ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ TÜRKOLOJİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ / 2025

ÇUTAD

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ TÜRKOLOJİ ARAŞTIRMALARI MERKEZİ YAYINIDIR.

ÇUTAD

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ TÜRKOLOJİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

CİLT: 10 SAYI: 1 HAZİRAN 2025
E-ISSN: 2548-0979
ISSN : 2587-1900

ÇÜTAD
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ TÜRKOLOJİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Cilt 10 Sayı 1
Haziran 2025

Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi yayınıdır.
Haziran / 2025

İmtiyaz Sahibi
(Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi Adına**)**
Prof. Dr. Ayşehan Deniz Abik

Editör
Prof. Dr. Ayşehan Deniz Abik

Editör Yardımcısı
Dr. Öğr. Üyesi B. Erdem Dağıstanlıoğlu Doç. Dr. B. Tahir Tahiroğlu

Editör Kurulu

Prof. Dr. A. Deniz Abik	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Aysu Ata	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Cengiz Alyılmaz	Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Gülşen Seyhan Alışık	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Mevlüt Gültekin	Ömer Halisdemir Üniversitesi
Prof. Dr. Şükrü Haluk Akalın	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Julian Rentzsch	Johannes Gutenberg University
Prof. Dr. Yuu Kuribayashi	Okayama University
Doç. Dr. B. Tahir Tahiroğlu	Çukurova Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Bedri Aydoğan	Çukurova Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi B. Erdem Dağıstanlıoğlu	Ankara Üniversitesi

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Başak Karakoç Öztürk	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Dilek Ergönenç	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Emine Yılmaz	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Erdoğan Boz	Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Erhan Aydın	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Evrim Ölçer Özünel	Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. F. Sema Barutcu Özönder	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Faruk Yıldırım	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Fatma Açık	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Filiz Kılıç	Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Prof. Dr. G. Gonca Gökalp Alpaslan	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Gülsüm Killi	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Halûk Gökalp	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Hatice Aynur	İstanbul Şehir Üniversitesi
Prof. Dr. Hatice Sofu	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Hülya Kasapoğlu Çengel	Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Işıl Özyıldırım	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. İ. Çetin Derdiyok	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Kerime Üstünova	Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Leyla Karahan	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Özmen	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Melek Erdem	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mine Mengi	Çukurova Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa Öner	Ege Üniversitesi
Prof. Dr. Naciye Yıldız	Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Nevzat Özkan	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Nurullah Çetin	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Osman Horata	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Osman Mert	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Paşa Yavuzarslan	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Pervin Çapan	Sıtkı Koçman Üniversitesi
Prof. Dr. S. Dilek Yalçın Çelik	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Sebahat Deniz	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Sedat Sever	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Zühal Ölmez	Yıldız Teknik Üniversitesi

Yabancı Dil Editörleri

Prof. Dr. Munise Aksöz	Almanca	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Caştegin Turgunbayer	Rusça	Dicle Üniversitesi
Dr. Emel Uçar	İngilizce	Çukurova Üniversitesi

Redaktör

Nevin Mazman	Çukurova Üniversitesi
Cabbar Aydın	Millî Eğitim Bakanlığı

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

Kapak ve Logo Tasarımı: Öğr. Gör. Derviş İlker Gül (Çukurova Üniversitesi)

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

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

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

Dergi E-posta Adresi: cutad.editor@gmail.com

İnternet Sayfası: https://dergipark.org.tr/tr/pub/cutad

ISSN: 2587-1900 **E-ISSN**: 2548-0979

Derginin Tarandığı Dizinler ve Veri Tabanları

Makalelerin Tarandığı İntihal Programı

BU SAYININ HAKEMLERİ

Prof. Dr. Akartürk Karahan	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Tan	Mersin Üniversitesi
Prof. Dr. Aysu Ata	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Ayşe Ulusoy Tunçel	Afyon Kocatepe Üniversitesi
Prof. Dr. Başak Karakoç Öztürk	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Başak Ümit Bozkurt	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Prof. Dr. Engin Çetin	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Figen Güner Dilek	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Filiz Meltem Erdem Uçar	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Funda Toprak	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Galip Güner	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Gökay Durmuş	Kafkas Üniversitesi
Prof. Dr. Gökhan Çetinkaya	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Gülsüm Killi Yılmaz	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim Ahmet Aydemir	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Fatih Köksal	İstanbul Kültür Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Ölmez	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Mine Mengi	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Argunşah	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Öner	Ege Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Sinan Kaçalin	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Namık Kemal Şahbaz	Mersin Üniversitesi
Prof. Dr. Nevin Akkaya	Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Nurettin Demir	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Orhan Oğuz	Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi
Prof. Dr. Ömer Tuğrul Kara	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Sadık Yazar	İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Prof. Dr. Selahittin Tolkun	Anadolu Üniversitesi
Prof. Dr. Talip Yıldırım	Uşak Üniversitesi

Prof. Dr. Zühal Ölmez	Yıldız Teknik Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet Evis	Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi
Doç. Dr. Belde Aka Kiyağa	Çağ Üniversitesi
Doç. Dr. Ferda Atlı	İnönü Üniversitesi
Doç. Dr. Hüsnü Çağdaş Arslan	İzmir Demokrasi Üniversitesi
Doç. Dr. Oğuz Ergene	Mersin Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Adem Yeloğlu	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Harun Korkmaz	İstanbul Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hilal Nayir Ekinci	Mersin Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Melek Çubukcu	Çukurova Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Tuğba Bilveren	Kilis 7 Aralık Üniversitesi

YAYIN İLKELERİ

Amaç

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

Yazım Dili

Derginin yazım dili Türkiye Türkçesi olmakla birlikte ÇÜTAD'da *native speaker* denetimi belgelenmiş olmak kaydıyla İngilizce yazılmış bilimsel çalışmalar da yayımlanır.

Makale Yayımlama Şartları

Gönderilecek yazıların daha önce bir kaynakta yayımlanmamış veya yayına kabul edilmemiş olması gerekmektedir. Gönderilecek yazıların alanda bir boşluğu dolduracak, yeni bir bilimsel yöntem ya da tekniği tanıtacak nitelikte olması gerekmektedir. ÇÜTAD'da sadece araştırma makaleleri yayımlanır.

Makale Değerlendirme Süreci

Dergiye gönderilen yazılar öncelikle editör kurulunca dergi yazım ve içerik ilkelerine uygunluk açısından değerlendirilir. Uygun görülmeyen yazılar düzeltilmesi amacıyla yazarlarına iade edilir. Değerlendirme için uygun görülen yazılar, intihal sorgulaması için iThenticate programı ile incelenir (DergiPark yüklemelerinde intihal.net benzerlik raporu otomatik olarak alınmaktadır.). Daha sonra yazılar, adları gizli tutulan üç hakeme gönderilir. Hakem sürecinde en az bir ret alan (Bir ret, iki kabul vb.) makalelerin kabul veya ret kararlarında editör ve/veya editör kurulunun kararı esastır.

Yazım Kuralları

ÇÜTAD'a gönderilen makalelerin bütün bölümleri, Türk Dil Kurumu (TDK) güncel yazım kılavuzuna uygun olarak hazırlanır. Yazım ve noktalamada TDK güncel yazım kılavuzunda yer almayan transkripsiyon, transliterasyon vb. alana özgü uygulama ve durumlarda yazarın ölçünlü şekilde kullandığı yöntemler, hakem değerlendirilmesine göre kabul edilmektedir. Makale bölümlerine özgü yazım kuralları aşağıdaki gibidir:

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

b) Yazar Adları: Yazarların adları ve soyadları koyu yazılmalı, soyadları büyük karakterlerle belirtilmelidir. Yazarların unvanları, e-posta adresleri, kurum ve ORCID bilgileri ilk sayfada dipnot olacak şekilde [1] işaretiyle gösterilmelidir. Yazar adları başlığın altında yazılmalıdır.

c) Özetler: En az 300 en fazla 500 kelimeden oluşmalıdır. Özetin sonunda bir satır altta, en az 3 en fazla 7 kelimeden oluşan anahtar sözcükler

verilmelidir. Makale dilindeki özetin dışında İngilizce özet de verilmelidir. İngilizce yazılmış makalelerde Türkçe özet istenir. Özet, 10 punto ve tek satır aralığıyla (6nk) yazılmalıdır.

ÇÜTAD'a gönderilen çalışmaların başvuru sürecinde Türkçe özetin yanı sıra İngilizce özet de yer almaktadır. Ayrıca başvurularda 700-1000 kelime arasında genişletilmiş özet (extended abstract) talep edilir. Bu bölümde çalışmanın amaç, yöntem, veri seti ve vargılarının sunulması istenmektedir. Genişletilmiş özette çalışmanın ana bölümüne yönelik atıf istenmez. ÇÜTAD'a gönderilen çalışmaların İngilizce özet ve genişletilmiş özetlerinin uzman değerlendirmesinden geçtiğine dair redaksiyon (proofreading) belgesi talep edilir. Bu belge özel bir çeviri ofisinden alınabilir veya üniversitelerin proje birimi gibi konuyla doğrudan alakalı biriminden temin edilebilir. ÇÜTAD dil editörünün son okuması ve onayı olmadan hakem süreci tamamlanan çalışmaların yayım kararı verilmemektedir.

ç) Makale Metni: Ms Word yazılımında 11 punto, tek satır aralığıyla (6nk) Times New Roman (Eğer çeviri yazı vb. nedenlerle farklı bir yazı karakteri kullanıldıysa hem bu yazı karakteri hem de metnin .pdf biçimi sisteme yüklenmelidir.) yazı karakteriyle A4 (27cmx19cm) boyutunda yazılmalıdır. Dipnotlar 10 punto (0nk) ve iki yana yaslanmış biçimde yazılmalıdır. Giriş, gelişme ve sonuç bölümleri ana hatlar olarak yer almalı, gelişme bölümünde kullanılan yöntem, teknik vb. konular alt başlıklar hâlinde, numaralı biçimde verilmelidir. Makaleler en fazla 10.000 kelime ile sınırlı tutulmalıdır. Başlık, özetler ve kaynakça da buna dâhildir. Metin yayını gibi istisnai durumlarda karar editör ve/veya editör kuruluna aittir.

d) Makale İçinde Kaynak Gösterimi: Kaynaklar metin içinde parantez arasında gösterilmelidir. Açıklamalar için dipnot kullanılabilir ancak kaynak göstermek için dipnot kullanılmamalıdır. Doğrudan alıntılar tırnak içinde verilmelidir. 2.5 satırdan az alıntılar satır arasında; 2.5 satırdan uzun alıntılar satırın sağından ve solundan 0,5 cm içeride, blok hâlinde ve 1 satır aralığıyla, 1 punto küçük yazılmalıdır.

Tek yazarlı kaynaklar:

(Aksan, 2000, s. 20)

Tek yazarın aynı yıl birden çok kaynağı:

(Aksan, 2000a; Aksan, 2000b …)

Çok yazarlı kaynaklar:

(Vardar vd. 1988, s. 20)

e) Kaynakça: Makale metninin sonunda yer almalıdır. Soyadı sırasına göre düzenlenmelidir. Kaynağın üçten fazla yazarı varsa ilk yazarın soyadından sonra vd. kısaltması kullanılmalıdır. Kitap ve dergi adları italik yazılmalıdır. Varsa çeviren, derleyen, yayıma hazırlayan ya da editör adı, eser adından sonra yer almalıdır. Kaynakça yazımında APA biçiminin 6. sürümünden yararlanılabilir.

Örnekler:

Dilçin, C. (1997). *Örneklerle Türk şiir bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

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

Brandist, C. (2011). *Bahtin ve çevresi* (Soydemir, C., Çev.). Ankara: Doğubatı.

Akyüz, K. vd. (1958). *Fuzulî Türkçe dîvân*. Ankara: İş Bankası Yayınları.

Yazıların Gönderilmesi

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

Yayın / Araştırma Etiği ve Yasal / Özel İzin Belgesi

ÇÜTAD'a gönderilen aday makalelerde etik kurul izni ve/veya yasal/özel izin alınmasının gerekip gerekmediği yazar tarafından ilk sayfada dipnotla belirtilir. İzin alınması gerekli durumlarda ilgili resmî evrak; alındığı kurum, tarih ve / veya sayı numarası ile açıkça belirtilir.

ÇÜTAD'ın yayıncılık politikası göz önünde bulundurularak "anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar" bu kapsamda değerlendirilmektedir.

Telif Hakkı

Yayımlanan yazıların telif hakkı ÇÜTAD'a devredilmiş sayılır. Yazıların düşünsel ve bilimsel, çevirilerin ise hukukî sorumluluğu yazarlarına/çevirmenlerine aittir. İki ve daha fazla yazarlı yazılarda yazının telif sorumluluğu birinci veya telif hakkı devri formundaki sorumlu yazara aittir. Dergide yayımlanan yazı ve fotoğraflar kaynak gösterilerek alıntılanabilir.

Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi (ÇÜTAD)

Yayın Politikası

1.1.2025

Aşağıda yazılı olan kararlar, ÇÜTAD'ın 2025 ve sonraki ciltleri için geçerlidir. Süreci daha önce başlamış olup karara bağlanmamış makalelerin yayımında da bu kaideler uygulanacaktır. Değerlendirme aşaması olumlu sonuçlanan çalışmalarda geriye dönük ek hakem ataması yapılmayacaktır.

1. ÇÜTAD'da yalnızca araştırma makaleleri yayımlanır.

2. Bir sayıda en fazla 10 araştırma makalesi yayımlanır. Makaleler, hakem kabul tarihleri esas alınarak sıraya dizilir. Aynı günde kabulü gelmiş olan makalelerde ayırt edilebiliyorsa saat bakımından öncelikli olma dikkate alınır. Bu fark söz konusu değilse veya böylesi bir fark makale süreci yönetimi sisteminden elde edilemiyorsa başvuru tarihleri esas alınarak sıralanır.

3. Her sayının makale dağılımı şu şekildedir: Yeni Türk Dili, Dil Bilimi ve Çağdaş Türk Lehçeleri (3), Türk Edebiyatı (3), Eski Türk Dili (2), Türk Tarihi (1), Türkçe Öğretimi (1). Bu alanlardan biri veya birkaçında yayıma hazır makale bulunmaması hâlinde bu hak diğer alanlara aktarılır.

4. Bir yazarın Haziran ve Aralık olmak üzere yılda iki sayı yayımlanan ÇÜTAD'ın bir cildinde yalnızca bir araştırma makalesi yayımlanır. Birden çok yazarla yazılmış çalışmalar da bu kapsamda değerlendirilir.

5. Araştırma makalesinde; alan yazını göz önünde bulundurularak bilim alanında dolduracağı boşluğun açıkça ifade edilmesi, amaç ve yönteminin ortaya koyulması, veri setinin sistemli biçimde sunulması ve vargılarının bulgular gözetilerek beyan edilmesi beklenir.

6. ÇÜTAD'a makale gönderecek yazar(lar)ın doktorasını tamamlamış olması beklenmektedir. Bu durum çok yazarlı makalelerdeki tüm katılımcılar için geçerlidir. Eğer doktora tezinden üretilmiş bir çalışma söz konusuysa yazarın doktorayı tamamlamış olmasına yönelik şart aranmaz.

5. ÇÜTAD'a gönderilen makaleler için konuyla alakalı çalışmaları bulunup alanda güncel yayınları olan ve DergiPark sistemini aktif biçimde kullanan üç bilim insanı hakem olarak davet edilir.

6. Hakem sürecinde en az bir ret alan (Bir ret, iki kabul vb.) makalelerin kabul veya ret kararlarında editör ve/veya editör kurulunun kararı esastır.

7. Yazarların hakem raporları doğrultusunda güncelledikleri çalışmalarına dair revizyon notlarını –yazar revizyon raporu- ek dosya olarak sisteme yüklemeleri zorunludur.

8. ÇÜTAD makale değerlendirme sürecine dair aşamaların tahmini süreleri güncellenmiş ve DergiPark sayfasında ilan edilmiştir.

Ön Değerlendirme: 15 Gün

Hakem Daveti (Her Hakem İçin Davete Cevap Süresi): 15 Gün

Daveti Kabul Eden Hakemlerin Makaleyi Değerlendirme Süresi: 30 Gün

Yazar Revizyon Süresi: 30 Gün

Hakem ve Yazarın Ek Süre Hakkı: 10 Gün

9. Makaleler en fazla 10.000 kelime ile sınırlı tutulmalıdır. Başlık, özetler ve kaynakça da buna dâhildir. Metin yayını gibi istisnai durumlarda karar editör ve/veya editör kuruluna aittir.

10. Hakem sürecine alınmış bir yazının yazarı tarafından geri çekilme talebi gelmesi hâlinde, söz konusu yazarın müteakip iki cilde yönelik yeni başvurusu kabul edilmez.

11. Bir yazarın ÇÜTAD'la birlikte başka bir dergide aynı çalışmasına yönelik başvuruda bulunması hâlinde yazarın müteakip beş cilt için yeni bir başvurusu kabul edilmez.

12. ÇÜTAD'a gönderilen çalışmaların başvuru sürecinde Türkçe özetin yanı sıra İngilizce özet de yer almaktadır. Ayrıca başvurularda 700-1000 kelime arasında genişletilmiş özet (extended abstract) talep edilir. Bu bölümde çalışmanın amaç, yöntem, veri seti ve vargılarının sunulması istenmektedir. Genişletilmiş özette çalışmanın ana bölümüne yönelik atıf istenmez. ÇÜTAD'a gönderilen çalışmaların İngilizce özet ve genişletilmiş özetlerinin uzman değerlendirmesinden geçtiğine dair redaksiyon (proofreading) belgesi talep edilir. Bu belge özel bir çeviri ofisinden alınabilir veya üniversitelerin proje birimi gibi konuyla doğrudan alakalı biriminden temin edilebilir. ÇÜTAD dil editörünün son okuması ve onayı olmadan hakem süreci tamamlanan çalışmaların yayım kararı verilmemektedir.

13. ÇÜTAD'a gönderilen Türkçe haricindeki dilde yazılmış çalışmalar için redaksiyon (proofreading) belgesi talep edilir. Bu belge özel bir çeviri ofisinden alınabilir veya üniversitelerin proje birimi gibi konuyla doğrudan alakalı biriminden temin edilebilir. ÇÜTAD dil editörünün son okuması ve onayı olmadan hakem süreci tamamlanan çalışmaların yayım kararı verilmemektedir.

14. ÇÜTAD'ın makale kabulü yalnız DergiPark sayfasındandır. Makale kabulü, her yıl haziran ve aralık aylarının ilk günü DergiPark'ta erişime kapatılır. Derginin yayımlanmasının ardından bu aylar bitmeden yeniden erişime açılır.

Değerli okurlar,

Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezinin (ÇÜTAM) süreli yayınlarından ÇÜTAD'ın 10. cildinin 1. sayısıyla Türkoloji çalışmalarına katkı sağlamanın mutluluğunu yaşıyoruz. ÇÜTAD, 2025 yılından itibaren geçerli olan yeni bir yayın politikası ilan etmiştir. Süreci geçmişte karara bağlanan çalışmaların yazarlarını mağdur etmemek için bu yeni ilkeleri süreçteki ve yeni başvuru aşamasındaki çalışmalara uygulamaya başladık. Bu vesileyle çalışmalarını güncelleyerek yayın politikamıza uyum sağlayan kıymetli yazarlarımıza teşekkür ederiz. Yalnız bilimsel a*raştırma makaleleriyle* alana katkı sağlama hedefine odaklanan ÇÜTAD *Ulakbim Tr-Dizin*, MLA - *Modern Language Association* ile *SOBIAD Sosyal Bilimler Atıf Dizini*'nde taranmaktadır.

ÇÜTAM Kültür Evi Konuşmaları, ÇÜTAD'ın bu sayısının yayımlandığı dönemde 351. hafta etkinliğini tamamlamış bulunuyor. Genelde bilimsel kazanımlar, özeldeyse Türkoloji alanıyla toplumsal katkıya yönelik bu etkinliklerimizi ÇÜTAM'ın *@cutam1996* adlı Instagram sayfasında canlı veya *ÇÜ Türkoloji Araştırmaları Merkezi* adlı Youtube sayfamızda kayıttan seyredebilirsiniz.

Kuruluş tarihi olan 1996'dan bu yana farklı projelerle Türk dünyası araştırmalarına hizmet eden ÇÜTAM'ın https://turkoloji.cu.edu.tr/ adresindeki makale veri tabanı, sizlerin de gönderdiği yayımlanmış bilimsel çalışmalarınızla her geçen gün genişlemektedir. Bu veri tabanında hâlihazırda 8079 yazarın 21428 makalesi erişime açık vaziyettedir.

ÇÜTAD'ın Haziran 2025 sayısına çalışmalarıyla katkı sağlayan yazarlarımıza ve titiz değerlendirmeleriyle bizlere destek olan hakemlerimize müteşekkiriz.

Ayşehan Deniz ABİK

ÇÜTAD
Çukurova Üniversitesi
Türkoloji Araştırmaları Dergisi

Cilt 10, Sayı 1
Haziran 2025

İÇİNDEKİLER

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Özbek Abdullah Han'a Ait Doğu Türkçesi ile Kaleme Alınmış Bir Taziye-Nâme
A Condolence-Nâme Written in Eastern Turkish by Uzbek Abdullah Khan
15-40
Ali KÖK
https://doi.org/10.32321/cutad.1564828

Dîvânu Lugâti't-Türk'ün Eleştirel Söylem Analizi
Critical Discourse Analysis of Dîvânu Lugâti't-Türk
41-70
Utku IŞIK
https://doi.org/10.32321/cutad.1583739

Günümüzde Türkoloji Öğretiminin İçinde Bulunduğu Sorunlar- V
Current Problems in Turkology Education - V
71-82
Aysu ATA
https://doi.org/10.32321/cutad.1668485

"barış-" Sözcüğünün Kökeni Üzerine Düşünceler
Thoughts on The Etymology of The Word barış-
83-99
Kubilay FENER
https://doi.org/10.32321/cutad.1558182

Kitâbü'l-İdrâk Li Lisâni'l-Etrâk Örnekleminde Sözcükbilimsel Çözümleme Önerisi: Oġlan
A Proposal For a Lexical Analysıs in The Paradigm of Kitâbü'l-İdrâk Li Lisâni'l-Etrâk: Oġlan
100-132
Ayşe Beril KARA
https://doi.org/10.32321/cutad.1662576

Eski Türkçede Fiil Olarak Tanıklanan Bazı Sözcüklerin Tuva Türkçesindeki Görünümleri
Forms of Some Words Attested as Verbs in Old Turkic in Tuvan Turkish
133-146
Fatoş KARADAĞ TOPRAK
https://doi.org/10.32321/cutad.1603735

Rabġūzī'nin Ḳıṣaṣü'l-Enbiyā'sının Tahran ve Londra Nüshaları Ekseninde Eş Anlamlılık İncelemesi - I : Aġrıġ ~ Ḫasta Örneklemiyle
An Examinatıon of Synonymy in Rabghûzî's Kısasü'l-Enbiyâ Based on the Tehran and London Copies: Aġrıġ ~ Ḫasta
147-171
Safiye ÇELEBİ ÇAM
https://doi.org/10.32321/cutad.1652419

Nevâyî'nin Seb'a-yı Seyyār'ında Gökyüzü Algısı ve İslam Astronomisinin İzleri
The Perceptıon of The Sky and Traces of Islamic Astronomy in Navā'ī's Seb'a-yı Seyyār 172-224

Hacer TOKYÜREK
https://doi.org/10.32321/cutad.1592782

Vahyî'nin "Mir'ât (Ayna)" Redifli Gazelinden Aynaya Bakmak
A Textual Analysis of Vahyi's Gazel With The Recurring Motif of Mirror 225-251

Hanife Dilek BATİSLAM
https://doi.org/10.32321/cutad.1572644

Nahivden Fıkha, Mantıkdan Edebiyata Amr u Zeyd ve Diğer Temsili İsimler
Amr u Zayd and The Other Representative Names from Nahw to Fiqh, From Logic to Literature 252-279

Haluk GÖKALP
https://doi.org/10.32321/cutad.1557119

ÇÜTAD
Çukurova Üniversitesi
Türkoloji Araştırmaları Dergisi

Cilt 10, Sayı 1
Haziran 2025

ISSN: 2587-1900
E-ISSN: 2548-0979

Geliş Tarihi: 14.10.2024
Kabul Tarihi: 3.3.2025

Makale Künyesi (Araştırma): Kök, A. (2025). Özbek Abdullah Han'a ait Doğu Türkçesi ile kaleme alınmış bir taziye-nâme. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, *10*(1), 15-40.

https://doi.org/10.32321/cutad.1564828

ÖZBEK ABDULLAH HAN'A AİT DOĞU TÜRKÇESİ İLE KALEME ALINMIŞ BİR TAZİYE-NÂME

Ali KÖK[1]

ÖZET

Doğuda Çin, batıda Hazar Denizi ile Horasan dağları, güneyde Hindikuş ile Kûh-ı Sefîd dağları, kuzeyde ise Kazak bozkırlarını içerisine alan saha literatürde Türkistan olarak adlandırılmaktadır. Çok eskiden beri büyük Türk devletlerinin idareleri altında bulunan bu Türk yurdunun büyük bir kısmına XVI. yüzyılda Özbek hanları hâkim olmuşlardır. Söz konusu yüzyılda Özbek hanları bölgenin hâkimi olmak için bir diğer Türk devleti olan Safevîler ile zorlu bir mücadele ve rekabete girişmişlerdir. İki Türk devleti arasındaki bu rekabete zamanla Osmanlı Devleti de müdâhil olmuş, Özbek hanları ile bir olup Safevîlere karşı aynı safta yer almıştır. Aralarındaki ittifakın gereği olarak da Osmanlı padişahları ile Özbek hanları, Safevîlere karşı ortak hareket etmişlerdir. Bilhassa Safevîler üzerine Osmanlı Devleti'nin düzenlediği seferlerde hayata geçirilen Osmanlı-Özbek ittifakı, XVI. yüzyıl Osmanlı sultanlarından Yavuz Sultan Selim, Kanuni Sultan Süleyman, II. Selim ve III. Murad dönemlerinde yoğun olarak devam etmiştir. Söz konusu ittifak geride sadece siyasî ve tarihî zaferler değil, aynı zamanda kayda değer bir diplomatik yazışma belgesi bırakmıştır. Bu çalışmada iki devlet arasında ittifaka örnek bir belge olup Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Kataloğu'nda bulunan ve Sarı Abdullah Efendi'ye ait olan *Düstûru'l-İnşâ* adlı münşeât mecmuasının 245b-246b varakları arasında bulunan ve Özbek hanlarından Abdullah Han'a ait olduğu ortaya konan nâmenin tanıtımı yapılacaktır. Tanıtımı yapılan nâmeden hareketle Türkistan coğrafyası, bu sahada kurulan Türk devletleri, Özbekler, Özbek hanlıkları, hanlıkların Safevî ve Osmanlılar ile ilişkileri, Osmanlılarla Özbek hanları arasındaki ilişkilerin tarihi, bu ilişkilerin altında yatan nedenler, yazışmaların hangi dillerle yürütüldüğü, bu devlet yazışmalarının muhafaza edildiği arşiv ve dönem kaynakları, çalışmaya esas alınan belgenin bulunduğu münşeât mecmuasının tanıtımı, belgenin göndereni ile muhatabının kim olduğu, belgenin türü, biçim ve içerik özellikleri, belgenin Türk tarihi içerisindeki yeri, incelenen nâme ve Türkistan hanlıkları üzerine yapılan araştırmalar, taraflarının birbirlerine karşı kullandıkları üslup, belgenin imla ve dil özellikleri hakkında bilgiler verilecektir. Ardından da belgenin çeviri yazı alfabesi ile Türkiye Türkçesine aktarımı yapılacaktır. Sonuç kısmında ise elde edilen bulgular ışığında Özbek hanlıklarının yazışma dili ve üslubuna dair özellikler verilecektir.

Anahtar kelimeler: Özbek Hanlığı, Osmanlı Devleti, taziye-nâme, Doğu Türk yazı dili.

[1] Kafkas Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Dr. Öğretim Üyesi. alikok2703@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-1018-3600

A CONDOLENCE-NÂME WRITTEN IN EASTERN TURKISH BY UZBEK ABDULLAH KHAN

ABSTRACT

The area, which includes China in the east, the Caspian Sea and Khorasan mountains in the west, the Hindu Kush and Kûh-ı Sefîd mountains in the south, and the Kazakh steppes in the north, is called Turkestan in the literature. A large part of this Turkish homeland, which has been under the rule of the great Turkish states since ancient times, was dominated by the Uzbek khans in the XVI century. In the century in question, the Uzbek khans engaged in a difficult struggle and competition with another Turkish state, the Safavids, to dominate the region. Over time, the Ottoman Empire intervened in this competition between the two Turkish states, became one with the Uzbek khans and took the same side against the Safavids. As a requirement of the alliance between them, the Ottoman sultans and the Uzbek khans acted jointly against the Safavids. The Ottoman-Uzbek alliance, which was implemented especially in the campaigns organized by the Ottoman Empire against the Safavids, continued intensively during the reigns of Yavuz Sultan Selim, Suleiman the Magnificent, Selim II and Murad III, who were Ottoman sultans of the XVIth century. The alliance left behind not only political and historical victories, but also a significant diplomatic correspondence. In this study, it is an exemplary document for the alliance between the two states, and the nâmen, which is found in the Süleymaniye Library Esad Efendi Catalog and is found between the 245b-246b leafs of the munşeât magazine called Düstûru'l-İnşâ, which belongs to Sarı Abdullah Efendi, and which is revealed to belong to Abdullah Khan, one of the Uzbek khans, will be introduced. The geography of Turkestan based on the name introduced, the Turkic states established in this field, the Uzbeks, the Uzbek khanates, the relations of the khanates with the Safavid and the Ottomans, the history of the relations between the Ottomans and the Uzbek khans, the underlying reasons for these relations, the languages in which the correspondence was carried out, the archives and period sources in which these state correspondences were kept, the introduction of the journal in which the document based on the study is located, who is the sender and addressee of the document, information was given about the type, form and content features of the document, the place of the document in Turkish history, the researches on the examined nâme and Turkestan khanates, the style used by the parties against each other, the spelling and language features of the document. Then, the document was transferred to Turkish with the translation alphabet. In the conclusion part, in the light of the findings obtained, the characteristics of the correspondence language and style of the Uzbek khanates are given.

Keywords: Uzbek Khanate, Ottoman Empire, Condolence-nâme, Eastern Turkish written language.

GİRİŞ

Doğuda Çin, batıda Hazar Denizi ile Horasan Dağları, güneyde Hindikuş ile Kûh-ı Sefîd Dağları, kuzeyde ise Kazak bozkırlarını içerisine alan saha literatürde Türkistan olarak adlandırılır (Togan, 1981, s. 1). Avrasya'nın kalbinde sınır bölgesi olarak tanımlanan bu saha, tarihin ilk dönemlerinden itibaren farklı milletlere ev sahipliği yapmıştır (Doğan-Erdoğan, 2019, s. 5-6). Bu milletlerden biri de Türklerdir. Eski zamanlardan itibaren bölgede boylar hâlinde yaşayan Türkler burada Hun, Akhun, Uygur, Türk Hakanlığı, Büyük Selçuklu İmparatorluğu gibi büyük devletler kurmuşlardır

(Taşağıl, 2012, s. 557). Türkler tarafından Türkistan sahasında kurulan son cihanşümul devlet ise Timürlüler olmuştur.

İtil'den Hindistan'daki Ganj Nehri'ne, Tanrı Dağları'ndan İzmir ve Şam'a kadar uzanan geniş topraklara hükmeden Timürlüler, kurucusu Emir Timür'ün 18 Şubat 1405 tarihinde vefatından sonra karışıklıklara sahne olmuştur (Aka, 2014, s. 45). Bu iç mücadelelerden zayıf düşüp parçalanıp dağılma evresine giren Timürlülere XVI. yüzyılın başında Özbekler[2] son vermişlerdir. Önce Harezm ve Maveraünnehir'i, sonra da Horasan'ı ele geçiren Özbek Şîbânî Han[3] Doğu Türkistan, Hazar Denizi, Sirderya ve Afganistan arasında kalan toprakları idaresi altına alarak bölgede kendi önderliğinde Şîbânî Özbek Hanlığı'nı kurmuştur (Hatunoğlu, 2010, s. 10). Bu hanlık kısa bir süre sonra kendilerini, Akkoyunluların mirasçısı olarak ortaya çıkan Safevîler ile bir mücadele içerisinde bulmuşlardır.

XVI. yüzyılın başında komşu devletler olarak teşekkül eden Safevîler ile Özbekler arasındaki rekabet, Muhammed Şîbânî Han ile Şah I. İsmail zamanında sıcak temaslara dönüşür.[4] Tarafların atalarından miras kaldığını iddia ettikleri Horasan bölgesini kendi idareleri altına alma[5], birbirlerini ulusal güvenliklerine karşı tehdit olarak görme,

[2] Yaygın görüşe göre Kıpçak Bozkırı'nın doğusunda Gök Orda Hanlığı'nın tarihe karışması üzerine Çingiz Han'ın büyük oğlu Cuci'nin beşinci oğlu Şîbân Han soyundan gelen il ve kabileler Şîbân Ulusu diye adlandırılmış, Altın Orda hanı Özbek Han (1312-1340) zamanında ise bu il ve kabileler için hana bağlı anlamında "Özbek" adı kullanılmaya başlanmıştır (Kafalı, 1976, s. 45-46).

[3] Şîbânî Hanlığı'nın kurucusu ve hanlığın ilk hanı olan bu şahıs adı Arap alfabesinden kaynaklı okuma farklılıklarından ötürü bazı kaynaklarda Şeybânî olarak da geçmektedir.

[4] Özbek-Safevî ilişkileri; Timürlü mirzalarının iadesi, Horasan bölgesi ve özellikle burada bulunan ve Şiîler için kutsal kabul edilen Meşhed'in hâkimiyeti gibi nedenlerle (Gündüz, 2016, s. 97) olumsuz bir havada başlamıştır. H. 916/ M. 1510 yılında Özbekler üzerine bir sefer düzenleyen Şah İsmail'in, Merv yakınlarında Özbekleri yenip hükümdarları Şîbânî Han'ın kafasını kesmesiyle gergin başlayan ilişkiler aynı şekilde devam eder. Şîbânî Han'ın öldürülmesiyle kurduğu devlet dağılma tehlikesi geçirerek biri Buhara ve Semerkant, diğeri ise Hive olmak üzere ikiye ayrılır (Golden, 2018, s. 346).

[5] İdari merkezinin Meşhed olduğu Horasan, doğudan batıya giden yollar üzerinde yer aldığı için stratejik öneme sahip bir bölgedir. Buraya hâkim olmak için Özbekler pek çok yağma seferleri düzenlerken Safevîler de bu yağma seferlerine mukabele ile cevap vermişlerdir. Horasan'ın hâkimiyeti için iki komşu devletin birbirleri ile mücadele ve rekabet şeklinde gerçekleşen ilişkilerinin geçmişine bakıldığında kökeninin İlhanlılar ile Çağataylılara kadar uzandığı görülecektir. Çağataylıların Horasan üzerinde hak iddia etmeleri onları İlhanlılarla karşı karşıya getirmiştir (Özgüdenli, 2009, s. 221). Çağataylıların devlet teşkilatının usûl ve kaidelerini geliştirerek devam ettirdikleri için bu ulusun mirasçısı olan Timürlülerin varisi olarak gören Özbek hanları, onların hâkim oldukları topraklara yeniden sahip olmak için Safevîler ile mücadeleye girişmişlerdir. Özbek Şîbânî Han buraya düzenlediği seferlerle hâkimiyetini Meşhed ve Horasan'a kadar genişletmiş, ardından da Kirman'a akınlar düzenlemeye başlamıştır. Özbeklerin bu saldırıları üzerine Safevî hükümdarı Şah İsmail, saldırılardan vazgeçerek kendilerine ait toprakları boşaltmasını talep etmiştir. Şîbânî Han'ın, şahın taleplerine cevabı ise onu tahkir etmek, hacca gitme niyetinde olduğunu söyleyerek bütün Safevî topraklarını geçmek istediğini bildirmek olmuştur (Kök, 2022, s. 1706-1711). Ülkesinin dinî, siyasî ve sosyal yapısını koruma içgüdüsü ve nefsi müdafaa psikolojisiyle hareket eden Şah İsmail, Özbeklere karşı kazandığı zaferden sonra Memlüklere gönderdiği fetih-nâmede, sözünde durmamak ve konuksever olmamakla itham ettiği

Özbeklerin Safevî tüccarlarını ülke ve memleketlerine gelip gitmelerini yasaklamaları, kendi mezheplerini rakibine kabul ettirme, hac yolunu Türkistan hacılarına açma istekleri mücadelenin uzun süre devam etmesine yol açmıştır. İşte bu rekabet ilerleyen zamanlarda şiddetini daha da arttırarak Safevîlerin yıkılmasına kadar sürmüştür (Aydoğmuşoğlu, 2015, s. 43-45). Uzun süreli bu rekabette taraflar ortak düşmana üstünlük sağlamak için arayışlara yönelmişlerdir. Bu arayış zamanla Osmanlı-Özbek ittifakını ortaya çıkarmıştır (Budak, 1987, s. II).[6] İttifak üyeleri arasındaki yakınlaşmanın özellikle Osmanlıların, doğu komşuları olan Safevîler ile ilişkilerinin gergin olduğu dönemlerde arttığı tespit edilmiştir.[7] Bu nedenle Osmanlıların, Şîbânî Han'ın intikamını almak ve Horasan'ı ele geçirmek isteyen Özbeklerin Safevîler ile ilişkilerinin seyrinde büyük etkileri olmuştur.

Osmanlılar ile Safevîler arasında ilişkilerin gerginleşip savaş tehlikesi başgösterdiği zamanlarda Osmanlılar Özbek hanlarına Safevîlere karşı cihat çağrısında bulunarak onlardan destek talep etmişlerdir.[8] Ancak Osmanlıların, Safevîler ile aralarını düzeltip

---

Şîbânî Han'ın Çingiz Han'ın soyuna mensup olduğuna işaret etmek için Çingiz Hanlığı'nın küfür ağacının bir budağı ifadelerini kullanmıştır (Kök, 2022, s. 2524). Nitekim Şîbânî Han da Türkçe Divanı'nda kendisinin Çingiz soyundan geldiğini dile getirmektedir (Karasoy, 1989, s. 117, 231).

[6] Şah İsmail'in, Şîbânî Han'ın kafasını bedeninden ayırıp derisini soyup içini samanla doldurduktan sonra Osmanlı hükümdarı Sultan II. Bayazıd'a yollaması Osmanlılara bir tehdit mesajı ve gözdağı idi (Hammer, 1997, s. 369). Şahın bu tehditkâr mesajı, İslâm dünyası ve kendi devletinin dinî, malî, siyasî ve sosyal yapısını korumak ve bu tehditlere bir an önce gereken mesajı vermek isteyen Osmanlı sultanları ile 1510 Merv Savaşı'nın intikamını almak isteyen Özbekleri ortak noktada buluşturmuştur. Osmanlı-Özbek münasebetlerinin gelişme eksenini belirleyen bu faktörler, iki devlete karşı ciddi tehditler yaratan ortak düşman Safevîlere karşı bir ittifakı doğurmuştur. İki devletin hükümdarı arasındaki yazışmaların başlaması ise Yavuz Sultan Selim ile Ubeydullah Han zamanında olmuştur.

[7] Osmanlılar ile Safevîler arasındaki rekabetin altında Safevîlerin halifeleri aracılığıyla Anadolu'da yürüttükleri propoganda faaliyetleri, Safevîlerin Irak-ı Arab ve Diyarbakır üzerinde egemenlik kurarak Anadolu'ya yönelen uluslararası ticarî yollar üzerinde denetim kurma istekleri, Safevî-Baburlu ittifakının Hindistan'a uzanan ticareti tehdit edip tehlikeye sokması, Safevîlerin Osmanlıları aradan çıkarıp direkt olarak Avrupa devletleri ile irtibat kurma çabaları, Safevîler ile Memlükler arasındaki Dulkadiroğlu meselesi, Safevîlerin Batı'dan ateşli silah temin etme girişimleri ile Safevîlerin Batılı devletlerle birlikte Osmanlılara karşı bir ortak cephe oluşturma gibi pek çok neden yer almaktadır (Aydoğmuşoğlu, 2015, s. 45-46).

[8] XVI. yüzyılın başlarına kadar Akkoyunlu mülkü olan Irak-ı Acem, Irak-ı Arab, Azerbaycan, Gürcistan, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun bir kısmı üzerinde kurulan Safevî Devleti, doğuda Özbek, batıda Osmanlı gibi Türk devletlerine karşı tehditkâr ve tehlikeli politikalar takip etmeye başlamıştır. Sorunun üstesinden gelip meseleyi çözüme kavuşturmak için Osmanlı sultanları birtakım arayışlara yönelmiştir. Zira Osmanlı sultanları XIV. yüzyılın üçüncü çeyreğinin ortalarından itibaren kendileri için *ḫalīfe-i rūy-ı zemīn* "yeryüzünün halifesi" ve *ẓıllu'llāh-ı fi'l-ʿarż* "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" ünvanlarını kullanmaktaydılar. Bu dönemlerde hükümdarlıklarının ilahi bir temele dayandığını göstermek için kullandıkları bu ünvanların içleri, dönemin gayrîmüslim ve Müslüman devletlerine karşı kazanılan zaferlerle doldurulmuştur. Osmanlı sultanı Yavuz Sultan Selim'in Suriye ve Mısır zaferleriyle birlikte ilgili makam Osmanlılara geçmiş, devletin Müslümanlar nezdindeki itibarının artmasına bir vesile olmuştur. Osmanlı sultanları bundan sonra yeryüzü Müslümanları, özellikle de Sünnî Müslümanlar tarafından manevi lider olarak görülmeye ve kendilerine derin bir sevgi ve saygı duyulmaya

barış imzaladıktan sonra Özbeklere karşı ilgisiz tavırlar takınmaları ilişkilerin pragmatik bir siyasî zemin üzerine kurulu olduğunu gözler önüne sermektedir (Budak, 1987, s. III). Bu olumsuzluğa rağmen, kökleri eskilere dayanan Osmanlı-Özbek dostluğunu tazeleme, bu dostluğu sürdürme, ortak rakip Safevîlere karşı birlikte hareket etme, Türkistanlı hacıların hac yolu güvenliği ile onlara kolaylık sağlanması gibi nedenlerle Özbek hanlıklarından Osmanlı Devleti'nin başkenti ve aynı zamanda halifeliğin merkezi olan İstanbul'a pek çok elçi gidip gelmiştir. Osmanlıların, Türkistan'da asıl muhatap olarak önce Semerkant, ardından da Buhara Hanlığı ile olan diplomatik temasları ardında zengin bir arşiv malzemesi ile külliyat bırakmıştır.[9] BOA'da bulunan nâme-i hümayun defterleri başta olmak üzere, mühimme defterleri, XVIII. yüzyılın başında cereyan eden olayların yer aldığı Cevdet Hâriciye tasnifindeki belgeler, İbnülemin Hâriciye tasnifinde konuyla ilgili yardım ve ödemelerle ilgili makbuzlar, TSM'deki yazışma belgeleri ile Feridun Bey'in MS'si gibi münşeât mecmuaları konu bakımından oldukça büyük önem taşımaktadır (Budak, 1987, s. V-VI). Osmanlı-Özbek diplomatik ilişkileri açısından önemli bilgi ve belgeler ihtiva etmesine rağmen bugüne kadar ilgili hususlarda üzerinde ciddi olarak durulmayan münşeât mecmualarından birisi de Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Kataloğu 3332 numarada kayıtlı, Sarı Abdullah Efendi'nin *Düstûru'l-İnşâ*

başlanmıştır. Kanuni Sultan Süleyman döneminde ise mezkûr makam, İslâm dünyasının koruyuculuğu rolünün Osmanlılarda olduğunun belirtilmesi için kullanılmıştır (Buzpınar, 2004, s. 117-120). Kendilerini dünya Müslümanlarının hâmisi olarak gören Osmanlı sultanları, onların yardım taleplerine cevap vermek için gösterdikleri çabalarla üstünlüklerini tesis etmeye çalışmışlardır (İnalcık, 1970, s. 320-323). Girişilen üstünlük mücadelesinin yaşandığı coğrafyalardan biri de bahsi geçen dönemde yukarıda da değinildiği üzere Özbek hanlarının idareleri altındaki memleketlerde kendini göstermiştir.

