 'İsanı kabul kılmay Hudadın rahmet ümid kılıb turadur. Ama İncilde aytulubdur ki 'İsa mesihge işenmegen kişi tiriklikni körmes belki Hudanıñ gazabı anıñ üstide kalur. Ba'zı adamlar yahşi 'amellerimiz birle necat tayarmiz deb hayal kılurlar. Ama öz yahşi 'amelleri bilen hem kutulalmaydur. Çünkü hemedin yahşi 'amelleri günahnıñ tegide turadur. Eger halis bolsa hem kılğan günahlarıñdın kutulalmaydur. Yulus resul aytubdur ki şeri'at 'amelleri vastası birle hiç kimerse 'adl kılınmas öz 'amellimizniñ vastası bilen Hudanıñ yadşalıkıga kirgeli mümkün bolsa özümüzni kutkazgalı boladur. Lekin bu mümkün emasdür. Ey Birader! Öz 'amelleriñ ve sevab işleriñdın ümid kılmağıl. Çünkü Hazreti 'İsadin bolmasa hiç kutulmassen bir ulug paygambar bolsa hem seni kutkazalmas. Çünkü aña hem bir kutkazguçı lazmdur.

Ötken 'adleler feriştelere ve Hazreti 'İsanıñ anası Meryemge 'ibadet kıladurgan kişiler bardur. Ama olarnıñ hiç biri ademni kutkazalmagan üçün 'ibadetleri batıl boladur. Yulus resul yine aytıbdur ki Huda birdür ve Huda birle ademler arasında vasta bolgan birdür ya'ni insan mesih 'İsa ol merhametniñ tahtıda oturub heme günahkarlarnı özige kelgeli kışkradur.

Yes ey birader! İnsandın ümid kılmağıl öz 'amelleriñdın hem ümid kılmağıl. Ama Hazreti 'İsadin ümid kılğıl. Çünkü anı Huda ademleriñ kutkarguçısı bolsun deb mesih kılıbdur. Amin.

7.3. Metnin Türkiye Türkçesine Çevirilişi

Her insan ahiretin azabından kurtulmak ister. Bunun için dünyada çok kimseler kurtuluşun yolunu göstermişler. Hem de herhangi bir tariki bilmişler. Onun için çok din ve mezhep meydana gelmiştir. Fakat onların hiç birisine uygun değildi. Her din ve mezhepteki insanlar kendi itikat ve şeriatları ile kurtulmasını ümit eder. Fakat bilmiyoruz ki asıl kurtuluşa giden yol tektir. Hakikat da birdir. Eğer sen hak yolunda gideyim dersin onu ihlas ile istemek gerektir. Çünkü isteyen kişi kavuşur.

Hazreti İsa (a.s.) demiş ki, ben bir yolumdur. Benim vasıtam ile olmasa hiç kimse Allah'a ulaşmaz.

Sual: Hazreti İsa nasıl bir yoldadır?

Cevap: Mesela, bir kişi bir şehire gidecek olsa yol ile gidilir. Yolsuz asla gidemez. Bunu her kişi bilir. Buna benzer cennete gitmeyi isteyen kişi Hazreti İsa mesihniñ vasıtası ile

ancak gidebilir. Başka yol olursa kurtuluşa gidilmez. Eğer sen Andican'a giderim diye yola çıkıp Hindistan'ın yoluna düşersen hiç bir zaman Andican'a gidemezsin ve sonunda Andican'a ulaşırım diye çok ümit etsen de ulaşamazsın. Andican'a yaklaşamazsın belki ondan uzağa gidersen (uzaklaşırsın). Bundan dolayı Hak yolunu tutmak elzem olduğunu biliriz.

O yola girmek günahları gizlemeyip Allah'tan afv dileyerek Hazreti İsa mesihe inanmak ve o yolda devam etmek onun istikametinde amel etmekle olur.

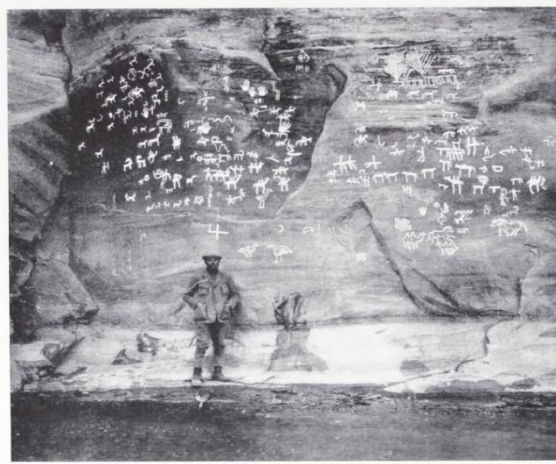
O günahkârlara ve biçarelere merhamet ederdi. Tüm insanlar O'nun kadar merhamet etmemiştir hem de etmez.