[9] Taraflar arasında yapılan diplomatik yazışmalar umumiyetle Farsça veya Türkçe olmuştur. Bunlardan Osmanlı sultanı Yavuz Sultan Selim Han tarafından Şîbânî Han'ın yeğeni, Semerkand hâkimi Ubeydullah Han'a (1510-1530) gönderilen, H. Muharrem 920/M. Mart 1514 tarihli nâme-i hümayunun dili Farsçadır (MS-I 374). Bununla birlikte Yavuz Sultan Selim Han tarafından Çaldıran zaferi münasebetiyle Sevindik Han'a (MS-I 393) gönderilen fetih-nâme, Çaldıran Savaşı'ndan sonra evâhir-i Receb 921/10 Eylül 1515 tarihinde Yavuz Sultan Selim Han tarafından Diyarbakır'ın Osmanlılar tarafından fethedildiğini haber etmek için Edirne'den Semerkand sultanı Ubeyd Han'a gönderilen nâme (MS-I 415), Kanuni Sultan Süleyman tarafından Semerkand sultanı Abdullatif Han'a, H. 14 Cümâde'l-ûlâ 957/ M. 31 Mayıs 1550 tarihinde İstanbul'dan gönderilen nâme-i hümayun (MS-I 606), Maveraünnehir sultanı Pir Muhammed Han'a, Zilhicce 967/ M. Ağustos~Eylül 1560 tarihli mülâtafat-nâme (MS-II 71), Osmanlı sadrazamı Sokullu Mehmed Paşa'nın, Özbek hanı Abdullah Han'a Müezzin-zâde inşasıyla yazdırtıp gönderdiği nâme (MS-II 143-144), Sultan I. Ahmed'in H. Evâhir-i Ramazan 1013/ M. Şubat 1605 tarihinde Özbek hanı Bâkî Muhammed Han'a gönderdiği nâme (MS-II 73-74; Dİ 102b-104b), iki devlet arasındaki dostluğun yenilenmesi, ikili ilişkilerin daha da güçlendirilmesi ve Safevîlere karşı ittifakın gereğinin yerine getirilmesi için harekete geçmesini belirten Sultan I. Ahmed'in, Maveraunnehir hâkimi Özbek hanı İmam Kulı Han'a gönderdiği nâme (MS-II 144-145), Osmanlı sadrazamı Hâdım Hasan Paşa tarafından Özbek hâkimi Abdullah Han tarafına gönderilen mektup (MS-II 145-147), Osmanlı serdarı Serdar Ferhad Paşa tarafından Özbek hâkimi Abdullah Han tarafına gönderilen mektup (MS-II 147-149), Osmanlı sadrazamı Cerrâh Mehmed Paşa tarafından Özbek hâkimi Abdullah Han tarafına gönderilen mektup (MS-II 149), Sultan III. Murad tarafından Özbek hanı Abdullah Han'a (MS-II 151) ve Sultan IV. Murad tarafından Özbek hanına gönderilen nâmelerin dilleri Osmanlı Türkçesidir (154a-160b).

adlı eseridir. Sarı Abdullah Efendi'nin bu eserinin Viyana Şark Yazmaları, Beyazıt-Umûmî Kütüphanesi, Nurusmaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Kütüphanesi, Üniversite Kütüphanesi gibi başka nüshaları daha bulunmaktadır (Aytekin, 2002, s. 108-109). Bu makalede tarafımızca ele alınan Abdullah Han taziye-nâmesi, mecmuanın Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Kataloğu 3332 numarada kayıtlı olan nüshasında yer almaktadır.

Düstûru'l-İnşâ, Sultan II. Bayazıd döneminden Sultan IV. Murad dönemine kadar olan, Arapça, Farsça ve Türkçe kaleme alınan yüz yetmiş civarında belgeyi ihtiva eder. Belgelerin kronolojik olarak sıralandığı eserde Osmanlı sultanlarının Timürlü, Safevî, Baburlu, Kırım ve Türkistan hükümdarları ile yaptıkları resmî yazışmaların suretleri yer almaktadır. Suretlerinin bizzat Sarı Abdullah Efendi'nin yazdığı veya Cevrî İbrahim Çelebi'ye yazdırdığı (Azamat, 2009, s. 147) bu yazışma belgelerinden biri de Osmanlı padişahı Kanuni Sultan Süleyman'ın vefatı nedeniyle tahta yeni cülûs eden Sultan II. Selim'e gönderilen taziye-nâmedir.

AMAÇ VE YÖNTEM

Bu çalışmada amaç; Klasik Dönem Doğu Türk yazı dilinin devlet yazışma dili olarak dış yazışmalarda kullanıldığını örneklemek, söz konusu yazışma dilinin kullanımının altında yatan nedeni açıklamak ve onun Türk devlet yazışma dilinin diğer alanlarıyla benzer ve farklı yönlerini ortaya koymaktır. Bu amaç doğrultusunda çalışmamız, mürsilin temsil ettiği hanlığın Türk tarihi açısından taşıdığı önemi göstermek için kısa tarihi, belgenin muhatabı ile olan diplomatik ilişkilerinin altında yatan nedenler, yazışmaların hangi dillerle yürütüldüğü ve bu devlet yazışmalarının muhafaza edildiği arşiv ve dönem kaynakları hakkında bilgilerin yer aldığı *Giriş*, çalışmaya esas alınan belgenin bulunduğu münşeât mecmuası, belgenin göndereni ile muhatabının kim olduğu, belgenin türü, içeriği ve Türk tarihi içerisindeki yeri, nâme ve Türkistan hanlıkları üzerine yapılan araştırmalar, taraflarının birbirlerine karşı kullandıkları üslup, belgenin imla ve dil özellikleri ile nâmenin Latin Alfabesine çeviri yazısı ve Türkiye Türkçesine aktarımının yapıldığı *İnceleme* ve *Sonuç* olmak üzere üç bölüme ayrılmıştır. *İnceleme* bölümünde tarafımızca yapılanları daha anlaşılır kılacağı bilinmekle beraber çalışmanın hacmini daha arttıracağı için belgenin tıpkıbasımı çalışmamıza dâhil edilmemiştir. Belgenin çeviri yazısında Times Turkish Transcription yazı fontu kullanılmıştır. Art damak geniz ünsüzü için nûn-kef yazımının kullanıldığı yerlerin çeviri yazılarında n͡g, kef'li kullanımlarda ise ŋ tercih edilmiştir. Büyük harf-küçük harf ayrımı sadece özel adlarda uygulanmıştır. İnceleme bölümünde, metinden alınan yerler italik; imla, ses ve şekil bilgisi kısmında ise bilgiden önce verilen örneğin yerinin neresi olduğunun okurlarca daha kolay anlaşılması için ise buralar koyu renkle gösterilmiştir. Belgede geçen ve ayet ve hadis olduğuna dikkat çekmek için satır üzerine konan çizgi gösterimlerine çalışmanın *Nâmenin İmla, Dil ve Üslup Özellikleri* bölümünde dikkat çekilmiştir. Bunun yanı sıra belgedeki Kur'ân ayetleri italik olarak yazılmıştır. Belgeler Türkiye Türkçesine aktarılırken kelimesi kelimesine aktarılmasına gayret edilmiştir. Bu işlem esnasında hiçbir kelime, ek göz ardı edilmeden eklemeler parantez içerisinde gösterilmiştir. İncelemede örneklerden sonra parantez içerisinde verilen kısım, kelime veya ibarenin geçtiği yeri göstermektedir. Parantez içerisindeki ilk sayı varağını, kısa çizgi ve harf varağın sayfasını, eğik çizgiden sonraki

sayı ise geçtiği satır numarasını belirtmektedir. Türkçe kelimeler hem imla, ses, yapım ve çekim morfolojisi özellikleri bakımından *Nâmenin İmla, Dil ve Üslup Özellikleri* bölümünde incelendiği hem de çalışmanın amacının dışında olduğu için ayrıca bir gramatikal dizin yapılmasına gerek görülmemiştir. Yine belge, Türkiye Türkçesine aktarıldığı için ayrıyeten bir dizin daha hazırlanmamıştır.

1. İNCELEME

1.1. Nâmenin Mürsili ile Mürselünileyhi

Sarı Abdullah Efendi münşeâtında yer alan nâme Nevruz Ahmed Han tarafından gönderilmiş olarak kayıtlıdır [245-b]. Ancak nâmenin gönderildiği tarih olarak ifade edilen H. Rebîülevvel 975/ M. Eylül-Ekim 1567'de, Şîbânî Han'ın soyundan gelen Nevruz Ahmed Han hayatta değildir. Çünkü kaynakların verdiği bilgiye göre bu Özbek hanı H. Zilkade 963/ M. Ekim 1556 tarihinde vefat etmiştir (Macit, 2016, s. 108). Nitekim bu çalışmada üzerinde durulan nâmenin 246-a/7-9. satırları arasında da Nevruz Ahmed Han'ın vefat ettiği, nâmenin mürsili tarafından mürselünileyhe haber verilmektedir. Yukarıda verilen bilgilerden hareketle nâmenin mürsilinin Nevruz Ahmed Han olmadığı kesinlik kazanmaktadır. Şimdi ise nâmenin gerçek mürsilinin kim olduğu sorusuna cevap bulmak gerekmedir. Nevruz Ahmed (Barak) Han 1556 yılında vefat edince Ebulhayr Han'ın torunlarından Pir Muhammed (1556-1561) Belh'te büyük han olarak ilan edilir. H. 964/ M. 1557'de Buhara'ya gelen Pir Muhammed Han, Türk-İslâm devletlerinde hükümdarlık alâmetleri arasında kabul edilen adına hutbe okutma ve para bastırma ritüellerini yerine getirir. Ancak onun han ilan edilmesi hanedan üyelerinden, Semerkant hâkimi Baba Sultan'ın Taşkent'te, İskender Han'ın oğlu (1561-1583) Abdullah Han'ın ise hanlığın pek çok yerinde isyan çıkarmasına neden olur. Hanlık topraklarında taht için yaşanan bu mücadelelere, incelenen nâmenin 246-a/10-11. satırları arasında yer verilir. Söz konusu mücadelelerden galip gelen Abdullah Han -incelenen nâmenin 246-a/11-13. satırları arasında da mürselünileyhe aktardığı üzere- H. 968/ M. 1560~ 1'de hanlığın başına babası İskender Han'ı geçirmeye muvaffak olur (Saray, 1988, s. 104; Kılıç, 1999, s. 50; Karadağ Çınar, 2011, s. 178; Macit, 2016, s. 108). İşte burada tarafımızca incelemesi yapılan nâme, babası İskender Han adına hanlığı yöneten Abdullah Han (1583-1598) tarafından Osmanlı padişahı Sultan II. Selim'e yollanmıştır. Nitekim Abdullah Han nâmesinde Osmanlı padişahı Kanuni Sultan Süleyman tarafından Özbek hanlarından Abdullatif Han'a (1540-1552) yapılan askerî yardıma değinmiş (246-a/4-5) ve daha sonra hanlık tahtının miras kanalıyla kendilerine geçtiğini ifade etmiştir (246-a/9-10). Fakat incelenen nâmenin 246-a/4-5. satırlarında Abdullah Han'ın, Osmanlılar ile Özbekler arasındaki ortak geçmişe vurgu yaparken Abdullatif Han'dan *bizi͡ng vālidimiz* (246-a/5) olarak bahsetmesi kafaların bir kez daha karışmasına yol açmıştır. Peki Abdullah Han, Abdullatif Han'ın oğullarıyla taht mücadelesi verirken nâmesinde Abdullatif Han'ı niçin atası olarak işaret etmiştir? Akla ilk olarak asıl nâmenin bir sureti ve tercümesi olması hasebiyle ilgili yerlerin atlanmış olma ihtimalini getirse de bize göre Abdullah Han'ın bu sayede Osmanlı-Özbek dostluğunun derecesini tahta yeni cülûs eden Osmanlı sultanına ortak geçmişe vurgu yapıp hatırlatarak Osmanlının askerî, dinî, mali ve siyasi gücünü arkasına alma hedefinin yattığı düşünülmektedir.

1.2. Nâmenin Türü, Biçim ve İçerik Özellikleri ile Türk Tarihi İçerisindeki Yeri

Orta ve yeni zaman Türk devletlerinin yazışmalarında hükümdarların birbirlerine veya yabancı devlet adamlarına ya da üst düzey devlet ve din adamlarının mevkidaşlarına gönderdikleri, buyruk mahiyeti ihtiva etmeyen diplomatik yazılarına *bitik, nâme* ve *mektûb* adı verilmiştir. Hükümdar veya üst düzey devlet adamları tarafından inşâ konusunda uzman divan kâtiplerine yazdırılan, siyasal bağlama ve vazifenin gayesine göre değişen kalıplaşmış mazmunları ihtiva eden söz konusu belgelerin içerik ve gönderilme sebeplerine göre türlü adlar aldığı görülmektedir (Kök, 2022, s. 162). İncelenen nâme ise Osmanlı padişahı Kanuni Sultan Süleyman'ın vefat edip oğlu Sultan II. Selim'in padişah olarak Osmanlı Devleti'nin başına geçtiği dönemde yazılmıştır. Özbek-Osmanlı ilişkileri açısından oldukça hassas olarak nitelendirilebilecek bir dönemde yazılan söz konusu nâme, mürsilin mürselünileyhe dostluk, kardeşlik, müttefiklik ve sevgi duygularını dile getirdiği için (245-b/13-20) bir *muḥabbet-nāme* (Kök, 2022, s. 186-187), Osmanlı padişahının babasının vefatından duyduğu üzüntüleri ifade edip onu teskin ederek acısını paylaşma ve başsağlığı dilemesi münasebetiyle (246-a/13-19) bir *taʿziye-nāme* (Kök, 2022, s. 199), tahta cülus eden Osmanlı sultanının cülusunu tebrik etmek istediği için (246-a/20-22) bir *cülūs-nāme* ve *tebrīk-nāme* (Kök, 2022, s. 182-183; 193-194), mürselünileyhten kendilerine arka çıkma, hac seyahati, ikili ilişkilerin daha da ilerletilmesi, dostluk, müttefiklik, elçilik ve yazışma merasimlerinin devam ettirilmesi, teveccühlerinin esirgenmemesi gibi farklı hususlardaki beklenti ve ümitlerini saygılı ve usta bir üslupla ifade etmesi münasebetiyle (246-a/24-246-b/11) bir *ricā-nāme* (Kök, 2022, s. 188-190), kendilerinin Özbek Hanlığı'nın tahtına geçtikleri haberini müjdeledikleri için de (246-a/7-13) birer *beşāret-nāme* ve *cülūs-nāme* (Kök, 2022, s. 181-182) örnekleri arasına dâhil edilebilir. Osmanlı Devleti'nin Şiî Safevî ve Hristiyan Çarlık Rusyası'na karşı sadık bir dostu ve müttefiki olan Özbek hanları, yukarıda çalışmamızın *Giriş* kısmında sayılan nedenlerden ötürü Osmanlı Devleti ile tam bir dayanışma ve ittifak içerisinde olmuşlardır. Bu ittifak ve dostluğu sürdürmek için yapılan yazışmalardan daha önce çalışmamızın *Giriş* ve *Nâmenin Mürsil ile Mürselünileyhi* başlıkları altında bahsedildiği, nâmenin Osmanlı-Özbek ilişkilerinin tarihî arka planı, genel Türk tarihi içerisindeki yeri ve içeriği açısından taşıdığı bilgi ve önem üzerinde durulduğu için tekrara düşmemek için bu hususlardan burada tekrar bahsedilmeyecektir.

Özbek Abdullah Han'ın dış yazışma örneği olan taziye-nâmesi lakap (245-b/1-10), dua (245-a/11-13), muhataba sonsuz iltifatlar ve teveccühlerle kalpten gelen samimi istek ve derin muhabbetlerini bildiren ya da sayısız selamın gönderildiğini beyan eden kalıp ifadelerle dolu selam yollama (245-a/13-17), muhataba tazimat ve tekrimat sunma (245-a/17-246-a/1), ortak geçmiş ve tarihe vurgu yapma (246-a/2-7), cülus haberini verme (246-a/7-13), taziye bildirme (246-a/13-19), cülus eden padişahın cülusunu tebrik ile saltanatının uzun ömürlü olmasını dileme (246-a/20-22), muhatabı teskin ve acısını paylaştığına dair cümleler ile nâmenin yazılmasına vesile olan başlıca hususlar (246-a/23-27) gibi kısımlardan oluşan nakil/iblâğ (246-a/2-27), nâmenin kiminle (246-a/28-246-b/4) ve hangi sebep ile gönderildiği (246-b/4-8), muhataptan dostluk ve kardeşliğe yaraşır hareket edip ilişkileri eskisinden daha ileri seviyelere taşınması ve mürsil ile devleti tarafından bir siparişleri var ise bildirmesi temennisinde bulunulduğu tembih (246-b/8-

11), belgenin bitirilmesine karşılık gelen bir dua (246-b/13) ve tarih (246-b/13-14) bölümlerinden meydana geldiği görülmektedir. İncelenen nâmede davet, mürsilin ad ve sıfatlarının bulunduğu ünvan ve mahall-i tahrîr bölümleri ise bulunmamaktadır.

1.3. Nâme Üzerine Yapılan Araştırmalar

Türkiye'de Türkistan Hanlıkları üzerine yapılan çalışmalar genellikle bu hanlıkların askerî, idari, iktisadi ve siyasi yapıları,[10] bunların Osmanlı, Safevî ve Baburlularla olan münasebetleri,[11] elçilik heyetleri[12], hanlıklardan kalma belgelerin dil ve üslupları[13] ile

[10] Abdullah Gündoğdu, *Hive Hanlığı Tarihi, Yadigar Şibaniler Devri (1512-1740)*, Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 1995; Mehmet Alpargu, *Onaltıncı Yüzyılda Özbek Hanlıkları*, Ankara: 72 Ofset, 1996; Mehmet Alpargu, "Buhara Özbek Hanlığının 17. Yüzyıldaki Siyasi ve Askeri Tarihinin Ana Çizgileri", *Kırım Dergisi*, Sayı 15, Ankara, 1996, s. 41-44; Mehmet Alpargu, "Türkistan Hanlıkları: Buhara Özbek ve Hokand Hanlığı", *Türkler*, C. 8, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, s. 557-605; Muhammet Bilal Çelik, *Firdevsü'l-İkbale Göre Hive Hanlığı Tarihi ve Devlet Teşkilatı*, Yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, 2004; Abdulkadir Macit, *Şeybânî Özbek Hanlığı Siyasî, İdarî, Askerî ve İktisadî Yapı*, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016; Selim Serkan Ükten, *Buhara Hanlığı'nın Askerî Teşkilatı (1500-1868)*, Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2016; Orhan Doğan - Aysel Erdoğan, *Batı Türkistan Hanlıkları (Kuruluştan Yıkılışa)*, Ankara, 2017; Nurettin Hatunoğlu, **"**Buhara Hanlığı", *Avrasya'nın Sekiz Asrı Çengizoğulları*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017, s. 482-526; Naciye Karahan, "Türkistan Hanlıklarına Ait Belgelerde Geçen Meslek ve Unvan Adları", *Uygur Araştırmaları Dergisi*, 2020a, C.15, s.1-30; Naciye Karahan, "Türkistan Hanlıkları Yarlıklarında Geçen Vergi Adları", *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 2020b, Y. 8, S. 21, s. 212-244

[11] Ayten Sarıyar, *XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı-Özbek Münasebetleri*, Lisans bitirme tezi, İstanbul Üniversitesi; Mustafa Budak, *Osmanlı - Özbek Siyasi Münasebetleri (1510-1574)*, Yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 1987; *TC Başbakanlık, Osmanlı Devleti ile Kafkasya, Türkistan ve Kırım Hanlıkları Arasındaki Münâsebetlere Dâir Arşiv Belgeleri: 1687-1908 Yılları Arası*, Ankara: Osmanlı Arşiv Daire Başkanlığı, Ankara, 1992; Sebahattin Samur, *Osmanlı Devleti ile Türkistan Hanlıkları Arasındaki İlişkiler*, Yüksek lisans tezi, Kayseri, Erciyes Üniversitesi, 1993; Abdullah Gündoğdu, "Türkistan'da Osmanlı-İran Rekabeti", *Osmanlı*, Ankara. C. I, 1999, s. 581—587; Remzi Kılıç, "Yavuz Sultan Selim Devri (1512-1520) Osmanlı-Özbek Münasebetleri", *Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 1, Bişkek-Kırgızistan, 2001, s. 88-102; Gülay Karadağ Çınar, *Safevi-Özbek Siyasi İlişkileri ve Osmanlı'nın Tesiri* (1524-1630), Doktora tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, 2011; Mehmet Saray, "Hive Hanlığı (1512-1873)", *Makaleler*, C. II, Ankara: Berikan Yayınevi, 2013, s. 126-142; Mehmet Saray, "Ottoman Policy In Central Asia", *Makaleler*, C. IV, Ankara: Berikan Yayınevi, 2013, s. 279-345; Mehmet Saray, "The Khanate of Ozbek (Shaibanids) (1428-1599)", *Makaleler*, C. IV, Ankara: Berikan Yayınevi, 2013, s. 524-532; Mehmet Saray, "The Khanate Of Buhara (From 1753 On The Amirate Of Buhara) (966-1338/1599-1620)", *Makaleler*, C. IV, Ankara: Berikan Yayınevi, 2013, s. 533-545; Ümit Ülvi Türk, *Safevî Devleti'nin Özbek Hanlıkları ve Babür Devleti ile Siyasi İlişkileri (1526-1722)*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017; Remzi Kılıç, Osmanlı-Özbek Siyasi İlişkileri (1530-1555), http://remzikilic.com/osmanli-ozbek-siyasi-iliskileri-1530-1555.html, Erişim: 11.04.2017; Remzi Kılıç, Osmanlı Padişahı III. Murat ve Özbek Padişahı II. Abdullah Han Dönemi Osmanlı-Türkistan Dayanışması, http://remzikilic.com/osmanlipadisahi-iii-murat-ve-ozbek-padisahi-ii-abdullah-han-donemi-osmanli-turkistan dayanismasi. html, Erişim: 11.04.2017; Umut Kırca, "Safevî - Buhara Hanlığı Münasebetleri", *Uluslararası Eğitim ve Tarih*

ilgili olarak yayınlanan kitap ve makaleler ile hazırlanan yüksek lisans ve doktora tezlerinden oluşmaktadır. Söz konusu kitap, makale ve tezlere bakıldığında Türk yazışma dili ve kültürünün tespiti açısından büyük değer ifade eden Türkistan hanlıklarına ait yarlık, bitik ve nâmelerin dil, üslup ve retorik yönünden incelenmesi ile Türkçe veya Farsça devlet evrakındaki devlet yazışma terminolojisinin bir bütün hâlinde tespit edilmesi ve değerlendirilmesinin tam olarak ortaya konulmadığı görülmektedir. Türklük bilimi araştırmacılarının bugüne kadar gözlerinden kaçan belgelerden biri de Abdullah Han'ın taziye-nâmesi olmuştur. Taziye-nâme üzerinde ilk bilimsel çalışma Ayten Sarıyar'a aittir. 1965 yılında İstanbul Üniversitesi'nde lisans bitirme tezi olarak hazırladığı XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı-Özbek Münasebetleri adlı çalışmanın 73-74. sayfaları arasında nâmenin bugünkü Türkiye Türkçesine aktarımı yapılmıştır. Bu lisans bitirme tezi; nâmenin mürsilinin yanlış olarak Nevruz Ahmed Han olarak gösterilmesi, metnin çeviri yazısı, dizininin olmaması, nâmenin satır numaralarının belirtilmemesi, nâmedeki bazı yerlerin çevirisinin olmaması gibi eksik ve hatalara rağmen bir lisans talebesi için oldukça başarılı kabul edilecek bir çalışmadır. Gülay Karadağ Çınar, künyesinin hem kaynakça hem de yukarıdaki dipnotta verildiği doktora tezinin 178. sayfasında nâmenin mürsilinin kim olduğu (Karadağ Çınar, 2011, s. 178), Özbek hanlarının nazarlarında Osmanlı sultanlarının taşıdıkları ehemmiyetin nişanelerinden bahsederken (Karadağ Çınar, 2011, s. 171) Abdullah Han'ın nâmesinin ilgili yerlerine atıfta bulunur. İşte söz konusu nâmenin Türk dili ve tarihi araştırmalarında yeterli derecede bilinmemesi ve üzerinde bilimsel tam bir çalışmanın olmaması belgenin tarafımızca dil, imla, retorik ve üslup açısından ele alınmasında en büyük etkenler olmuştur.

1.4. Nâmenin İmla, Dil ve Üslup Özellikleri

Özbek Abdullah Han'ın nâmesinin suretinin bulunduğu Dİ, 28x18,5 (20x8) boyutlarında ebrû kâğıt kaplı mıklep ve şîrâzeli mukavva ciltli olup nohudî renkli âharlı filigramlı bir kâğıda nesih hatla yazılmıştır. Başlıklar sürh kırmızı cetvel içerisinde verilirken bazı başlıklar için hazırlanan cetvellerin içinin ise boş olduğu görülmektedir. 348 varaktan meydana gelen eserin her bir varağında yirmi dokuz satır bulunmaktadır. Bu nüsha H. 1081 yılında muhâsebe-i arz-ı Rum Ömer Efendi'nin talebesi Bostanî-zâde tarafından istinsah edilmiştir. Eserin bazı yerleri yıpranmış olup bazı varaklarında kurt yenikleri bulunmaktadır (Aytekin, 2002, s. 108). 245b/5, 246a/8, 246a/15, 246a/16,

Araştırmaları Dergisi, Y. 1, S. 1, Aralık 2019, s. 29-39; Halil Ülker, "Osmanlı - Özbekistan Siyasi İlişkileri (1514 – 1873)", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2019, C. 8, S. 4, s. 3977-4006.

[12] Mehmet Akif Erdoğdu, "Osmanlılar Döneminde Türkistan Hanlıklarından İstanbul'a Gönderilen Özbek Elçileri", *Uluslararası Kültürel Miras ve Turizm Kongresi*, Konya: Eğitim Yayınevi, 2018, s. 397

[13] Jannatkhon Asqarova, *Türkistan Hanlıkları Yazışmalarının Dil ve Üslup İncelemesi*, Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, 2015; Ali Kök, "Özbek Ubeydullah Han'ın 11 Şaban 941/ 15 Şubat 1535 Tarihli Mektubunun Dil ve Üslûbu Üzerine Bir İnceleme", *X. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu Bildiri Kitabı*, (Ed. Ferruh Ağca-Adem Koç), Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları, 2019, s. 1080-1091; Fatih Erbay, Yarkend Hanlığına Ait Dört Yarlık, *Turkish Studies*, 15(2), 2020, s. 935-946; Fatih Bakırcı, *Yarlık ve İnayetnameler Harvard Üniversitesindeki Yarkend Hanlığı ve Hocalar Dönemi'ne Ait Belgeler*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2023.

246a/25'teki Kur'ân ayetlerinin üzerine kırmızı çizgi çekilerek ayet olduğu belirtilmek istenmiştir. 246a/17'deki *naẓm* ile aynı varağın 20. satırındaki *neşr* kelimesi de kırmızı mürekkeple yazılmıştır.

1.4.1. Nâmenin Üslubu

Türk yazışma geleneğinin Türkistan sahasına ait olan Abdullah Han'ın nâmesinde belgedeki mesajın muhataba iletilmesi seçiminde kullanılan üslubun özellikleri şunlardır: Mürselünileyhin erişilmez mertebede ve benzersiz özelliklerde olduğunu dile getirip onu övmek için ***keyvān*** (245-b/1), ***ḫūrşīd*** (245-b/1), ***afitāb*** (245-b/9), ***bercīs*** (245-b/1), ***burc*** (245-b/10) gibi kozmik unsurlar tercih edilmiştir (Kök, 2022, s. 699-706). Tüm dünyaya hükmeden hükümdarlar için kullanılan *pādişāh-ı* ***heft kişver*** (245-b/9) sembolik tabiri dünyanın hâkimi olarak düşünülen Osmanlı sultanı için kullanılarak hem Türk cihan hâkimiyeti mefkûresine bir gönderme hem de hükümdarın iktidar kuvvetinin sınırsızlığını işaret etmede bir teşrifat ifadesi ve övgü unsuru olarak seçilmiştir (Kök, 2022, s. 707). Mürsil, muhatabı dost hükümdarı överken onu anılan sıfatların şahıslarında tezahür ettiği ***Süleymān*** (245-b/1) (Kök, 2022, s. 690-691) ve ***Sikender*** (245-b/2) (Kök, 2022, s. 696-697) gibi tarihî şahısları seçerek hem bu şahıslara telmihte bulunmuş hem de muhatabı bunlarla mukayese etme yoluyla övmüştür. Yine ***ḫudāvendigār-ı*** *aʿẓām* (245-b/2), ***mevlā-yı mülūku't-Türk ve'l-ʿArab ve'l-ʿAcem*** (245-b/2-3), ***sulṭān-ı*** *zamān* (245-b/6), ***ḫāḳān-ı*** *devrān* (245-b/6), ***şehenşāh-ı*** *baḥr ü berr* (245-b/9), ***pādişāh-ı*** *heft kişver* (245-b/6) terkiplerinde koyu renkle belirtilen şatafatlı ve saygı duyulan ünvanlar ile mürselünileyh gururlandırılıp onurlandırılmıştır. Muhatap Osmanlı padişahının İslâm dünyasının en büyük hükümdarı ve hamisi olarak görüldüğü için ***ḥāfiẓ-ı bilādullāh*** (245-b/3) ***nāṣır-ı ʿibādullāh*** (245-b/3), ***el-ġāzī fī-sebīlullāh*** (245-b/3), ***el-meliki'l-mennān*** (245-b/4), ***el-mücāhid-i fī-ṭarīḳu'd-dīn ve'l-īḳān*** (245-b/4) ***ḥāmī-i dīn-i ḥażret-i seyyide'l-mürselīn*** (245-b/7), ***māḥī-i ehlü'l-bāġī ve'l-bidʿati ve'l-mütemerridīn*** (245-b/8), ***ḳāṭıʿu'l-refeże ve'l-kefere ve'l-müşrikīn*** (245-b/8-9) gibi terkiplerle mürsil, mürselünileyhi ikna edip onunla ortak bir zeminde buluşmak için dinî ideolojik söylemi tercih etmiştir.

Muhatabın dost ve/veya müttefik hükümdar olduğu bu nâmenin dilinin bir diğer dikkat çekici üslup özelliği mürselünileyhin ünvan ve lakapları zikredildikten sonra tarafına sonsuz iltifatlar ve kalpten gelen samimi istek ve derin muhabbetlerini bildiren yani sayısız selam gönderilip hayır dualarda bulunulduğunu beyan eden ifadelerdir (245-b/11-20). Bu hayır dua ve selamlama ifadeleri karşılıklı muhabbet ve sevgiyi arttıracağı, taraflara dostluk, muhabbet ve aşinalık getireceği, aralarında itikat, ittihat ve ülfet ortaya çıkaracağı inancıyla Abdullah Han'ın nâmesinde bir çeşit sembol işlevi ile kullanılmıştır.

Mürsil, talebine geçmeden önce *maʿlūm bolsun kim* (246-a/1) şeklinde bir formül ile ortak geçmişe vurgu yapar ve taraflar arasındaki ilişkilerin geçmişte ne derece ileri olduğunu muhataba hatırlatır (246-a/2-6). Ortak geçmişe referans eden bu ikna ve telkin edici ifadelerde kullanılan kelimelerin mürsil hükümdarın retoriğini belirleyen dilsel araçlar olduğu görülmektedir. İncelenen nâme Nevruz Ahmed Han'ın vefatı üzerine Özbek Hanlığı'nda yaşanan ve yukarıda değinilen taht kavgalarından hemen sonra yazıldığı için mürsil, eski hanın eceliyle vefat ettiğini anlatmak için emrin Allah'tan geldiğine işaret etmede Kur'an-ı Kerîm'in 89. suresinin 28. ayetinden iktibasta bulunur (246-a/8). Merhum sabık hanın bu ilahi davete icabetini ise İslâmiyet'i kabulleriyle

birlikte Türklerin hayatlarına din dili olarak giren Arapça ifade ile vererek (246-a/9) dinî ideolojik söylem üzerinden ilerlemeye devam eder. Tahta giden süreçte karşısına çıkan rakipleri *eʿādī-i maḳhūre* (246-a/10) terkibi ve isyancı olmak argümanıyla alçaltmayı planlayan mürsil aynı zamanda güce başvurma yöntemini de muhatabın nazarında meşru kılmıştır. 246-a varağının 11 ve 12. satırlarındaki ifadelerden iktidar ile söylemin kesişmesinden vücut bulan hükümdar retoriğinin dinî söylem üzerinden devam ettiği görülmektedir.

Abdullah Han'ın nâmesi, Osmanlı padişahı Kanuni Sultan Süleyman'ın vefatından hemen sonraki döneme denk geldiği için belgenin 246-a varağının 13. ve 20. satırlarındaki ifadeler, mürsil tarafından mürselünileyhe taziye iletilmesi, yas tutulması ve merhuma ağıt yakılmasına/ mersiye düzülmesine dair merasimde söylemin nasıl inşa edildiğine dair örneklerdir. Burada muhatabın acısını paylaşma ve onu teskin etmede Kur'an-ı Kerîm'in 3. suresinin 185. ve 2. suresinin 156. ayetlerinlerinden iktibasta bulunur (246-a/8). Dostun vefatının mürsil üzerinde ne denli güçlü bir etki bıraktığını karşıya hissettirmek için de Farsça bir şiir terennüm edilir (246-a/17-19). Bu Farsça nazmı takip eden satırlar tahta cülusu dolayısıyla yeni hükümdarın tebrik edilmesi, devleti, hilafeti, ömrü ve saltanatının uzun, devletlü ve kutlu olmasına dair söylemlerdir (246-a/20-24). Burada dikkat çeken husus, Kanuni Sultan Süleyman'ın vefatı üzerine Osmanlı tahtına oturan Sultan II. Selim'in cülus haberinin Özbek Abdullah Han tarafına bildirilmemiş olmasıdır. Bizi bu kanıya sevk eden şey, nâmedeki *bu maḥall-lerde mesmūʿ boldıkim* (246-a/13-14) ifadesidir. Ayrıca incelenen nâmede, Abdullah Han'ın babası İskender Han'ın hanlığın başına geçtiğine dair olaylardan bahsedilirken Osmanlı sultanı tarafına teşekkür veya cevaba dair bir malumat bulunmamaktadır. Buradan da Osmanlı tarafından Özbek Abdullah Han tarafına cülusunu tebrik etmek için bir nâmenin bu zamana kadar yollanmamış olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Taraflar arasında ayrı gayrılığın olmadığı mesajının iletilerek samimiyetin ortaya konması dost ve müttefik hanın retoriğinde öne çıkan söylemlerdir. İttifak kurulan Osmanlı Devleti'nin sabık hükümdarı Kanuni Sultan Süleyman zamanında taraflar arasındaki ilişkinin çerçevesi *ata ve velī-niʿmet*'lik (245-a/23), mürselünileyh ile mürsil zamanında başlayıp devam edecek ilişkiler ise *birāderān-ı müʾmin biz* (245-a/25) olarak nitelendirildiği belirlenmiştir. Burada iki devlet arasındaki ilişkilerin neyin üzerine oturtulduğunu ifade etmek için Kur'an-ı Kerîm'in 49. suresinin 10. ayetinden (245-a/23) iktibasta bulunulması din, kardeşlik ve ortak geçmişe göndermelerde bulunulan ikna ve telkin edici retorik prensiplerinin tercih edildiğine dair işaretlerdir. İkinci örnekteki *biz*, hem muhatabın yararına bir işlev ile hem de onu kapsayıcı bir işlevle kullanılan hükümranlık *biz*'idir. Bu ve 246-a varağının 25 ve 27. satırlarındaki ifade ve söylemler, acıma ve içtenlik hissi uyandırarak inanç ve hareketlerini etkilemeye çalıştığı muhataptan mürsile yakınlık duyup arka çıkmasını bir mecburiyet şeklinde göstererek onu ikna etmek üzere stratejik olarak kullanıma örneklerdir (Kök, 2022, s. 660).

Diplomatik bir belge olan nâmeyi getiren kimsenin sıfatları arasında *cümletü'l-mülk* 'mülk ortaklığı/ mülkün ortağı' ve *rüknü's-salṭanat ve'l-ḫilāfet* 'hilafet ve saltanatın direği', *şücāʿe'd-dīn* 'dinin yiğidi (245-a/28-29) gibi lakaplar ile *atalıġ* ve *big* (245-a/29) gibi ünvanların kullanılması onun aslî vazifesinin elçi olmamakla beraber, hanlığı dönemin süper gücü olan devlet nezdinde temsil etmesine karar verilecek kadar dindar,

donanımlı, güvenilir, zamanın ve yollandığı memleketin dili ve kültürünü bilen biri olduğuna işaret eden ifadelerdir. Nitekim 246-b varağının 1 ve 8. satırlarında elçinin elçilik, sultanın huzuruna çıkıp eşiğini öpme, hanın taziyesini iletme ile hac farizasını da yerine getireceğine dair ifadeler bu iddiayı desteklemektedir. Arapça, 'el sürme, dokunma' anlamındaki *lems* kökünden mastar olan *iltimās* "kayırmak, bir şeyin yapılması için istekte bulunmak" kelimesi ile mürsilin beklenti ve ümitleri sıralanmıştır. Yazışma ve diplomatik temasta bulunma kapılarının her zaman açık tutulup ilişkilerin daha da ileri taşınmasına dair beklenti ifade edilirken ilişkilerin eskiliğinin hatırlatılıp ortak geçmişe göndermede bulunularak ortak dost ve kardeş geçmişin hatırlatılmasının ihmal edilmediği (246-b/9) görülmektedir.

1.4.2. Nâmenin İmla Özellikleri

Yazılış tarihi XVI. yüzyılın ikinci yarısının üçüncü çeyreğine denk gelen Abdullah Han nâmesi, dil bakımından Doğu Türk yazı dili özelliklerini yansıtmakla beraber, Batı Türk yazı dili özelliklerine de sahiptir. Nâmenin Doğu Türk yazı dili sahasına ait imla özellikleri şunlardır: *furṣat-**da*** (246-a/7), *burunġı-**dın*** (246-a/12), *maḥall-**ler**de* (246-a/13), *ayı-**nıŋ͡ġ*** (246-b/14) örneklerinde görüldüğü üzere incelmede koyu renkle gösterilen bazı eklerin gövdeden ayrı yazılması; *soŋ͡ġ* (245-b/17), *yeŋ͡ġi-çerigi* (246-a/4), *bizi**ŋ͡ġ*** (246-a/5), *ʿazi**ŋ͡ġ*** (246-a/25), *ayı-nıŋ͡ġ* (246-b/14) kelime ve eklerindeki art damak n /*ŋ͡ġ*/ sesi için ن ve ك harflerinin kullanılması. (Ancak *vālidleriniŋ* (246-b/9) ve *nebeviyyeniŋ* (246-b/13) kelimelerindeki ilgi durumu ekinin Batı Türk yazı dili sahasındaki gibi keşideli kef ile yazıldığı belirlenmiştir). Hem Doğu hem de Batı Türk yazı dili sahasına ait imla özellikleri ise şöyledir: *artuġı**dın*** (245-b/14), *muḥabbet-engīzi**din*** (245-b/15), *dōstlıġı**dın*** (245-b/18), *cān ara**sı**da* (245-b/19), *mesnedi**de*** (246-a/21), *serīri**de*** (246-a/22), *yüzi**din*** (246-b/13), *evveli**de*** (246-b/14) örneklerinin koyu renkle gösterilen yerlerinde zamir /n/sinin Doğu Türk yazı dili sahası metinleri imla geleneğindeki gibi kullanılmazken *arası**n**da* (246-a/2), *mesābesi**n**de* (246-a/23) örneklerinin koyu renkle gösterilen yerlerinde Batı Türk yazı dili metinleri imla geleneğindeki gibi kullanılması; *köpdin* (245-b/13), *artuġıdın* (245-b/14), *körüp* (245-b/19), *bolġay* (246-a/1), *maʿlūm bolsun* (246-a/1), *büzürgvārları* (246-a/2), *bilen* (246-a/2), *rıḥlet ḳıldılar* (246-a/9), *bizge* (246-a/9), *baş çıḳarı başladılar* (246-a/10-11), *burunġı-dın* (246-a/12), *atalıġ* (246-a/20), *barıp* (246-b/6), *kilgey* (246-a/8), *sözler* (246-b/11), *aytıp* (246-b/12) örneklerinde kelime ve eklerdeki bütün ünlüler Doğu Türk yazı dili imla geleneğindeki gibi gösterilirken *dōstlıġıdın* (245-b/18), *istidʿā ḳılabız* (245-b/20), *muḳābil boldıḳ irse* (246-a/12), *ya**ḫ**şıraḳ* (246-a/12), *mānīʿ bol**u**p* (246-b/3), *körüni**ş*** (246-b/6), *tutup* (246-b/9), *ḳılġusı-dur* (246-b/12) örneklerinin koyu renkle gösterilen yerlerinde Batı Türk yazı dili imla geleneğindeki gibi gösterilmemesi; *büzürgvārları* (246-a/2), *bergi-lerini* (246-a/7), *mülāzımlarıŋ͡ġ* (246-a/14), *mülāzımlarġa* (246-a/20), *ḳarnlar* (246-a/21), *seniyyelerini* (246-b/9) örneklerindeki çokluk ekindeki ünlülerin Doğu Türk yazı dili imla geleneğindeki gibi gösterilirken *ʿaliyye-leriġa* (245-b/16), *teʾşīrleri* (245-b/18), *taʿziyelerini* (246-a/26) örneklerindeki çokluk ekinde bulunan ünlülerin Batı Türk yazı dili imla geleneğindeki gibi gösterilmemesi; *ʿaliyye-leriġa* (245-b/16), *saʿādetiġa* (246-b/6) ve *devletiġa* (246-b/6) gibi Arapça ve Farsçadan alınma kelimelerin genellikle art damak ünsüzü olan ekler almaları nedeniyle kalınlık-incelik uyumunun sık sık bozulması -buradaki kelimelerin Doğu Türkçesindeki telaffuzlarıyla ilgili olduğu için kalınlık-incelik uyumunun

bozulmadığını iddia eden Türkologlar (Eckmann, 2012, s. 28) ile imla istikrarsızlığına bağlayan Türkologlar da (Eraslan, 1970, s. 114) vardır-; *şemāyim* (245-b/14), *nesāyim* (245-b/15), *dāyim* (246-b/10), *resāyili* (246-b/10) ve *āyine* (246-b/10) gibi Arapça kelimelerdeki hemzenin yazımında ses-yazım ilişkisine de sahip olarak Doğu Türk yazı dili imla geleneğindeki gibi /y/ harfinin kullanılması. Bahsedilen hususlar dışında, Arapça ve Farsça kelimelerde aslî imlaya uyulmuştur. Yine *mütemerridīn* (245-b/8), *muḥabbet* (245-b/14), *teḥabbātı* (245-b/15), *seniyye* (245-b/16) , *ʿaliyye-leriġa* (245-b/16), *celle* (245-b/19), *tecerruʿ* (246-a/23), *cennet* (246-a/19), *müteḥaşşim* (246-a/25), *müddet* (246-a/28), *müşerref* (246-b/2), *muʿaṭṭal* (246-a/4), *sünnet* (246-b/9), *nebeviyyeniŋ* (246-b/13) gibi yabancı kelimelerin şeddeli olarak yazıldığı belirlenmiştir.

Abdullah Han nâmesinde bulunan Türkçe kelimelerdeki ünlü ve ünsüz harflerin imla özellikleri şöyledir: *artuġ* (245-b/15) ve *artuġıdın* (245-b/14) ile *ayı-nıŋ* (246-b/14) kelimelerindeki söz başı /a-/ ünlüsü medli elifle yazılırken *arasıda* (245-b/ 18, 246-a/2), *ata* (246-a/23), *atalıġ* (246-a/29) kelimelerindeki söz başı /a-/ ünlüleri ise elifle yazılmıştır. *bolġay* (245-b/16), *ḳılġadın* (245-b/17), *arasıda* (245-b/19), *ḳılabız* (245-b/20), *furṣat-da* (246-a/7), *ḳıldılar* (246-a/9), *baş* (246-a/10), *çıḳarı* (246-a/11), *başladılar* (246-a/11), *ḳılġay* (246-a/21), *ata* (246-a/23) kelimeleri ile eklerindeki koyu renkle belirtilen söz içi /-a-/ ve sonu /-a/ ünlülerinin yazımında elif kullanılırken *cān-meşāmmıġa* (245-b/14) ve *ʿaliyyeleriġa* (245-b/16) kelimelerindeki koyu renkle belirtilen yönelme durumu, *muḳteżāsınca* (246-a/24) kelimesindeki eşitlik durumu eklerindeki söz sonu /-a/ ünlülerinin yazımında he kullanılmıştır. Bunların yanı sıra *taḳı* (246-a/24), *yaḫşıraḳ* (246-a/ 12), *taġı* (246-a/24), *daḳı* (246-a/27) gibi Türkçe kelimelerdeki, koyu renkle belirtilen söz içi /-a-/ ünlüleri gösterilmemiştir. *eyleptururlar* (246-a/16) *ḥażretleride* (245-b/13), *yetkey* (245-b/14), *bilen* (246-a/2), *mertebede* (246-a/3), *yiberip* (246-a/4), *bergi-lerini* (246-a/7), *bizge* (246-a/10), *irse* (246-a/10), *keremige* (246-a/11), *bile* (246-a/15), *mesnedide* (246-a/21), *kilgey* (246-b/8), *sözler* (246-b/11) örneklerindeki, koyu renkle belirtilen söz başı /e-/, söz içi /-e-/ ve söz sonu /-e/ ünlüleri elif ile gösterilirken *yetkey* (245-b/ 14), *teʾşīrleri* (245-b/17), *yeŋi* çerīgi (246-a/3), *bergi-lerini* (246-a/7), *yetmiş* (246-b/14) gibi Türkçe kelime ve eklerdeki, koyu renkle belirtilen söz içi /-e-/ ünlüleri gösterilmemiştir. *irdi* (246-a/3), *irdiler* (246-a/5), *işitip* (246-a/8), *itip* (246-a/9), *irse* (246-a/10) kelimelerindeki, koyu renkle belirtilen söz başı /i-/ ünlüleri elif ve yâ ile yazılırken *irsāl ḳılġadın* (245-b/17), *devlet-i rūz-efzūnlarını* (245-b/19), *büzürgvārları* (246-a/2), *bilen* (246-a/2), *yeŋi çerīgi* (246-a/3), *yiberip* (246-a/4), *rıḥlet ḳıldılar* (246-a/9), *bizge* (246a/10), *yaḫşıraḳ* (246-a/ 12), *atalıġ* (246-a/20), *aytıp biz* (246-b/14), *tip* (246-b/12), *yüzidin* (246-b/14), *ayı-nıŋ* (246-b/14), *bitildi* (246-b/14), *biş* (246-b/14) örneklerindeki, koyu renkle belirtilen söz içi ve sonu /-i/ ünlüleri yâ ile yazılmıştır. Şu örneklerde ise koyu renkle belirtilen söz içi /-i-/ ünlüsü gösterilmemiştir: *bizinŋ* (246a/2), *vālidimiz* (246a/2), *yiberip* (246-a/4), *arasında* (246-a/5), *nidāsını* (246-a/8), *şerbetin* (246-a/15). Burada Doğu Türk yazı dili ile yazılmış eserde olduğu gibi, tarafımızca incelenen nâmede geçen *irdi* (246-a/3), *irdiler* (246-a/5), *işitip* (246-a/8), *itip* (246-a/9), *irse* (246-a/10), *big* (246-a/29), *icāzet birdik* (246-b/5), *yitkürip* (246-b/7), *kilgey* (246-b/8) ve *biş* (246-b/14) örneklerindeki, koyu renkle belirtilen kök hece /e/'li sözcüklerin yazımında /i/ okutacak şekilde yâ (ی) harfinin kullanıldığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte Eski Türkçede kapalı e /é/'li olduğu tespit edilen *bergi-lerini* (246-a/7) ve *yetmiş* (246-b/14) kelimelerinin /e/

okutacak şekilde hiçbir ünlü kullanılmadan yazıldıkları tespit edilmiştir. *ol kim* (245-b/18), *üç* (246-a/4) kelimelerindeki söz başı /O-, U-/ ünlüleri elif ve vâv ile yazılmıştır. *köpdin köp* (245b/13), *ẓāhir bolġay* (245-b/16), *soŋĝ* (245-b/17), *körüp* (245-b/19), *maʿlūm bolsun* (246-a/1), *bu* (246-a/6), *burunġı-dın* (246-a/12), *ḳıladurur* (246-b/1), *ḳılur* (246-b/4), *körünış* (246-b/6), *tutıp* (246-b/14), *yitkürip* (246-b/7), *toḳuz* (246-b/14) ve *yüz* (246-b/14) örneklerindeki, koyu renkle belirtilen söz içi /-O-, -U-/ ünlüleri vâv ile yazılmıştır. *dört* (246-a/8), *sürdürip* (246-b/14) ve *toḳuz* (246-b/14) örneklerindeki, koyu renkle belirtilen söz içi /-O-, -U-) ünlülerinin ise hiçbir işaret kullanılmadan yazıldığı belirlenmiştir.

Çalışmaya esas alınan nâmede *körüp* (245-b/19), *tutıp* (246-b/14), *yitkürip* (246-b/7), *yiberip* (246-a/4), *aytıp* (246-b/14) ve *tip* (246-b/12) örneklerinde de görüldüğü üzere /-p/ için /-b/ ünsüzünün kullanıldığı, *tutıp* (246-b/14) ve *toḳuz* (246-b/14) gibi Türkçe kökenli kalın sıradan kelimelerdeki söz başı /t-/ ünsüzleri için /te/'nin kullanıldığı, *soŋĝ* (245-b/17) örneğinde de müşahede edildiği üzere kalın sıradan kelimelerdeki söz başı /s-/ ünsüzü için /sin/'in kullanıldığı tespit edilmiştir.

1.4.3. Nâmenin Ses Bilgisel Özellikleri

İncelenen nâmede *irdi* < *erdi* (246-a/3), *irdiler* < *erdiler* (246-a/5), *itip* < *etip* (246-a/9), *irse* < *erse* (246-a/10), *yitkürip* < *yetkürip* (246-b/7), *kilgey* < *kelgey* (246-b/8) örneklerinde koyu renkle belirtilen yerlerde **ünlü daralması**, *yiberip* < *iberip* < *ıd-u berip* (246-a/4) örneğinde koyu renkle belirtilen yerde ise hem **öndamaksıllaşma** hem de **ünlü birleşmesi**, *yeŋĝi* < *yaŋĝı* (246-a/3) örneğinde ise **öndamaksıllaşma** ses olayı vardır. Çalışmaya esas alınan nâmede geçen Türkçe kökenli kelimelerde kalınlık-incelik uyumu tamdır. Fakat TT'de ön ünlülerle söylenen şu Arapça ve Farsça kelimelerin, belgede koyu renkle belirtilen Türkçe eklerin art ünlülü şekillerini aldıkları görülmektedir: *ʿaliyye-leriġa* (245-b/16), *saʿādetiġa* (246-b/6) ve *devletiġa* (246-b/6). Düzlük-yuvarlaklık uyumu ile ilgili durum ise şöyledir: *yüzidin* (245-b/13) örneğinde T3Ş iyelik eki, *köpdin* (245-b/13) örneğinde ayrılma-çıkma durumu, *boldıḳ* (246-a/12), *boldılar* (246-a/13), *boldı* (246-a/14) örneklerin GGZ kipi eki, *dōstlıġıdın* (245-b/18), *būslıġ* (246-b/6) örneklerinde addan ad türetme eki, *burunġı-dın* (246-a/12) örneğinde sıfat türetme eki, *körüniş* (246-b/6) örneğinde fiilden ad türetme eki, *müşerref bolıp* (246-b/7) örneğinde zarf-fiil ekinin sadece düz ünlü taşıması, *mevḳūf ḳılur* (246-b/4) örneğinde Gen.Z kip eki, *ʿarıża ḳılġusıdur* (246-b/12) örneğinde Gel.Z kip eki, *yitkürip* (246-b/7) örneğinde fiilden fiil türetme ekinin ise sadece yuvarlak ünlülü olması nedeniyle aslî biçim korunarak düzlük-yuvarlaklık uyumu dışında kalmışlardır. Abdullah Han nâmesindeki *artuġ* < *Etü. artuḳ* (245-b/15), *daḳı* < *Etü. taḳı* (246-a/27), *dörtyüz* < *Etü. tört* (246-a/4) örneklerinde ötümlüleşme -ki söz konusu değişimin olduğu belirli sayıdaki d-'li kelimeler Doğu Türk yazı dilinde Oğuz özellikli kelimeler olarak geçer-, *yaḫşıraḳ* < *yaḳ-ış-ı* (246-a/12) örneğinde **sızıcılaşma**, *bile* < *Etü. bir+le* (246-b/1) örneğinde ise **ünsüz düşmesi** tespit edilmiştir.

1.4.4. Nâmenin Şekil Bilgisel Özellikleri

Abdullah Han nâmesinde geçen yapım ekleri ile bu eklerin türleri şunlardır: Addan ad türetme ekleri: **+lXG:** *dōstlıġ* < *dōst+lıġ* (245-b/18), *būslıġ* < *būs+lıġ* (246-b/6), **+KI:** *burunġı* < *burun+ġı* (246-a/12), **+raḳ:** *yaḫşıraḳ* < *yaḫşı+raḳ* (246-a/12), **+mIş:** *yetmiş* <

yeti+miş (246-b/14); fiilden ad türetme ekleri: **-(X)K:** *artuġ* < *art-uġ* < *art-uḳ* (245-b/15), **-KI:** *bergi* < *ber-gi* (246-a/7), **-I**: *yaḫşı* < *yaḫ-ış-ı* < < *yaḳ-ış-ı* (246-a/12), **-(X)ş:** *körüniş* < *körün-iş* (246-b/6); fiilden fiil türetme ekleri; **-DUr-:** *sürdür-* < *sür-dür-* (246-a/26), **-KUr-:** *yitkür-* < *yit-kür-* (246-b/7), **-Ar-:** *çıkar-* < *çık-ar-* (246-a/11), **-(X)l-:** *bitil-* < *biti-l-(*246-b/14); addan fiil türetme ekleri; **+lA-:** *başla-* < *baş+la-* (246-a/11), **+I**: *biti-* < *bit+i-* < *biet* < *piet* (246-b/14). Bunların yanı sıra *körüniş* (246-b/6) örneğinde -(X)ş isim-fiil eki, *irsāl ḳılġadın soñġ* (245-b/17) örneğindeki -ġa(n), *bolġay* (246-b/7) örneğindeki -ġay eki, *körüp* (245-b/19), *bolup* (246-a/4), *işitip* (246-a/8), *barıp* (246-b/6), *tip* (246-b/12) örneklerindeki -(X)p ile *baş çıḳarı başladılar* (246-a/10-11) örneğindeki -I eki zarf-fiil eki olarak kullanılmıştır. Eski Türkçe, Hakaniye, Kıpçak ve Batı Türkçesinde görülen -I zarf-fiil ekinin (Tiken 2004: 139) incelenen belgede tanıklanması, Batı Türk yazı dili sahasına özgü bir şekil bilgisel özellik olarak nitelendirilebilir. Çünkü başla- yardımcı fiili ile başlama ve tamamlanmış olma ifadeli tasvir fiili oluşturan bu yapının, Doğu Türk yazı dilinde -A/-y zarf-fiili veya -mAk isim-fiili ile birlikte kullanıldığı, arkaik şekilleri olan -yU'nun ise şiirde bulunduğu belirtilmektedir (Eckmann, 2012, s. 115).

Adlar arasında bağlantı kuran iyelik eklerinin, tarafımızca incelenen nâmede en dikkat çekici tarafı *ḫāṭır-ı kimyā-teʾ̓sīrleri* (245-b/17-18), *vālid-i büzürgvārları* (246-a/2), *mülāzımlarıñġ büzürgvār vālidleri* (246-a/14) örneklerinde görüldüğü üzere mürselünileyh hükümdara duyulan saygının ifadesi olarak kendisine müracaat edilmesidir. Bu nedenle belgedeki bu kullanımlar gerçek Ç3Ş'ye değil, saygı ve nezaket ifadesi olarak T3Ş'ye işaret etmektedir. Tolkun, bu saygı, nezaket ve yüceltmeli yapıların Türk yazışma diline Farsçanın Türkistan'daki lehçelerinden geçmiş olmasının kuvvetli bir ihtimal olduğunu belirtir (2015, s. 155). Tarafımızca incelenen belgede ilgi eki ad tabanının ünlü veya ünsüzle sonlanmasına bağlı olarak {+nXn̂ğ} ve/veya {+Xn̂ğ}'dır: *memleketlerimiznin̂ġ medār-ı ʿaliyye ve müşārünileyhi* (246b/2-3) örneğindeki {+nXn̂ğ} şekli Doğu, *mülāzımlarını̂ġ muḥabbet ve dōstlıġıdın* (245b/18), *ol ʿazīzin̂ġ taʿziyeleri* (246-a/25) örneklerindeki {+Xn̂ğ} şekli ise Batı Türk yazı diline özgü şekil bilgisel özelliklerdir. *bizin̂ġ vālidimiz* (246-a/2) örneğinde görüldüğü üzere Ç1Ş zamirlerinden sonra ilgi ekinin Doğu Türk yazı dilinde olduğu gibi {+Xn̂ğ} şeklini aldığı (Eckmann, 2012, s. 91), *bizin̂ġ ḫan* (246-a/5) örneğinde ise tamlanan/ Ç1Ş iyelik ekinin düştüğü tespit edilmiştir. Belirtme durumu eki {+nI}, {+I}, {+n}'dır. İncelenen belgede ad tabanlarından sonra belirtme durumu eki {+nI} şeklindedir: *lāzım bolġay farżnı edā ḳılıp* (246-b/7-8). Nâmede T/Ç3Ş iyelik eki almış kelimelerden sonra belirtme durumu eki olarak hem {+n} hem de {+n**I**}'nın kullanılması, Doğu Türkçesinde T3Ş iyelik eki almış kelimelerden sonra {+n} şeklinde gelmesine (Eckmann, 2012, s. 74) riayet edilmediğini gösterir: *istiḳrār ve istimrār-ı devlet-i rūz-efzūnlarını istidʿā ḳılabız* (245-b/20), *bergilerini yiberyek irdiler* (246-a/7), *nidāsını işitip* (246-a/8), *muṣībet ehlini dil-i pürsāylıġ ḳılġay biz* (246-a/26). Şu örnekte ise T3Ş iyelik eki almış ad üzerine belirtme durumu eki olarak doğrudan {+**n**} gelmiştir: *şerbetin tecerruʿ ḳılıp* (246-a/15). *üc dörtyüz yiñgiçerigi taḳı yiberüp irdiler* (246a/4), *dāyim ebvāb-ı rüsül ü resāyili meftūḥ tutsalar* (246-b/10) örneklerinde ise belirtme durumu ekinin Oğuz grubu Türk yazı dilinin etkisiyle bu belgede de {+**I**} şeklinde kullanımının var olduğu belirlenmiştir. Bu durum, incelenen belgenin Doğu ve Batı Türkçesi karışık şekil özelliklerini bir arada barındırdığını bize göstermektedir. Tarafımızca incelenen belgede ünlüler ve ötümlü ünsüzlerden sonra

yönelme durumu eki +ġa/ +ge'dir: *dāru'l-beḳāġa* (246-a/9), *dāru's-sürūrġa* (246a/16), *mülāzımlarġa* (246-a/20), *cān-meşāmmıġa* (245-b/14), *Beytu'llāhu'l-ḥarāmġa* (246-b/2), *bizge* (246-a/23), *ḥażret-i allāhu taʿālā keremige* (246-a/11). Bununla birlikte yönelme durumu eki *ʿatebe-i ʿaliyyeleriġa* (245-b/16), *ḥażretiġa* (246-b/5), *körüniş saʿādetiġa* (246-b/6) ve *āsitān-būslıġ devletiġa* (246-b/6) örneklerinde ise Doğu Türk yazı dilinin bir hususiyeti olan ve yabancı kelimelere kalın eklerin getirilmesi örneğinde kalınlık-incelik uyumuna aykırılık teşkil ettiği belirlenmiştir. İncelenen belgede bulunma durumu eki her zaman {+dA}'dır. Bu durum ünlü-ünsüz uyumuna aykırılık oluşturur: *hem-ol furṣat-da* (246-a/7). T3Ş iyelikli adlar olan *mesnedide* (246-a/21), *serīride* (246-a/22), *cān arasıda* (245-b/19), *evvelide* (246-b/14) örneklerinin, Doğu Türk yazı dilli metinleri gibi zamir n'siz iken *mesābesinde* (246-a/23) örneğinin ise zamir n'li olması belgenin Doğu ve Batı karışık imla ve şekil bilgisi özelliklerini bir arada barındırdığını gösterir. Bulunma durumu ekinin *ḥażretleride* (245-b/13) örneğinde ise, yönelme durumu eki göreviyle kullanıldığı tespit edilmiştir. Doğu Türk yazı dilinde ayrılma durumu eki {+dIn } olup ekin başındaki ünsüz tek şekilli olduğu için ünsüz uyumuna aykırı örnekler oluşturur: *nefeḥātidin* (245-b/13), *artuġıdın* (245-b/14), *dōstlıġıdın* (245-b/18), *muḥabbet-engīzidin* (2435-b/15), *burunġı-dın* (246a/12), *köpdin* (245-b/13). Yukarıda ayrılma durumu ekli ilk dört örneğin zamir /n/'siz olmaları bunların Doğu sahası imla geleneği ile kaleme alındığını göstermektedir. Çalışmamıza ait Türkçe belgede eşitlik durumu eki {+cA}'dır: *muḳteżāsınca* (246-a/24). Yukarıdaki örnekte de görüldüğü üzere T3Ş iyelik eki almış adlar üzerine eşitlik durum eki getirildiğinde araya zamir /n/'si olarak da adlandırılan yardımcı bir ses girmiştir (Eckmann, 2012, s. 82).

İncelenen Türkçe belgede belgeyi gönderen yani mürsil hükümdarın, içinde kendinin ve atalarının olduğu veya kendini ya da devletini ifade eden bir durum yer aldığında Ç1Ş ağzından konuştuğu görülmektedir: *bizi͡ng vālidimiz* (246-a/2), *bizi͡ng ḫan* (246-a/5), *bizge* (246-a/10). Bu nedenle bu kişi zamiri bu Türkçe belgede gerçek *biz*'e değil, Klasik Doğu Türk Edebiyatında tevazu için kullanılan (Tolkun, 2015, s. 143) hükümranlık *ben*'ine işaret eder (Kök, 2022, s. 490). Bu hükümranlık *biz*'inin hükümdar konuşurun kendisi dışında başkalarının yararını ve/veya çıkarını gözeten işlevinden gelişip hükümdar ve hanedan mensuplarına genelleştiği sanılmaktadır (Barutcu Özönder, 2024, s. 144).

Abdullah Han nâmesinde *ki* (245-b/15), *kim* (245-b/18), *taḳı* (246-a/4), *daḳı* (246-a/27) ve *tag̱ı* (246-b/8) kuvvetlendirme bağlama edatları, *çün* (246-a/23), *çünki* (246-b/2) çünkü anlamı veren açıklama bağlama edatları, *bolġay kim* (246-a/1) ihtimal ifade eden bağlama edatı; *so͡ng* (245-b/17) zaman edatı, *bilen* (246-a/1) ve *bile* (246-b/1) vasıta ve beraberlik edatları, *tip* (246-b/12) sebep-amaç edatı; *āmin* (246-a/1), *elhamdülillah* (246-a/13), *dirīg̱* (246-a/18) ünlem edatlarıdır.

Abdullah Han'ın Türkçe nâmesinde iki devlet ile bu devletin temsilcileri arasındaki ilişkilerden bahsedilerek ortak geçmişin mürselünileyhe hatırlatılması, mürsilin kendi ülkesinde yaşanan hadise ve gelişmeler ile bunların geçmişte nasıl vuku buldukları, hadiselerden nasıl haberdar olduklarının anlatımında zaman ekine sayı ve şahsı işaretleyen şahıs ekleriyle çekimlenen GGZ kip eki kullanılmıştır: *ḳaldı* (246-a/10), *mesmūʿ boldı* (246-a/13-14), *bitildi* (246-b/14), *icāzet birdik* (246-b/5), *rıḥlet ḳıldılar*

(246-a/9), *müsteʾṣıl boldılar* (246-a/12-13). Mürsil hükümdarın şifahi siparişlerine dair açıklamalar *aytıp biz* (246-b/12) ile mürsilin iradesi dışında oluştuğu ileri sürülen olaya dayalı olduğu düşünülen anlatımlarda *intiḳāl eyleptururlar* (246-a/16) örneğinde görüldüğü üzere DGZ kip eki kullanılmıştır. Geçmiş zamanda başlayıp içinde bulunulan zamanda da devam etmesi temenni edilen ilişkilerin korunması için gereken ya da atılacak adımları ifade etmede *irtibāṭ bolur* (246-b/11) örneğinde görüldüğü üzere sayı ve şahsın ekleşmiş şahıs zamirleri ile sağlandığı {-Ur}'lı GenZ'li biçimler tercih edilmiştir. Mürsil hükümdarın muhatabı olan hükümdardan beklenti ve ümitlerini sıralayıp Allah'tan mürselünileyhin ve devletinin ilelebete kadar yaşaması için dualarda bulunurken *ẓāhir bolġay* (245-b/16), *müstecāb bolġay* (246-a/1), *naṣīb ḳılġay* (246-a/21), *mütemekkin bolġay* (246-a/22), *yetkey* (245-b/14), *ḳılġay biz* (246-a/26), *dil-i pürsāylıġ ḳılġay biz* (246a/26) örneklerinde de görüldüğü üzere sayı ve şahsın ekleşmiş şahıs zamirleri ile sağlandığı {-GAy}'lı GelZ'lı biçimler ile Etü.'deki GelZ ekleri olarak kullanılan {-GA}'dan gelen ve Batı Türkçesinde Etü.'deki ek ve hece başı /ġ, g/ ünsüzlerinin erimesiyle ortaya çıkmış {-A}'lı gelecek-istek kipli biçimler, *yiberyek* (246-a/7) örneğinde ise çağdaş Türk yazı dillerinden Nogay Türkçesinde ileride gerçekleşmesi kesin olan eylemleri anlatmada kullanılan {-AyAK} ekinin olumsuz fiil tabanlarıyla çekimlerinde ortaya çıkan {-yAK}'lı GelZ'lı biçimi (Tekin ve Ölmez, 2014, s. 128; Şçerbak, 1981, s. 73) tercih edilmiştir: *istidʿā ḳılabız* (245-b/20). Yüklemin *maʿlūm bolsun* (246-a/1) şeklinde olduğu emir kipli çekimde ise istek anlamı sezilmektedir. İncelenen nâmede geçen *yiberyek irdiler* (246-a/7), *muḳābil boldıḳ irse* (246-a/12), *iltimās ḳıladurur irdi* (246-b/1), *mevḳūf ḳılur irdik* (246-b/4) örneklerinde de görüldüğü üzere esas fiile ir- < er- ana yardımcı fiili getirilerek birleşik zamanlı fiiller oluşturulmuştur. Nâmede cevher fiilinin imlası ir- şeklindedir: *ṣābit irdi* (246-a/3), *yiberüp irdiler* (246-a/4-5), *mübāhī irdi* (246-a/6), *ḳaldı irse* (246-a/10), *muḳābil boldıḳ irse* (246-a/12), *meṣābesinde irdi* (246-a/23-24), *müteḥaṣṣim irdikim* (246-a/25), *iltimās ḳıladurur irdi* (246-b/1), *mevḳūf ḳılur irdik* (246-b/4). İncelenen nâmedeki *iltimās ḳıladurur irdi* (246-b/1), *intiḳāl eyleptururlar* (246-a/16) örneklerinde görüldüğü üzere bildirme ekinin hem Harezm sahasındaki turur/ durur şekillerinin hem de *ʿarıża ḳılġusıdur* (246-b/12) örneğinde görüldüğü üzere Doğu Türk yazı dilindeki -Dur şeklinin kullanıldığı tespit edilmiştir. Abdullah Han nâmesinin ses ve şekil özelliklerine dair tespitler, nâmenin dil bakımından ağırlıklı olarak Doğu Türk yazı dili özelliklerini yansıttığını, kısmen de olsa Batı Türk yazı diline özgü, ses, şekil ve söz varlığı özelliklerini ihtiva ettiğini ortaya koymaktadır.

1.5. Nâmenin Yazı Çevrimi Metni ve Türkiye Türkçesine Aktarımı

1.5.1. Nâmenin Yazıçevrimi Metni

[245-b]
1. aʿlā-ḥażret keyvān-rifʿat ḫūrşīd-menzilet Süleymān-şevket
2. Sikender-ḥaşmet ḫudāvendigār-ı aʿẓām mevlā-yı mülūku't-Türk ve'l-ʿArab
3. ve'l-ʿAcem ḥāfıẓ-ı bilādullāh nāṣır-ı ʿibādullāh el-ġāzī fī-sebīlullāh
4. el-meliki'l-mennān el-mücāhid-i fī-ṭarīḳu'd-dīn ve'l-īḳān maẓhar-ı āyāt-ı
5. *innallāhe yeʾmūru bi'l-ʿadli ve'l-iḥsāni* maẓhar-ı luṭf u ḳahr-ı ḥażret-i deyyān
6. sulṭān-ı zamān ḫāḳān-ı devrān bāsıṭ u bisāṭ-ı emn ü emān

7. taḫt-nişīn-i taḫt-nişān ḥāmī-i dīn-i ḥażret-i seyyide'l-mürselīn
8. māḥī-i ehlü'l-bāġī ve'l-bidʿati ve'l-mütemerridīn ḳāṭıʿu'l-refeże ve'l-kefere
9. ve'l-müşrikīn şehenşāh-ı baḫr ü berr pādişāh-ı heft kişver afitāb-ı evc-i
10. ḫilāfet ü dīn-perverī bercīs-i burc-ı salṭanat u ʿadl-güsterī
11. ḫalledallāhu taʿālā eyyāme devletühu ve salṭanatühu ve ḫilāfetühu ve eyāletühu
12. ve ʿadāletühu ve naṣafetühu ve iclāli ve iḳbāli ve ʿizzeti
13. ve şerefi ḥażretleride köpdin köp daʿavātı nefeḥātidin
14. şemāyim-i üns ve muḥabbet ü vidād cān meşāmmıġa yetkey ve artuġıdın
15. artuġ teḥabbātı ki nesāyim-i muḥabbet-engīzidin revāyiḥ-i ülfet
16. ü ittiḥād ve iʿtiḳād ẓāhir bolġay südde-i seniyye ve ʿatebe-i ʿaliyye-leriġa
17. irsāl ḳılġadın soñg maʿrūż-ı żamīr-i mihr tenvīr ve ḫāṭır-ı kimyā
18. teʾsīrleri ol kim mülāzımlarıñg muḥabbet ve dōstlıġıdın cān
19. arasıda körüp ḥażret-i vāhibu'l-ʿaṭāya celle celālühū-dın
20. istiḳrār ve istimrār-ı devlet-i rūz-efzūnlarını istidʿā ḳılabız

[246-a]

1. bolġay kim müstecāb bolġay āmīn taḳı maʿlūm bolsun kim
2. vālid-i büzürgvārları bilen bizing vālidimiz arasında ülfet
3. ve muvāneset ḳavāʿidi sābit irdi ol mertebede kim irsāl-ı
4. rüsül ve mükātebāt bolup üç dörtyüz yeñgiçerigi taḳı yiberüp
5. irdiler bu cihetdin bizing ḫan dōst u düşmen arasında
6. mümtāz ve mübāhī irdi bu iltifāt-ı bāʿiṣ izdiyād-ı muvāfaḳat
7. ve muḥabbet bolup bergi-lerini yiberyek irdiler hem-ol furṣat-da
8. dāʿī-i ecildin *ircīʿī ilā rabbiki rāḍıyeten marḍıyyeten* nidāsını işitip
9. icābet-i *lebbeyki* itip dāru'l-beḳāġa rıḥlet ḳıldılar mülk
10. irṣ ṭarīḳi bilen bizge ḳaldı irse eʿādī-i maḳhūre baş
11. çıḳarı başladılar ḥażret-i allāhu taʿālā keremige tevekkül ḳılıp
12. müteveccih ve muḳābil boldıḳ irse burunġı-dın yaḫşıraḳ müsteʾṣıl
13. boldılar elḥamdulillāh ʿalā mā inʿame ve bu maḥall-lerde mesmūʿ
14. boldıkim mülāzımlarıng büzürgvār vālidleri taḳı ḥażret-i
15. lāyemūt emri bile *kullu nefsin ẕā ʾiḳatu'l-mevti* şerbetin tecerruʿ ḳılıp
16. dāru's-sürūrġa intiḳāl eyleptururlar *innā lillāhi ve innā ileyhi rāciʿūne*
17. naẓm dirīġ in şehenşāh-ı ṣāḥib-ḳırān Cem tāc baḫş memālik-sitān
18. dirīġ ān cihāndār-ı pāk iʿtiḳād ṣalāh u penāh bilād u ʿibād
19. dirīġ ān ḫudāvend dīhīm ü tāc kezū būd āyīn-i dīn dād u āc
20. neṣr ḥażret-i allāh taʿālā mülāzımlarġa ʿömr-i bisyār ve saʿādet-i
21. bī-ḥadd u şümār naṣīb ḳılġay ve köp ḳarnlar ḫilāfet mesnedide
22. ve ʿadālet serīride devlet ü iḳbāl bilen mütemekkin bolġay
23. çün büzürgvār-ı cennet-āşiyān bizge ata ve velī-niʿmet meşābesinde
24. irdi mülāzım-larıyla tağı *innemā'l-muʾminūne iḫvetūn* muḳteżāsınca
25. birāderān-ı müʾmin biz bizge lāzım ve müteḥaşşim irdikim olʿazīzing
26. taʿziyelerini sürdürüp ve muṣībet ehlini dil-i pürsāylıġ ḳılġay biz
27. ve eẓhār-ı muvāfaḳat ve muṭāvaʿat ve muvāḫāt daḳı bolġay
28. müddet-i medīd irdi kim cümletü'l-mülk rüknü's-salṭanat ve'l-ḫilāfet
29. Şücāʿe'd-dīn ʿAlī Seyyid atalıġ big kim hādī-i tevfīḳ refīḳ bolıp

[246-b]

1. bī-vāsıṭa ve vāsıṭa bile ruḫṣat-ı iltimās ḳıladurur irdi kim
2. Beytu'llāhu'l-ḥarāmġa müşerref bolġay çünki devlet ü memleketlerimizin͡g
3. medār-ı ʿaliyye ve müşārünileyhi irdi her bahāne ve ʿöz̲r bilen mānīʿ bolup
4. muʿaṭṭal ve mevḳūf ḳılur irdik ve bu ḥādiṣe-i cānsūz ve vāḳıʿa-i
5. nā-gürīzi işitip icāzet birdik kim mülāzım-lar ḥażretiġa
6. barıp körüniş saʿādetiġa ve āsitān-būslıġ devletiġa
7. müşerref bolıp taʿziye yitkürip lāzım bolġay farżnı edā
8. ḳılıp kilgey iltimās ol-kim mülāzımlar ḥażreti taġı
9. büzürgvār vālidleriniŋ sünnet-i seniyye-lerini merʿī tutıp
10. dāyim ebvāb-ı rüsül ü resāyili meftūḥ tutsalar her āyine
11. mezīd-i iʿtiḳād ve irtibāṭ bolur baʿzı zebānī sözler cümletü'
12. l-mülk-i müşarünileyh-ġa aytıp biz ʿarıża ḳılġusıdur tip
13. muḥabbet ve muvāfaḳat yüzidin duʿā ve selām hicret-i nebeviyyeniŋ
14. yetmiş biş ve toḳuz yüz rebīʿ ü'l-evvel ayı-nın͡g evvelide bitildi

1.5.2. Nâmenin Türkiye Türkçesine Aktarımı

[245-b] (1) Çok saygın, mertebesi Zuhal gezegeni kadar yüksek, derecesi Güneş gibi yüksek olan, Süleymān şevketlü (2) İskender haşmetlü, büyük hükümdar, ʿAcem, ʿArab ve Türk meliklerinin mevlâsı (3) Allah'ın bütün beldelerinin muhafızı, Tanrı kullarının yardımcısı, Allah yolunda gaza eden gazi, (4) ihsanı bol olan hakan, îkân ve din uğrunda cihat eden mücahid, (5) "Allah; adaleti, ihsanı ve yakınlarınızda olanlara yardım etmeyi buyurmakta" ayetinin zuhur ettiği, Yüce Allah'ın kahır ve lütfuna mazhar olmuş (6) zaman sultanıyla devranın hakanı, korkusuzlukla güvenlik yaygısı ve yayıcısı (7) taht nişanesi olan tahtta oturan (sultan), peygamberlerin efendisi olan Hz. Muhammed'in dininin hâmisi, (8) müterreddid, bid'at ve asilik edenlerin mahv edicisi, müşrikler, kâfirler ve râfızîlerin katledicisi (9-10) karayla denizin şehenşahı, yedi iklimin padişahı, (10) dine hizmet ve yardım edenlerle halifeliğin yüce güneşi, adalet dağıtanla saltanat burcunun Müşteri yıldızı (olan Sultan II. Selim) (11-12) -yüce Allah; şeref, izzet, ikbal, iclâl, insaf, adalet, idarecilik, halifelik, saltanat ve devlet günlerini daim eylesin!- (13) hazretlerine (tarafımızdan yollanan) sayısız duâların esintisinden (hâsıl olan) (14) dostluk, muhabbet ve aşinalık kokuları can genzi(niz)e ulaşa ve fazla (15-16) fazla muhabbet doğur(ması arzulanan) dostluk rüzgârlarından (yükselen) itikat, ittihat ve ülfet kokuları zahir ola. (Hükümdar hazretlerinin) yüce eşiğiyle yüksek huzurlarına (17-18) (bu dua, selam ve muhabbet sözlerini) irsal ettikten sonra mülazımların (yani siz hükümdarın) güneş gibi aydınlık olan gönülleri ile kimya tesirli zihinlerine arz edilmek istenen husus odur ki (bizleri) muhabbet ve dostluğundan can (19) içinde görmesidir. Allah celle ve celâlühûdan (20) uzun ömürlü olan devletinizin daha fazla istimrar bulması ve istikrarlı olmasını yalvararak dileriz. [246-a] (1) İnşaallah (bu duamız) kabul ola amin. Ve de malum ola ki (2) büyük babaları(nız)la bizim babamız arasında dostluk (3) ve ünsiyet kaideleri sabit (ve ziyade) idi. Ünsiyetleri o derece (fazla idi) ki (4) birbirlerine mektuplar yazmış, elçiler yollamış, (hatta pederiniz) üç dört yüz (kadar) yeniçeri de göndermiş (5) idiler. Bu sayede bizim han, dost düşman arasında (6) mümtaz ve iftihar edilen bir şahsiyet (olmuş) idi. İltifat sayesinde muvafakat artıp (aramızda) muhabbet (7) olmuş vergilerini gönderecektiler ise de tam o anda (8) geciktirilen şeye neden olan husus, Allah'ın emri olan "Sen O'ndan razı, O da senden razı olarak Rabbine dön!" nidasını işitip

(9) (davete) "buyur Allah'ım!" (teslimiyetiyle) icabet edip ahirete göçüp gittiler. Mülk (10) ırsiyyet yoluyla bize kaldı ise kahrolmuş düşmanlar baş- (11) kaldırmaya başladılar. Ulu Tanrı'nın keremine tevekkül edip (12) karşılık veren ve yönelen olmamızla beraber eskisinden daha iyi (sonuçlar doğup karşımızdaki düşman perişan bir şekilde) kökleri kazınan (13) oldular Bu büyük nimetler için Yüce Allah'a hamd olsun. Bu taraflarda işitildi (14) ki mülazımların (yani Osmanlı padişahı Sultan II. Selim'in) büyük babaları da (15) ölümsüz hazretin emri ile "Her can, ölümü tadacaktır." şerbetini yudum yudum içip (16) sevinç evine intikâl etmişler. "Biz Allah'tan geldik ve yine Allah'a döneceğiz." (17) Nazım: Yazık! O büyük padişaha ki o, Cem'e tac bahşedip memleketler alırdı. (18) Yazık oldu o temiz itikatlı, cihanı zapteden hükümdara ki (kendisi) kullar ile beldelerin sığınağı ve salâhı bir padişahtı. (19) Yazık oldu o taht ve tacın sahibi olan padişaha ki dinin yayılması ile muhafaza edilmesi işleri onun üzerindeydi. (20) Nesir: Yüce Allah hazretleri, mülazımlara (yani siz Osmanlı padişahı Sultan II. Selim'e) uzun ömürle (21) sayısız ve sonsuz saâdet nasip kıla. Uzun zamanlar halifelik makamında (22) ve adalet tahtında devlet ve ikballe otura. (23) Cennet mekân o büyük padişah (babanız) bize velî-nimet derecesinde (24) idi. Mülazımlara (yani siz padişah hazretlerine) Hz. Peygamber'in şu sözlerini (hatırlatmak isteriz ki) "Müminler ancak kardeştirler." (hadis-i şerîfi) muktezasınca (25) (bizler) mümin biraderleriz. Bize düşen ve yakışan şeyler olan o azizin (26) taziyelerini sürdürme ve başına böyle bir musibet gelenin hâlini hatırını sorma, (ağlama, üzülme ve yasını tutma görevlerini yapma)dır. (27) (Bunların yanı sıra) kardeşliğe kabul etme, itaat etme ve mutabık olma gibi arka çıkmalar da olacak. (28) Uzun zaman oldu ki cümletü'l-mülk, halifelikle saltanatın direği (29) Şücāe'd-dīn ʿAlī Seyyid Atalıġ Big ki (kendisine) uygun bir kılavuz yoldaş olup [246-b] (1-2) sebepli veya sebepsiz olarak (2) Beytu'llāhu'l-ḥarām'a müşerref olmak için izin rica ederdi. Zira (bu kimse) devlet ve memleketlerimizin (3) medar-ı aliyyesi ve müşarünileyhi idi. (Ancak bizler ona her defasında) türlü bahane ve özür(ler) ile mani olup (4) boş yere alıkoyar idik. Can yakan bu hadiseyle (5) çaresiz olayı işitince (kendisine) icazet verdik ki mülazımlar (yani siz padişah) hazretlerine (6) varıp huzura çıkma saadetiyle eşiğini(zi) öpme devletine (7) müşerref olup taziye(mizi) iletip lazım olan farzı (yani hac farızasını) eda (8) edip gelsin. İltimas o(dur) ki mülazımlar (yani siz padişah) hazretleri de (9) büyük ataların(ız)ın sünnet-i seniyyelerini gözetip (10) her zaman elçi gönderme ve yazışma kapılarını açık tutsalar her sohbet (11-12) (aramızdaki) irtibat ve itikadı arttırmış olur. Adı zikredilen (elçimiz) cümletü'l-mülk'e (size) arz etsin diye birtakım şifahî sözler söyledik. (13) Muhabbet ve uzlaşı kabilinden duâ ve selam (ile). Peygamberin hicretinin (14) 975'inci yılının rebiülevvel ayının başlarında/ Eylül 1567'de yazıldı.