Tüm insanlar Hazreti İsa'yı kabul etmeden (inanmadan) Allah'tan merhamet ümit ediyorlar. Ama İncil'de söylenmiş ki, İsa Mesih'e inanmayan insan hayatı yaşayamaz belki Allah'ın gazabı onun üzerinde kalacaktır. Bazı insanlar iyi amellerimiz ile kurtuluş yolunu bulacağız diye hayal ederler. Fakat kendi iyi amelleri ile de kurtulamazlar. Çünkü hepsinden yahşi amelleri günahın altında kalır. Eğer halis olsa hem işlediği günahlarından kurtulamaz. Yulus resul demiş ki, şeriatın amelleri ile hiç kimse adalet edilmez. Kendi amellerimizin vasıtası ile Allah'ın inayeti altına girmek mümkün olsa kendimizi kurtarmış oluruz. Fakat bu imkânsız. Ey birader! Kendi amel ve sevap işlerinden ümit etme! Çünkü Hazreti İsa olmazsa kurtulamazsın. Başka ulu peygamber olsa da yine seni kurtaramaz. Çünkü ona da bir kurtarıcı lazım gelir.

Geçen melekler ve Hz. İsa'nın anası Meryem'e ibadet eden insanlar vardır. Ama onların hiç birisi insanoğlunu kurtaramadığı için ibadetleri batıl olacaktır. Yulus resul yine demiş ki, Allah birdir ve Allah ile insanların arasında vasıta olan birdir yani insan mesih İsa O' merhamet tahtında oturup tüm günahkârların günahlarını kendisine gelsin diye haykırmaktadır.

Ey birader! İnsandan ümit etme! Kendi amellerinden de ümit etme! Ama Hz. İsa'ya ümit besle. Çünkü O'nu Allah insanoğlunun kurtarıcısı olsun diye mesih yapmıştır. Amin.

8. Gunnar Jarring Tarafından Hazırlanmış Muhtelif Resimlerin Sergisi



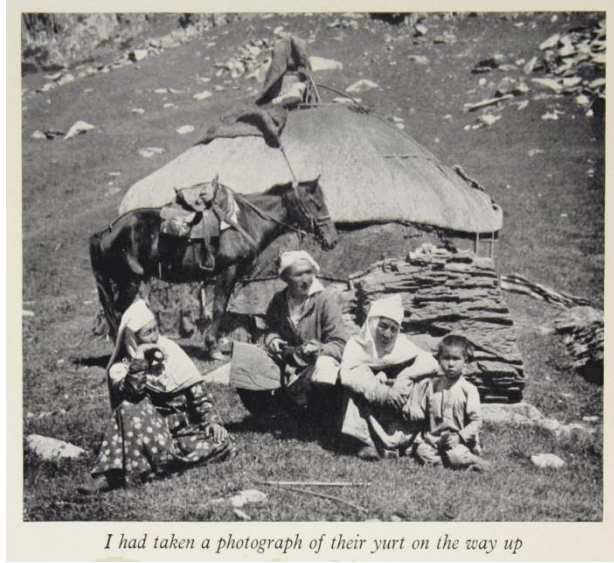
a. The central part of the petroglyph near Shindi in the Quraq-tagh



13. Eingeborene aus Kargil



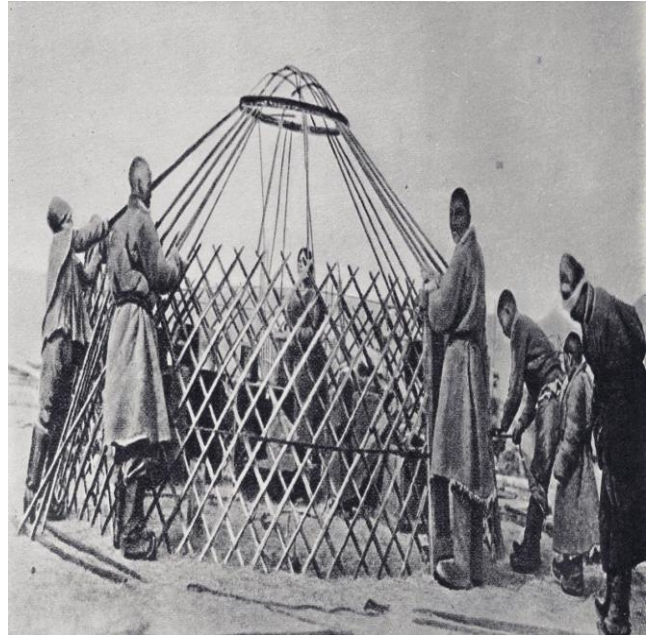
The Swedish printing-office in Kashghar.