SONUÇ

Osmanlı İmparatorluğu XVI. yüzyılın en büyük İslâm devleti, Osmanlı sultanları da Sünnî Müslümanların halifesi olması hasebiyle bütün Sünnî-İslâm devletleri tarafından saygı görmüşlerdir. Bu konumlarından dolayı başta Sünnî Türkistan hanlıkları olmak üzere İslâm devletleri hem aralarındaki meselelerde hem de rakip veya düşmanlarına karşı yardım talep etmek için Osmanlılara başvurmuşlardır. Kimi zaman da tam tersi bir biçimde, Sünnî-İslâm dünyasının lideri olarak Osmanlı Devleti onlara müracaatta bulunmuştur. Mezhep ve dünya görüşleri bakımından farklı bir ideolojiye sahip Şiî Safevîlerin yürüttüğü politikalardan rahatsız olup onları kendilerine bir tehdit olarak

gören Osmanlılar ile Özbekler arasındaki ittifak da bu sebep ve amaçlar doğrultusunda kurulmuştur. İttifakın tarafları genellikle Safevîlere karşı birlikte hareket etme amacıyla birbirleriyle temasa geçerken kimi zaman da devlet ve millet işlerinde dinî ve dünyevi meselelerle ilgili olarak yazışmışlardır. Bu çalışmada tarafımızca incelemesi yapılan nâme ise babası İskender Han adına hanlığı yöneten Abdullah Han (1583-1598) tarafından Osmanlı padişahı Sultan II. Selim'e babası Kanuni Sultan Süleyman'ın vefatı nedeniyle taziyelerini iletme, tahta cülusunu tebrik etme, dostluk, kardeşlik, müttefiklik ve sevgi duygularını dile getirmenin yanı sıra kendi cülusundan karşı tarafı haberdar etmek için yollanmıştır.

Abdullah Han nâmesinin incelenmesi neticesinde bu hanlığın selef, muasır ve muahhar Türk devletleri gibi devlet yazışma dilleri ile üsluplarının çok dilli olduğu sonucuna varılmıştır. Bizi bu çıkarımda bulunmaya sevk eden hususun başında, yazılış tarihi XVI. yüzyılın üçüncü çeyreğinin ortalarına denk gelen nâmenin dil, imla ve üslup özellikleri olmuştur. Ağırlıklı olarak Doğu Türkçesi dil ve imla özelliklerini yansıtmakla beraber nâmenin yer yer Batı Türkçesi dil ve imla özelliklerini de ihtiva ettiği belirlenmiştir. İkinci olarak Osmanlı padişahı Kanuni Sultan Süleyman'ın vefatından duyulan üzüntü için Farsça şiire yer verilmesi, Farsçanın Osmanlı Devleti ile Özbek Hanlığı yazışma dilinde yaygın olarak kullanılmaya devam ettiğine dolayısıyla Fars kültürünün yansıması olan bir unsur olduğuna işarettir. Muhatap hükümdar için kullanılan dua sözleri, onu teskin etme başta olmak üzere ilgili yerlerde Kur'ân ayetlerine iktibas gibi dinî hususlar ise Arapçanın bu hususlaki otoritesinin sürdüğünü kanıtlamaktadır. Söz konusu hususlar aynı zamanda nâmedeki mesajın muhataba iletilmesi seçiminde izlenen yol anlamına gelen yazışma üslubunun da özellikleridir. Köklerinde İslâmiyet'in ve bu dinin yayıldığı çevrelerdeki eski kültürlerin yattığı bu üslubun, orta ve yeniçağların merkezî Türk devletlerinin dış yazışmalarında kullanılan Türk yazışma dilinin üslubu ile benzer ve ortak olduğu tespit edilmiştir. İlgili üslup, bahsedilen Türk devletlerinin yazı divanlarında uzun süre işlenerek ortaya çıkan Türk yazışma dilinin, İslâm dininin yayıldığı çevrelerdeki yazışma kültürlerinin de etkisiyle bir değişme ve gelişme seyri izlediği sonucunu da ortaya koymaktadır. Bunun temel nedeninin ise bölge halklarının ortak katkı sunarak birlikte inşa ettikleri kültürel malzeme ile birikimin ortak tüketilme düşüncesi olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple nâmede Doğu kültürüne dair belagat ve şiir ögeleri, kozmoloji, mitoloji ve tarih unsurları, Kur'ân ayetleri, hadisler arka plan malzemesi olarak kodlanmıştır. İşaret edilen unsurlar aynı zamanda Türk yazışma dilini besleyen başlıca unsurlar yani yazışma belgelerinde kullanılan kaynakları meydana getirmiştir. Söz konusu durumun doğal neticesi olarak muhatap hükümdarları akıllılık, adaletlilik, bilgelik, doğruluk, ihtişamlık, kararlılık, kutluluk, yiğitlik, yücelik ile mensup olduğu dini yüceltme hususundaki azim ve mücadeleci ruhunu belirtmede kullanılan tarihî şahsiyetler ile kozmografiye ait kelimelerin bile ortak olmasına yol açmıştır. Bununla birlikte Türkistan hanlıkları dönemi dış yazışma belgeleri arasında Türk dilli böyle bir belgenin varlığı; Doğu Türk dilinin kullanım alanının sadece edebî eserler ve kendi aralarındaki iç yazışma belgeleriyle sınırlı olmadığını, Osmanlılarla yürütülen diplomatik yazışmalarda Farsçanın yanında dış yazışma dili olarak da kullanıldığını, bunun da geçmişten beri devam edegelen köklü bir yazışma geleneği olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

Aka, İ. (2014). *Timur ve devleti*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Aydoğmuşoğlu, C. (2015). *Safevi devleti tarihi*. Kimlik Yayınları.

Aytekin, Ü. (2002). *Sarı Abdullah Efendi ve Mesnevi-i şerîf şerhi* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Azamat, N. (2009). Sarı Abdullah Efendi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 36, ss. 145-147). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Barutcu Özönder, F. S. (2024). Nevâyî dili ve üslûbu: belirtmeli edilgen kuruluşlar veya ululama edilgenleri ve belirtme/ilgi hâli birleşmesi. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi, 21*(2), 141-223.

Buzpınar, Ş. T. (2004). Osmanlı hilafeti meselesi: bir literatür değerlendirmesi. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, *2*(1), 113-131.

Doğan, O. ve Erdoğan, A. (2019). *Batı Türkistan hanlıkları (kuruluştan yıkılışa)*. Berikan Yayınevi.

Eckmann, J. (2012). *Çağatayca el kitabı* (G. Karaağaç, Çev.). Kesit Yayınları.

Eraslan, K. (1970). Doğu Türkçesindeki ek uyumsuzluğuna dair. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XVIII, 113-124.

Feridun Ahmed Bey, Münşeâtü's-selâtîn I-II, İstanbul: 1275. MS

Golden, P. B. (2018). *Türk halkları tarihine giriş*. Ötüken Yayıncılık.

Gündüz, T. (2016). *Son Kızılbaş Şah İsmail*. Yeditepe Yayınevi.

Hammer, J. (1997). *Osmanlı tarihi-1* (M. Ata, Çev.). Millî Eğitim Bakanlığı.

Hatunoğlu, N. (2010). *Buhara Hanlığı'nın son emiri Âlim Han ve dönemi (1911-1920)* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Inalcık, H. (1970). The Ottomans and the caliphate. *The Cambridge History of Islam,* I, 320-323.

Kafalı, M. (1976). *Altın Ordu Hanlığı'nın kuruluş ve yükseliş devirleri*. İstanbul Üniversitesi.

Karadağ Çınar, G. (2011). *Safevî - Özbek siyasî ilişkileri ve Osmanlı'nın tesiri (1524-1630)* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Karasoy, Y. (1989). *Şiban Han dîvânı (inceleme-metin)* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kılıç, R. (1999). Osmanlı padişahı III. Murad ve Özbek hükümdarı II. Abdullah dönemi Osmanlı-Türkistan dayanışması. *Bilig*, *10*(99), 49-58.

Kök, A. (2019). Özbek Ubeydullah Han'ın 11 Şaban 941/15 Şubat 1535 tarihli mektubunun dil ve üslubu üzerine bir inceleme. *X. uluslararası dünya dili Türkçe sempozyumu bildiri kitabı* içinde (Ferruh Ağca ve Adem Koç, Ed.) (ss. 1080-1091). Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları.

Kök, A. (2022). *Büyük Selçuklu sonrası Anadolu, İran, Irak ve Kafkasya sahası Türk devletlerinde devlet yazışma kültürü, dili ve üslûbu, belgeler ve açıklamalı dizinler* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Münşeât mecmuâsı, Es'ad Efendi Kitaplığı, No: 3345. MM

Özgüdenli, O. G. (2009). *Moğol İranında gelenek ve değişim Gâzân Han ve reformları (1295-1304).* Kaknüs Yayınları.

Saray, M. (1988). Abdullah Han. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 1, s. 104). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Sarı Abdullah Efendi, Düstûru'l-inşâ. Revan Kitaplığı, No: 1940. Dİ

Sarıyar, A. (1965). *XV. ve XVI. yüzyıllarda Osmanlı-Özbek münâsebetleri* [Bitirme tezi]. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.

Şçerbak, A. M. (1981). *Oçerki po sravnitel'noy morfologii tyurskih yazıkov (glagol)*. Leningrad.

Taşağıl, A. (2012). Türkistan. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* (C. 41, ss. 556-560). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Tekin, T.-Ölmez, M. (2014). *Türk dilleri -giriş-*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Togan, A. Z. V. (1927). Türkistan ismi, hududu ve mesahası hakkında. *Yeni Türkistan, 1, 1927*(5-6), 30-37.

Togan, A. Z. V. (1981). *Bugünkü Türkili Türkistan ve yakın tarihi*. Enderun Kitabevi.

Tolkun, S. (2015). Doğu Türkçesi metinlerinde başlangıcından günümüze saygı ve nezaket ifadesi sorunu. *Dil Araştırmaları, Güz*(17), 135-157.

EXTENDED ABSTRACT

Introduction

The Ottoman Empire was the largest Islamic state of the sixteenth century, and the Ottoman sultans were respected by all Sunni-Islamic states because they were the caliph of the Sunni Muslims. Because of this position, Islamic states, especially the Sunni Turkestan khanates, applied to the Ottomans to request help both in matters between them and against their rivals or enemies. Sometimes, on the contrary, the Ottoman Empire, as the leader of the Sunni-Islamic world, applied to them. The alliance between the Ottomans and the Uzbeks, who were disturbed by the policies of the Shiite Safavids, who had a different ideology in terms of sectarian and worldview, and saw them as a threat to themselves, was established for these purposes. While the parties of the alliance generally contacted each other with the aim of acting together against the Safavids, they sometimes corresponded with each other regarding religious and worldly issues in the affairs of the state and nation. One of the exemplary documents for official correspondence between the Ottoman Empire and the Uzbek Khanates is the nâme written in the Eastern Turkish written language in Sarı Abdullah Efendi's Düstûru'l-İnşâ. In this article, the introduction of the *condolence-nâmen*, the sender, the receiver, the historical background of the document, the language, spelling and rhetorical features of the journal registered in the Süleymaniye Library Esad Efendi Catalog number 3332 are emphasized.

Purposes

In this study, it is aimed to introduce the owner, addressee, type, language, spelling, sound and form features and rhetoric of the document written in Eastern Turkish language, which is between the 245b-246b leafs of the journal registered in the Süleymaniye Library Esad Efendi Catalog 3332. For this purpose, answers to the following questions were sought: When, why and how did the alliance and cooperation between the two states begin? Who are the senders and receivers of the *nâme* that is the basis for examination? What is the type, form and content characteristics of the nâme in question and its place in Turkish history? Who is working on this nâme? What is the content and scope of the studies? What are the spelling, language and stylistic features of the *nâme* that is the basis of the examination? Which languages were used in the correspondence between the Ottomans and the Uzbeks? Why was the Eastern Turkish script preferred in the correspondence between the two states? What are the aspects of the document in question that are similar or different from the documents of other Turkish states of the period and field?

Methods

This study consists of three parts: *Introduction*, *Review* and *Conclusion*. In the *Introduction* section, there is information about the brief history of the khanate represented by the sender of the document in order to show its importance in terms of Turkish history, the reasons behind the diplomatic relations with the addressee of the document, the languages in which the correspondence was carried out, and the archives and period sources in which these state correspondences were preserved. In the *Review* section, the mecmua of the document on which the study is based, who is the sender and receiver of the document, the type, content and place of the document in Turkish history, the researches on the Turkestan khanates, the style used by the parties against each other, the spelling and language features of the document, the translation of the *nâme* into the Latin Alphabet and its transfer into Turkish are emphasized. Times Turkish Transcription font was used in the translation of the document. N͡G is preferred in the translations of the places where the nûn-

kef spelling is used for the posterior palatal nasal consonant, and ŋ is preferred in the uses with kef. The distinction between uppercase and lowercase is applied only to proper names. In the *Review* section, the places taken from the text are italicized; In the spelling, sound and shape information section, these are shown in bold in order to make it easier for the readers to understand the location of the example given before the information. Attention was drawn to the line representations in the document and placed on the line to draw attention to the fact that there are verses and hadiths in the Spelling, Language and Stylistic Features of the Namen section of the study. In addition, the verses of the Qur'an in the document are written in italics. While the documents were transferred to Turkish in Turkey, an effort was made to transfer them word for word. During this process, no words or additions are shown in parentheses, without ignoring the additions. The part given in parentheses after the examples in the examination shows the place where the word or phrase is used. The first number in parentheses indicates the leaf, the hyphen and letter indicate the page of the leaf, and the number after the slash indicates the line number in which it occurs. Since Turkish words are examined in the Spelling, Language and Style Features section of the Nâmen in terms of spelling, sound, construction and inflection morphology features, and since they are outside the purpose of the study, it is not necessary to make a separate grammatical index. Again, since the document has been translated into Turkish language, a separate index has not been prepared.

Conclusions

The nâme, which was examined by us in this study, was sent by Abdullah Khan (1583-1598), who ruled the khanate on behalf of his father Iskender Khan, to convey his condolences to the Ottoman sultan Sultan Selim II for the death of his father Suleiman the Magnificent, to congratulate his throne, to express his feelings of friendship, brotherhood, alliance and love, as well as to inform the other party about his own julus. In the document, it has been determined that although it mainly reflects the language and spelling features of Eastern Turkish, the nâme also contains the language and spelling features of Western Turkish from time to time.

ÇÜTAD
Çukurova Üniversitesi
Türkoloji Araştırmaları Dergisi

Cilt 10, Sayı 1
Haziran 2025

ISSN: 2587-1900
E-ISSN: 2548-0979

Geliş Tarihi: 13.11.2024
Kabul Tarihi: 3.3.2025

Makale Künyesi (Araştırma): Işık, U. (2025). Dîvânu Lugâti't-Türk'ün eleştirel söylem analizi. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, *10*(1), 41-70.

https://doi.org/10.32321/cutad.1583739

DÎVÂNU LUGÂTİ'T-TÜRK'ÜN ELEŞTİREL SÖYLEM ANALİZİ

Utku IŞIK[1]

ÖZET

Söylem; olayları, kişi, durum, algı ve çatışmaları kapsayan ve dil ile ifade edilebilen geniş bir kavramdır. Söylemin aslında kişi veya grupların hayata bakışlarını, çevreyi kendi çerçevelerinden algılayış biçimleriyle ilişkili ve ideolojilerini ortaya koymak suretiyle zihin yapısına ait ipuçlarını barındırması bizi, belli bir metne dayalı söylem analizinin metni ortaya çıkaran arka plandaki zihniyete ulaşma açısından oldukça önemli olduğu sonucuna ulaştırmaktadır. Yazarın kavramları ve olguları algılayış biçimi ve dâhil olduğu ideoloji metne çeşitli biçimlerde bilinçli veya bilinçsiz olarak sirayet etmektedir.

Bu çalışmada Kâşgarlı Mahmud'un Türk lehçeleri ve kültürü hakkında eşsiz bilgilere sahip olduğumuz Dîvânu Lugâti't-Türk adlı eserinin arka planındaki söyleme ait unsurlar incelenmiştir. Çalışmanın amacı eserin söylem boyutuyla bütün açılardan ele alınması, oluşan söylemin dönemin gerçeklerinden ne derece etkilendiği ile gerçeği hangi boyutlarıyla etkileme gücüne sahip olduğunu belirleyebilmektir. Kâşgarlı Mahmud'un çevresindeki kişi, topluluk, mekân ve olaylara bakış açısına ait pek çok veri, van Dijk'in mikro ve makro unsurları ele alan Eleştirel Söylem Analizi yöntemleri aracılığıyla tespit edilmeye çalışılmış ve karşılaştırmalı dil bilgisi çalışmalarının en erken örneği olduğu düşünülen Dîvânu Lugâti't-Türk, bir sözlükten ziyade söylemin ortaya çıkmasını sağlayan bir metin gözüyle eleştirel söylem analizi yöntemleri kullanılarak incelenmiştir. Dîvânu Lugâti't-Türk'te, van Dijk'in söylem kategorileri içerisinde yer alan yöntemler "karşıtlık", "içerik açısından yüceltme", "resmiyet", "tanım düzeyi ve ayrıntı derecesi", "eş / yakın anlamlı sözcükler", "aşağılama ve ironi", "mantığa dayandırma", "nesnellik / gerçeklik iddiası", "empati", "anlatım özellikleri", "metin düzeyinde yapısal kurgu" başlıkları altında incelenecektir. Metinde bu kategoriler içerisinde yer almayan "bilimsel üslup" ve "hedef" yöntemleri de tespit edilmiştir. Bu yöntemler, Kâşgarlı Mahmud'un eseri yazma amaçları göz önünde bulundurularak her bir yöntem başlığı altında metin parçaları üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır. Çalışmanın sonucunda Kâşgarlı Mahmud'un kullanmış olduğu söylem yöntemleri ile üç yüz yıl önce yaşamış olan Tunyukuk'un, meşhur yazıtında benimsemiş olduğu yöntemlerin büyük oranda ortaklaştığı anlaşılmıştır. Bu ortaklığın Türkçenin söylem üretme kabiliyeti ile politik dil stratejilerinin süreç içerisindeki sürekliliği ve çeşitliliğini ortaya koyduğu değerlendirilmiştir.

Anahtar kelimeler: Eski Türkçe, Dîvânu Lugâti't-Türk, Kâşgarlı Mahmud, eleştirel söylem analizi.

[1] Millî Savunma Üniversitesi, Kara Harp Okulu Dekanlığı, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Dr. Öğr. Üyesi. utkuisik@windowslive.com
https://orcid.org/0000-0003-0445-052X

CRITICAL DISCOURSE ANALYSIS OF DÎVÂNU LUGÂTİ'T-TÜRK

ABSTRACT

Discourse is a broad concept encompassing events, individuals, situations, perceptions, and conflicts, all of which can be expressed through language. Discourse reflects the perspectives of individuals or groups, their interpretation of the world from within their own frameworks, and their ideologies, offering insights into their mental structures. Hence, discourse analysis, particularly when based on a specific text, becomes crucial for uncovering the mindset behind it. The ways an author perceives concepts and phenomena, and the ideology he or she consciously or unconsciously subscribes to, permeate the text.

In this study, the elements of discourse underlying Dîvânu Lugâti't-Türk, an invaluable work by Kâggarli Mahmud on Turkish dialects and culture, are examined. The aim is to evaluate the work through a discourse perspective, considering various dimensions, the extent to which the discourse was influenced by the realities of the era, and its power to shape reality. By applying van Dijk's Critical Discourse Analysis (CDA), which examines micro and macro elements, numerous aspects of Kâsgarli Mahmud's perspectives on individuals, communities, settings, and events have been identified. The Dîvânu Lugâti't-Türk, often regarded as one of the earliest examples of comparative linguistic studies, is analyzed not merely as a dictionary but as a text giving rise to discourse within the CDA framework.

The methods within van Dijk's discourse categories analyzed in the study include "contrast", "content glorification", "formality", "definition and detail level", "synonymous or near-synonymous words", "deprecation and irony", "rationalization", "objectivity/reality claim", "empathy", "narrative features" and "structural text-level composition". Additionally, methods such as "scientific tone" and "target audience" not categorized by van Dijk, have also been identified. These methods are explained with textual examples, taking into account Kâşgarlı Mahmud's objectives in writing the work.

The study concludes that the discourse methods employed by Kâşgarlı Mahmud largely align with those found in Tunyukuk's famous inscription, written three centuries earlier. This similarity highlights the continuity and diversity of discourse production in Turkish and its political-linguistic strategies throughout history.

Keywords: Old Turkic, Dîvânu Lugâti't-Türk, Kâşgarlı Mahmud, critical discourse analysis.

GİRİŞ

Söylem 20. yüzyıl entelektüellerinin ortaya koyduğu ve dil bilimi, psikoloji, toplum bilimi, felsefe gibi birçok disiplinden beslenen bir çalışma alanıdır. Söylem, algıları ve toplu iletişim vasıtasıyla toplumu biçimlendirmekte ve ondan etkilenerek yeniden kurgulanmaktadır. Wodak, eleştirel söylem analizinin söylemi sosyal bir eylem olarak gördüğünü, bunun da söylem ile sosyal olaylar, kurumlar ve yapılarla birbirini biçimlendiren diyalektik bir ilişkisi olması anlamına geldiğini söylemiştir (2014, s. 303). Foucault, söylemin toplumu şekillendirme ile ilişkisine M.Ö. 6. yüzyıl Yunan şairlerine atıfta bulunarak örnek vermiştir. Bu dönemdeki şairler güçlü söylemler vasıtasıyla toplumda itibar ve çatışmanın ortaya çıkmasına neden olmuşlardır. Bu kişiler güçlü söylemler sayesinde kehanette bulunarak toplumu aslında bir fikre hazırlamış ve böylece sosyal yaşamı şekillendirmişlerdir (1981, s. 54).

Söylem ve dil birbirinden farklı kavramlardır. Dil söyleme aittir. Dil, sözlü veya sözsüz ifade ve beyanlarla somutluğa kavuşurken söylem; ifadeleri, olay ve durumları, ideolojileri ve algıları kapsayan çok daha geniş bir kavramdır. Dil; kurallar, üslup ve dil malzemesi açısından söylemin içinde yer almakta ve onun biçimlenmesini sağlamaktadır. Sözen, farklı gerçekliklerin farklı bilgi yapılanmalarını ifadeye yarayan çeşitli dil icralarını söylemle eş tutmuş, söylemi farklı eylem ve dil pratikleri olarak tanımlamıştır. Söylemin, bilgi, iktidar, güç, otorite, kontrol gibi işlevleri bulunduğunu ve tüm bunların dille ifadesinin mümkün olduğunu belirtmiş ancak söylenmeyenlerin de bir anlamı olmasından dolayı dil dışındaki bu tutumun da söylem içerisinde yer aldığını ifade etmiştir. Ona göre söylemde önemli olan, bir şekilde anlamların mübadelesidir (1999, s. 12-14).

Söylem çalışmaları 20. yüzyıl entelektüellerinin ortaya çıkarıp geliştirdiği bir çalışma alanıdır ve yapısalcı söylem, Lacancı özne söylemi, postyapısalcı söylem, Foucaultçu bilgi/güç söylemi, hermeneutik / yorumcu söylem teorileri söylemi, söylemdeki farklı alanları ön plana çıkararak ele almışlardır. Bunlar içinde yapısalcı söylem teorisi, yapısalcı dil biliminden etkilenmiş ve bireysel yorumlamalardan ve algıdan ziyade iletişimdeki kişilerin bağlı bulundukları bilgi sistemini paylaşmalarına işaret etmiştir. İletişim merkezli bir psikanaliz anlayışına sahip olan Lacan ise söylemi gerçekleştiren özneye vurgu yaparak öznelliğin söylemdeki önemine yoğunlaşmıştır. Lacan'ın öznesinin aksine metnin önemine vurgu yapan Derrida gibi postyapısalcılar dil ve bilgi arasındaki ilişkiye odaklanır ve onlara göre gerçeği tam anlamıyla iletemediği için anlam hiçbir surette tamamlanamaz. Foucaultcu bilgi / güç söyleminde insan, nesne ya da özne rolünde görülebilir. Bu anlayışta söylem; gerçek, güç ve bilgiyi düzenler. Bilgi objektiflikten ziyade söylemin içine yerleşmiş bir kavramdır ve eylemler yalnızca strateji ve yöntemlere karşılık gelmektedir. Foulcault (1991, s. 75) belli kurum, ideoloji veya kuramlardan ziyade belirli bir dönemde yaşanan olay ve durumları ele almış aynı zamanda bu olay ve durumlarla sıkı sıkıya bağlı pratikleri "nerede ne söylendiği" ve "nerede ne yapıldığı" gibi bağlam açısından değerlendirmiştir. Schleiermacher, Dilthey, Husserl ve Heiedegger öncülüğünde ortaya çıkan hermeneutik / yorumcu söylem teorisi yoruma dayalı hermeneutik felsefe ve tecrübeye dayalı fenomenolojiye dayanırken eylem ve anlam arasındaki bağlantıları açıklamaya çalışmaktadır (Sözen, 1999, s. 44-73).

Eleştirel söylem analizi yöntemi, toplumsal yapılar, olaylar ve söylem arasındaki ilişkiyi çözümlemeye yarar. Eleştirel söylem alanında Fairclough, van Dijk, Wodak gibi araştırmacılar çeşitli yöntemler geliştirmişlerdir. Bunlar içerisinde van Dijk'in yöntemi mikro ve makro düzeyde ilişkiyi ele almaktadır. Mikro düzey kişiler arası iletişime, makro düzey ise toplumsal olaylar, söylem biçimleri ve algılara karşılık gelmektedir. Sallan Gül ve Kahya Nizam söylem analizinin her türlü yazılı ve sözlü metni içerdiğini, bağlam ve ideolojiyi kapsayacak şekilde iletişime dayalı olduğunu belirtmiştir (2021, s. 196). Bu iletişime bağlı oluş, söylemin kişisel ve sosyal düzey olmak üzere farklı açılardan ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

Van Dijk (2001) kendi eleştirel söylem çalışmalarını sosyobilişsel bir yaklaşım olarak tanımlamaktadır. Ona göre söylem analizinde önemli olan söylem, biliş (bireysel ve toplumsal) ve toplumdur. Bağlam yalnızca herkes için geçerli olabilecek yaş, ırk, sosyal

çevre gibi değişkenlerden ibaret değildir. Böyle bir bağlam, kişisel algılamaları belirleyen bilişsel süreçlere dayalı olmasından dolayı daha karmaşıktır ve kişilerin birbirlerinin niyetlerini ve davranışlarını anlamaları için gereklidir (Şah, 2020, s. 216-217). Söylemin içine aldığı kavramları dile getirirken Sözen, dilin bulunduğu her alanda söylemin ortaya çıkabileceğini ve bağlamların, söylemle alakalı olayların, oluşumların, kuralların, dil fonksiyonlarının, yapı, beyan, ifade ve anlamlandırmaların söylemin içine girdiği alanın incelenmesini sağladığını belirtmiştir. Ona göre söylemi açıkça ortaya koyan bilgi, neyin, nasıl, ne zaman beyan edildiği, öznenin kim olduğu ve sonuç olarak bağlamdır (1999, s. 13, 27). Buradan aslında yapılacak incelemelerin oldukça fazla ve esnek değişkenlere göre yapılmasının zorunlu olduğu anlaşılmaktadır. Bu zorunluluk aynı sözlü veya yazılı metin için sayısız yorumun yapılabilmesi sonucunu doğurmaktadır.

İNCELEME

Söylem analizindeki amaçlardan biri de gerek açıkça belirtilmiş olsun gerekse sis perdesinin ardında saklansın söylemi oluşturan zihnin veya zihinsel yapının niyetini ortaya koyabilmektir. Bunun için de dil veya dil ötesi malzemenin en ince ayrıntısına kadar özel ve bütüncül şekilde incelenmesi zorunludur. Solak, bu konuyla ilgili olarak söylem analizinin söz dizimi ve semantik alanın ötesine geçerek metni dekonstrüksiyona uğratma ve böylece söylem sahibinin niyetini belirleme uğraşı olduğunu söylemiştir (2011, s. 3). Bu da Solak'a göre dil tercihlerinin hangi yönde kullanıldığını tespit ile mümkündür. Söylem içinde neyin vurgulandığı veya yok sayıldığı bu tespitin yapılabilmesinde önemli bir çıkış noktasıdır. Söylemi icra eden öznenin söylediği şeyi niçin söylediği ve ideolojik olarak hangi fikre bağlı olduğu, etnisitesi, yaşı, cinsiyeti vb. özellikleri arasında ilişki kurularak söylemi gerçekleştiren zihniyet daha açık şekilde anlaşılabilir (2011, s. 7).

Bu çalışmada gerek bilişsel özellikleri göz önünde bulundurması gerekse bağlamı mikro ve makro düzeyde ele alması sebebiyle van Dijk'in (2020) eleştirel söylem çalışmaları için ortaya koyduğu analiz ölçüleri temel alınarak DLT metni eleştirel söylem analizine tabi tutulacaktır.

Karşıtlık

Kâşgarlı Mahmud, o dönemde Uzak Doğu'dan Anadolu'ya kadar geniş bir coğrafyaya yayılmış Türk toplulukları hakkında bilgiler derlemiş ve bunları eserinde aktarmıştır. Kâşgarlı bu geniş coğrafyayı anlatırken elbette dil, din ve kültürle ilgili özellikler açısından kendisinin hangi noktada bulunduğunu da okuyucusuna sıklıkla hatırlatmıştır. Bu durum esere öznellik ve bir şahsiyet kazandırmış görünmektedir. Dijk'e göre söylem içerisinde karşıtlık stratejisi "biz"in olumlu, "onlar" olarak karşıya alınan grup içinse olumsuz yönlerin vurgulanmasıyla mümkündür. Bu durum elbette "biz"in olumsuz taraflarından ve onların olumlu taraflarından bahsetmemeyi beraberinde getirebilmektedir (2020, s. 53-55). Kâşgarlı'nın eserinde karşıtlık ben ve diğerleri, Türkler ve diğerleri, Müslümanlar ve diğerleri ve boylar arası karşıtlık şeklinde oluşturulmuştur.

Kâşgarlı Mahmud, eserin girişinde verdiği bilgilerde Türk ülkelerini gezdiğini, Türk boylarını iyi tanıdığını ve Türkler arasında kendisinin üstün özelliklere sahip olduğunu ifade etmiştir. Bu durum elbette esere de yansımış ve eser de kendisine üstün bir yer

edinmiştir. Kâşgarlı'nın kendi özelliklerini ve eserini yüceltmesi tek yönlü değildir. Bundan etkilenen başka nesnelerin de olması yöntemin yüceltmeden ziyade karşıtlığa evrildiğini söylemeye imkân vermektedir. Kâşgarlı'nın özellikle giriş kısmında kendisi ve eser üzerinden böyle bir karşıtlık stratejisi izlemesinin kitabın Türkçe öğrenenler nezdindeki güvenini artırma işlevi gördüğünü söylemek mümkündür: "Zaten ben onların, dilde en doğruyu bilenlerinden, anlatımda en açık olanlarından, akılca en yetkinlerinden, soyca en köklülerinden, mızrakta en iyi atıcılarındanım. Böylece her boyun dili bende en mükemmel şeklini buldu. Sonra bu kitabı en iyi şekilde düzenleyerek yazdım." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 2), "Ancak en fasihi ve en doğrusu kitapta yazılandır." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 174), "İçimde, kitabımı Halil'in Kitabu'l-Ayn'ında olduğu gibi, kullanılmakta olan ve kullanılmayan kelimeleri birlikte olacak şekilde hazırlamak arzusu coştu […] Bu yol daha kapsamlı olurdu; ne var ki benim kurduğum yapı daha doğrudur. Çünkü bunu kullanmak daha kolaydır ve insanlar da buna rağbet eder." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 2).

Karşıtlık stratejisinin en çok kullanıldığı alanlardan biri de millî kimliğin sınırlarının çizilmesi ve vurgulanması amacıyla bir milletin diğer milletlerden pozitif olarak ayrıştırılmasıdır. Bu yöntem doğrudan doğruya bir milletin diğerlerinden üstünlüğünü ortaya koymak şeklinde açıkça veya dolaylı söylem yöntemleriyle uygulanabilir. Kâşgarlı Mahmud'un bu noktada Türk dili ve kültürü lehine karşıtlık stratejisini açık bir biçimde uyguladığı görülmektedir. Ercilasun ve Akkoyunlu, o dönemde Malazgirt Savaşı'nın kazanılmasıyla Selçukluların dünyadaki en güçlü devlet hâline geldiğini ve Abbasi Halifesi'ni himaye altına aldığını söyleyerek Kâşgarlı Mahmud'un Türklükle gurur duymasının, övünmenin yanı sıra aynı zamanda bir gerçeklik ifadesi olduğunu söylemişlerdir (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. xxviii). Ersoy, Kâşgarlı'nın verdiği dünya haritasının merkezine Balasagun'u koymasını dünyanın merkezini Türklerin oluşturduğunu vurgulamak için yapmış olabileceğini ve metnin genel manada Arap milliyetçiliğine karşı yazılmış olabileceğini belirtmiştir (2022, s. 6). Merkezin saygınlıkla ilişkisi bilinmektedir. Bu konuyla ilgili olarak Işık, bir tarafa bağlı olmama ve tarafları kontrol etme açısından merkezde bulunmanın güç ve otoriteyi temsil ettiğini ifade etmiştir (2023a, s. 84). Dolayısıyla Kâşgarlı'nın Balasagun merkezli bir dünya haritası paylaşması hem Karahanlılar hem de Türkler lehine sözsüz bir karşıtlık stratejisi olarak uygulanmıştır.

Kâşgarlı'nın Abbasi halifesine takdim ettiği eseri Arapça yazması ve Türklüğüyle iftihar ettiği ifadelerinde aslında diğer tüm kavimlere karşı karşıtlık stratejisini rahatça uygulaması eserin Türk kültürünü benimsetme amacıyla ilişkilidir. Zira bir kültürle ilk kez karşılaşan kişi veya topluluğun o kültürden etkilenebilmesi için ona saygı duyması ve kültürün kişilerin zihnindeki imajının yüksek olması gerekmektedir. "Yüce Tanrı, Türk burçlarında doğdurdu devlet güneşini; onların ülkeleri etrafında döndürdü göklerin çemberini ve onlara ad verdi Türk diye; ülkelerin idaresini verdi mülk diye; zamanın hakanları yaptı onları; ellerine verildi günümüzdeki insanların yuları; onları görevlendirdi halk üzre; onları kuvvetlendirdi hak üzre; aziz kıldı onlara yanaşanları ve idareleri altında çalışanları; onlar (Türkler) sayesinde muratlarına erdiler ve ayak takımının şerrinden esen oldular." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 1), "(Peygamber) dedi ki: Allah (c.a.) diyor ki, "Benim bir ordum vardır; onları Türk diye adlandırdım ve doğuya yerleştirdim. Bir

kavme kızdığım zaman onları (Türkleri) onlara musallat ederim. Bu, diğer bütün insanlara karşı onlar için bir üstünlüktür. Çünkü onların adını bizzat O (c.a.) vermiş, onları en yüce ve yeryüzünde havası en güzel yerlere yerleştirmiş; onları kendi ordusu olarak adlandırmıştır. Bunun yanında onlar; güzellik, tatlılık, aydın yüzlülük, edep, yaşlılara hürmet ve riayet, ahde vefa, alçakgönüllülük, yiğitlik ve daha sayılamayacak birçok meziyeti hak etmişlerdir." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 151) parçalarında Türklerin diğer tüm milletlerden üstün olan özelliklerine, Tanrı'ya dayandırılarak kutsiyet atfedilmiştir. Kutsallık atfetme, en yoğun imaj arttırıcı yöntemlerden birisidir zira kutsallık atfedilmeyen fani özelliklerle imaj farkının dramatik şekilde açılması söz konusudur.

Milliyet üzerinden uygulanan karşıtlık stratejisinin birkaç farklı katmanı bulunmaktadır. Milleti, dili ve kültürü göreceli olarak yüceltmenin yanında "onlar"ın olumsuz özelliklerini vurgulamak da bu yönteme dâhildir. *sumlış-* (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 295) fiili açıklanırken "aslen anlaşılmaz şekilde, farklı bir dilde konuşmak" anlamlı sözcüğün Farsların anlamsızca ve anlaşılmaz şekilde konuşması örneklenerek açıklanması, "belirsizlik, gariplik ve anlamsız olmanın" Fars dili ve genel manada Farslarla özdeşleştirerek sunulması demektir. "Onlar"ın imajına verilen zarar göreceli olarak bölgedeki en önemli diğer iki dil olan Türkçe ve Arapçanın da imajını artırmaktadır, denilebilir. Türkçenin imajını Arapçayla birlikte arttırma yöntemi aynı zamanda ortak bir "onlar" geliştirerek yapılmış görünmektedir. Dolayısıyla *sumlış-* maddesi dolaylı olarak Araplarla sempati duygusunu tesis etmeye hizmet etmiştir, denilebilir. Bir başka madde başında Kâşgarlı'nın *tat* "Fars" sözcüğünü açıklamak için verdiği Türk atasözü karşıtlık stratejisinin açıkça ve hedef gösterme suretiyle uyguladığı bir örnektir: "*Tat*: Bütün Türklerin nezdinde Fars. Atasözü: *Tatıg kö.zre tike.nig tüpre*. Anlamı: Fars'ı gözden vur; dikeni kökten sök." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 317).

Metinde Farslara karşı geliştirilen karşıtlık stratejisinin Türk dünyasının coğrafi genişliği ve Farsların bu coğrafyadaki hak durumunu ortaya koyan Kâşgarlı; karşıtlığın "biz"i yüceltme ve "onlar"ın olumsuz yanlarını ifade etme yönteminin ikisini de aynı parçada kaleme almıştır: "Yenkend'den doğuya doğru bütün Maveraünnehr'in Türk diyarı olduğunun delili […] bu gibi şehir isimlerinin hepsinin Türkçe olmasıdır. Kend Türkçede "şehir" demektir. Onlar (Türkler) bütün bu şehirleri kurarak onlara bu adları verdiler. Bu adlar olduğu gibi kaldı; ancak oralarda Farslar çoğalınca Acem şehirleriymiş gibi oldu." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 409).

Metin, dönemin İslami eserlerinde görülen hâliyle besmeleyle başlar, bölüm sonları Allah'ın adıyla tamamlanır. Bu doğrultuda kültürel kodlar açısından da Türklüğün Müslüman-Türk çerçevesinde vurgulandığı görülür. "*böke*: büyük yılan […] Yabaku ulularından bir büyük (kişi) Böke Budraç olarak adlandırılmıştı. Gazi Arslan Tigin bunlarla savaştığında Yüce Tanrı bunları bozguna uğrattı. Müslümanlar 40.000 idi; Böke Budraç ile olan kâfirler ise 700.000 idi." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 446) parçasında Tanrı'nın Müslüman Türklerin tarafında olduğu vurgulanmıştır. "Uygur […] O vilayet beş şehirdir; halkı, en şiddetli kâfirler ve en iyi ok atıcılardır." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 55) örneğinde ise Kâşgarlı, Uygurları Türklüğün öne çıkan bir özelliği olan okçuluk açısından yüceltirken din açısından aşağılamaktadır. Zira Yasin de

Kâşgarlı'nın Uygur Türklerine karşı milliyetçi ve İslami cepheden olmak üzere iki farklı bakış açısına sahip olduğunu söylemiştir. Buna göre onlarla milliyetçi bakış açısıyla övünmekle birlikte onları din açısından yermektedir (2015, s. 70). Gerçeğin iki farklı yönünün yorumlanarak ifadesi, elbette karşıtlık stratejisinin nesnellik / gerçeklik iddiası yöntemiyle desteklenmiş olduğunu göstermektedir.

Kâşgarlı karşıtlık stratejisini aynı zamanda o dönemki Türk toplulukları arasında da kullanmıştır. Buna göre, Türk dilinin en güçlü lehçesi Hakaniye lehçesidir. Dünya'nın merkezi olarak Balasagun'u tercih eden Kâşgarlı'nın Türk dilinin merkezini de Karahanlı Türkçesi olarak görmesi mantığa uygundur. Türk lehçelerini karşılaştırdığı parçada (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 11) en düzgün ve açık olan lehçenin Hakaniye lehçesi olduğunu ifade ederken en doğru olanın ise yine Karahanlı sınırlarında yaşayan Yağma ve Tuhsılara ait olduğunu söylemiştir. En yumuşak lehçe olarak da Oğuz lehçesini bu merkez lehçe grubundan ayırmıştır. Bu durum dil bilimi değerlendirmelerini içeren bu ansiklopedik sözlükte nesnel bir ifade olarak düşünülmelidir. Ancak bu bilgi, metnin diğer parçalarında Oğuzların Karahanlılardan dışarıda konumlandırılış biçimindeki karşıtlık stratejisiyle açıklanabilir: "Kelimenin başındaki bütün mim'ler Oğuz, Kıpçak ve Suvarlarda be'ye döner. Açıklaması: Türkler men bardım, bu gruplar ise ben bardum derler. Türkler "çorba"ya *mü.n*, bu grup *bü.n* der." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 12), "Türkler *eḍgü yawlak* derler […] Oğuzlar ise onu tek başına kullanırlar." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 187), "*bildüz-* […] Bu Oğuz lehçesidir; kural dışıdır; Türkler bunu ağızlarına almazlar." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 291). Bu parçalarda Oğuzların Türklerin dışında bir topluluk olarak ayrıca belirtilmesi "biz"den ayrı bir "onlar" oluşturulması anlamına gelmektedir. Bu durumun belli sebepleri olmalıdır. Bu noktada akla, tam da eserin yazıldığı döneme denk gelen Selçuklu ve Karahanlılar arasında yaşanan savaş gelebilir. Sultan Alparslan'ın 1072 yılında Karahanlı topraklarına saldırması ve bu dönemde iki devlet arasında yaşanan gerilimlerin (Ayan, 2015) payı olmalıdır. Ancak diğer yandan kitabın sunulacağı halifeyi koruyan Oğuzların imajının artırılması da gerekmektedir. Bu siyasi ikilem Oğuz lehçesinin dil bilgisel olarak doğu kanadından ayrılması sayesinde çözülmüş görünmektedir. Kâşgarlı dil bilimsel bir gerçeklik olan Oğuzların farklılaşan özelliklerini ayrıca belirtmek durumunda kalmıştır, o dönemde bu siyasi gerginlik sebebiyle "biz" tarafına Türk, "onlar" tarafına Oğuzlar demiş olmalıdır. Ersoy, bu durumu bir karşıtlık olarak değerlendirmemiş ve Kâşgarlı'nın Oğuzlara yer vermesini Oğuzların çok kalabalık olmasına ve siyasi güç olarak üstün olmalarına bağlamıştır (2022, s. 6). Ersoy'un bu değerlendirmesi lehçeden ziyade topluluk açısından yapılmıştır. Gerçekten de yukarıdaki parçalardan karşıtlığın ortaya çıkış noktasının Oğuz lehçesinin özellikleri olduğu görülmektedir. Zira bu dönemde gerek coğrafi olarak gerekse doğuda konuşulan Türkçeden ayrışması bakımından Oğuz Türkçesi hem daha farklıydı hem de Karahanlı lehçesindeki gibi bir yazı diline ve dolayısıyla Kutadgu Bilig, Divânu Lûgâti't-Türk gibi yüksek değerli eserlere sahip değildi. Dolayısıyla Oğuzlar, metinde lehçelerinin farklı oluşu ve yazılı bir edebiyat geleneklerinin o dönem için bulunmayışı ve yaşanan siyasi gerginlikler sebebiyle karşıtlık stratejisine maruz kalmış olabilir. Bu durumda Uygurlar için yalnızca din açısından uygulanan karşıtlık, Oğuzlar için hem politik hem de dil açısından uygulanmış olmaktadır. Dil açısından geliştirilen karşıtlık Hotan ve Kençekler için de geçerlidir. Bu

iki grup iki dilli olması, soy olarak yabancılara karışması veya yabancı olması (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s.10) ve Türkçeyi kurallara aykırı şekilde kullanmalarından dolayı (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s.4) "onlar" kategorisinde değerlendirilmiştir.

İçerik Olarak Yüceltme

Söylem içerisinde "biz" ve "onlar" ayrımının derinleştirilmesi belli kişi ve kavramların da yüceltilmesiyle sağlanmıştır. Karşıtlık stratejisiyle biz ve onların birbirinden ayrılmasını destekleyen bu stratejide "biz" ve "biz"le ilgili diğer yan kavramların imaj beslemesine tabi tutulduğunu söylemek gerekir. Böylelikle "biz"in imajını yükselten konuşur göreceli olarak "biz"den olmayan karşıt "onlar"ın da imajını düşürmektedir. Bu "onlar"ın imajını aşağıya çekmenin dolaylı bir yolu olarak görülmelidir.[2] van Dijk (2020) "övünç" kavramını "Anlam" başlığı altında değerlendirmiştir. Anlamın kapsam genişliğinden ötürü bu çalışmada övünç, "İçerik Olarak Yüceltme" başlığı altında ele alınmıştır.

İçerik olarak yüceltme yöntemi DLT'de Kâşgarlı'nın kendini yüceltmesi, millî duygular çerçevesinde yüceltme, muhatabın yüceltilmesi ve Tanrı'nın yüceltilmesi şeklinde kendisini göstermektedir. Kâşgarlı özellikle eserin girişinde kendisini ve eserini yüceltmektedir. Eserini yüceltmesi de aslına bakıldığında kendini dolaylı olarak yüceltme anlamı taşımaktadır. Bunun metinde, okuyucunun verilen bilgilere güven duymasını, Türk'ü ve Türkçeyi yüceltme amacına ikna olmasını sağlamak gibi işlevleri olduğu söylenebilir. Eserinde birçok öğretim metodunu kullandığı bilinen Kâşgarlı'nın okuyucunun gözünde hedef dilin ve o dili öğreten kişinin imajını yüksek tutmanın öğrenme motivasyonunu arttıracağını öngörmesi muhtemeldir. Bu doğrultuda metinde geçen "Kitapta yukarıda zikrettiklerimi ve tanınmış lehçeleri topladım. Seviye ve incelik bakımından kitap zirveye ulaştı." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s.3) parçasının eserin ve dolaylı olarak yazarın; "Ben onların (Türklerin) ülkelerini ve bozkırlarını inceledim; Türk, Türkmen, Oğuz, Çigil, Yağma ve Kırgızların lehçelerini ve kafiyelerini öğrendim. Zaten ben onların, dilde en doğruyu bilenlerinden, anlatımda en açık olanlarından, akılca en yetkinlerinden, soyca en köklülerinden, mızrakta en iyi atıcılarındanım. Böylece her boyun dili bende en mükemmel şeklini buldu. Sonra bu kitabı en iyi şekilde düzenleyerek yazdım." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 2) parçasının ise doğrudan yazarın imajını yüceltme ifadeleriyle arttırmaya yönelik olduğu görülmektedir.

Ersoy, halifenin Selçuklulara bağlı ve vergi vermekle yükümlü olmasından ayrıca Türklerin o dönemdeki siyasi ve askerî gücünden dolayı Kâşgarlı'nın eserini büyük bir gururla yazdığından bahsetmiştir (2022, s. 6). Halifenin Selçuklu'nun koruması altında olması ve vergi vermekle sorumlu olması DLT'deki Türkçülük söyleminin okuyucudaki etkisini artırmış olmalıdır. Zira Kâşgarlı'nın milliyetçi söylem gücü o dönemdeki gerçeklikle uyuşması dolayısıyla okuyucunun Kâşgarlı'nın milliyetçi yaklaşımını algılayışı da temellenmektedir: "Rum yakınından Maçin'e kadar bütün Türk ülkeleri beş bin fersah uzunluğunda ve üç bin fersah enindedir; toplam olarak sekiz bin fersahtır.

[2] Zira Işık da Eski Uygur Türkçesi metinleri üzerinden konuşur ve muhataptan birinin imajının yüceltilmesi veya düşürülmesinin diğerinin imajını göreceli olarak ters etkilediği örnekler vermiştir (2022, s. 341-345).

Bunların hepsini, bilinsin diye, yerin şekli olan dairede beyan ettim." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 11), "(Peygamber) dedi ki: Allah (c.a) diyor ki, "Benim bir ordum vardır; onları Türk diye adlandırdım ve doğuya yerleştirdim. Bir kavme kızdığım zaman onları (Türkleri) onlara musallat ederim. Bu, diğer bütün insanlara karşı onlar için bir üstünlüktür. Çünkü onların adını bizzat O (c.a.) vermiş, onları en yüce ve yeryüzünde havası en güzel yerlere yerleştirmiş; onları kendi ordusu olarak adlandırmıştır." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 151). Son parçada millî duyguların Müslümanlık açısından kutsallıkla birleştirildiği görülmektedir. Yine Türkçe öğrenmenin doğruysa bir hadis gereği olduğu, doğru değilse mantığın bunu emrettiği sözleri (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 1), Türklerin insanoğlunu yönetmek üzere Allah tarafından yeryüzüne gönderildiği, güvende olmak ve onların sevgisini kazanmak için Türkçe öğrenmenin akıllıca olduğu (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 1), Allah'ın ordusunun Türklerden oluştuğu ve milletleri bu orduyla cezalandırdığı (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 151), Türk isminin Allah tarafından verildiği (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 151) şeklindeki ifadeler Kâşgarlı'nın millî duygularla İslam kutsallığını birleştirdiğini göstermektedir.

Kâşgarlı'nın, eseri sunmuş olduğu Abbasi halifesine nezaket maksadıyla dolaylı bir yüceltme uyguladığı görülmektedir. Böylece Kâşgarlı eserin muhatabını da yüceltmektedir. "Şimdi, Muhammed oğlu Hüseyin oğlu Mahmud kulunuz dedi ki" (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 1) parçasında geçen kulunuz ifadesi Kâşgarlı'nın halifeye karşı tevazusunu göstermektedir. Yüceltme ve tevazu nezaketle sıkı sıkıya ilişki içerisindedir. Kâşgarlı burada kendi imajını geri plana alarak göreceli şekilde halifeyi yüceltmiştir. Metnin başında ifade edilen saygı yapısı, metnin geri kalan kısmında ve genelinde gerçek hayata uygun şekilde yüceltilen yazarın ve Türklük kavramı dolayısıyla ileriye yönelik bir denge sağlayıcı tutumu olarak ele alınabilir.

Kâşgarlı, dönemin İslam eserlerindeki bir gelenek üzere eserine Allah'ın adıyla başlamış ve giriş bölümü başta olmak üzere kitaptaki bölümleri Allah'ın adını zikrederek sonlandırmıştır. Metnin genelinde Allah'ın yüceltilmesiyle karşılaşılmaktadır. Bu, söylemin kutsallığa dayanması dolayısıyla güvenilirliğinin de artmasını sağlamış olmalıdır: "Güç ve kuvvet, ancak yüce ve ulu Tanrı iledir." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 13), "Anlatıyorum -yardım Allah'tandır-. / Fiillerin yapısı, geçmiş zaman ve emir üzerinedir." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 243), *(kirtkün-): kul Teŋrike kirtkündi* "(*kirtkün-*): Kul yüce Tanrı'nın birliğini ikrar etti ve peygamberlerini tasdik etti." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 523).

Resmiyet

İnsanlar arası ilişkilerde resmiyet ve samimiyet üslubu kişilerin birbirlerine göre güç durumuna, kişisel özelliklerine ve bağlama göre farklılaşabilmektedir. Buna göre resmiyet üslubunda zamirler ve fiil kişi çekimleri genel itibariyle "siz" üslubunca belirlenir. Edilgen yapıların kullanımına veya Brown ve Levinson'un (1987, s. 273) belirttiği kişisizleştirme yöntemine (impersonalization mechanism) başvurulur. Bu kullanımların özellikle hiyerarşik ilişkilerde saygının ve sosyal mesafenin korunmasını sağladığı, "ben" ve "sen" dilinin kullanıldığı samimi ilişkilerde ise yakınlık duygusunun

ön planda olduğu bilinmektedir. van Dijk'in (2020) "resmî yapılar" olarak adlandırdığı bu başlık altında sen ve siz üslubuna değinilecektir.

DLT Türk lehçelerinin karşılaştırıldığı, Türk dili ve kültürünü işleyen bilimsel bir eserdir ancak bu kitap aynı zamanda Arapların Türkçe öğrenebilmesi için yazılmış bir ders kitabıdır. Dolayısıyla eserde yer yer bugünkü anlamda bilimsel üsluba uygun ve saygı içeren edilgen resmî ifadeler bulunmasına rağmen metnin genelinde hoca-öğrenci ilişki ortamına uygun olarak "ben" ve "sen" dili kullanıldığı görülmektedir. Kâşgarlı'nın okuyucunun Türkçe öğrenme isteğini arttırmak için kullandığı yöntemlerden biri de samimiyet tesisidir. "Ben" ve "sen" dili kullanımı bu samimiyeti sağlayan yöntemlerdendir. Böylece Kâşgarlı eserini her ne kadar bilimsel bir yöntemle ve zengin bilgi hazinesini yansıtacak biçimde kaleme almış olsa da öğrenici konumundaki okuyucularla arasında samimiyet tesis edebilmeyi de başarmıştır. Bu durum, kesinlikle onun bilgi hazinesini nasıl aktaracağını bilmesi ile ilgilidir. Metindeki parçalar incelendiğinde kurulan samimiyet aynı zamanda sınıfta ders anlatan ve onu dinleyen bir hoca-öğrenci ilişkisine benzer şekilde söyleşi üslubuyla gerçekleşmektedir. Böylece Kâşgarlı öğretici, yönlendirici ve liderlik edici rolüyle üst konumdan ast konuma yönelen bir "sen" üslubu kullanmaktadır: "Kuralları buna göre bil." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 8), "Ben kitapta gerçek dildekini yazıyorum. Kallâbîn (çevirenler) adını verdiğim grupların kelimelerindeki harfleri sen çevir." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 12), "Diğer isim ve fiilleri bu örneğe göre ayarla." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 12).

Onan, DLT'nin kendi döneminde dünya üzerinde yapılmış diğer dil bilgisi çalışmaları içerisindeki yerini araştırdığı makalesinde karşılaştırmalı dil bilgisi çalışmalarının ilk metodik örneğini veren kişi olarak Dante'nin (14. yy.) kabul edildiğini söylemiştir. Buna göre Dante'nin, 14 İtalyan lehçesini ayırt edebildiğini ancak ondan önce Kâşgarlı'nın 26 Türk lehçesi tespit ettiği DLT'ten bilim dünyasında yeterince söz edilmediğini belirtmiştir (2003, s. 443). Karşılaştırmalı dil bilgisi çalışmalarının dünyadaki en erken örneğini verdiği düşünülen Kâşgarlı Mahmud, Türkçenin temel dil bilimsel özelliklerini değerlendirmede kullandığı ölçütleri sunarken "ben" dilini kullanmıştır. Bunda elbette kitabın girişinde belirttiği gibi Türk ülkelerini gezmiş olması ve Türk dilini en iyi şekliyle bilmesinin payı olmalıdır: "Kuralları bir sistem içinde dizmek için bu tür örneklerle, bütünü öz olarak vermeyi gaye edindim. İşte işaret ettiğim her ölçü ve koyduğum her temel üzerinde bütün bu lehçeler döner." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 10), "Anlatıyorum -yardım Allah'tandır-. / Fiillerin yapısı, geçmiş zaman ve emir üzerinedir." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 243), "*tugra.g* meliğin mührü ve imzası. Oğuzca. Bunu Türkler bilmez. Ben de aslını bilmiyorum." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 202). Son parçada bir konuyla alakalı bilgiye vakıf olmamasından bahsetmiş olması, eserin bilimsel bir yöntemle kaleme alınmasıyla ilişkilidir ve bunun nesnellik algısına olumlu katkı sağladığı düşünülebilir.

Tanım Düzeyi ve Ayrıntı Derecesi

Söylem analizi aslında neyin vurgulandığı ve neyin gizlendiği ile ilgilenen bir çalışma alanıdır. Bu, elbette, hangi konuların ve bir olayın hangi yanının ayrıntılı şekilde anlatılıp hangisine kısaca değinildiği veya hangisinin es geçildiği ile de ilişkilidir. van Dijk (2020, s. 55) karşıtlıkla ilişkilendirdiği tanım düzeyi ve ayrıntı derecesinin farklılaştığı örnekleri

açıklarken "biz"in olumlu yönlerinin ayrıntılı şekilde, olumsuz özelliklerinin ise ayrıntıya girmeden verildiği bu teknikte "onlar" içinse tam tersi bir durumun söz konusu olduğunu belirtmiştir. Kâşgarlı Mahmud da madde başlarını seçerken karşıtlık stratejisi belirlediği özneler için "biz"i olumlu yönleriyle "onlar"ı ise olumsuz yönleriyle ayrıntılı şekilde açıklamayı tercih etmiştir. Bu doğrultuda karşıtlık stratejisine uygun olarak fazladan madde başları açmıştır. Bu madde başlarını belirlemekle ilgili olarak eserin giriş kısmında İslam ülkelerindeki coğrafi şekillere yer verdiğini ancak gayrimüslimlerin bölgelerinin bazılarını ele alıp gerisini faydasız olduğu için esere dâhil etmediğini (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 10) ifade etmiştir. Bunun bir ileriki aşaması olarak ele aldığı coğrafi adlar ve kişiler arasında kendi memleketine ait olanlara daha hassas şekilde yaklaşıp madde başı olarak ele almıştır: "aḍıg: bizim bir köyümüzün adı" (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 30), "*Aluş*: Kâşgar'ın bir köyünün adı." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 29), "*aruk turuk*: Fergana ile Kâşgar arasındaki bir dağ geçidinin adı." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s.31), "*Opal*: bizim bir köyümüzün adı" (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 34), "*Kumuk*: beylerden birinin adı. Bir süre onunla arkadaşlık ettim." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 193), "*Kası*: bize ait bir yerin adı." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 444), "*Barsga.n*: Afrâsiyâb'ın bir oğlunun adı. Barsga.n'ı o kurmuştur. Mahmud'un babası bu şehirdendir." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 521) "*Kızıl*: Kâşgar'da bir nehrin adı" (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 170). Kâşgarlı, bu örneklerde kendi coğrafyasına ait olan yerleri sözlüğüne dâhil etmiş ve onları tanımlama açısından daha ayrıntılı bir yol izlemiştir. Ancak bu durum kendi bölgesi dışındakiler için geçerli değildir. Aynı şekilde kendi arkadaşı olan bir beyi de tanımlaması yine kendi yaşamına yakın olan kavramların varlığını eserinde daha çok tanıdığını göstermektedir.

Kâşgarlı'nın eserin bütününde uyguladığı yöntemlerden biri de maddeleri açıklarken Türk kültürü, Türk dili ve Türklükle ilgili ayrıntılı bilgilere yer vermesidir. Bu, kitabın "biz" kısmını ayrıntılı şekilde ele almakla ilgilidir. Zira Ercilasun ve Akkoyunlu da Türk'ü yüceltmek için ve Türklüğü vurgulamak için eserde Türklükle ilgili her ayrıntıya yer verildiğini ifade etmiştir (2014, s. xxviii). Bunun dışında din açısından karşıtlık uyguladığı Uygurların gayrimüslim oluşunu vurgulamak için sözcük düzeyinde ayrıntı derecesini artırdığı görülmektedir: "*Çomak*: Uygurlara ve bütün kâfirlere göre Müslüman." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 164). Bu tanımda tüm kâfirler demesi yeterliyken Müslüman olmayan Uygurları ayrıca belirtmesi bu grup aleyhine ayrıntı derecesinin artırıldığını göstermektedir.

Eş / Yakın Anlamlı Sözcükler

Sözcük seçimi, söylemin algıyı yönlendirmesi açısından kritik öneme sahiptir. Açıkça bir yönlendirmeden ziyade söylemin yönlendirme yöntemi daha kapalı şekilde uygulandığında kişilerde çağrıştıracağı anlam katmanları arasındaki fark azalacağı için algıyı yönlendirme gücünün de artması beklenir. Zira bir sözcük yerine başka eş / yakın anlamlı sözcüğün kullanımı kişinin metni anlamlandırmasında da ilk bakışta bilinçsiz bir fark yaratacaktır. Bu, değişimin farkında olmama durumunun etkiyi artırması beklenir. Eş / yakın anlamlı sözcüklerin kullanımı aynı zamanda söylemi gerçekleştiren kişi veya grubun ideolojisini veya bir olaya yahut duruma karşı bulunduğu noktayı da gösteren önemli bir veri sunmaktadır. van Dijk bu durumu "Eşanlamlılık Yeniden Anlatım"

başlığında değerlendirmiş ve eş anlamlı olarak değerlendirilen sözcükler arasında dahi anlam farklılıkları olduğunu ifade etmiştir (2020, s. 57). Kâşgarlı'nın madde başlarını açıklarken İslam ve Türklük karakterini vurgulayan sözcük tercihlerinde bulunduğu görülmektedir. Eş / yakın anlamlı bu sözcük tercihleri Kâşgarlı'nın ve onun temsil ettiği dönemin Türklük ideolojisini yansıtması açısından önemlidir.

Din dışı bağlamda *um-* "ummak" fiiliyle dile getirilebilecek isteme eyleminin kitabın birçok bölümünde "inşallah" ile dile getirildiği tanıklanmaktadır: "Bunlardan yerleri gelince bahsedeceğiz inşallah." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 6)[3], "Bütün kelimeler bu kurallara göre kıyaslanır; tersi görülmez. İnşallah (c.a.)." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 479). "Tanrı'nın izni şartıyla" anlamı "inşallah" dışında Türkçe sözcükler kullanılarak da ifade edilmiştir: "Yüce Tanrı isterse bunların hepsi yeri geldikçe belirtilecektir." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 248). Kâşgarlı'nın Eski Türkçeye ait sözcüklerin açıklanması esnasında din temelli olarak bazı sözcükleri tercih ettiği görülmektedir. "(*kirtkün-*): *kul Teŋrike kirtkündi* kul yüce Tanrı'nın birliğini ikrar etti ve peygamberlerini tasdik etti." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 523) örneğinde yalnızca "Tanrı'ya iman etti / inandı." şeklinde birebir tercüme edilebilecek ifade "yüce" sıfatının eklenmesi ve "Tanrı'nın birliğine ve peygamberlerine iman" çerçevesinde İslami bir boyut kazandırılarak anlam genişlemesine uğratılmıştır. "*örüg*: bir yerde bir süre kalmak. *Sû ôn kûn örüg boldı* denir, 'askerler on gün bir yerde kalıp, oradan ayrılmadılar ve gaza yapmadılar.' demektir. Bey veya kabile orada kalmışsa aynı şey söylenir." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 33) parçasında *örüg* hareketsizliği bildiren bir kavramdır, temel anlamıyla gaza ile anlam ilişkisi bulunmamaktadır. Burada hareketsiz kalmak bağlam açsından savaşmamak demektir ancak İslami bir terim olan gaza ile anlam alakası Kâşgarlı tarafından kurulmuş görünmektedir. Kâşgarlı din açısından gayrimüslim Uygurlara geliştirdiği karşıtlık stratejisini savaş sözcüğü yerine gazayı kullanarak pekiştirmektedir: "Uygurlara karşı yapılan gazayı tasvir ederek diyor ki" (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 149).

Eş / yakın anlam kullanımında kastedilen anlamın farklı frekanslarının da vurgulandığı görülür. "*Balık*: kale ve şehir. Müslüman olmayanların (ca:hiliyyetu'l-cuhela:) ve Uygurların lehçesinde." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 163) parçasında gayrimüslimler için cahillik kavramının kullanılması gayrimüslim kavram alanına giren özelliklerden birinin vurgulanması demektir. Burada aynı zamanda *kend* sözcüğünü bilmemelerini çağrıştırması açısından bu özelliğin ön plana çıkarıldığı düşünülebilir.

Sözcük tercihleri sonucu oluşturulan ideolojik çağrışımlar bazı örneklerde Türklük kavramı üzerinden de gerçekleşmiştir. Bilindiği üzere Şehnâme'de Turan ülkesinin hükümdarı olan Afrâsiyâb İran'a hâkim olmuş güçlü, şedit bir komutandır. İran halk hikâyelerinde onun korkutuculuğu, cesareti ve gücü üzerinde durulmaktadır. Kâşgarlı istikrarlı olarak Alp Er Toŋa için Afrâsiyâb ismini tercih etmiştir. Hatta *alp* maddesini açıklarken verdiği şiirde meşhur saguda dahi Alp Er Toŋa'yı Afrâsiyâb olarak (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 19) çevirmiştir. Normal koşullar altında bu şiiri çevirirken doğrudan Alp Er Toŋa ifadesini kullanabilirdi ancak bu ve başka parçalarda görülen

[3] Dankoff ve Kelly (1982: 76) de "inşallah" sözcüğünü "God willing" şeklinde çevirmiştir.

istikrarlı Afrâsiyâb tercihi bilinen bir karakteri öne çıkararak öğrenmeyi de kolaylaştırmaktadır. Bu yöntem aynı zamanda dönemin ünlü eseri Şehnâme'deki güçlü ve şedit Türk kahramanına vurgu yaparak Türk imajını yükseltmekte, Türkçe öğrenme konusundaki ikna ediciliği arttırmaktadır: "*Kāz*: Afrâsiyâb'ın kızının adı. *Kazvi.n* şehrini o yaptırmıştır. […] Anlamı "*Kāz*'ın oyun yeri"dir. […] Türkler *Kazvi.n*'i Türk diyarının içinde kabul ederler. […] Çünkü babası Toŋa Alp Er -ki Afrâsiyâb'dır-; […] Merv şehrini yaptırmıştır." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 409).

Hedef dilin öğrenci gözündeki imajı o dili öğrenme konusundaki motivasyonu artıracaktır. Öğrenmeye çalışılan dilin politik gücü, konuşur sayısı, analitik yapısı, mantığı, dünyayı algılayış biçimi ve estetik özellikleri gibi unsurlar onun konuşur açısından imajını belirleyecektir. Kâşgarlı eserin bütününde öğrettiği dilin inceliklerini okuyucuya göstermiş böylece dili öğrenme konusunda bir istek oluşturmaya çalışmıştır. "İki ye ile *anıŋ atayı* demek mümkün olmadı; çünkü bu takdirde üç lîn harfi bir araya gelmiş olacaktı. Bunların ortası sin (s) ile telafi edilmiştir; böylece söyleyiş tatlılaştı ve lîn de ortadan kalkmış oldu." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 438) parçasında Türk dilinin söyleyiş konusundaki kolaylığını ve pratik olanı tercih ettiğini anlatırken "kolaylaşmak" yerine tercih ettiği "tatlılaşmak"[4] sözcüğü bu duruma örnek oluşturmaktadır.

Aşağılama ve İroni

van Dijk'in (2020) "ironi" olarak adlandırdığı ve karşıtlık stratejisinin bir yöntemi olarak düşünülebilecek "aşağılama ve ironi", iki zıt kutup arasındaki saygınlık dengesini "biz"in lehine çevirme ve arttırma çabası olarak görülmelidir. Böylece "biz" yüceltilmiş, "onlar" aşağı çekilmiş olur. Zira Işık, muhatabı küçümseme ve onun imajını aşağı çekme davranışının göreceli olarak konuşurun imajını yukarı çekme anlamına geldiğini söylemiştir (2022, s. 79). Karşıtlığın amaçlarının bir tarafı olan bu davranış nefret oluşturma ile ilişkilidir. İroni ile aşağılama arasında ironinin uyumsuzluk sonucu ortaya çıkması açısından bir fark vardır. Culpeper şekil ve içerik uyumsuzluğunun ironiyi ortaya çıkardığından bahsetmiştir (2016, s. 438-439). Bu uyumsuzluk aslında gerçeği belirsizleştirme ve anlamı boşaltma çabası olarak görülmelidir. Aşağılama doğrudan doğruya hedefe yönelirken ironide niyetin ilk aşamada belirsiz olması anlam kaybına yol açmaktadır ki ironi ile amaçlanan da budur. Solak da ironiyi, aynı doğrultuda, değersizleştirme ile ilişkilendirmiştir (2011, s. 12).

DLT'de karşıtlık stratejisi doğrultusunda aşağılamaya birçok örnek bulunmaktadır. "*furxan ewin yıktımız / burxan üze sıçtımız* […] Bu bir âdettir. Müslümanlar kâfirlerin ülkelerini aldıkları zaman, onları küçük düşürmek için putlarının başlarına pislerler." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 149), "*toyın*: ka.firlerin din adamı. […] Ondan yüce Tanrı'ya sığınırız. Atasözü: Bir *toyın başı agrı.sa kamug toyın başı agrı.ma.s*. Anlamı: bir 'toyın'ın başı ağrısa bütün 'toyın'ların başı ağrımaz. Arkadaşlarından birinin hastalığı sebebiyle bir şey yemekten imtina eden kimse için kullanılır; böylece diğeri (yemeyen kimse) yemeğe davet edilir." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 418) gibi örneklerde din açısından bir aşağılamanın yapıldığı görülmektedir. Son örnekte diğer dinlerin din

[4] Dankoff ve Kelly (1984: 258) de "tatlılaşmak" için "euphonious" (telaffuzu hoş, kulağa hoş gelen) sözcüğünü tercih etmiştir.

adamları için gayrimüslim yerine "kâfir" ifadesinin kullanılması, Allah'a bu kişilerin şerrinden dolayı sığınılması ve *toyın* sözcüğünün geçtiği atasözünün bencillikle alakalı olması İslam dışındaki dinlere karşı geliştirilen karşıtlık stratejisi ile ilişkilidir. Aşağılama aynı zamanda karşıtlık strateji türleri doğrultusunda millî veya bölgesel bir kimlik üzerinden de yapılabilir: "Kuşların en kötüsü saksağandır; […] İnsanların en kötüsü ise Barsganlılardır; çünkü onlar geçimsiz ve cimridirler." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 190), "Atlarımıza alamet vurduk ve Uygur itlerine yöneldik -halkı kastediyor-" (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 211), "Kılıç pas tutarsa kahramanın durumu bozulur. Aynı şekilde Türk de Fars huyuyla huylanırsa eti kokuşur." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 317). Son örnekte "yabancı / kâfir / Çinli, Uygur, Fars" anlamına gelen *tat* sözcüğünün ikinci anlamı olarak demirciliğiyle ünlenmiş Türkler için en önemli savaş aletlerinden olan "kılıcın üzerindeki pas" anlamının verilmiş olması ve kılıç örneği üzerinden Türk'ün Farslaşmasının iğrenç oluşu şeklinde okuyucuya aktarılması şiddetli bir karşıtlık stratejisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

İroninin uyumsuzluktan kaynaklı ortaya çıkışı DLT'de de kendini göstermektedir: "(*çap-*): *Çomak tat boynın çapdı* Uygur lehçesinde, Müslüman kâfirin boynunu vurdu." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 232) parçasında İslam'ı yüceltmek ve gücünü vurgulamak için *vurmak* madde başında Müslüman kişinin / topluluğun kâfirin boynunu vurması örneği seçilmiş görünmektedir. Bu örneğin metnin genelinde gayrimüslim olmalarıyla ön plana çıkarılan Uygurların lehçesinde verilmiş olması ironiyi ortaya çıkarmaktadır.

Mantığa Dayandırma

Söylemin ikna ediciliğiyle ilişkili olan mantığa dayandırma, bir iddiayı rasyonel şekilde kanıtlamayla ilişkilidir. van Dijk'in (2020) uslamlama olarak adlandırdığı bu yöntem, söylemin ifade ettiği anlamın mantık açısından gerekçelendirilmesiyle hayata geçirilmektedir. Kâşgarlı'nın özellikle Türklerin gücü ve Türkçeyi öğrenmenin gerekliliği ile ilgili olarak okuyucuların akıl yürütmesini sağladığı parçalar göze çarpmaktadır: "Aklı olan herkes onlara katılmalı ve onların oklarından korunmalı. En iyi yol konuşmaktır onların dillerini; duyurabilmek için onlara ve meylettirebilmek için gönüllerini." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 1) parçasında aklı olan herkesin Türkçeyi öğrenmesi gerektiğini söyleyerek Türkçe öğrenmeyi mantığa dayandırmaktadır. Bu mantık tavsiyesinde elbette Selçukluların hilafeti himaye etmesinin, o dönemde Türklerin doğuda ve batıdaki gücü elinde bulundurmasının da önemli payı olmalıdır. Aynı şekilde şu hadis yine mantığa dayandırma için önem arz etmektedir: "Peygamberimiz (s.a.) kıyamet gününün şartlarını, ahir zamanın fitnelerini, Oğuz Türklerinin çıkışını anlatırken dedi ki: Türk dilini öğreniniz, çünkü onların çok uzun sürecek saltanatları vardır... Bu hadis doğru ise -sorumluluğu ravilere aittir Türk dilini öğrenmek vaciptir; eğer doğru değilse, aklın gereği budur." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 1). Bu parçada Türkçenin öğrenilmesi gerektiğini Hz. Peygamber'e dayandırmakla nesnellik iddiasını ortaya koymakta, bu hadisin doğru olmaması durumunda ise siyasi ve coğrafi olarak güçlü olan Türklerin dilini öğrenmenin mantık açısından gerekli olduğunu ifade ederek mantığa dayandırma yöntemini uygulamaktadır.

Nesnellik / Gerçeklik İddiası

Nesnellik / gerçeklik iddiası yöntemi ifade edilecek bilgilerin, yorumların veya tekliflerin inandırıcılığını sağlama, bunu sürdürme ve nesnel gerçekliklerini ortaya koyma amacı taşımaktadır. van Dijk bu yöntemi "Kanıtsallık" başlığı altında ele almış ve konuşurun inandırıcılığı sağlayabilmesi için belli kanıtlara ihtiyacı olduğunu, bu kanıtların bilimsel olanlardan "Kendi gözlerimle gördüm." gibi öznel olanlara kadar çeşitlenebileceğini ifade etmiştir (2020, s. 61).

Kâşgarlı, eserini bilimsel bir çalışma ve Türk kültürünü aktarma aracı olarak kurgulamıştır. Türkçeyle ilgili bilgilerin ve Türklüğe ait özelliklerin ifade edildiği bölümlerde nesnellik / gerçeklik iddiası yöntemine başvurmuş görünmektedir. Bu hâliyle eserdeki bilgilerin ve yorumların inandırıcılığını sağlamak adına bazı dayanak noktalarını ortaya koymuştur. Metindeki ifadeler ışığında nesnellik / gerçeklik iddiası yöntemi deneyim ve çaba öne sürme, 3. kişi çekimi kullanma ve kutsallaştırma şeklinde sınıflandırılabilir.

Metinde verilen bilgiler ve aktarılan yorumların deneyim ve çabaya dayalı kişisel tanıklara dayandırıldığı görülmektedir. "Buhara imamlarından ve Nişaburlu bir başka imamdan açıkça ve kesin olarak işittim ki: Onlar peygamber efendimize dayandırarak şöyle rivayet ettiler." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 1) parçasında Türkçenin öğrenilmesi gerekliliği ile ilgili hadisi işitme yoluyla kanıtlamaktadır. Birebir bu sözün işitilmesi deneyimi ve sözün içeriğinin Hz. Peygamber'e ait oluşu bu parçada hem deneyime dayalı hem de kutsallıkla ilişkilendirme açısından nesnellik / gerçeklik iddiası yönteminin pekiştirmeli olarak kullanıldığını göstermektedir. "Gördüm ki: Yüce Tanrı, Türk burçlarında doğdurdu devlet güneşini; onların ülkeleri etrafında döndürdü göklerin çemberini; ve onlara ad verdi Türk diye; ülkelerin idaresini verdi mülk diye" (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 1) parçasında Türk milletinin faziletlerinden bahseden Kâşgarlı Mahmud, bu özellikleri sıralamadan önce bunlara tanık olduğunu "gördüm ki" ifadesiyle vurgulamıştır. Burada da Türklerin yüce özelliklerine yazar tarafından tanık olunduğu bilgisini veren bu ifade söylemin nesnellik / gerçeklik iddiasını kuvvetlendirmektedir. Yine "Ben onların (Türklerin) ülkelerini ve bozkırlarını inceledim; Türk, Türkmen, Oğuz, Çigil, Yağma ve Kırgızların lehçelerini ve kafiyelerini öğrendim. Zaten ben onların, dilde en doğruyu bilenlerinden, anlatımda en açık olanlarından, akılca en yetkinlerinden, soyca en köklülerinden, mızrakta en iyi atıcılarındanım. Böylece her boyun dili bende en mükemmel şeklini buldu. Sonra bu kitabı en iyi şekilde düzenleyerek yazdım." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 2) parçasında yazar, Türkçeyle ve Türklükle ilgili vereceği bilgileri temellendirmek için kişisel olarak Türklükle ve Türkçeyle ilgili deneyimlerini aktarmakta, böylece kişisel tecrübelerle söylemini güçlendirmektedir.

Çekilen eziyet, ödenen bir bedel sonucu eser bırakmak o eserin gerçeği ve doğruyu yansıtma gücünü veya ikna ediciliğini arttırır. Kâşgarlı Mahmud da eserini oluştururken çokça çaba sarf ettiğini ve bu eserin titizlikle ortaya çıktığını açıklamaktadır: "Her söz yerli yerine otursun, yanlış olanlar bilinsin, kelimeleri arayanlar konuldukları yerde onları bulsunlar, isteyenler belirlendikleri yerde onları görsünler diye yıllarca eziyet çektim." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 2), "Gönlümü de bu işe verdim." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 3). Kâşgarlı, eğer kitabı çok kısa sürede kolayca tamamladığını

söyleseydi elbette eserin ikna ediciliğinin ve oluşturacağı değer algısının düşmesi beklenirdi. Burada emek ve istek belirtilerek yapılan iş dolayısıyla dolaylı olarak yazarın kendi değerini ve imajını yükseltmesinden de bahsetmek gerekir.

Herhangi bir olumlu / olumsuz özelliğin veya yorumun ifadesinde söylemi 3. kişi çekimi kullanmak suretiyle kişiden uzakta tutmak öznelliği azaltacağı için göreceli olarak nesnelliğin artmasına yarayacaktır. Böylece karşıtlıkla ortaya çıkarılan öznellik bu yöntemle nötr hâle gelmiş olacaktır. Bu aynı zamanda olaylara, kişilere, özelliklere veya durumlara hitap edilen kesimle aynı noktadan bakmak anlamına geleceği için empati yöntemiyle de örtüşmektedir: "Şimdi, Muhammed oğlu Hüseyin oğlu Mahmud kulunuz dedi ki" (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 1) örneğinde "ben dedim ki / diyorum ki" şeklinde bulunulabilecek ifade "Mahmud kulunuz (o) dedi ki" şeklinde verilmiştir. Konuşurun kişi açısından nötr biçimde sunulması nesnellik algısına katkıda bulunmaktadır. Burada yazarın mütevazılık sergileyerek kendisini "kulunuz" ifadesiyle ast konuma çektiği görülmektedir. Bu bir saygı ifadesidir ve "hizmetçi, köle" anlamıyla mütevazılığı ortaya koymaktadır.

Bir bilginin, deneyimin, yorumun veya olumlu özelliğin, kişisizleştirme stratejisiyle ifade edilmesinin nesnellik algısını arttırması beklenir: "(*karga*-) *Teŋri anı karga.dı* yüce ve aziz Allah onu lanetledi. […] (*kırga*-) *beg anı kırgadı* Bey onu uzaklaştırdı. […] Yüce ve aziz Allah'ın lanetlemesi ile bir kulun bir kulu kovmasını nasıl ayırt ettiklerini görmüyor musun? Onu üstünlü, bunu esreli yapmışlar." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 470) örneğinde Kâşgarlı Mahmud'un Türkçe bilgi üzerine yorumu karşı tarafın yapmasını sağladığı bunu yaparken de Türkçeyi ve Türkleri 3. kişi kullanarak bir nesne konumuna getirip olaya öğrencilerin tarafından baktığı görülmektedir.

Tanrısallık ve kutsallık hemen tüm dinlerde ve inanç sistemlerinde "hakikat, gerçeklik" olarak algılanmaktadır. Dolayısıyla herhangi bir bilginin, değerin veya olayın Tanrısallıkla temellendirilmesinin onun nesnellik ve gerçeklik algısına katkı sağlayacağı öngörülebilir. Dolayısıyla Kâşgarlı Mahmud da Türklüğün yüceliğini Tanrısallıkla ilişkilendirerek bu faziletleri aslında temellendirmiş olmaktadır. Elbette aynı din çevresine ait topluluğun dilinden yazılan bu metinde kutsallaştırma yoluyla temellendirilen bilgilerin güvenilirlik algısının artmış olması beklenir: "Yüce Tanrı, Türk burçlarında doğdurdu devlet güneşini; onların ülkeleri etrafında döndürdü göklerin çemberini; ve onlara ad verdi Türk diye; ülkelerin idaresini verdi mülk diye; zamanın hakanları yaptı onları; ellerine verildi günümüzdeki insanların yuları; onları görevlendirdi halk üzre; onları kuvvetlendirdi hak üzre; aziz kıldı onlara yanaşanları ve idareleri altında çalışanları; onlar (Türkler) sayesinde muratlarına erdiler ve ayak takımının şerrinden esen oldular." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 1).

Bilimsel Üslup

Bilindiği üzere DLT, Arap dili konuşan hedef kitleye Türkçe öğretmek için hem bilimsel hem de öğretici üslupla hazırlanmış bir eserdir. Bu açıdan metnin tümüne sirayet eden iki üsluptan bahsetmek gerekir. Bunlardan ilki eserin Türkçe, Türk yaşamı ve kültürü hakkında bilgi vermeyi amaçlaması sebebiyle nesnel ve sistemli bir bilimsel üslup, ikincisi ise eserin aynı zamanda anlaşılır olması ve öğretim amacı taşımasından

dolayı öğretim tekniklerinin geliştirildiği ve öğrenciye hitaben geliştirilen bir öğretici üslubudur. İkincisi bizi hoca-öğrenci ilişkisi temelinde hiyerarşik bir yapıyla karşı karşıya bırakırken bilimsel üslup bilgilerin düzenli, önceden belirlenmiş ve metnin giriş kısmında ifade edilmiş hâliyle sistemli bir şekilde sunulduğu bir yapıya götürmektedir. Öyle ki Kâşgarlı Mahmud boy boy gezerek toplamış olduğu bilgileri günümüz bilimsel çalışmalarının da sahip olduğu tümevarım, tasnif, kapsam, yöntem, kesinlik / ihtimal ifadeleri, orijinallik, I. kişi ve edilgen dil unsurlarının bulunduğu sistemli bir yapıda kaleme almıştır. Bu üslup 11. yüzyılda sosyal bilimler alanında yazılmış esere bilimsel nitelik kazandırmakta ve elbette nesnelliğin metindeki düzeyini artırması sebebiyle güvenilirliği de artırmaktadır. Kâşgarlı günümüz bilimsel yazılarına uygun olarak kitabın ilk sayfalarında (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 2-11) "Türk Lehçelerinin Üzerine Kurulduğu Harfler Hakkında", "Fiilden Türemiş İsimler Hakkında", "Kelimelerin Yapısındaki Harf Sayısı Hakkında", "İsimlerin Fazlalıkları Hakkında", "Fiillerin Fazlalıkları ve Yapısı Hakkında", "Yapıların Birbirinin Önüne Alınması Hakkında", "Kitapta Zikredilmeyen Sıfatlar Hakkında", "Türk Lehçeleri Hakkında" vb. başlıklarla kitabın nasıl tasnif edildiğine, kapsamına, yöntemine ve Türk toplulukları ve lehçeleri ile ilgili genel özelliklere değinmiştir.