I had taken a photograph of their yurt on the way up



Some Mongol women with their children on the road



Sonuç

Uygur Türklerinin XIII. yüzyıldan sonra yazılmış metinleri daha önceki yüzyıllardan oldukça farklı olmuştur. Bunun en büyük sebeplerinden biri kuşkusuz İslam dinidir. Bir diğer deyişle Uygur Türklerinin İslam dini tesiriyle kaleme almış dinî içerikli metinlerdir.

XIX. yüzyılına geldiğinde Batılı bilim adamları Doğu Türkistan Uygur Türk topraklarına âdeta akın etmişlerdir. Başta İngiltere, Fransa ve İsveçli bilim adamları Eski Uygur Türklerinden kalmış eşsiz hazine; dinî metinler başta olmak üzere Buddizm, Maniheizm ve İslam dinine ait eserleri topluca götürmüşlerdir. Bunun içinde söz konusu çalışmamızın esasını teşkil eden Gunnar Jarring'in koleksiyonu oldukça önemli bir yere sahiptir.

Yazımızda Gunnar Jarring'ın koleksiyonuna ait Uygur Türklerinin İslam dinin kabulünden sonraki bırakmış olduğu dinî içerikli iki sayfalık metin bunun yanı sıra misyonerlerce hazırlanmış ve Uygur Türklerini Hristiyan dinine davet etmek amacıyla ele alınmış "Necatniñ yolu" (*Kurtuluş yolu*) metni olmuştur.

Türkiye'de Gunnar Jarring ve koleksiyonu ile ilgili sadece 3 çalışma bulunmaktadır. Birisi doktora tezi (basılmamış) olarak savunulan Serkan Çakmak'a ait "Jarring koleksiyonundan Uygurca Meslek Risaleleri" (2016), aynı yazara ait çeviri yazısı; "Hoten ve Kaşgar'dan: Gunnar Jarring ve Jarring koleksiyonu" (2014) ve bir diğeri de Turgut Berbercan'a ait "İsveç Türkolojisinden İki Bilgin: Gunnar Jarring ve Gustaf Raquette'dir.

Söz konusu üç tane çalışma içerisinden G. Jarring'ın toplamış olduğu eserlerin orijinal metinleri (Meslek Risaleleri) üzerinde dil bilimsel açıdan incelenmiş sadece doktora tezi mevcuttur. Bunun dışında henüz bir çalışma bulunmadığını belirtmek istiyoruz.

Biz yazımızda Jarring koleksiyonuna ait metinlerden sadece iki yazıya yer verdik. Lund Üniversitesi kütüphanesinin resmi İnternet sitesinde Jarring Koleksiyonunun tanıtım sayfasındaki Uygur Türklerine ait eşsiz daha nice eserlerin olduğunun altını çizmek isteriz.

Kaynakça

- Ata, A. ve Tulum, M. (2011). *Uygur Türkçesi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi
- Aydın, M. (2004). Katolik Misyonerliğinin Dünü ve Bugünü, *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri, Tartışmalı İlmî Toplantı*. 17-18 Nisan 2004, İstanbul: Ensar Neşriyatı, 93-122.
- Berbercan, M. T. (2017). İsveç Türkolojisinden İki Bilgin: Gustaf Raquette ve Gunnar Jarring. *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, 10, 42-54.
- Caferoğlu, A. (1968). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- Çakmak, S. (2016). *Jarring Koleksiyonundan Uygurca Meslek Risaleleri. Giriş-İnceleme-Metin-Dizin*. Doktora Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Ercilasun, A. B. (2013). *Türk Dili Tarihi. Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Eraslan, K. (2012). *Eski Uygur Türkçesi Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurum Yayınları.
- Johanson, L. (2001). *Discoveries on the Turkic Linguistic Map*. Stockholm: Svenska Forsknings Instituteti.
- Jarring, G. (1936). *The Contest of the Fruits, An Eastern Turki Allegory*. Lund: CWK GLEERUP.
- Jarring, G. (1973). *A Tall Tale from Central Asia*. Lund: CWK GLEERUP.
- Jarring, G. (1964). *An Eastern Turki-English Dialect Dictionary*. Lund: CWK GLEERUP. [TED]
- Kazıcı, Z. (2011). *Müslüman Hristiyan İlişkiler Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları. 33-34.
- Tekin, T. (1998). *Orhon Yazıtları Kül Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk*. İstanbul: Simurg Yayınları.
- Törnvall, G. (2014). Hoten ve Kaşgar'dan: Gunnar Jarring ve Jarring Koleksiyonu. (Çev.: Serkan Çakmak), *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, 2(4), 103-111.

İnternet Kaynakları

<https://www.jarringcollection.se> [Erişim Tarihi: 16.05.2022].

<https://www.sjobergbildbyra.se/SC241961.jpg.info> [Erişim Tarihi: 16.05.2022].