Kâşgarlı, Türkçenin kurallarını soyut şekilde anlatmak yerine ifade biçimi açısından kuralları okuyucularla birlikte keşfetme yoluna gitmiştir. Bazı Türkçe sözcükler ve cümlelerin kullanılması suretiyle örneklerin ortaklaştığı noktalar üzerinden kurallara ulaşma yöntemini tercih etmiştir. Bu, tümevarım yöntemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla ilgili olarak Onan (2003, s. 439) DLT'de sözcükler örnekleri üzerinden kurallara ulaşıldığını ve böylece tümevarım tekniğinin kullanıldığını belirtmiştir. Tok da "Dîvânu Lugâti't-Türk'te Yer Alan Yabancılara Türkçe Öğretimi Unsurları" adlı yüksek lisans tezinde DLT'de tümevarım tekniği kullanıldığından bahsetmiştir (2015, s. 79). "*süzündi su.w* denirse o zaman fiil, üzerinde hareketin vuku bulduğu bir isim hâline gelir; anlamı da 'süzdürülmüş su' olur. Zikretmediğim her şey de bu kurala tabidir." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014. 196), "'Ben gittim.' anlamında *bardım* denir; dal esrelidir. 'Sen gittin.' anlamında *bardıŋ* 'O gitti.' anlamında *bardı* denir. Bütün durumlarda dal esre almıştır. […] bütün Türk lehçelerinde, her kitapta, bütün fiiller bu kurala tabidir." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 246) gibi parçalarda dil kurallarına ulaşmada tümevarım tekniğinin uygulanması eserin hem bilimsel üslubuna hem de öğretim teknikleri açısından zenginleşmesine katkı sağlamıştır.

Kâşgarlı eserine metnin tasnifini ve nasıl düzenlenmiş olduğunu anlatarak başlamıştır. "Önce ikililerle başladık. Sonra üçlüler, sonra dörtlüler, sonra beşliler, sonra altılıları aldık. İçi sükûnlu olanları harekeli olanların önüne getirdik. […] Kitapta anlattığım bütün yapılarda tutulan yol budur. Her kitapta isimlerin bütün yapıları da böyledir." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 8) gibi örneklerde metnin kurgusundan bahsetmesi eserin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Ayrıca her kitapta isimlerin yapılarının da bu şekilde bir yöntemle tasnif edildiğini söylemesi kendi izlediği yolun okuyucu üzerindeki etkisini ve inandırıcılığını arttırma işlevi görmesinden dolayı nesnellikle de bilimsel bir üslupla da ilişkilidir. Metnin başlangıcındaki tasnife uygun olarak metnin bazı noktalarında Kâşgarlı'nın söz konusu başlığın kapsamı dışına çıkmamak üzere tasnife sadık kaldığı

görülmektedir: "Geri kalanları kitapta inşallah zikredilecektir." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 7), "Bunları yeri geldikçe zikredeceğiz." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 8).

Kâşgarlı bilimsel üsluba uygun olarak eserin başlangıcında çalışmasının kapsamı hakkında pek çok bilgi vermiştir. Önce fiilleri sonra isimleri ele aldığını, sözcüklerin köklerini gösterdiği ancak türevlerini almadığını, Halil'in Kitabu'l Ayn'ında olduğu gibi kullanılan ve kullanılmayan sözcükleri bir arada vermek isteği oluşsa da pratik olması açısından sadece kullanılan sözcükleri ele aldığını vb. (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 2-3) anlatmıştır. Eserin içerisinde de kapsamı korumak adına aldığı önlemlerden bahsetmektedir. "İnşaallah eserimizin uzamasına sebep olmadan (kısaca) bunlar üzerinde durulacaktır." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 229) örneğinde eserin hacmini düşünmüş ve kurallarla ilgili çokça örnek vermesine rağmen eserin hacminin göz önünde bulundurulduğunu vurgulayarak aslında daha fazla örneğin var olduğunu ima etmiştir. "Bu boyların her birinden ayrılmış dallar vardır ki onların sayısını Allah'tan başka kimse bilmez. Ben ana kabileleri saydım; tali olanları bıraktım." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 10) parçasında gerekli bilgileri alıp gerisini kapsam dışında bıraktığını ifade etmiştir. "Onların sayısını Allah'tan başka kimse bilemez." ifadesi boyların alt dallarının çokluğuna ve aslında Türklerin nüfus güçlerinin yüksekliğine ve teşkilatlanmasının derinliğine işaret etmektedir. "Her bir boydan örnek kökler aldım, türevlerini almadım. Onlardan çeşitli kelimeler dallanır. Çünkü geniş olanı özetlemekten hikmetler doğar." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 3) parçasında olduğu gibi kapsamla ilgili bilgilerin verildiği birçok parçada Kâşgarlı'nın konuların özünü verecek şekilde eserin hacmini ön planda tuttuğunu ifade etmesi yine Türklük ve Türkçeyle ilgili söylenecek daha fazla söz, verilecek daha fazla bilgi olduğunu sezdirmektedir ki bu da metnin bilimsel ve ideolojik amaçlarıyla örtüşmektedir.

Giriş kısmında ve çeşitli yerlerinde sözcüklerin ele alınış yöntemleriyle ilgili bilgiler verilmesi eserin bilimsel üslubunu kuvvetlendirmektedir: "Maddeleri, onları açıklayıcı örnekler vererek sıraladım […] kendi şiirlerinden tanıklar serpiştirdim. […] Aynı şekilde, üzüntü ve sevinç anında kullandıkları hikmet mahiyetinde atasözleri yerleştirdim." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 3). Özellikle bölüm başlarında verilen bilgiler bölümün anlaşılmasını da kolaylaştırmakta ve metnin bütününe sirayet eden mantığı sezdirmektedir: "Bil ki sahih muzaaf az bulunur. Fiiller ancak, kelimenin kendisinde olan te, geçmiş zaman belirtisi olan dal ile bir araya geldiği zaman şeddeli olur. Bu sebeple muzaaf diye isim verdik […] Gerçek muzaaf ise azdır. Azlığından dolayı burada onları sıraladık." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 323).

Kâşgarlı eserinde Türkçenin kurallarıyla ve Türk kültürü ile ilgili bazı bilgileri kesin olarak ifade ederken bazı bilgilerle alakalı ihtimallerden ve şartlı durumlardan bahsetmektedir. Kâşgarlı'nın kesinlik ve ihtimal ifadelerini gerektiği yerlerde bir arada kullanması her bilginin doğruluk payı hakkında bilgiye ve fikre sahip olunduğu, bunun göz önünde bulundurulduğu algısını yaratmakta ve eserin bilimsel üslubu ve güvenirlik algısına katkı sağlamaktadır: "Bu kural oturmuştur; bunun tersi görülemez ve hiçbir lehçede tartışılamaz." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 224), "*tamgalık*: kişiye özgü küçük sofra. Kaf gayın'dan değişmiştir, denilse doğru olur." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 229). Kâşgarlı'nın bazı durumlarda bilgisinin sınırını aşan durumlardan da

bahsetmesi eserin nesnelliğini artırmaktadır: "*tugra.g* meliğin mührü ve imzası. Oğuzca. Bunu Türkler bilmez. Ben de aslını bilmiyorum." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 202).

Bilimsel çalışmaların en önemli özelliklerinden biri olan orijinallik Kâşgarlı'nın eserinde de kendisini göstermektedir. Kâşgarlı'nın "Kitabımı benden önce uygulanmamış bir tasnifle ve üzerinde durulmamış bir telif tarzıyla ortaya koydum." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 3), "Kuralları kendim teklif ettim ki yapılan iş örnek bir iş olsun, yapılan eser rehber bir eser olsun." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 3) gibi parçasında kendisinden önceki dil çalışmalarından farklı bir yöntemle ve orijinal fikirlerle oluşturulduğunu belirtmesi eserin bilimsel üslubuna katkı sağlamaktadır. Eserinden kendisinden öncekilerden farklı ve Türkçeyle ilgili bilinen ilk dil bilimi kitabı olması aynı zamanda birçok Türk boyu ve lehçesi hakkında bilgi sahibi olan Kâşgarlı'nın kuralları kendisinin teklif etmesi onun birinci kişi fiil çekimi kullanma hakkını kendinde bulmasını sağlamıştır. Giriş bölümünde Türkçeyi en doğru şekilde kullananlardan olduğunu (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 2) ifade etmiş olması da bununla ilişkilidir. Edilgenlik ve birinci tekil veya çoğul kişi kullanımı günümüz akademik çalışmalarında da görülmektedir: "Burada dal, bu harflerin çıkaklarının sert olmasından dolayı daha önce belirttiğimiz gibi te'ye dönmüştür." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 243), "Bu dile başka dillerden girenler de zikredilmedi. Aynı şekilde, erkek ve kadın adlarını da almadım. Ancak çok geçen isimleri ve doğrusunu ortaya koymak gerekenlerden yaygın olanları zikrettim." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 10). Son parçada edilgen fiilin ve 1. kişi çekiminin art arda kullanılması yöntemin anlatıldığı bu parçada öznel üslupla nesnellik arasında keskin ayrıma gidilmediğini de göstermektedir. Bu durumun Kâşgarlı'nın kendi öznelliğini nesnelliğe yaklaştırdığını söylememize imkân vermektedir. Kendi öznel kullanımlarını nesnellikle iç içe vermesinin, Türk dili ve kültürü hakkındaki geniş bilgiye sahip olması ve metnin genelinde ortaya koyduğu özgüvenden kaynaklandığı söylenebilir.

Hedef

Söylemin içerdiği mesajlar bazı dilsel yöntemlerle sezdirilebilir yahut doğrudan doğruya muhataba iletilebilir. Söylemin amacını açıkça ortaya koymak güvenirliğin artmasını sağlayabilir. Sıkı mantık ilişkileri, nesnellik ve diğer yöntemlerle birlikte uygulandığında dinleyici / okuyucudaki güvenirlik algısını arttırması beklenir. Hedefin söylemin icrası esnasında doğrudan bildirilmesiyle muhatabın zihni tüm söylem unsurlarının nereye odaklanması gerektiği konusunda uyarılır ve yönlendirilmiş olur. Aslında hedef adını verdiğimiz bu yöntemde, hedef iki açıdan göz önünde bulundurulabilir. Birincisi konuşurun ve söylemin mesajlarının odaklandığı hedeftir ve tüm söylem unsurları ve yöntemlerinin aynı mesaj veya ideoloji etrafına odaklandığı görülür. İkinci olarak bu yöntemle aynı zamanda söylemin karmaşıklığı ve çeşitliliği içerisinde muhatabın zihnine doğrudan bir hedef belirlenmiş olur. Söylem evreni içerisinde muhataba iletilen bu açık mesaj, konuşurun zihni ile muhatabınki arasında bulunan en yakın mesafedir. Söylem yöntemleri arasındaki oranı yüksek tutulmadığı takdirde bu açıklığın, gizli bir niyetin olmaması açısından diğer tüm yöntemleri belirgin hâle getirerek güvenirliği ve ikna ediciliği arttırması beklenir.

DLT'nin siyasi, bilimsel ve kültürel açıdan Türklerin gücünü ortaya koyma amacını taşıdığı bilinmektedir. Dolayısıyla bu eserin birçok kültürlerarası çalışma gibi politik bir amacı vardır. Kâşgarlı Mahmud'un DLT'de biri idealist (Türkçenin en az Arapça kadar yetkin bir dil olduğunu göstermek) ve diğeri pratik (Araplara Türkçeyi öğretmek) olmak üzere iki ana hedefi bulunmaktadır (Canpolat, 1999, s. 19, akt. Onan, 2003, s. 436). Bunun yanında cihan hâkimiyeti anlayışına sahip milletler diğer milletleri eğitim ve kültür alanına da etki altına almak istemektedir ve bu sebeple DLT önemli bir kültürel diplomasi örneğidir (Özdemir, 2017, s. 82, akt. Yılmaz, 2023, s. 194). Bacaklı vd. da eserin siyasi yönüne vurguda bulunmuş ve Kâşgarlı'nın İslam dünyasına yeni girmiş ve bu kültürü etkilemeye başlamış Türkleri daha yakından tanıtmaya çalıştığını ve dolayısıyla Türk dili, milleti ve kültüründen tarafa siyasi bir duruş sergilediğini ifade etmiştir (2016, s. 3265).

"Aklı olan herkes onlara katılmalı ve onların oklarından korunmalı. En iyi yol konuşmaktır onların dillerini; duyurabilmek için onlara ve meylettirebilmek için gönüllerini." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 1) parçası muhatapların Türkçe öğrenmesinin getirebileceği muhtemel kazançlardan bahsederek aslında hem kitabın yazılış amacını dile getirmekte hem de okuyucuların zihnini bu açıdan motive etmektedir.

Bu ana hedeften sonra Kâşgarlı okuyucuya dil öğrenimi, bilgi-görgünün yükselmesi açısından fayda sağlamasıyla ilgili hedefini de giriş kısmında açıkça dile getirmiştir: "Maddeleri, onları açıklayıcı örnekler vererek sıraladım; kuralları kendim teklif ettim ki yapılan iş örnek bir iş olsun, yapılan eser rehber bir eser olsun. Araştıran için kitabı yol gösterici hâle getirdim; kendisinden öncekilere ikinci bir basamak, el atanlara bir program, yükselmek isteyenlere bir merdiven olsun istedim." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 3), "Niyetlendiğim iş için Allah'tan başarı dilerim." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 3). Son örnekte hedefin başarılı olmak olduğu ifade edilmektedir. Tüm gayelerin gerçekleşmesini Allah'ın iznine bağlamak, aslında, hedefin kutsallığına işaret etmektedir.

Empati

Söylemin ve onun içerdiği mesajların hedef kitle tarafından başarılı bir şekilde kabul görmesi için "onlara" karşı olacak şekilde "biz" ve "siz"in ortak bir noktada buluşması gerekir. "Siz"in de "biz" yanında olması "onlar"a karşı söylem gücünü arttırırken "onlar"ın varlığı da "biz" ve "siz" arasındaki bağı kuvvetlendirmektedir. O hâlde söylemi aktaranın hitap ettiği kitle ile yakınlık kurması gerekmektedir. Böylece bir fikri yayma amacı taşıyan propagandanın gerçekleşmesi de mümkün olacaktır. Empati yöntemi hedef kitlenin üslubuna uygun olarak hatta dil farklılığı bulunuyorsa onun diliyle konuşmak, onun zihin dünyasından örnekler vermekle mümkün olabilmektedir. Bu yöntem bir hedef kitleyi bilgiye veya öğretiye ikna etme, onlara istenen bilgileri öğretme, kolaylaştırma ve sevdirme ile ilgili olmalıdır. Empatinin uygulanmasının bir amacının da "sempatiyi" ortaya çıkarmak olduğunu söylemek gerekir. Böylece verilmek istenen mesajlar hedef kitle tarafından daha makul olarak algılanabilir. Çifci ve Yıldırım DLT'deki propaganda yöntemlerini ele aldıkları yazılarında empati ve yakınlık kurmaya dayalı özdeşleşme tekniğinden bahsetmiştir (2012, s. 38). Onan, dil öğretiminde duygusal zekânın temelinde empati oluşturmanın yattığını ifade etmiştir. Kâşgarlı'nın bu empatiyi; eserini Arapça yazması, Arapça alfabeye uygun şekilde sözcükleri dizmesi, Türkçedeki sesleri Arapça

ile kıyaslayarak benzerliklere dikkat çekmesi şeklinde oluşturduğunu ifade etmiştir (2003, s. 438). Bunun yanında Kâşgarlı'nın Arapça konuşurlarla hem dil üzerinden hem de din üzerinden empati kurduğu ve sonuç olarak hoca olan kendisi ile öğrenci olan okuyucu arasında bir yakınlık duygusu oluşturma yönünde adım attığı söylenebilir.

Yılmaz, DLT'de İslami kurallarla çelişki içeren inanış ve uygulamaların İslami referanslarla dile getirildiği örneklere yer vermiştir (2023, s. 196). Kâşgarlı burada Eski Türk inançlarını İslami bir söylemle dile getirmektedir. Bu durum kamlık inancının kültürel yansımalarının İslami görünümle ifade edildiğini ve dolayısıyla empati stratejisiyle kültür aktarımı için kullanıldığını göstermektedir. Yılmaz bununla ilgili olarak *yat* maddesini örnek vermiştir: "*yat*: özel taşlarla kehanetle bulunulur ve bununla yağmur, rüzgâr vb. getirilir. Bu onların (Türklerin) arasında iyi bilinir. Yağmalarda bunu inceledim; orada bir yangını söndürmek için yapmışlardı. Yüce Allah'ın izniyle yazın kar yağdı ve gözümün önünde yangını söndürdü." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s.349).

Kâşgarlı'nın hedef okuyucu kitlesiyle genel olarak dil ve din üzerinden ortak nokta belirlediği görülmektedir. Dil açısından ortaklık gramer özellikleri, sözcük anlamları gibi dil içi eşliklerle söz konusuyken bazı örneklerde Türkçe ve Arapçanın diğer dillerden ayrıştığı ve böylece birbirleriyle ortaklaştığı noktalar ön plana çıkarılmıştır: "*tu.rur* geniş zaman fiilidir. Ne geçmiş zamanı ne de mastarı vardır. Arab'ın yede'u ve yezeru dediği gibi." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 424), "Yine bil ki Türk fiillerinin yapısı Arap dillerinin fiil yapısına benzer." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 244), "(*şa.p şa.p*) […] kavunu şapur şupur yedi. […] Bu da Arapçaya uygun düşer; Çünkü Arapçadaki eş-şi:b deve dudaklarının sesidir." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 407), "Bu isimler, üzerlerine bir harf eklenerek fiillerden alınmıştır. Bence bu daha doğrudur. […] Bu üstünlük, Arap ve Türk dilinden başkasında görülmez." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 479). Son örnekte karşıtlık ilginç şekilde Türkçe ve Arapça ile diğer diller arasında uygulanmaktadır. Kâşgarlı Türkçe ile birlikte Arapçayı da diğer dillerden ayırarak Türkçe ve Arapçanın benzerliğine vurguda bulunmaktadır. Bu yöntemde Türkçe ile birlikte Arapça da yüceltilerek Arap okuyucu için Türkçe sevgisi Arapça sevgisiyle eşleştirilerek artırılmaya çalışılmaktadır.

Hedef kitlenin zihin dünyasıyla ortaklaşabilmek adına ortak din olan İslamiyet'le ilgili unsurların da metinde yer bulduğu görülmektedir: "Hitaplarda çokluk, *sizle.di* demekle olur; bunun anlamı da "siz" olur; bu da hükümdarlara hitap şeklidir. Yüce Allah'ın 'inna:enzelna:hu (Biz onu indirdik – 12-2)' dediği gibidir." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 473), "*yuŋu*: Barman kasabasına akan büyük ırmağın adı. Burayı ırmağın kenarına Afrâsiyâb'ın oğlu yapmıştır ve kurucunun adı *Ba.rma.n*, kasabaya ad olmuştur. Bu, İshak peygamber -Allah'ın salatı onun üzerine olsun- oğlu 'Iysû oğlu Rûm'un adının Rum ülkelerine verilmesi gibidir." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 497). Son örnekte empati kurma sonucunda sempati oluşturma çabası görülmektedir. Afrâsiyâb örneği ile peygamber örneği art arda kullanılmış ve benzerlik ifade edilmiştir. Okuyucunun bildiği ve saygı duyduğu örnek üzerinden Türk kültüründen bir örnek verme söz konusudur. Bu yöntem eğitim yöntemleri açısından "bilinenden bilinmeyene" yöntemiyle de uyuşmaktadır.

Anlatım Özellikleri

Söylemin genel stratejisi çerçevesinde çoğunlukla benzetme, metafor, kinaye, retorik soru gibi anlatım özelliklerinin anlamı yoğunlaştırıcı ve algıyı keskinleştirici gücünden faydalanılmaktadır. van Dijk'in (2020) retorik olarak adlandırdığı bu yöntemde söylemde söz edilen anlatım özelliklerinin anlamı vurgulayıcı gücünden yararlanılması sonucunda verilmek istenen mesaj ön plana çıkarılmaktadır. Kâşgarlı Mahmud'un, dilin bu imkânlarını özellikle Türkçenin ve Türklüğün gücünü ifade ederek okuyucuların motivasyonunu arttırmak ve kültür aktarımında bulunmaya katkı sağlamak amacıyla kullandığı söylenebilir. Bununla ilgili olarak Çifci ve Yıldırım bu yüzyılda Araplarla Türklerin iyi ilişkiler içerisinde olduğunu ve bu sebeple Kâşgarlı'nın propaganda yöntemlerini hedefteki topluluğu aldatmak veya onlara fikir zorbalığı yapmak için değil Türkçe öğrenme motivasyonlarını arttırmak ve dil öğrenimini kolaylaştırmak amacıyla kullandığını söylemiştir (2012, s. 38).

Devlet otoritesinin güneşle eşleştirildiği "Yüce Tanrı, Türk burçlarında doğdurdu devlet güneşini" (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 1) ifadesinde 11. yüzyılda Türk zihin yapısında DEVLET GÜNEŞTİR kavramsal metaforunun var olduğunu, devletin Güneş ile somutlaştırıldığı ve iki kavram arasında genel ve özel birçok bağlantının kurulmuş olabileceğini göstermektedir.

"Feleğin kutbun etrafında dönmesi gibi bütün lehçeler, işte bu usuller etrafında döner." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 6) parçasında kuralların daha iyi anlaşılabilmesi için benzetme ilgisinin kurulduğu görülmektedir. Yine "Yerin direkleri ve ağırlığı dağ iledir; insanın ağırlığı ise beyler iledir. Yani yerin sabit durması dağlarladır; insanların sabitliği ise beylerledir. Çünkü insanlar ona (beye) tutunur." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 204) parçasında beyin dağa dayanak noktası olma ilgisiyle benzetilmesi Türk kültüründe beyin etrafında organize olma özelliğine vurgu yapmaktadır. Bu örnek bir kültür aktarımı olarak da ele alınabilir. "Bu, Arapçayla iki yarış atı gibi yarıştığı için bu dilin (Türkçenin) bir meziyetidir." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 487) örneğinde Türkçe ve Arapçayı yarışan iki yarış atına benzetmek o dönemde geniş coğrafyada konuşulan iki dilin ve kültürün arasında benzerlik kurmak, değerini eş görerek iki dil arasında bir sempati oluşturmak, diğer dillerden ayırmak yoluyla yüceltmek amaçlanmış olmalıdır. Yarışmak sözcüğüyle rekabet sezdirilmektedir. Burada gerçekçi bir tespit yapılmış ve söylemin güvenirliği de arttırılmıştır. Normalde bu ifadenin olumsuz karşılanması da mümkündür ancak bağlam içerisindeki empati yönteminin kullanıldığı ve "Türkçe ve Arapçaya karşı diğer diller" karşıtlığı geliştirildiği bağlam içerisinde rekabet sezdirimi objektifliği hatta "tatlı rekabet" algısı yaratarak sempatiye katkıda bulunma ihtimalini artırmaktadır. Ayrıca bu sözün, Arapça ve Türkçeye karşı diğer diller karşıtlığını da beslemekte olduğu ifade edilebilir.

"*tumlug ~ tumlıg* soğuk ve soğuk olan […] *ölüg yüzi tumlug* denir; 'Ölünün yüzü soğuktur' demektir. Çünkü o öldükten sonra akrabaları ona sırt çevirirler." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 202) gibi örneklerde kinaye ve dolayısıyla mecazlı kullanım bulunmaktadır. Metnin genelinde mecazın, madde başı tanımları, atasözleri, açıklamalar ve şiir parçaları sayesinde yoğun olarak bulunduğunu söylemek mümkündür.

Soruların, muhatabın zihnini verilmek istenen mesaja yönlendirmekte güçlü bir araç olduğu bilinmektedir. Kâşgarlı'nın hoca-öğrenci ilişkisi üslubunca hedef kitleye Türkçenin ifade gücü ve Arapça ile ortaklaştığı alanları gösterirken retorik sorular yönelttiği görülmektedir: "Bu dilin, Arapçayla nasıl uygun düştüğünü görmüyor musun?" (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 414), "(*karga*-) *Teŋri anı karga.dı* Yüce ve aziz Allah onu lanetledi. […] (*kırga*-) *beg anı kırgadı* Bey onu uzaklaştırdı. […] Yüce ve aziz Allah'ın lanetlemesi ile bir kulun bir kulu kovmasını nasıl ayırt ettiklerini görmüyor musun?" (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 470). Kâşgarlı son parçada Tanrı ile insanı gramatikal olarak ayırt ettiğini vurgulayarak Türkçenin ifade gücünün yüksekliğine vurguda bulunmaktadır.

Metin Düzeyinde Yapısal Kurgu

van Dijk'in (2020, s. 64-65) göre söylem biçimleri olarak adlandırdığı bu yöntemde ona göre metin tasarlanırken en başta ifade edilen cümle daha fazla vurgu almaktadır ve cümlelerin sıralanışı metnin oluşumunda belli özneleri ön plana çıkarırken diğerlerini arka plana atabilir. DLT'de metnin tamamı göz önünde bulundurulduğunda söylemin Kâşgarlı'nın metni tasarlama biçimine etkisi iki biçimde tespit edilmiştir. Bunlardan ilki giriş bölümünde vurgulanan ve yüceltilen kavramların söylemin genel mantığına uygun şekilde sıralanmış olmasıdır. Kâşgarlı sıralamayı şu şekilde tasarlamıştır: Allah ve Hz. Peygamber methi, Türklük methi, Kâşgarlı Mahmud methi, Abbasi Halifesi methi (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 1-2). İslami metinlere öncelikle Allah ve Hz. Peygamber methi ile başlanması bir gelenektir ve Kâşgarlı da bu geleneği devam ettirmiştir. Ardından kendisinden ve Abbasi halifesinden önce Türklük vurgusunda bulunması metnin söylem amaçlarıyla örtüşmektedir. Bu noktada halifenin methedildiği kısmın bir cümleden oluştuğu ve sonrasında daha çok iyi niyet ve dualara yer verildiği görülmektedir.

Tok, DLT'nin kültür-dil ve hedef kitle bağlamında kaldığını sözcüklerle birlikte kültürün de yabancı dil öğretim tekniği olarak kullanıldığını söylemiştir (2015, s. 86). Metin düzeyinde yapısal kurgunun söylemin mesajlarıyla kesişen ikinci aşaması madde başlarında Kâşgarlı'nın sözcüğün anlamını verdikten sonra seçebileceği sayısız örnek bulunmasına karşın özellikle Türkçülük ve İslam temalı atasözleri ve örneklere yer vermiş olmasıdır. Türkçülükle ilgili tercihlerin Türkçe öğrenme motivasyonunu artırma ve kültür aktarımında bulunma işlevi görmesi İslam temalı tercihlerin ise ortak nokta oluşturması ve konuşur muhatap ilişkisini sağlamlaştırması beklenir. Kültürel aktarımın metnin geneline bakıldığında aralıksız şekilde uygulanmadığı görülür. Aralıksız bir kültür aktarımı çabası tahmin edileceği üzere söylemin amacına hizmet eden gücü zayıflatırdı. Kâşgarlı bir madde başında kültür aktarımına ait örneklere yer verdikten sonra sözcük anlamlarını basitçe vermeye devam etmekte bir süre sonra bu yönteme tekrar başvurmaktadır. Aralıklı kültürel aktarım uygulamasının söylemin etki gücünü artırdığı söylenebilir. Bu durum, Türkçeyi ve Türk kültürünü vurgulayan tüm yöntemler için genel olarak geçerli görünmektedir.

"*öküz*: öküz. Şu atasözünde geçer: *öküz aḍa.kı bolgınça buza.gu başı bolsa yi.g*. Anlamı şudur: 'Buzağının başı olmak, öküzün ayağı olmaktan daha iyidir.' Yani kendi kendini yönetmek, başkasına tabi olmaktan iyidir." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s.28)

parçasında Türk dünya görüşünde ve Türkçülük idealizminde en önemli yeri tutan bağımsızlık ve özgürlük kavramı ile ilgili bir örneğin seçilmesi aslında kültür aktarımıyla da ilişkilidir.[5]

Türk milletinin dünya üzerinde bilinen en önemli hasletlerinden biri misafirperverliğidir. "*üme*: eve inen misafir. Şu atasözünde geçer: *üme kelse kut keli.r*. Anlamı şudur: Sana misafir gelirse onunla beraber uğur ve bereket de gelir. Misafir mübarek tutulur, istiskal edilmez." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 44) parçasında Kâşgarlı örnek cümle tercihiyle Türk kültürünü bu yönüyle ön plana çıkarmış görünmektedir. "*irük*: duvar ve benzeri şeylerdeki gedik. Şu atasözünde geçer: Künde *irük yok begde kıyık yôk*. Anlamı şudur: Güneşte gedik olmadığı gibi beyin sözünde de cayma yoktur. Bu söz, beyler için, verdikleri sözden caymasınlar diye söylenir." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 33) örneğinde DEVLET GÜNEŞ'TİR kavramsal metaforunun kullanıldığı tekrar görülmektedir. Türklerin beye güvenerek onun etrafında organize olma özelliğine vurgu yapılmış olmalıdır. Türklerin halk inanışlarına ve sosyal yaşama ait kodlara değinen "*tiki*: geceleyin işitilen patırtı. Türkler şöyle inanırlar: Yılda bir gece ölülerin ruhları toplanıp yaşadıkları ve ömürlerini geçirdikleri yerlere giderler. Akrabalarını ziyaret ederler. Geceleyin o patırtıyı işiten ölür." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 447) gibi parçalarda yine kültürel aktarım söz konusudur.

"*özek*: omurilik. Belin içinde bulunan damardır. Peygamber (a.s.) şu sözünde bunu kastetmektedir: […] "Hayber, her yıl bize devamlı düşmanlık etmekteydi; ta omuriliğin kesildiği o zamana kadar." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 34) gibi örnekler verilirken Türkçülük gibi İslamiyet teması da vurgulanmıştır. Türklükle ilişkili örneklerin kültür aktarımı için işlevsel olduğu, İslamiyet ile ilişkili örneklerin ise bilinenden bilinmeyene giden bir öğretim tekniğiyle iki kültürün de yakın olduğu bilgiler üzerinden empati duygusuyla öğreticiliği artırma işlevi gördüğü söylenebilir.

SONUÇ

Kâşgarlı Mahmud'un, van Dijk (2020) tarafından ortaya koyulan teknikleri henüz 11. yüzyılda kullanmış olduğu saptanmıştır. Bu tekniklerin kapsamları bizim çalışmamızda metnin sahip olduğu dilsel malzemeye göre yeniden düzenlenmiş ve Dijk'ten ayrılan yanları belirtilmiştir. Metin düzeyinde yapısal kurguya ait örnekler de Dijk'in sıralamaya dayalı içeriğinin yanı sıra madde başlarının nasıl tasarlandığı ve tercih edilen açıklamalar ile ilişkilidir. "Bilimsel üslup" ve "hedef" yöntemleri Dijk'in kategorileri içerisinde yer almamaktadır, metin içerisinde tarafımızca tespit edilmiş ve bu şekilde isimlendirilmiştir. Bunlar içerisinde bilimsel üslup metnin yazılış amaçlarından Türk dili ve kültürüyle ilgili bilgileri ortaya koymakla ilişkiliyken nesnellik algısına katkı sağlamaktadır. Kâşgarlı Mahmud'un Karahanlı Türkçesi ile eleştirel söylem analizi içerisinde yer alan teknikleri bu derece yoğun şekilde kullanması onun hem ifade gücünü ve söylemi oluşturma yöntemleri konusundaki bilgi ve becerisini göstermektedir. Bu durum güçlü bir söylem

[5] Mustafa Kemal ATATÜRK'ün "Hürriyet ve istiklâl benim karakterimdir, ben milletimin en büyük ve ecdadımın en kıymetli mirası olan istiklâl aşkı ile dolu bir adamım." (ktb.gov.tr) sözü Türkçü düşünce sisteminde bağımsızlığın bir şahsiyet meselesi olduğunu ve bu anlayışın tarihsel sürekliliğini göstermektedir.

üretebilme alt yapısının yanı sıra bu fikirler bütününü ve propaganda üslubunu Türk dilinin 11. yüzyılda kendi imkânları içerisinde karşılama yeterliliğini de gözler önüne sermektedir.

Tüm bu teknikler, söylemi güçlendirerek gerek eş zamanlı olarak hedef kitleyi, Türkçeyi öğrenmeyi ve gerekse Türk kimliğine sempati ve saygı duymaya ikna etmeyi sağlayan en önemli özelliklerdendir. Zira bir düşünceyi yaymak, propaganda ve söylem tekniklerinin farkındalığı ile mümkündür. Bir Türk bilgini olan Kâşgarlı Mahmud'un bilinçli veya bilinçsiz olarak bu yöntemleri kullanmış olması, aynı yüzyılda Kutadgu Bilig gibi ünlü bir siyasetnameyi ortaya çıkaran Türk fikir dünyasının, devlet ve insan yönetimi konusundaki birikimini dil bilimsel açıdan ortaya koymaktadır.

Kâşgarlı Mahmud, o dönemde Uzak Doğu'dan Anadolu'ya kadar olan geniş bir coğrafyaya yayılmış Türk toplulukları hakkında derlediği bilgileri aslında kendisinden yola çıkarak aktarmış görünmektedir. Öyle ki kullandığı karşıtlık stratejilerinin tümünün ortak noktası merkezde kendisinin, kendi dilinin, lehçesinin, dininin ve coğrafyasının olmasıdır. Geniş bir coğrafyayı gezmiş bir bilgin olarak bu stratejiyi hem bilgisine olan güveniyle hem de bir dilin ve yaşam biçiminin temsilcisi olmak cihetiyle bilinçli olarak uyguladığı görülmektedir.

DLT'de karşıtlık stratejisinin ben ve diğerleri, Türkler ve diğerleri, Müslümanlar ve diğerleri ve boylar arası karşıtlık şeklinde kurgulandığı anlaşılmaktadır. Gerek Türkçenin ve Türklerin ön plana alındığı gerekse Türkçeyle birlikte Arapçanın ve ortak payda olan İslam'ın vurgulandığı örneklerde karşıtlık stratejisinin muhatap konumdaki dil öğrenicilerinin motivasyonunu arttırmaya yönelik olarak oluşturulduğu düşünülebilir. Karşıtlığın yoğun olarak Türkçe ve Arapça dışındaki dillere, Türkçenin bozulmuş olarak addedilen ve diğer dillerle karışmış lehçelerine, Farslara ve gayrimüslimlere uygulanması bu görüşü desteklemektedir.

Kitabın bilimsel üslupla ve hoca-öğrenci ilişkisi üslubunca yazıldığı görülmektedir. Bilimsel üslupta edilgen ve birinci kişi kullanımı görülürken hoca-öğrenci ilişkisinin tesis edildiği ve söyleşi şeklinde geliştirilen üslupta birinci tekil kişi ve ikinci tekil kişi kullanımı söz konusudur. O, eserini sen dili kullanmak ve öğrenici kitleyle sanki bir sınıfa seslenir gibi konuşmak suretiyle daha canlı hâle getirmiştir. Emir ve retorik soru biçimlerinin ikinci tekil kişi ile çekimlenmesi esere canlılık katmakta ve Kâşgarlı'nın hoca imajını ortaya çıkarmasıyla verdiği bilgilerin de değer algısını arttırmaktadır, denilebilir. Kâşgarlı'nın bilimsel bir üslupla yazdığı eseri aynı zamanda bir ders kitabı özelliği de taşımaktadır. Bunun yanı sıra karşılaştırmalı ilk dil bilgisi çalışmalarından biri olan DLT'de Kâşgarlı, Türkçenin özelliklerini bazı bölümlerde "ben" diliyle ifade etmiştir. Bunda Türk dili konusundaki yetkinliği ve bilgisinin de elbette payı olmalıdır. Bilgiye sahip olmadığı bir noktada "Aslını ben de bilmiyorum." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 202) gibi ifadeler kullanması eserin nesnelliğine ve bilimsellik algısına katkı sağlamaktadır.

Kâşgarlı'nın madde başlarını belirlerken kendisiyle alakalı coğrafi alanlara sıklıkla yer verip kendinden ve İslam coğrafyasından uzaktaki alanlara daha az değindiği görülmektedir. Tanım düzeyi ve ayrıntı derecesiyle ilişkilendirilebilecek bu yöntemin

aynı zamanda metin düzeyinde yapısal kurgu içinde verilen atasözleri ve açıklamalarla da kendisini gösterdiği böylece tanım düzeyi ve ayrıntı derecesi ile metin düzeyinde yapısal kurgu yöntemleri arasında geçişkenlik bulunduğu söylenebilir. Zira Kâşgarlı madde açıklamalarında da "biz"in olumlu "onlar"ın olumsuz yönleri için tanımlamada bulunmuş, tanımlamamayı tercih etmiş veya ayrıntılı açıklamalara girmiştir.

Sözcük tercihleri söylemin odaklandığı mesaj(lar)ın ön plana çıkarılması için güçlü bir yöntemdir. Bilinçli olarak uygulandığında söylem içerisinde bir mesaj bütünlüğü oluşturmaktadır. Kâşgarlı'nın metnini oluştururken sözcük tercihlerinde Türklük ve İslam'la ilgili kavramları ön plana çıkardığı görülmektedir. Özellikle Alp Er Toŋa için sıklıkla Afrâsiyâb tercihi İranlıların halk hikâyelerine konu olmuş şedit ve büyük komutan çağrışımını devam ettirmesi açısından ilginç bir örnektir. Yine Türkçenin bir kuralından bahsederken kolaylaşmak, pratik hâle gelmek anlamı için kullanılan "tatlılaşmak" ifadesi de Türkçenin lehine bir sözcük tercihi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Metnin genelinde karşıtlık stratejisinin uygulandığı topluluklardan biri de gayrimüslim Uygurlardır. Normalde İslamiyet'le ilişkilendirme zorunluluğu olmamasına rağmen Kâşgarlı Uygur lehçesine ait *çap-* "vurmak" fiilini Müslüman'ın kâfir boynunu vurması örneğiyle açıklaması, ironi yöntemi vasıtasıyla gayrimüslim Uygurlara karşı uygulanmış bir karşıtlık stratejisi olarak düşünülmelidir.

Karşıtlık stratejisi çerçevesinde empati oluşturma yöntemine ait ilginç bir örnek Türkçe ve Arapçayı diğer dillerle karşılaştırmak suretiyle ön plana çıkarmak şeklinde ortaya çıkmaktadır. Empati yöntemini daha çok dil ve din kavramları üzerinden geliştiren Kâşgarlı Mahmud'un İslam öncesi Türk inanış ve pratiklerini de İslami bir çerçeve çizerek vermesi aslında empati yönteminin sempati oluşturması yönünde bir adım olarak görülebilir.

Söylem içerisinde kullanılan yöntemlerin çoğu karşıtlıkla bir şekilde ortaklaşmaktadır. Kendisinden üç yüz yıl önce yazılmış olan Tunyukuk Yazıtı'nda kullanılan söylem yöntemleriyle DLT'nin uyuştuğu hatta bu yöntemlerin çeşitlendiği görülmektedir. Zira Tunyukuk Yazıtı'nda kullanılan 10 söylem yöntemine karşı (Işık, 2023) DLT'de 13 yöntem kullanıldığı tespit edilmiştir. Bunlar içerisinde farklılaşan yöntemler bulunmaktadır. Tunyukuk Yazıtı bir söylev niteliği taşıdığı ve tarihî olayları içerdiği için içerisinde *keşfettirici üslup* ve *bükülme* yöntemlerinin kullanıldığı tespit edilmiştir ancak DLT için bu yöntemlerin kullanıldığı bir örneğe rastlanmamıştır. Tunyukuk'un bir devlet adamı ve stratejist, Kâşgarlı'nın ise bir bilim adamı olması söylem yöntemlerinde bazı farklara sebep olsa da özellikle karşıtlık stratejisi kapsamında neredeyse tüm yöntemlerin uyuşması, söylemlerin ortak dünya görüşünü yansıtan fikir alt yapısı ve söylemi ifade etme biçimleri açısından bu iki metin arasında tutarlılığın olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

Ayan, E. (2015). Karahanlıların Selçuklu egemenliğine girme süreci. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, *4*(3), 1-29.

Bacaklı, Y., Kapağan, E. ve Kundakçı, M. (2016). Divanü Lügati't-Türk'ün yazılma amacı üzerine bir değerlendirme. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, *5*(8), 3259-3267.

Brown, P. & Levinson S. C. (1987). *Politeness: Some Universals in Language Usage*. Cambridge University Press.

Culpeper, J. (2016). Impoliteness strategies. A. Capone, J. ve L. May (Ed.), *Interdiciplinary studies in pragmatics, culture and society* (ss. 421-445). Springer.

Çifci, M. ve Yıldırım, T. (2012). Kâşgarlı Mahmud'un kullandığı temel propaganda teknikleri. *TÜBAR*, 32, 33-41.

Dankoff, R., & Kelly, J. (1982). *Mahmūd al-Kāşgari compendium of the Turkic dialects (I)*. Harvard Üniversitesi Basımevi.

Dankoff, R., & Kelly, J. (1984). *Mahmūd al-Kāşgari compendium of the Turkic dialects (II)*. Harvard Üniversitesi Basımevi.

Ercilasun, A. B. ve Akkoyunlu, Z. (2014). *Dîvânu Lugâti't-Türk (giriş-metin-çeviri-notlar-dizin)*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ersoy, F. (2022). Dîvânu Lugâti't-Türk 950 yaşında. *Türk Dili*, 841, 4-9.

Foucault, M. (1981). The Order of Discourse. R Young (Ed.), *Untying the text: a post-structuralist reader* (pp. 51-78). Routledge.

Işık, U. (2022). *Eski Uygur Türkçesinde nezaket ifadeleri*. Paradigma.

Işık, U. (2023). Eski Uygur Türkçesinde sözsüz nezaket. *Türk Kültürü, 17*(2), 77-110.

Işık, U. (2023). Tunyukuk Yazıtı'nın eleştirel söylem analizi. *IJHE, 9*(19), 283- 310.

Kültür ve Turizm Bakanlığı. *Bağımsızlık*. Erişim tarihi: 29.03.2024. https://www.ktb.gov.tr/TR-96476/bagimsizlik.html

Onan, B. (2003). Divanü Lûgat-it-Türk'ün dil öğretim yöntemleri ve dünya filolojisine katkıları bakımından bir değerlendirmesi. *TÜBAR*, 13, 425-445.

Sallan Gül, S. ve Kahya Nizam, Ö. (2021). Sosyal bilimlerde içerik ve söylem analizi. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 42, Ö181-Ö198.

Solak, Ö. (2011). Küçük Ağa romanının eleştirel söylem analizi. *Akademik Bakış Dergisi*, 26, 1-14.

Sözen, E. (1999). *Söylem*. Paradigma.

Şah, U. (2020). Eleştirel söylem analizi: temel yaklaşımlar. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 7, 210-231.

Tok, A. (2015). *Dîvânu Lugâti't-Türk'te yer alan yabancılara Türkçe öğretimi unsurları* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Başkent Üniversitesi.

Van Dijk, A. T. (2020). Söylem ve ideoloji çokalanlı bir yaklaşım. B. Çoban ve Z. Özarslan (Haz.), *Söylem ve İdeoloji* (ss. 15-100). Su Yayınları.

Wodak, R. (2014). *Critical discourse analysis.* Erişim tarihi: 08.11.2024, https://www.researchgate.net/profile/Ruth-Wodak/publication/238105100_DCA_-

_Critical_Discourse_Analysis/links/0a85e535bc18f09787000000/DCA-Critical-Discourse-Analysis.pdf

Yasin, Y. (2015). Divanü Lugat-it-Türk'te geçen Uygurlar ile ilgili bilgiler üzerine. *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, 5, 69-97.

Yılmaz, O. (2023). Dîvânu Lugâti't-Türk'te eski Türk inançları ve Budist Uygurlara karşı Kâşgarlı Mahmud'un yaklaşımı üzerine. *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, *6*(2), 193-203.

EXTENDED ABSTRACT

Discourse is a concept broader than language, both shaped by and shaping realities, while being expressed through linguistic means. Within discourse lies a worldview encompassing how people perceive people, events, and life; ideological assertions and distortions stemming from ideology; empathy and antipathy; and intent-elements reflecting the complex mental domain behind linguistic expression. This complex mental realm offers numerous clues via language, which can be identified using discourse analysis methods. Critical Discourse Analysis (CDA), one of the approaches within discourse analysis, focuses on the relationship between social relations, societal structures, events, and discourse. By addressing all variables within the linguistic, physical, and mental context where communication occurs, CDA helps reveal power dynamics between individuals, societies, and larger social structures.

This study investigates the Dîvanu Lugâti -Türk, one of the most significant works in Turkish language and culture, using the lens of CDA. Written in the 11th century, Dîvânu Lugâti't-Türk is. not only a comparative dialectological book but also invaluable resource on the folklore, lifestyle, and mental universe of Turkish communities. Furthermore, this work was written to teach Turkish to Arabs and presented to the Abbasid Caliph, giving it a diplomatic dimension. Analyzing the links between society, mental frameworks, and discourse in this work offers important insights into the worldview and perception structures of the era. Such research also offers findings on how the era's realities shaped the discourse and on discourse's power to influence those realities.

The qualitative research method of document analysis was used in this study. Dîvânu Lugâti't-Türk was surveyed based on CDA criteria, and the resulting material was analyzed using discourse analysis methods. The data fell into van Dijk's discourse categories, including "contrast", "content glorification", "formality", "definition and detail level", "synonymous or near-synonymous words", "deprecation and irony", "rationalization", "claims of objectivity/reality", "empathy", "narrative features" and "structural text-level composition". Additionally, methods not included in these categories, such as "scientific tone" and "target audience" were identified. Each category includes an examination of Kâsgarli Mahmud's specific expressions and how they fit within the broader text. These linguistic fragments were then evaluated in terms of how they served Kâşgarlı Mahmud's explicitly stated purposes and provided further implicit insights into his mental framework.

The analysis shows that discourse in the text is predominantly shaped by the strategy of contrast, a recurring element in CDA. Contrast generally manifests by highlighting positive aspects of "us" and negative aspects of "them" or by omitting or downplaying the negatives of "us" and the positives of "them". In Dîvânu Lugâti't-Türk, Kâşgarlı Mahmud employs this strategy on various levels: self versus others, Turks versus non-Turks, Muslims versus non-Muslims, and inter-tribal contrasts. This fundamental strategy appears to influence other discourse methods, either consciously or unconsciously.

Under the "content glorification" category, Kâşgarlı Mahmud's self-glorification is notable. Before praising the Abbasid Caliph at the beginning of the text, he extensively extols his own merits, which can be interpreted as a balancing act for future diplomacy. Content glorification emerges within the frameworks of Turkic identity and Islam.

Examples of the "definition and detail level" method include the inclusion of villages from Kâsgarli's own region as headwords and negative depictions of the Uyghurs, categorized as "them".

Word choices play a critical role in shaping discourse. The use of synonyms or near-synonyms, while seemingly minor, provides valuable clues about the speaker's position towards individuals, events, and concepts. Kâşgarlı Mahmud appears to have consciously or unconsciously selected words that align with his worldview.

One of the methods enhancing the impact of discourse is the claim of objectivity/reality. This claim excludes the subjects, events, or concepts that the discourse opposes from the realm of reality. The credibility of such claims rises especially when they align with logic or some aspect of reality. Dvânu Lugâti't-Türk, being a scholarly work, uses methods like emphasizing personal expertise and observation, using third-person narratives, and sanctifying elements, all of which strengthen its claim of objectivity/reality.

Overall, the discourse in Dîvânu Lugâti't-Türk is shaped by the contrast strategy and its supporting methods. Nearly all categories identified in this study align with CDA methods found in the Tunyukuk Inscription. Additionally, the presence of methods like "claim of "objectivity/reality", "scientific tone", and "target audience" in Dîvân demonstrates that scholars of Turkish abilities to perceive the world and manage societal dynamics have notably developed and strengthened over the past three centuries.

ÇÜTAD
Çukurova Üniversitesi
Türkoloji Araştırmaları Dergisi

Cilt 10, Sayı 1
Haziran 2025

ISSN: 2587-1900
E-ISSN: 2548-0979

Geliş Tarihi: 31.3.2025
Kabul Tarihi: 16.4.2025

Makale Künyesi (Araştırma): Ata, A. (2025). Günümüzde Türkoloji öğretiminin içinde bulunduğu sorunlar - v. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, *10*(1), 71-82.

https://doi.org/10.32321/cutad.1668485

GÜNÜMÜZDE TÜRKOLOJİ ÖĞRETİMİNİN İÇİNDE BULUNDUĞU SORUNLAR - V

Aysu ATA[1]

ÖZET

Aynı adla yayımlanan makale serimin beşincisi olan bu yazı, benim 35 yıllık akademik hayatıma başladım başlayalı gözümü onunla açtığım ve sanırım onunla da kapatacağım Rabguzi'nin *Kısasü'l-Enbiya* adlı eseri için yazılan bir makale ile ilgilidir. Adı geçen *Kısasü'l-Enbiya*'nın Londra nüshasını esas alan 1997 ve 2019'daki yayınlarımda C. Gronbech'in 1948 yılında basılan tıpkıbasım çalışmasından metni okuduğumu söyleyebilirim. Ancak ikinci baskısının en son aşamasında British Museum'dan nüsha getirtilip baskıya verildi. İkinci yayında son sayfası dışında tam bir nüsha olan, olay kurgusu bakımından Londra nüshası ile sadece kullanılan kelimelerde farklılıklar taşıyan Tahran nüshası, arkaik özellikler içerdiği görünümü veren diliyle bazı düzeltmeler yapılmasına, eksikliklerin giderilmesine yardımcı oldu. Ayrıca yeri gelmişken *Kısasü'l-Enbiya*'nın en kısa zamanda gerçekleşecek yeni baskısında Türkiye Türkçesine aktarımının da olacağını haber vermek isterim.

Yayınlarında H. E. Boeschoten ve ekibi de nüsha karşılaştırmalı ortaya koydukları çalışmayı 1995 ve 2015'te gerçekleştirmişlerdir. 1995'teki yayında, Londra nüshasını (A) esas alınmış, St. Petersburg'da bulunan iki nüsha (B ve C) ile karşılaştırılmıştır. 2015'teki yayında ise yine aynı nüshayı esas alarak hazırlanan metinde önceki yayında karşılaştırılan St. Petersburg nüshalarının yanı sıra Tahran ve Bakü nüshaları da karşılaştırılmıştır. Tahran nüshasında Londra nüshasında olmayan Hz. İsa ve Hz. Muhammed arasında yer alan bölüm ile İncil'den malzemeler – ki St. Petersburg nüshasında da yer alır- bulunur. Bu kısımlar, sonradan yapılmış eklenti olarak kabul edildiğinden Boeschoten tarafından birinci baskıda ek olarak verilmiş, ikinci baskıda ise metin bütünlüğüne dâhil edilmiştir.

Tahran nüshasının tamamını değilse de belli bir fikir edinecek kadar kısmını okudum. Eserin baş tarafındaki eksikler haricinde, 110v-111r arasına girecek T151b-T175b'ye kadarki Eyyub, Şuayb ve Musa Peygamber kıssalarını Tahran nüshasından tamamladım. Tahran nüshasının tamamını kendim okumasam da bir doktora öğrencime 3 Eylül 2024'te bitirdiği tez için konu olarak verdim: Tezin adı "Kısasü'l-Enbiyâ (Rabgûzî) Tahran Nüshası (Transkripsiyonlu Metin), Tahran ve Londra Nüshaları Arası Eşanlamlılık". Yani Kısasü'l-Enbiya'nın Tahran nüshası hakkında söz söyleyecek yetkinlikte olduğumu belirtirim. Ayrıca bugüne kadar, Kısasü'l-Enbiya'nın Londra nüshasını esas alan pek çok yüksek lisans ve doktora tezi yapıldığını ayrıca pek çok makalenin kaynakçasında bu eserin adının yer aldığını söyleyebilirim.

[1] Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Prof. Dr.
ayata@ankara.edu.tr
https://orcid.org/0000-0003-3154-3270

Önsöz'ün ilk cümlesinde bu makaleyi yazmama sebep olan yazı ise Samet Onur tarafından yazılıp 2024 yılında *Türkiyat Mecmuası*' nın 34. Cilt, 2. sayısında yayımlanmıştır. İngilizce yazılan makalenin adı "Which is the Oldest Manuscript of Rabghuzi's Qisas al-Anbiya?" Türkçeye çevirisiyle ise "Rabgûzî'nin Kısasü'l-Enbiyası'nın En Eski Nüshası Hangisidir?"

Anahtar kelimeler: Rabguzi, Kısasü'l-Enbiya, Harezm Türkçesi, Londra nüshası, Tahran nüshası.

CURRENT PROBLEMS IN TURKOLOGY EDUCATION - V

ABSTRACT

This article, the fifth in my series of articles published under the same name, is about a paper written on Rabguzi's *Kısasü'l-Enbiya*, a work with which I began my 35-year academic journey and which I will likely conclude with as well. In my publications from 1997 and 2019, which were based on the London manuscript of *Kısasü'l-Enbiya*, I can say that I read the text from C. Gronbech's 1948 facsimile edition. However, during the final stages of preparing the second edition, a copy was obtained from the British Museum for the print version. The Tehran manuscript, which is a complete copy except for the last page and differs from the London manuscript only in terms of word choice while maintaining the same narrative structure, was helpful in making corrections and filling in gaps due to its archaic linguistic features. Additionally, I would like to announce that the upcoming new edition of *Kısasü'l-Enbiya*, which will be published soon, will include a Turkish translation.

H. E. Boeschoten and his team have also conducted comparative manuscript studies, publishing their work in 1995 and 2015. In the 1995 publication, they based their study on the London manuscript (A) and compared it with two manuscripts from St. Petersburg (B and C). In the 2015 publication, they once again used the London manuscript as the primary source but expanded their comparison to include the Tehran and Baku manuscripts in addition to the St. Petersburg manuscripts examined in the earlier edition. The Tehran manuscript contains a section between Jesus and Prophet Muhammad, as well as materials from the Bible—both of which are also found in the St. Petersburg manuscripts but are absent in the London manuscript. Since these parts are considered later additions, Boeschoten included them as an appendix in the first edition, but in the second edition, he incorporated them into the main text.

Although I have not read the entire Tehran manuscript, I have examined it enough to gain a solid understanding. Apart from some missing sections at the beginning of the work, I completed the stories of Prophet Job, Prophet Shuayb, and Prophet Moses—spanning from T151b to T175b, which would be placed between folios 110v and 111r—using the Tehran manuscript. Even though I have not personally read the entire Tehran manuscript, I assigned it as a research topic to one of my doctoral students, who completed their dissertation on September 3, 2024. The dissertation is titled *Kısasü'l-Enbiyâ (Rabgûzî) Tehran Manuscript (Transcribed Text), Synonymy Between the Tehran and London Manuscripts*. In other words, I consider myself competent to speak on the Tehran manuscript of *Kısasü'l-Enbiya*. Furthermore, I can affirm that numerous master's theses and doctoral dissertations have been conducted based on the London manuscript of *Kısasü'l-Enbiya*, and this work has been frequently cited in many academic articles.

The article that prompted me to write this paper was authored by Samet Onur and published in 2024 in *Türkiyat Mecmuası*, Volume 34, Issue 2. The title of the article, written in English, is *"Which is the Oldest Manuscript of Rabghuzi's Qisas al-Anbiya?"* Its Turkish translation is *"Rabgûzî'nin Kısasü'l-Enbiyası'nın En Eski Nüshası Hangisidir?"*

Keywords: Rabghuzi, *Kısasü'l-Enbiya*, Khwarezm Turkish, London manuscript, Tehran manuscript.

GİRİŞ

Samet Onur'un makalesinden bahis açmadan önce konuya giriş olması açısından sizlerin de bildiğine emin olduğum şu bilgileri vermek durumundayım:

Rabguzi, Kısasü'l-Enbiyâ'ya "tārīḫ yeti yüz toḳuz it yılınıng evvelinde" başlamış ve bir yıl sonra da yani M. 1310'da (H. 710) eserini tamamlamıştır. Yazar, kendisi için Londra nüshasının girişinde "Oğuzların meskûn olduğu şehirden, Burhan'ın oğlu ve kadı Nasır" olduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

bu kitabnı tüzgen, taʿat yolında tizgen, maʿsiyet yabanın kezgen, az azuglug, köp yazuklug, Ribaṭ Oguzlug, Burhan oglı, ḳażı Nasır settera'llahu ʿaybehu ve nevvere ḳalbehu. (2rl7-20)

Tahran nüshasında bu bölüm şu şekilde kaleme alınmıştır:

bu kitabnı tüzgen, taʿat yolında maʿsiyet yabanın kezgen, az azuklug, köp yazuklug, Ribat-ı Garbuŋ (?) każisi Burhan oglı Nasır urugı (?) settera'llahu ʿaybehu

Yani, "bu kitabı yazan, ibadet yolunda masiyet çölünü gezen, az azıklı, çok hatalı, garb (?) şehrinin kadısı Burhan oğlu Nasır soyu."

Eserin yazarı hakkındaki iki farklı bilginin nedeni ne olabilir? İlki, eserinin manzum bölümlerinde mahlas olarak Nasır Rabguzi'yi kullanan yazar için Londra nüshasında geçen "Ribat Oguzlug" ifadesi, "Oğuzlarla meskun yer" şeklinde anlamlandırılmış ve Tahran nüshasında bu ifade, "Ribat-ı Garbuŋ" (?) şeklinde geçmiştir. Ancak "garb-un" okuyuşu soru işaretlidir. Her türlü ihtimal dahilindedir. Nüshada Oğuz Türkçesindeki yazım gibi gırtlaksı /n͡g/'lerin *kef* ile de yazılmasından ve Oğuzların batıda yerleşik olmalarından dolayı "garbun" şeklinde okunmuştur. 2019'daki yayınımda bu durum gösterilmemiştir. Londra nüshasında geçen ifade dikkate alınarak, bu yerin XIII. yy Moğol istilası öncesi "kalabalık, mamur ve hareketli" Oğuz şehirleri arasında, Faruk Sümer'in (1994) ve S. P. Tolstov'un (1948) çalışmalarında yer alan Çirik Ribat veya Çirik Rabat adlarıyla geçen Oğuz şehri olabileceği söylenmiştir.

İkinci soru işareti ile karşıladığımız husus ise; "Burhan oğlu kadı Nasır" künyesinin, Tahran nüshasında "… şehrinin kadısı Burhan oğlu Nasır soyu" şeklinde yer almasıdır. Bu ifadeden Rabguzi unvanı ile bilinen kişinin kadı olmadığı, babasının kadı olduğu ve eserin yazarının Nasır soyundan birisi olduğu ortaya koyuluyor.

Daha sonra cevaplandırmak üzere "Bu anlaşılmazlığın nedeni ne olabilir?" sorusunu yöneltiyorum.

Kısasü'l-Enbiyâ Tahran nüshasındaki bu duruma, Ali Cin'in 2010'da yayımlanan "Kısasü'l-Enbiya'nın Tahran Nüshası" adlı tanıtım yazısında değinilmesine rağmen genç ve gayretli araştırmacı Samet Onur bu konuda hiçbir şey söylememeyi tercih etmiştir.

Araştırmacı Onur'un, Ali Cin'in adı geçen makalesinde Tahran nüshasının ilk sayfalarında geçen bu kısımdan bahsetmemesinin sebebi, bu sayfaların sonradan eklendiğini sanmasından dolayıdır. Onur'un İngilizce yazdığı makalesinden alıntıları tabii ki Türkiye Türkçesine çevirerek vereceğim. Bunu makalede geçen şu cümlelerden (s. 486) anlıyoruz: "**Tahran nüshası Hofman tarafından kataloglanmış olmasına rağmen** onu akademisyenlerin dikkatine sunan Ali Cin'in makalesi olmuştur. Ancak Cin'in makalesi yalnızca sonradan eklenen yapraklara dayanmaktadır. Bu nedenle, **el yazmasının gerçek değeri belirlenememiştir. Sonradan el yazmasına eklenen bu yaprakların dil özellikleri, büyük ölçüde metnin geri kalanıyla tutarlıdır**." Onur'un makalesinde Hofman ve Ali Cin'in adları, 27. dipnotta yer alıyor. Bugün dahi değerini yitirmeden hâlâ kullanılan H. F. Hofman'ın Utrecht 1969'da yayımlanan *Turkish Literature: A Bio-Bibliografical Survey* (3/1, 89) adlı eserinin ilgili sayfa numarasına baktığımızda ne Rabguzi ne *Kısasü'l-Enbiya* ne de Tahran nüshasının geçtiğini görüyoruz. Hatta verilen sayfa numarasının 10-15 sayfa öncesi 10-15 sayfa sonrasını taradığımızda da durum değişmiyor. Araştırmacının dipnotunda ve kaynakçasında yer verdiği eseri kontrol etmeden yazacağını düşünmediğimden etrafımda bulunan kişilere de adı geçen eseri taramaları ricasında bulundum. Sonuç değişmedi. Genç araştırmacıya yukarıdaki cümleleriyle ilgili şu soruları da sormak isterim:

1.Tahran nüshasının başında yer alan ilk dokuz yaprağın sonradan nüshaya eklendiğini nereden ve nasıl anladınız?

2.Size göre metnin geri kalanıyla büyük ölçüde aynı özellikleri taşıyan bir bölüm, nüshanın gerçek değeri üzerinde nasıl bir etki bırakır?

3. Makaleyi yazan kişi tarafından sonradan eklendiği belirtilen ilk dokuz yaprakta yer alan eserin ihtaf edildiği kişi ve ona övgü ile eserin yazılış tarihine dair kısımlar hakkında nasıl bir düşünceye sahip? Bu kısımda verilen bilgiler de eserin gerçek değerinin belirlenmesine engel olduğundan görmezden mi gelinmeli?

Nüshalar, Londra nüshasında da olduğu gibi kimi zaman farklı kalemlerden çıkmış olabilirler. Ancak yazı farklılığından anlaşılan bu bölümler, ayrı ayrı mı değerlendiriliyor ki Kısasü'l-Enbiyâ'nın Tahran nüshasında ilk 9 sayfalık bölüm, eserin değerinin anlaşılmasına engel olsun. Üstelik bu, nüshanın daha başlangıç bölümü. Bir binayı yaparken nasıl çatıdan başlayamazsanız bir yazıyı veya bir eseri yazarken kitabın orta yerinden başlayamazsınız. Hatta mesleği yazmak olan kişiler için ilk cümleyi yazmak büyük olaydır. Rabguzi, bilge bir kişilik olduğu gibi Rabguzi'nin eserini kopya edenler de mutlaka mürekkep yalamış insanlar olmalı. Bir medresede üst makamda birisi kopya etmeye başlayıp onun altındakiler bu işin devamını sağlamış olabilirler. Son söylediğim cümle tamamıyla varsayımsal. Fakat başlangıç bölümünün sonradan nüshaya eklenmiş olduğunu söylemekten daha mantıksal.

Ayrıca, Hofman'ın eserinde Tahran nüshası geçmiş olsaydı Boeschoten çalışmasının ilk yayınında da mutlaka bu nüshaya yer verirdi. Şunu söyleyebilirim ki Ali Cin'in

yazısını okuduktan sonra Tahran nüshanın varlığından haberim oldu ve sonrasında Boeschoten ve ben yeni yayınlarımızda bu nüshaya dayalı olarak gerekli eklemeleri yaptık.

Şimdi asıl konumuz olan Onur'un söylediklerine devam etmeden önce Kısasü'l-Enbiyâ'nın sunulduğu kişi hakkında da bilgilendirme yapmak zorundayım. Rabguzi, eserini sunduğu dönemin yöneticilerinden yani emirlerinden olan Nasırü'ddin Tok Buga hakkında "*begimiz, emir-i ecell, tacü'l-ümerü, muḥibbü'l-'ulema, begler urugı, yigitler arıgı, ulug atlıg"* dedikten sonra övgü olan manzum kısımda *"Aṣlı Moġul erken körüng̑ İslām üçün tutdı yaka*" bilgisini veriyor. Yani Rabguzi, eserinde küçük yaşta bey olan Tok Buga'nın Moğol olduğundan, sonradan Müslümanlığı kabul ettiğinden, Müslümanların güvendiği iyi tabiatlı biri olduğundan ve Nasırü'ddin künyesini taşıdığından bahsetmektedir. Nitekim zamanında bir eser ortaya koymuş sanatçı ya da bilim insanlarının geçim kaynağı olan, ortaya konulan eseri bir yöneticiye sunma eylemi burada da gerçekleşmiştir. Burada verilen bilgi ile tarihi gerçeklik uyuşuyor. Harezm 1215'ten itibaren Moğolların hakimiyetine girer ve 1310 yani Kısasü'l-Enbiyâ'nın yazılışına kadar yaklaşık 100 yıl Moğol yöneticiler tarafından yönetilir.

Araştırmacı Onur, makalenin 845. sayfasında Moğolca alıntıların Londra nüshasında geçmesi, Tahran nüshasında ise geçmemesi hususunda şunları söylüyor: "Harezm Türkçesindeki alıntı kelimeleri listeleyen çalışmalarda da **Londra nüshasından kaynaklanan hatalar** bulunmaktadır. Bu kelimeler arasında sadece Kısasü'l-Enbiyâ'da geçtiği belirtilen asru, çıdama-, cilav, haçır ~ kaçır, kara-, karavul, kargavul, ös-, sora- kelimeleri Tahran nüshasında yer almamaktadır. Yani, **bu kelimeler Harezm Türkçesindeki Moğolca alıntılar değil, Londra nüshasının müstensihleri tarafından metne eklenen kelimelerdir.**"

Araştırmacının cümlelerinde boldla dizdiğim "hatalar" ifadesi açıklanmaya muhtaç bir konu. Genç araştırmacı Onur'un tespitlerine göre ilk ve en can alıcı hata, Moğol bir Bey'e sunulmak üzere Harezm'de 1310'da yazılmış bir eserin müellif hattında veya ona en yakın nüshasında Moğolca kelimelerin alıntılanması nasıl "hata" olarak görülebilir?! Yazar ve müstensihlerin belirli bir dönemin ve belirli bir coğrafyanın Türk dili kullanırları olduğu ve yazdıklarının anlaşılır olma gayreti içinde oldukları unutulmamalıdır. Yukarıda verdiğim bilgiler göz önüne alındığında yaklaşık 100 yıldır Moğol hakimiyetinde olan bir bölgede Moğolcanın izlerinin hiç görülmemesi absürt bir durum olmaz mıydı? Moğolca alıntıların hiç geçmediği nüsha için de müntensihin tutumunun "hata"sız olduğunu söylemek başka bir absürt durum yaratırdı. Müstensihler, içinde varlık gösterdikleri belirli bir dil grubunun bilinen ve kullanımda olan sözcüklerini kullanacağından dolayı, idiolekt müstensihin kalemine yansımış olmalıdır. Yani Londra müstensihi de ya kopya ettiği müellif hattının ya da asıl nüshanın yazıldığı yerin diline yakın bir dil kullanmıştır. Tahran nüshası için bu konuda söyleyeceklerimi makalenin yine sonuç kısmına bırakıyorum.

Genç araştırmacı, Londra nüshasında geçen Moğolca alıntı kelimeleri sıraladıktan sonra şu açıklamayı yapmıştır: "Aslında Londra nüshasını esas alan yayınlara göre doğru kabul edilen bu yorumlar, Tahran nüshası ile karşılaştırıldığında **hatalı** oldukları ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle Bu **hatalar** araştırmacılardan değil, metin yayınlarının

Londra nüshasına dayanmasından kaynaklanmaktadır. Yukarıda verilen örnekler, Londra nüshasındaki birçok pasajın müstensihler tarafından bozulduğunu göstermektedir. Daha pek çok örnek verilebilir. Ayrıca metnin dil özelliklerinin müstensihler tarafından önemli ölçüde değiştirildiği de açıktır."

Yukarıdaki cümlelerden anlaşıldığı kadarıyla, Londra nüshasını esas alarak Kısasü'l-Enbiyâ'yı yayımlayan ben ve Boeschoten ile ekibindekiler "hata"lı olmaktan genç araştırmacı Onur tarafından arındırıldık. "Hata" tamamıyla Londra nüshasını yazanın boynuna yüklenmiştir. Ayrıca genç araştırıcı benim 2014'te Üniversite yayınları arasından çıkan *Çağatay Türkçesinin İlk Devresi Harezm-Altın Ordu Türkçesi* adlı çalışmamı baz alarak Londra nüshasının müstensihinin ne derece "hata"lı olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu gramer çalışmasında, Harezm Türkçesini en iyi yansıtan ve bu dönem Türkçesinin en kapsamlı eseri olduğu için Kısasü'l-Enbiyâ'nın ağırlığı vardır. Türk dilinde önemli ses birimlerinden olan kelime başı /t/ ünsüzünün /d/ olması hadisesi konusunda şunları söylüyor (s. 844): "Esin Ağca, Kısas-ı Rabguzi'de kelime başındaki /t/ ünsüzünün zaman zaman /d/'ye dönüştüğünü ileri sürmektedir. Hatta Kısas-ı Rabguzi'nin kelime başı /t/ ünsüzü açısından Harezm Türkçesinin en istikrarsız metinlerinden biri olduğunu öne sürmektedir. Ona göre Kısas-ı Rabguzi'de Oğuz diyalektinin etkisini gösteren bir kanıttır. Ancak Londra nüshasında bu fonetik değişimin Tahran nüshasında hiçbir örneği bulunmamaktadır. Başka bir deyişle, kelime başındaki /t/'nin /d/'ye dönüşmesi, Rabguzi'nin değil Londra nüshasının müstensihlerinin diline ait bir özelliktir."

Ben Tahran nüshasında /d/ ile başlayan kelime var mı yok mu şu an bilmiyorum. Ama Londra nüshasında kelime başında /d/'nin kullanımı konusunda, Dizin çalışmalarına bakan herkes fikir sahibi olabilir. Kısasü'l-Enbiyâ'nın Londra nüshasında, klasik Çağatayca ve günümüz Güney-doğu Türkçelerinde bile Oğuzca'nın etkisiyle geçen *de-* fiili bu şekilde /d/'li 21 yerde kullanılmış, *te-* fiilinin -saymaya vaktim olmadığı için- 6 sayfayı dolduracak yoğunlukta geçtiğini söyleyebilirim. Yine "gibi" anlamına gelen *teg* edatının kullanımı 192 yerde ~ *deg*'in kullanımı ise 17 yerde; *turur*'dan gelişen, isim üzerine gelen, ihbar bildiren *dur* eylemi 12 yerde ~ *turur* şeklinin Kısasü'l-Enbiyâ gibi bir eserde kaç kez geçeceğini sizler tahmin edebilirsiniz. *dur*'un zarf fiil üzerine gelerek zaman çekimi oluşturduğu yapılar ise 4 yerde geçmektedir. Bunun haricinde 71 yerde *tişi* ~ 1 yerde *dişi*; 2 yerde *tög-* ~ 1 yerde *dög-* ve sadece birer yerde *duman* ile *dudak* şekillerini Dizin'in /D/ ile başlayan bölümünde görüyoruz. Kelime başında /d/'nin eserde geçtiği yerler bundan ibarettir.

Bu durum, genç araştırmacı Onur'un makalesinde geçtikleri sayfa ve satır numaralarıyla birlikte şu şekilde verilmiştir: *kim-dür* (L) ~ *kim turur* (T), *ogrı-dur* ~ *ogrı turur*, *der-sen* ~ *teyür-sen*, *dep* ~ *tep*, *deg* ~ *teg*.

Harezm Türkçesinin en belirgin özelliklerinden biri olan kelime başında /t/ ~ /d/ için benim yazdığım örneklendirme başka bir şey ifade ediyor, araştırmacı Onur'un yazdıkları bambaşka bir şey ifade ediyor olmalı. Bu konuda en doğrusunu söyleyecek kişi olarak Rabguzi'yi dinleyecek olursak, o kendi ağzıyla kendi yaşadığı şehir için, "Rıbat Oğuzlug" diyor. Yani tekrarlayacak olursam "Oğuzların meskun olduğu şehir". Ama araştırmacı Onur, Tahran nüshasında bu okunuşun geçtiği sayfaların sonradan eklendiğini varsaydığı

için son cümlemizi kabul etmeyecektir. 1310 yılında Harezm bölgesinde yazılmaya başlanılan bir eserin, bir nüshasında Harezm Türkçesi özelliği olarak Oğuz Türkçesi özelliğinin geçmesi gayet doğal olmaz mı? Bu arada Oğuzların her ne kadar yazı dillerini oluşturmada geç kalmışlarsa da yazıtlarda ve Divanu Lugati't-Türk'te ağızlarına ait özellikleri, pek çok meslektaşım makalesine konu yapmıştır.

Ayrıca Türk dili bakımından önemli seslerden birisi de birden fazla heceli kelimelerin sonunda yer alan /g/ sesi. Bu ses, söylediğim pozisyonda da gelişimine göre Türk dilini hem dönemlendirme hem de tasnif çalışmalarında ölçüt olarak kullanılmıştır. Eski Oğuz Türkçesinde yani Batı Türkçesinde düşen ve düşerken ya önündeki ünlüyü yuvarlaklaştıran ya da önündeki ünsüzü çiftleştiren /g/ ünsüzü, Doğu Türkçesinin başlangıcı olan Harezm Türkçesinde /k/'ye dönüşmeye başlamıştır. Kalın ünsüzünün tespitinin olduğu g ~ k olayı, klasik Çağataycada artarak devam etmiş, günümüz Özbekçe ve Yeni Uygurca'nın dahil olduğu grubu genel Türkçeden ayrıcı bir mahiyet kazanmıştır. Nitekim bu Türkçelerin yer aldığı grubun Samoyloviç tasnifine göre adı "taglik, Çağatay, Güney-doğu" grubudur.

Genç araştırmacı, durum böyleyken buna dair örnekleri vermeden şu açıklamayı yapıyor (s. 843): "Harezm Türkçesi gramerleri de Kısas-ı Rabguzi'nin Londra nüshasına dayalı metin neşirlerinden kaynaklanan birçok hata içermektedir. Örneğin Aysu Ata, kelime sonundaki /k/ ve /g/ harflerinin tutarsız yazımının Nehcü'l-Feradis'teki tek bir örnek dışında, yalnızca Kısas-ı Rabguzi'de görüldüğünü ve bu nedenle Kısas-ı Rabguzi'nin bu özelliğiyle diğer dönem eserlerinden ayrılarak Çağataycaya daha yakın olduğunu öne sürmektedir. Ancak Tahran nüshasındaki karşılıkları incelendiğinde Kısas-ı Rabguzi'de böyle bir tutarsız yazımın bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bu fonetik değişim Londra nüshası müstensihlerinden kaynaklanmaktadır."

Bu açıklamadan sonra Onur, yine aynı yöntemle Londra ve Tahran nüshasında kelimenin geçtiği tek yeri vererek tanıklandırmaya geçmiştir: *agrık* (L) ~ *agrıg* (T), *tarık ~ tarıg, uluk ~ ulug, asıglık ~ asıglıg, mun͡gluk ~ mun͡glug.*

Kısasü'l-Enbiyâ'nın Londra nüshasının dizini dikkatlice incelenip Onur'un verdiği örnekler üzerinden konu birazcık açılacak olursa ortaya şöyle bir manzara çıkacaktır: *agrık* 15 yerde ~ *agrıg* 15 yerde, *tarık* 1 yerde ~ *tarıg* 1 yerde, *uluk* 1 yerde ~ *ulug* 180 yerde, *asıglık* 1 yerde ~ *asıglıg* 1 yerde, *mun͡gluk* 1 yerde ~ *mun͡glug* 17 yerde geçiyor.

Tekrar ediyorum; Kısasü'l-Enbiyâ, Çağatay Türkçesinin ilk devresi olan Harezm Türkçesi ile yazılmıştır. Bunu anlamak için evvela Harezm Türkçesi tanımından başlayarak bu Türkçenin gramer özelliklerine iyi hâkim olmak gerekir.

Yine araştırmacı Onur, Londra nüshasında yer alıp da Tahran nüshasında yer almayan bir özelliği daha şu açıklamayla vermiştir (s. 844): "Benzer şekilde Londra nüshasına dayanarak /e/ > /ö/ fonetik değişiminin Harezm Türkçesine özgü bir özellik olduğu varsayılmaktadır. Ancak beklendiği gibi, Tahran nüshasında böyle bir fonetik değişim bulunmamaktadır."

Bunda da aynı yöntemle şöyle örneklendirmeler yapmıştır: "*öksük* (L) ~ *eksük* (T), *ötük ~ etük,ösrük ~ esrük, tölük ~ telük, öy ~ ew, töl- ~ tel-*."

Londra nüshası için bu örneklendirmeleri de süzgeçten geçirecek olursak şunları söyleyebiliriz: *eksük* 11 yerde ~ *öksük* 3 yerde; *etük* 4 yerde, *edük* 1 yerde ~ *ötük* 1 yerde; *esrük* 6 yerde ~ *ösrük* 1 yerde; *telük* 1 yerde ~ *tölük* 3 yerde; *ew* 124 yerde, *ev* 82 yerde ~ *öw* 3 yerde, *öy* 17 yerde, *tel-* 10 yerde ~ *töl-* 1 yerde geçiyor.

Öncelikle Kısasü'l-Enbiyâ üzerine doktora tezi yaptırdığım meslektaşım Dr. Safiye Çelebi Çam'ın tespitine göre bir fiilde bu değişim geçmektedir. Ancak bu fiili ben burada vermeyeceğim. Okuyan nasıl olsa bilir. Londra nüshasında görülen bu özellik de yine Kısasü'l-Enbiyâ'nin halis bir Harezm Türkçesi eseri olduğunu gösterir. Eminim sadece benim değil Harezm Türkçesi ile ilgisi olanların araştırmacı Onur'un söylediği her söze, yukarıdakilere benzer şekilde vereceği bir karşılık vardır. Fakat okuyanların fazlaca vaktini almamak adına sonuca yaklaştığımı belirtip Tahran nüshası ile ilgili bir açıklama da ben yapmak istiyorum.

Londra nüshasında olumlu bildirici olan *er-* fiili 12 yerde *i-* şeklinde geçmiştir. Bunu çalışmanın dizin bölümünden takip edebilirsiniz. Bu gelişmeye *Hüsrev ü Şirin*'de de rastlanır. Ancak *Hüsrev ü Şirin*'de tek örnekte geçip de Kısasü'l-Enbiyâ'da bulunmayan gelişme er- >> Ø sıfırlanmasıdır. Bu, söz konusu eserin 3946. beytinde yer alır: *yaraş bu bagrı baş birle iy yar / kim uş tün bardı* (< bar erdi) *bu kün kalmayısar*. Tahran nüshasında ise *er-* morfeminde klitikleşme sürecindeki ara aşamaya yani *i-*'e tanıklık edilmez. Bu nüshada çoğunlukla *ne ermiş* kullanımının yanısıra 12 yerde doğrudan ekleşmiş versiyonu olan *nemiş* ile karşılaşılır. Bunun ara formu olan *ne imiş* şekli ile karşılaşılmaz. Örnek: *İsiz köz tegmekinge ḥikmet nemiş?* (130a/9); *Nemiş tip sorsalar aydı:* (167a14) …

Londra nüshasında *er-* fiilinin *i-* şeklinde 12 kez geçmesi, klitikleşme sürecinde kaynaşma / düşme öncesindeki erozyon / aşınma sürecine tanıklık ediyor. Diline değer verip onu doğru yöntemlerle araştıran bizler için istinsah farklarının değeri büyüktür. Çünkü söylediğim gibi her müstensih kendi dil gruplarını ve dil kullanımlarını istinsah sürecine ister istemez yansıtır. Londra nüshasının istinsah edildiği zaman diliminde *er-* morfemi yazı diline yansıyacak biçimde daha ekleşmemiştir ve sadece gramatikleşmenin bir alt süreci olan klitik sürecinde olduğu takip edilebilmektedir. Öte yandan Tahran nüshası dil kullanırının Kısasü'l-Enbiyâ'yı istinsah ederken *nemiş* ile kendi zamanına ait dil kullanımını ya da diyalektsel formunu nüshaya yansıttığı görülmektedir. Bunun yanı sıra Londra nüshasının dil kullanımındaki şeffaflığın Tahran nüshasında her zaman gözlemlenemediğini söylemek mümkündür. Tüm bunlarla anlatılmak istenen asıl husus, Tahran nüshasının gramatikalleşme sürecinin son aşamasında istinsah edilme ihtimalidir. Buraya kadar yazdıklarımdan söylediğim "son aşama"nın Tahran nüshasının yazıldığı coğrafyada Moğol etkisinin ortadan kalktığı dönemler olması olasıdır. Bu sebeple Tahran nüshası müstensihinin bu opaklığı, onun kendi içinde bulunduğu dil kullanımlarını olduğu gibi yansıtmadığı, belki de bilerek saklama gayretinde olduğu izlenimi oluşturur. Ayrıca şu da söylenebilir. Böyle bir eseri kopya etmek ilim gerektirdiğinden Tahran müstensihi nüshanın yazıldığı dönemden önceki dönem Türkçesine oldukça hâkimdir. Dil tarihimizde buna dair pek çok örnek verilebilir. Hatta yazmayı meslek edinmiş kişilerden Batı sahasındaki dil kullanırlarının Ali Şir Nevai'ye yazdıkları nazireler unutulmamalıdır.

Dolayısıyla Tahran nüshası müstensihinin Rabguzi'nin Kısasü'l-Enbiyâ'yı telif ettiği zamandan çok sonraki yıllarda nüshayı istinsah ettiği gözden kaçırılmamalıdır.

Ayrıca Onur'un makalesinde iddia ettiği Türkoloji camiasında Tahran nüshasının kıymetinin idrak edilememesi, hak ettiği değerin verilmemesi söz konusu değildir. Alan üzerine çalışan herkes Ali Cin'in yazısından beri bundan haberdardır. Ancak özellikle dil üzerine yapılacak çalışmaların bir çırpıda gerçekleşmeleri beklenemez. Aksine araştırmak, incelemek, düşünmek, demlendirmek ve mütalaada bulunmak gibi çeşitli süreçlerden geçtikten sonra yazılan araştırma yazıları, yılları aşabilecek bir sürece tekabül edebilmektedir.

SONUÇ

Bütün bu söylediklerim ve bu makalede henüz yazmadıklarım, Kısasü'l-Enbiyâ'nın Tahran nüshasının muahhar bir nüsha olduğunu ortaya koyuyor. Muahhar nüshanın tanımını bilerek vermeyip "muahhar" sıfatıyla Tahran nüshasının değersiz veya "hata"lı olduğunu tabii söylemek istemiyorum. Özellikle bir eserin tüm nüshaları yukarıda saydığımız sebeplerle değerlidir. İster en eski nüsha olsun isterse o nüshadan çok sonra yazılmış nüsha olsun değeri açıktır ve bu nüshaları yazanlar için "hatalı" sıfatını kullanmak bence büyük hatadır.

Kısasü'l-Enbiyâ'nın Londra nüshasının Tahran nüshasından daha sonra istinsah edildiğinin sanılması, halis Harezm Türkçesi özelliklerini gösterirken bu özelliklerin Oğuzca ve Çağatayca kabul edilmesi ve Kısasü'l-Enbiyâ'yı bu yönüyle ele alan araştırıcıların hataya düştüklerinin söylenmesi günümüzde yapılan onlarca doktora, master veya makale konularının hiçe sayıldığını göstermez mi? Onur'a tavsiyem, eleştiri yazısı yazacaksa eleştireceği kişinin kim olduğu, hangi çalışmaları ortaya koyduğu konusunda ayrı bir araştırma yapmasıdır. İlgili yayınında Londra nüshasını esas alan bu yönüyle de genç araştırmacı Onur tarafından "hata"lı olup olmamakla değerlendirilen kişi, 1950 doğumlu, 1968-1980 yılları arasında Utrecht Üniversitesinde Fizik (1970), Matematik (1975) ve Tarih alanında okuduktan sonra 1977 yılında Arapça, Farsça ve Türkçe Bölümlerini bitiren H. E. Boeschoten'dır.

KAYNAKÇA

Ata, A. (2019). *Kısasü'l-enbiya (Peygamber kıssaları) ı. giriş–metin–dizin ıı. tıpkıbasım*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Boeschoten, H. E., Vandamme, M., & Tezcan, S. (1995). *Al-Rabghūzī: The stories of the prophets. Qiṣaṣ al Anbiyā'. An eastern Turkish version 1–2*. Brill.

Boeschoten, H. E., & O'Kane, J. (2015). *Al-Rabghuzi's the stories of the prophets: Qiṣaṣ al-anbiyā'*: *An eastern Turkish version*. Brill.

Boeschoten, H. E. (2023). *A Dictionary of Early Middle Turkic (Handbook of oriental studies = Handbuch der orientalistik 1. ancient near east 169)*. Brill.

Cin, A. (2010). Rabguzi'nin Kısasü'l-enbiyasının Tahran nüshası. *Turkish Studies, 5*(1), 237-245.

Demir, N. (2024). Prof. Dr. Hendrik E. Boeschoten'ın ardından. *Dil Araştırmaları*, 34, 321-328.

Hofman, H. F. (1969). *Turkish literature a bio-bibliographical survey, section ıı: Moslim Central-Asian Turkish literature*. Brill.

Koca, S. (2018). *Tarihî Türk lehçelerinde klitikler (8-15.yy)* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Gazi Üniversitesi.

Sümer, F. (1994). *Eski Türklerde şehircilik*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Tolstov, S. P. (1948). *Po sledam drevne Horezmiyskoy tsivılizatsii*. İlimler Akademisi.

EXTENDED ABSTRACT

This article, the fifth in my series published under the same title, is related to a study on Rabghuzi's *Qisas al-Anbiya*, a work that has accompanied my academic journey from the very beginning of my 35-year career and, I suspect, will remain with me until its conclusion. By stating this, I do not wish to give the impression that I have grown weary of working on this subject. Having read and written about *Qisas al-Anbiya* in its entirety twice, as well as prepared its index for my publications based on the London manuscript in 1997 and 2019, I can say that further study is still necessary to better highlight the true value of the work. In both publications, I used C. Gronbech's 1948 facsimile edition to read the text. However, during the final stages of preparing the second edition, a copy of the manuscript was obtained from the British Museum for the printing process. Additionally, the Tehran manuscript—apart from its missing final page—helped correct certain aspects and fill in gaps due to its archaic linguistic features. This manuscript closely aligns with the London manuscript in narrative structure, differing mainly in vocabulary. Furthermore, I would like to announce that the forthcoming edition of *Qisas al-Anbiya*, expected to be published soon, will include a Turkish translation. This process has enabled me to fully comprehend the text, leading to several necessary corrections in the transliterated version and the index, particularly regarding the proper use of punctuation marks.

H. E. Boeschoten and his team have also conducted comparative manuscript studies on this work, publishing their findings in 1995 and 2015. In the 1995 publication, they based their study on the London manuscript (A) and compared it with two manuscripts housed in St. Petersburg (B and C). In the 2015 edition, they expanded their comparison to include the Tehran and Baku manuscripts, in addition to those from St. Petersburg. Notably, the Tehran manuscript contains a section between the narratives of Jesus and Muhammad, including material from the Gospel, which is also found in the St. Petersburg manuscripts. Since these additions are considered later interpolations, Boeschoten included them as an appendix in the first edition but integrated them into the main text in the second edition.

The Tehran manuscript became a significant part of both my and Boeschoten's research after Ali Cin's 2010 introduction to this manuscript. Additionally, the late Boeschoten completed a project that I had planned to undertake in a few years—publishing *A Dictionary of Early Middle Turkic* in 2022. In the introduction (pp. 3-8), he provided a list of works included in the compilation, starting with Khwarezmian Turkish and *Qisas al-Anbiya* written in this language, while limiting the timeframe to 14th-century Eastern Turkic.

Although I have not read the entire Tehran manuscript, I have reviewed enough to form a solid understanding. Apart from the missing sections at the beginning, I completed the stories of the prophets Ayyub, Shuayb, and Musa, covering folios 110v-111r (T151b-T175b), using the Tehran manuscript. Furthermore, I assigned a doctoral student the task of studying this manuscript for their dissertation, which they completed on September 3, 2024. The dissertation, titled *Qisas al-Anbiya (Rabghuzi) Tehran Manuscript (Transcribed Text), Synonymy Between the Tehran and London Manuscripts*, establishes my expertise in discussing the Tehran manuscript.

Additionally, I can state that numerous master's theses and doctoral dissertations have been conducted based on the London manuscript of *Qisas al-Anbiya*, and this work is frequently cited in various academic papers.

The article that prompted me to write this piece was authored by Samet Onur and published in *Turkiyat Mecmuasi* in 2024 (Vol. 34, Issue 2, pp. 839-875). The English title of the article is *Which is the Oldest Manuscript of Rabghuzi's Qisas al-Anbiya?*, translated into Turkish as *Rabgûzî'nin Kısasü'l-Enbiyası'nın En Eski Nüshası Hangisidir?*

ÇÜTAD
Çukurova Üniversitesi
Türkoloji Araştırmaları Dergisi

Cilt 10, Sayı 1
Haziran 2025

ISSN: 2587-1900
E-ISSN: 2548-0979

Geliş Tarihi: 30.9.2024
Kabul Tarihi: 16.4.2025

Makale Künyesi (Araştırma): Fener, K. (2025). "*barış-*" sözcüğünün kökeni üzerine düşünceler. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, *10*(1), 83-99.

https://doi.org/10.32321/cutad.1558182

"barış-" SÖZCÜĞÜNÜN KÖKENİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Kubilay FENER[1]

ÖZET

Sözcükler, sahip oldukları ilk anlamlar dışında kullanım ve değişen koşullara bağlı olarak zamanla çeşitli anlamlar kazanabilmekte ve bu nedenle geldiği kökenden uzaklaşarak farklı anlamlar ifade edebilmektedir. İlgili duruma istinaden, köken bilgisi incelemelerinde kesin sonuçlara ulaşabilmek için konuya yönelik birbirini izleyen pek çok bilimsel çalışma yapılmakta ve bunlar ancak belirli bir mantık süzgecinden geçirildikten sonra kesin bir karara varılabilmektedir. Bununla birlikte, bir sözcüğün kökenine ilişkin araştırmalarda aynı süreçler izlenmesine karşın birbirinden oldukça farklı sonuçlar elde edilebilmektedir. Bu sözcüklerden biri olan *barış-* eylemi, Eski Türkçede ilk olarak 'karşılıklı gidip gelme' manasında kullanılırken daha sonra ise üst anlam tabakasına geçerek 'uyuşmak, anlaşmak' anlamlarında kullanılmıştır. Öte yandan son dönemlerde yapılan bazı akademik çalışmalarda, sözcüğün köken bakımından *bar-* 'gitmek' eyleminden değil, *ba-* 'bağlamak' eyleminden geldiği yönünde bazı görüşler ortaya konmuştur. Dolayısıyla anılan sözcüğün kökeni üzerine ileri sürülen görüşlerde, bazı farklılıklar olduğu göze çarpmaktadır. Bu doğrultuda, sözcüğün *ba-* 'bağlamak' eylem kökünden mi yoksa *bar-* 'gitmek' biçiminden mi geldiği problemini çözüme kavuşturmak ve sözcüğün köken bilgisi bakımından izahını çeşitli kanıtlarla ispatlamak gereği ortaya çıkmıştır. *Bağlamak* sözcüğü, temel anlamda iki veya daha fazla şeyi bir araya getirerek teke indirme veya birbirine entegre etme durumunu karşılamaktadır. Gerçekleşme tarzı bakımından bir şey birbirine bağlandığında, bunu dışarıdan bir kişinin yapması gerekmektedir. *Barışmak* sözcüğü ise iki veya daha fazla kişinin kendi insiyatifleriyle uzlaşması anlamına gelmektedir. Eğer ki tarafların insiyatifi söz konusu değilse, eylem *barıştırmak* ya da *barıştırılmak* şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Konuya ilişkin tanıklanan bu semantik içerik dışında *ba-* 'bağlamak' eyleminin günümüzdeki formu olan *bağla-* biçim biriminde, barışmak anlamının olmayışı ve Türklerin yaşadığı coğrafyanın düz ve geniş bir alan olması karşılıklı varışmayı gerekli kıldığından bu çalışmada *barış-* eyleminin *bar-* 'gitmek' kökünden geldiği ispat edilmeye çalışılacaktır. Mevcut çalışmada, *barış-* eylemine ilişkin şimdiye kadar yapılmış köken bilgisi izahları incelemeye tabi tutulacak, ardından değerlendirme bölümünde ilgili eylemin neden *bar-* 'gitmek' kökünden geldiği üzerinde durulduktan sonra sonuç kısmında konuya ilişkin görüşlerimiz araştırmacıların dikkatine sunulacaktır.

Anahtar kelimeler: Barış-, köken bilgisi, anlam bilimi, biçim bilgisi.

[1] Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Arş. Gör. Dr. kubilay.fener53@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-3291-4216

THOUGHTS ON THE ETYMOLOGY OF THE WORD *barış-*

ABSTRACT

Words can acquire various meanings over time, depending on usage and changing conditions, other than their initial meanings and therefore can deviate from their etymology and express different meanings. In order to reach definitive conclusions in etymological studies based on the relevant situation, many consecutive scientific studies are being conducted and a definitive decision on the subject can only be reached after these are put through a certain logical filter. However, despite following the same processes in studies on the etymology of a word, very different results can be obtained. One of these words, the verb *barış-* 'peace-', was first used in the Old Turkish in the sense of 'mutual coming and going', and later on, it passed to a higher meaning level and was used in the sense of 'to agree, to agree'. On the other hand, in some recent academic studies, some views have been put forward that the word does not come from the verb *bar-* 'to go', but from the verb *ba-* 'to tie'. Therefore, it is noticeable that there are some differences in the views put forward on the etymology of the word in question. Accordingly, it has become necessary to solve the problem of whether the word comes from the verb etymology *ba-* 'to tie' or the verb etymology *bar-* 'to go' and to prove the explanation of the word in terms of its etymology with various evidences. The word *bağla-* 'to tie' basically means bringing two or more things together and reducing them to one or integrating them. In terms of the way it is realized, when something is connected, it needs to be done by an outsider. The word *barış-* 'peace' means two or more people coming to terms with their own initiative. If the initiative of the parties is not involved, the action appears as making peace or being made to make peace. Apart from this semantic content witnessed on the subject, since the verb *ba-* 'to tie' does not have the meaning of making peace in its present form *bağla-* and since the geography where the Turks live is a flat and wide area necessitates mutual arrival, this study will attempt to prove that the verb *barış-* 'peace-' comes from the origin *bar-* 'to go'. In the present study, the etymological explanations made so far regarding the verb *barış-* 'peace-' will be examined, then in the evaluation section, the reason why the verb in question comes from the origin *bar-* 'to go' will be emphasized and in the conclusion section, our views on the subject will be presented to the attention of researchers.

Keywords: Barış-, etymology, semantics, morphology.

GİRİŞ

Türk dilinin tarihî seyri içerisinde karşımıza ilk kez Karahanlı Türkçesi döneminde çıkan *barış-* sözcüğü (Arat, 1999, b. 2495, 3209, 4168; Dankoff ve Kelly, 1985, s. 66), süreç boyunca çeşitli anlamlar kazanmış ve oldukça geniş bir kavram alanına sahip olmuştur. Bu doğrultuda *barış-* eylemi, Eski Türkçede 'karşılıklı olarak gidip gelmek' anlamını karşılarken daha sonra ise bir üst anlam tabakasına geçerek 'uyuşmak, anlaşmak' anlamlarında kullanılmıştır (Öner, 1995, s. 58). Öte yandan *barış-* eylemi, *Türkçe Sözlük*'te şu şekilde tanımlanmaktadır: "1. İki taraf, aralarındaki dargınlığı kaldırmak, uzlaşmak, anlaşmak, 2. (-le) Sevmek, zevk almak" (TS, 2019, s. 255). Tanımdan da anlaşılacağı üzere, ilgili eylemin üst anlam tabakasına geçerek kazanmış olduğu semantik içerik *Türkçe Sözlük* ile paralellik göstermektedir.

Etimolojik sözlüklerde, *barış-* eyleminin *bar-* 'varmak' kökünden geldiğine yönelik büyük oranda fikir birliği olmasına karşın bazı çalışmalarda *ba-* 'bağlamak' biçiminden

türediği ifade edilmiştir. *Barış-* eyleminin kavramsal olarak hem 'karşılıklı gidip gelmek' hem de *ba-* 'bağlamak' anlamıyla uyumlu bir içeriğe sahip oluşu, sözcüğün kökenini bulanıklaştırmaktadır. Dolayısıyla sözcüğün hangi kökten türediğini açıklamak zorlaşmakta ve bu durum etimolojik olarak kesin bir yargıya varılmasını engellemektedir. Bunun yanı sıra Türk dilinin ortaya çıkışına istinaden (Korkmaz, 1994, s. 353-370) oldukça geç bir döneme tekabül eden mevcut yazılı belgelerde, çoğu zaman sözcüklerin ilk biçimlerinin tanıklanmaması da farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olabilmektedir. Belirtilen durumlara istinaden makalenin başlıca amacı; *barış-* eyleminin kökenine ışık tutmak, eylemin kültürel ve tarihsel arka planını daha derinlemesine anlamak, bu eyleme ilişkin teklif edilen etimolojik görüşleri eleştirel bir yaklaşımla değerlendirmek ve konuyla ilgili literatüre katkılar sunmaktır.

Çalışmada, tarihî dil verileri ve çağdaş etimoloji çalışmaları dikkate alınarak *barış-* eyleminin anlam alanı, kullanım biçimleri ve tarihî gelişimi incelenmiştir. Ayrıca konuya ilişkin görüşler, karşılaştırmalı olarak analiz edilmiş, tartışmalı noktalar dil bilimsel tutarlılık açısından irdelenmiştir. Diğer taraftan incelemede, art zamanlı yaklaşım esasında nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi kullanılmıştır. Doküman analizi, özellikle tarihî veriler, yazılı kaynaklar ve mevcut literatürün sistemli bir şekilde incelenmesine olanak tanıdığından, ayrıca geçmişten günümüze uzanan dil gelişimini takip etme ve kavramsal dönüşümleri analiz etme imkânı sunduğundan incelemede yöntem olarak benimsenmesi uygun görülmüştür.

1. ALAN YAZINI

barış- eyleminin kökenine ilişkin belirtilen görüşleri, şu şekilde sınıflandırmak mümkündür: 1. Etimolojik sözlükler, 2. Konuya dolaylı yoldan değinen çalışmalar, 3. Müstakil çalışmalar.

1.1. Etimolojik Sözlüklerde *barış-* Eylemi

barış- eyleminin kökeni, Vámbéry, 1878, s. 199; Räsänen, 1969, s. 62a; Drevnetyurskiy Slovar, 1969, s. 84; Clauson, 1972, s. 369b; Gülensoy, 2007, s. 114; Tietze, 2016, s. 590; Stachowski, 2019, s. 79; e-Nişanyan=barış[mak][2], Eren, 2020, s. 51-52'de *bar-* 'varmak' *ış- > barış-* şeklinde gösterilmiştir. Tanıklanan kaynaklardan anlaşıldığı üzere, ilgili eylemin köken bakımından *bar-* 'varmak' biçim biriminden türediğine yönelik fikir birliği söz konusudur.

Belirtilen etimolojik sözlüklerden farklı olarak Sevortyan, *barış*/*barış-* sözcüklerinin Sogdca *βr'z-* 'anlaşmaya varmak, anlaşmak' ve *βr'z* 'barış, ateşkes' biçimlerinden alıntı olabileceğini ifade etmiştir (1978, s. 33-34). Ancak Eren, Sevortyan'ın bu görüşüne karşı çıkarak Soğdcada 'barış' anlamında kullanılan *βr'z* gibi birtakım sözcükle, Türkçe *barış*

[2] Nişanyan, 2012 yılında yayımlanan *Sözlerin Soyağacı Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü* başlıklı çalışmasında *barış-* sözcüğünün kökenine ilişkin şu bilgileri vermiştir: [OTü] İMüh xiii *barlaş-* 'sulh yapmak', antlaşmak; [Kıp] CodC xii *bazlaş-/bazış-*; [TTü] TS xv *barış-* < Tü *baz* +*Iş-*.[Or viii, Uy, Idr] bağ, akit, *barış* <? ETü. *ba-* + *Iz* 'bağlamak' (Nişanyan, 2012, s. 56). Araştırmacının tanıklanan bu görüşlerini, online sözlükte değiştirdiği anlaşılmaktadır. Öte yandan araştırmacının güncel çalışması, online sözlük olduğu için bu çalışmada online sözlük esas alınmıştır.

sözcüğü arasında köken bakımından bağlantı kurulamayacağını ifade etmiştir (2020, s. 52). Öner de elde ettiği bulgular doğrultusunda, Sevortyan'ın ileri sürdüğü iddianın temelsiz olduğunu belirtmiştir (1995, s. 61). Biz de bu noktada, Eren ve Öner'in görüşlerine katılarak sözcüğün Soğdcadan alıntılanmadığını düşünmekteyiz; nitekim *barış-* eyleminin karşımıza çıkan ilk kullanım biçimleri, 'karşılıklı gidip gelme' anlamını taşımakta ve daha sonraları günümüzdeki manasına evrilmektedir. Diğer bir ifadeyle sözcüğün ilk tespit edildiği metinlerde *barış-* eylemi, 'karşılıklı gidip gelmek' anlamına sahiptir. Eğer Türkçenin söz varlığına Soğdcadan kopyalanmış olsaydı, doğrudan günümüzdeki anlamıyla kullanılması, yani 'dargınlığı kaldırmak, uzlaşmak' anlamlarını bildirmesi gerekirdi. Öte yandan, ilgili eylemin köken bakımından Türkçenin fonolojik, morfolojik ve semantik imkânlarıyla açıklanabilmesi de Soğdcadan kopyalandığı yönündeki görüşü, kabul edilebilirlik açısından tartışmalı kılmaktadır. Bununla birlikte *barış-* eyleminin Eski Türkçeden itibaren yan yana kullanıldığı *keliş-* biçimi de sözcüğün Türkçe olduğunun ispatı niteliğindedir.

1.2. Konuya Dolaylı Yoldan Değinen Araştırmalar

Ercilasun, *Kutadgu Bilig Grameri -Fiil-* başlıklı çalışmasında *barış-* sözcüğünü 'Fiilden Türemiş Fiiller' ana başlığı altında {-ş-} işteşlik eki ile birlikte incelemiştir. Araştırmacıya göre *barış-* eyleminin morfolojik yapısı şu şekildedir: *bar-ı-ş-* 'barışmak, karşılıklı gidip gelmek' (2020, s. 52). Benzer şekilde, Dankoff ve Kelly (1985, s. 66), Bilgen (1989, s. 135), Taş (2015, s. 208) gibi araştırmacılar da sözcüğün *bar-* 'varmak, gitmek' kökünden türediğini ifade ederek 'birbirine gidip gelmek, ziyaret etmek' anlamlarına değinmişlerdir.

barış- sözcüğünün kökenine dolaylı yoldan değinen bir diğer araştırmacı Şinasi Tekin'dir. Araştırmacı, ilk olarak *Tarih ve Toplum* dergisinde yayımlanan daha sonra ise *İştikakçının Köşesi* adlı kitaba dâhil edilen 'Ev Bark Nedir?' başlıklı çalışmasında ilgili sözcüğü dolaylı yoldan ele almıştır. Tekin'in konuya ilişkin görüşleri şu şekildedir (2001, s. 99-101):

1. Araştırmacı, Clauson tarafından öne sürülen *barış-*/*barış* sözcüklerinin *bar-* 'gitmek' eylemi ve bu eyleme dayanan 'karşılıklı gidip gelmek' anlamından türetilmiş olabileceği yönündeki düşünceyi makul bulmaktadır.
2. İsim olan *barış* sözcüğü, 'sulh' manasını son devirlerde kazanmıştır. Meselâ XVI. asırda bunun için *barışık(lık)* biçimi kullanılmıştır: < *barı-ış-ık.*
3. Araştırmacı, Clauson'un ileri sürdüğü açıklamanın doğru olabileceğine inandığı hâlde başka bir izah tarzını da denemek istediğini belirterek sözcüğün kökenini şu şekilde açıklamıştır: *ba-* 'bağlamak' *r-* '*bir kimseyi, bir şeyi bağlamak, yerleştirmek' *ış-* 'korunma, bir yere bağlanma işini ortaklaşa yani beraber yapmak' manasından 'ortaklaşa bir yere sığınmak' anlamına geçmiş, nihayet buradan da 'barışmak, sulh yapmak' manasına ulaşmıştır.

Öncelikle ilgili çalışmada, ek ve kök çözümlemeleri son derece ayrıntılı bir şekilde yapılmış ve hiçbir detay cevapsız bırakılmamıştır. Hatta araştırmacı, üçüncü maddede belirtilen *ba-* 'bağlamak' *r-* şeklinde oluşan *bar-* 'korumak, emin bir yere koymak' manasındaki *bar-* eyleminin dilimizde mevcut olduğunu *Lügat-i Çağatâyî* ve *Türkî-yi*

Osmânî adlı sözlüklerden deliller getirerek ispat etmiştir. Diğer taraftan Şemsettin Sami'nin lügatinde de *barmak* maddesi için şunların söylendiğini ifade etmiştir: 'fiil-i müteaddî (yani geçişli fiil), muhâfaza etmek, emin bir yere sokmak, barındırmak' (2001, s. 95).

Biz, Tekin'in görüşlerine şu yönlerden katılmamaktayız: Öncelikle araştırmacının sonuca ulaşma yöntemi, bizce doğru değildir. Nitekim köken bilgisiyle ilgili bir çalışmada araştırmacının belirli bir görüşü olmalı, deliller doğrultusunda o görüşler ispat edilmeli ve diğer hipotezler veya ihtimaller çürütülmeye çalışılmalıdır. Yani, 'her iki görüş de mümkün olabilir, tercih araştırmacıya kalmıştır' şeklinde öne sürülen bir belirsizlik, bilimsel yöntemin gerektirdiği tutarlılık ve temellendirme ilkeleriyle örtüşmemektedir. Bunun dışında araştırmacı tarafından *barış-* sözcüğünün kökenine ilişkin ortaya konan düşünceler de semantik açıdan ikna edici görünmemektedir; çünkü taraflar barışmak için neden korunmak, ortaklaşa sığınmak ihtiyacı duysun? Dolayısıyla, eyleme atfedilen 'korunma, bir yere bağlanma işini ortaklaşa yapmak' anlamından 'ortaklaşa bir yere sığınmak' ve nihayetinde 'barışmak, sulh yapmak' anlamına ulaşıldığı yönündeki açıklama, *barış-* eyleminin semantik içeriğiyle uyumsuzluk göstermektedir. Anılan sözcük, eğer böyle bir kökten oluştuysa yazılı metinlerde geçiş aşamasını tanıklandıran örnek ve deliller gerekmektedir. Aynı zamanda, ilgili biçimin 'karşılıklı bir yere bağlanmak, korunmak, ortaklaşa sığınmak' anlamları eğer Türk dilinin modern değişkelerinde de mevcutsa, bulunarak araştırmacıların dikkatine sunulmalıdır.

1.3. Müstakil Çalışmalar

1.3.1. Öner'in Çalışması

barış- sözcüğünün kökeni üzerine yapılan önemli çalışmalardan ilki, Mustafa Öner'in 'Barış-/Barış Sözü Hakkında' başlıklı bildirisidir. Araştırmacı, anılan çalışmasında sözcüğün anlam alanı ve morfolojik yapısından yola çıkarak oldukça önemli belirlemelerde bulunmuş, sözcüğün tarihsel gelişimini edebî eserler ve sözlükler üzerinden dönem dönem takip etmiştir. Bizce, araştırmacının köken bilgisi izahı yalnızca biçim bilgisi bakımından değil, anlam bilimi bakımından da sağlam bir türetmedir. Mustafa Öner'in *barış-*/*barış* sözcüklerine ilişkin tespitleri, özetle şu şekildedir (1995, s. 57-65):

1. *bar-* fiilinin ortaklaşma ekiyle yapılmış gövdesi olan *barış-* şekli, dil tarihimizde ilk olarak Karahanlı Türkçesi metinlerinde kaydedilmiştir. İlgili sözcük, Harezm Türkçesi eserlerinden *Mukaddimetü'l Edeb*'de 'birlikte gitmek' anlamında yer alırken, XV. asır Çağatayca metinlerde ise artık 'birisiyle münasebetini düzeltmek, barışmak' anlamında kullanılmaya başlamıştır. Aynı şekilde, XIV. asır Kıpçak Türkçesi metinlerinden *Hüsrev ü Şirin*'de *barış-* sözcüğü, 'anlaşmağa gelmek; ahenk içinde yaşamak' anlamlarıyla kaydedilmiştir. Ayrıca, Eski Anadolu Türkçesinin meşhur eseri *Sühely ü Nevbahar*'da 'uyuşmak, barışmak' anlamlarıyla tespit edilmesinin yanı sıra *Dede Korkut* adlı eserde de bugünkü anlamına benzer biçimde tanıklanmaktadır.

2. *barış-* şeklinin Eski Türkçedeki kullanışları, *bar-* fiil kökündeki 'gitmek' temel anlamına bağlıdır. Yani, bu devirde *barış-* 'karşılıklı olarak gidip gelmek' demektir.
3. Yeni Türkçe devrindeki edebî yadigârlarda ise *barış-* fiilinin giderek üst bir anlam tabakasına geçtiği ve 'uyuşmak, anlaşmak' anlamlarında kullanıldığı görülmektedir.
4. Kelime, Türk dilinin değişkelerinden Azerice, Karaimce ve Kumukçada 'barışmak'; Türkmencede 'karşılıklı gidip gelmek' ve 'anlaşmak, uzlaşmak' anlamlarında kullanılmaktadır. Türkmence bu şeklin yanında bir de *barlış-*[3] 'barışmak, uzlaşmak, evlenmek' biçimi de vardır. *barış-* eyleminin bulunduğu bu grubun dışındaki Türk dilleri, kelimeyi metaforlu anlamıyla kullanmamışlardır: Tatarca *barış-* 'birbirine misafirliğe gidip gelmek'; Kazakça *barıs-* 'gidip gelmek', Kırgızca *barış-* 'karşılıklı gidip gelmek'.
5. Türk dillerinde barışmak kavramı, başka fiillerle de karşılanmıştır: Tatarcada *kiléş-* 'dost olmak, barışmak, anlaşmak; uymak, yakışmak, yerinde olmak'; Kazakçada *kelis-* 'müzakere etmek, anlaşmaya varmak'; Özbekçede *keliş-* 'anlaşmak, münasip düşmek, yaraşmak' ve *yaraş-* 'barışmak'; Kumukça *yaraş-* 'barışmak'; Kazakça *caras-* 'barışmak'; Hakasça *çaras-* 'barışmak'.
6. *barış-* ve *keliş-* eylemlerindeki tarih boyunca görülen semantik ilerleme, şöyle anlatılabilir:
   a. 'karşılıklı gidip gelmek' (Eski Türkçe) >
   b. 'uymak; uyuşmak; anlaşmak' (Eski Anadolu Türkçesi) >
   c. 'barışmak' (Türkçe, Azerice, Karayca, Kumukça ve Türkmence).
7. Türk dilinde tespit edilen 'gitmek/gelmek' > 'uymak' şeklindeki fizikten metaforik anlama geçiş örneği, Hint-Avrupa ve Fin-Ogur dillerinde de görülmektedir.

1.3.2. Yıldız'ın Çalışması

barış sözcüğünün kökeni üzerine yapılan kapsamlı ve teksif çalışmalardan bir diğeri ise Hüseyin Yıldız'ın '*Türkçe barış Kelimesinin Etimolojisi*' başlıklı çalışmasıdır. Araştırmacı, konuya ilişkin literatür değerlendirmesi yaptıktan sonra dünya dillerindeki bazı sözcüklerin oluşma mantığının dillerde ortaklaştığından yola çıkarak Hint-Avrupa dilleri, Altay dilleri, Çince, Arapça gibi çeşitli dil ailelerine mensup dillerdeki *barış* kavramının oluşma şeklini incelemiş, ardından Eski Türkçedeki *barış* kavramına ilişkin söz varlığını tanıkladıktan sonra ilgili sözcüğün *ba-* 'bağlamak' eyleminden geldiğini ifade etmiştir. Araştırmacının konuya ilişkin görüşleri şu şekilde özetlenebilir (2023, s. 491-517):

1. Hint-Avrupa, Altay, Çin ve Arap dilleri incelendiğinde *barış* kavramının ana hatlarıyla 'bağlamak', 'düzeltmek', 'sessizlik, huzur' ve 'güvende olmak' anlamındaki kelimelerden türetildiği, 'gitmek' anlamlı kelimelerin bu kavramı

[3] Öner'e göre *barlış-* 'barışmak, uzlaşmak, anlaşmak; evlenmek' eyleminin kökünü, *barış-* fiilinden başka bir yerde aramamak gerekir. *barış-* > *barlış-* gelişmesinde, fiil köküne {-r-} titrek sesi ve {-l-} likit ünsüzünün eklenmesinde bu fiildeki semantik değişimin tesirini de düşünmek mümkündür (1995, s. 59).

oluşturmada tercih edilmediği görülmektedir. Diğer bir ifadeyle *barış* kavramını karşılamada dünya dilleri, 'gitme, karşılıklı gidip gelme vb.' anlamlarını taşıyan kelimeleri tercih etmemiştir (2023, s. 498).

2. Eski Türkçede, *barış* kavramını karşılamak için farklı kelimeler kullanılmıştır. Ana hatlarıyla bu kelimeler üç grupta incelenebilir:

   a. *rahat, huzur, sükûnet* anlamlı kelimeler: Eski Türkçede 'rahat, huzurlu, sakin' gibi anlamlara gelip aynı zamanda *barış* kavramını da karşılayan beş grup kelimeye rastlanmaktadır: *amıl* 'barışçı, sakin, yumuşak, ihtiyatlı, tedbirli'; *äsän* 'barış; sıhhatli, sağlıklı, sağlam; huzur, refah'; *enç* 'barış; rahat, huzur, sükûnet, sakinlik'; *şanta ve turanç* 'barış, huzur, sükûnet' (2023, s. 498-499).

   b. *düz, doğru* anlamlı kelimeler: Eski Türkçede 'düz, doğru, uyum, geçim' gibi anlamlara sahip olup aynı zamanda *barış* kavramını da karşılayan iki grup kelimeye rastlanmaktadır: *tüz* 'barış; adalet, tekdüze, bütün, hepsi'; *oŋart-/oŋuş-* 'barışmak; düzeltme, anlaşma, uyuşma, iyileştirme, açıklama, sağlığına kavuşturma' (2023, s. 499).

   c. *bağlamak* anlamlı kelimeler: Eski Türkçede 'bağlamak, birleştirmek vb.' anlamlarına gelen ancak aynı zamanda *barış* kavramını da karşılayan dört grup kelimeye rastlanmaktadır: *il* 'barış'; *yak-* 'barış sağlamak; iliştirmek, yapışmak'; *kavşut* 'iki hükümdarın barışması; birleşme noktası, birleşme'; *baz* 'bağımlı, bağlı, tâbi' (2023, s. 500).

Öte yandan araştırmacı, *barış* sözcüğünün kökenini şu şekilde tanımlamıştır (2023, s. 501):

ba- 'bağlamak'
└ > *ba-z* 'bağlı, tabi; barış'
└ > *ba-r-* 'bağlamak; barış yapmak'
└ > *ba-r-ış* 'barış'

Yıldız'ın konuya yönelik görüşleri, özellikle anlam bilimi açısından yeterince temellendirilmiş görünmemektedir. Bu bağlamda, araştırmacının konuya ilişkin sunduğu düşüncelerin farklı yönlerden tartışmaya açık olduğu göze çarpmaktadır:

1. Dünya dillerinde *barış* kavramının 'sükûnet, huzur, refah' gibi mefhumlarla karşılanıyor olması, önemli bir veri olmakla birlikte Türkçedeki *barış* sözcüğünün etimolojik yapısı ve tarihî gelişimi açısından belirleyici bir etken olarak karşımıza çıkmamaktadır. Bir dildeki sözcüğün kökeni, dünya dillerinin o sözcüğü oluşturma mantığından ziyade ilgili dilin kendi iç kaynaklarında bulunmalı ve anlamlandırılmalıdır. İngilizce veya Almancadaki bir sözcüğün gelişme şekli, Türkçe bir sözcük için aynı anlamda geçerli bir referans oluşturmadığından yabancı dillerden getirilen kanıtlar ikna edici bir nitelik

taşımamaktadır. Diğer bir ifadeyle, Yıldız tarafından Öner'in görüşlerine karşıt olarak öne çıkarılan dünya dillerinin gösterdiği tutum, *barış-* eyleminin *bar-* 'gitmek' biçiminden türediğini kesin olarak reddetmeye olanak sağlamamaktadır. Öte yandan 'refah, huzur, sükûnet, emniyet' gibi içerikler, *barış* sağlandıktan sonra ortaya çıkan sonuçlardır. *Barış* kavramı farklı, *barış* sözcüğü farklıdır. Kavram, içine pek çok etkeni alabilen çatı bir mefhum olduğu için sözcüklerin köken bakımından kavram çatısı altında ele alınmasının kimi zaman yanıltıcı olabileceği düşüncesindeyiz.

2. Araştırmacı, *ba-* 'bağlamak' eylem köküne {-r-} ekini getirmiş ve 'bağlamak; barış yapmak' anlamlarını tanıklamıştır. Fakat belirtilen görüşte, ilgili ekin işlevleri ve eklendiği sözcüğe kattığı anlamlara yönelik herhangi bir açıklama yapılmamakla birlikte *bar-* 'bağlamak; barış yapmak' eyleminin belirtilen anlamları için de Türk dilinin tarihî veya modern değişkelerinden herhangi bir delil sunulmamıştır. Bu minvalde sözcüğün kökenine yönelik belirtilen görüşler, somut verilerle desteklenmediğinden bilimsel temelden ziyade yoruma dayalı bir önerme niteliği taşımaktadır. Diğer bir ifadeyle araştırmacı, *bar-* 'bağlamak; barış yapmak' eylemi için herhangi bir veri tanıklamadığından konuya ilişkin belirtilen görüşler, kanıt üzerinden temellendirilmemiştir. Türk dilinde *bar-* 'barış yapmak' anlamında bir sözcük varsa geçtiği dönem ve eser mutlaka belirtilmelidir.
3. *barış* sözcüğü, *ba-* 'bağlamak' eyleminden geliyorsa arada bağlanacak olan şey nedir? Bu sorunun semantik olarak izaha kavuşturulması gerekmektedir. *bar-* 'barış yapmak' eylemi, öncellikle somut olarak iki şeyin birbirine bağlanması ardından da üst anlam tabakasına geçerek gönüllerin bağlanması şeklinde mi gelişmiştir? Bu durum, açıklığa kavuşturulmalıdır. Nitekim bir kavram veya ifadenin anlamlı olabilmesi için deneyimsel bir temele sahip olması gerekmektedir. Ancak elimizde ne *bar-* eyleminin *barış yapmak* anlamı ne de herhangi bir şeyin bağlandığına dair somut bir veri vardır. Bununla birlikte *bağlamak*, iki veya daha fazla şeyi bir araya getirerek teke indirme ya da birbirine entegre etme durumunu karşılamaktadır. Ayrıca *ba-* 'bağlamak' eylemi, gerçekleşme tarzı bakımından bağlanan iki şeyin dışarıdan bir kişi tarafından yapılması içeriğine sahiptir. *Barış-* fiilinde ise ontolojik olarak iki veya daha fazla kişinin kendi insiyatifleriyle uzlaşması durumu söz konusudur. Dolayısıyla ilgili eylemde, harekete geçme tarafların kendisindedir. Şayet *barış-* eyleminde, *ba-* 'bağlamak' şeklinde olduğu gibi üçüncü bir kişi söz konusu olsaydı, bu durumda eylemin çatısı *barıştırmak* veya *barıştırılmak* şeklinde olurdu.
4. *keliş-*, *yaraş-* gibi biçim birimler, Türk dillerinde 'barışmak' anlamını karşılamakta ve *barış-* eylemine muadil biçimler olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer taraftan *keliş-* ve *yaraş-* eylemleri, semantik bakımdan yakınlaşma bildirdiklerinden bu noktada *barış-* eylemiyle de paralellik göstermektedirler. Eylemler arasında, gerçekleşme tarzı bakımından görülen bu yakınlık tesadüf müdür?
5. *ba-* 'bağlamak' eylem kökünün günümüzdeki kullanım şekli, *bağla-* eylemidir. Bu eylemden *barışmak* anlamında neden herhangi bir türetme yapılmamıştır? Diğer bir ifadeyle, Türkçede *bağla-* eyleminden türeyen ve *barışmak* anlamını karşılayan herhangi bir sözcük var mıdır?

Yıldız'ın *barış* sözcüğünün *bar-* 'gitmek' eyleminden geldiğine ikna olmamasındaki önemli sorunlardan birisi şudur: "Standart Türkiye Türkçesindeki *barış* kelimesi, Eski Türkçe *bar-*(mak) fiilinden geliyorsa ve bunun için delil olarak *barış keliş* ibaresi gösteriliyorsa *keliş* 'geliş' sözcüğü anlamını koruyarak, Standart Türkiye Türkçesinde *geliş* olurken varsayılan *barış* kelimesi neden *varış* olmamıştır?

Bu soruyu şu şekilde izah etmek mümkündür: Bir sözcük, zamanla birden fazla anlama sahip olduğunda bu anlam ayrışması nedeniyle anlamlardan birinde başka ilgili sözcükte görülmesi beklenen ses değişimleri gerçekleşmeyebilir, örn. *yaşar-/yeşer-*; *bıçkı*/*biçki* vb. Diğer taraftan aynı dil ailesine mensup diller arasındaki ses denklikleri, her zaman %100 oranında düzenlilik göstermez. Söz gelimi, Eski Türkçe ile Batı Türkçesi arasında /t-/ > /d-/ ses değişimi bilinirken *taş* neden *daş* olmamıştır? şeklinde örnekler çoğaltılabilir. Dolayısıyla birinci görüşümüz, dillerin ses denkliği bahsinde şaşmaz doğrular içermediğidir. İkinci görüşümüz ise ilgili durum, Doğu Türkçesinin Batı Türkçesine etkisi şeklinde de açıklanabilir (Tekin, 2001, s. 100). Üçüncü görüşümüz, sık kullanılan kelimelerdeki ses değişimlerinin, nispeten az kullanılanlara göre daha hızlı ya da daha kolay meydana geldiği yönündedir. Söz gelimi, kelime başı /t-/'yi koruyan Türkistan ve Kıpçak grubu Türk dillerinde *de-* eyleminde /t-/ korunmayıp tonlulaşmıştır; çünkü *de-* eylemi çok sık kullanılan bir sözcüktür (Ercilasun, 2021, s. 425). Bu durumda, Anadolu sahasında *barış-* eylemi yerine kullanılan başka bir sözcük olmalı ki *barış-* eylemi sık kullanılmamış ve yaygınlık kazanmadığı için ses değişimine uğramamış olsun. Konuya ilişkin Tekin, isim olan *barış* sözcüğünün 'sulh' manasını son devirlerde kazandığını belirtmiş ve bu durumun nedenini, belki daha Selçuklular ve Beylikler zamanında Türkçede 'sulh' ve 'dârülislâm' manasında *illik*[4] kelimesinin çok yaygın olarak kullanılmasına bağlamıştır (2001, s. 99-100). Aynı durum, *barış-* eylemi için de geçerli olabilir. Nitekim ilgili sözcüğün yerine Anadolu sahasında *illeş-* (<il-le-ş-) 'barışmak' eyleminin de kullanıldığı görülmektedir (Tekin, 2001, s. 116-117; TS[2], 1996 III, s. 2062). Bu durumun sonucunda *barış-* eylemi, nadir kullanımı nedeniyle seslik değişmeye uğramamış ve *varış-* şeklini almamış olabilir.

Yıldız'ın çalışmasında *barış-* eyleminin *ba-* 'bağlamak' eylem kökünden geldiği yönündeki en ikna edici görüş şudur: Köktürkçeden itibaren Eski Türkçenin kollarında tespit edilmesinin yanı sıra Harezm, Kıpçak, ve Çağatay dönemlerinde de görülen ve 'bağımlı, bağlı, tâbi' gibi anlamları dışında 'barış' kavram alanında da kullanılan *baz*, *bazlıgın*, *baz til*, *bazlık*, *bazlaş-*, *bazlan-*; *barlaş-*; *banlaş-*; *bagın-* kelimeleri, √*ba-* 'bağlamak' kökünden türemiş olmalıdır. Nitekim bu kelimelerin aynı zamanda 'huzurlu, sakin, ahenk, uyum vb.' anlamlarının bulunduğu da dikkatlerden kaçmamalıdır (2023, s. 500).

[4] ET. *il* kökünün temel manası olan 'sulh, barış' sözcüklerinden hareket edilerek Anadolu'da Oğuz dil bölgesinde türetilmiştir bir kelimedir ve *il* 'barış, sulh' manasının yanı sıra 'beylik mal' ve 'dârülislâm' manasına da gelmektedir. *Tarama Sözlüğü*'ndeki ilk örneklerden anlaşıldığına göre *illik* kelimesi, *Kelime ve Dimne*'de geçiyor ki Anadolu Tük yazı dilinin ilk devresine aittir. Kelimenin XVI. asırdan sonra yaygınlığını kaybetmeye başladığı görülmektedir (Tekin, 2001, s. 114-115).

Dilin bazı sözcükleri, birbirine çok benzemekle birlikte aralarında mutlaka nüanslar vardır. Öte yandan bu nüanslar dil hafızasında aşınmaya uğrayarak unutulabilmekte ve sözcükler eş anlamlı kabul edilebilmektedir. Ancak belirtildiği üzere, dilde kullanılan sözcükler duyusal deneyimlere dayanmakta ve semantik açıdan eş anlamlı sözcükler olsa dahi mutlaka oluşum veya kökenleri bakımından ayırt edici özellikler söz konusu olmaktadır. Yıldız'ın tanıklanan bu görüşünde, *baz* sözcüğü runik harfli metinlerde *baz kıl-* 'tabi kılmak, bağımlı hâle getirmek' şeklinde eş dizimlenmektedir (bkz. Pilten Ufuk, 2020). *baz* 'bağımlı, bağlı, tâbi' sözcüğü, semantik içerik bakımından bizce *barış* sözcüğü ile çok farklıdır. *Baz* sözcüğünde üstün olan tarafın güçsüz olan tarafı kendine katması, boyun eğdirmesi, cebren istediğini yaptırması gibi bir içerik söz konusudur. Söz gelimi, büyük bir devlet, küçük bir devleti kendine bağımlı kılarak veya özerk hâle getirerek barış sağlayabilir. Diğer bir ifadeyle tabi olma ve bağımlı hâle gelmenin sonucu da bir tür barış olmasına karşın incelemenin konusunu oluşturan *barış-* sözcüğünde, böyle bir içerik söz konusu değildir. Zira ilgili sözcükte, her iki tarafın rızası ve isteği, hatta karşılıklı olarak hareket etmesi söz konusudur. Dolayısıyla *baz* sözcüğünün 'bağımlı, bağlı ve tabi' anlamlarının yanı sıra *barış* anlamına da gelmesi üst anlam tabakasına geçmesi veya ilgili durumun sonucuyla ilgilidir. Üstelik *baz* sözcüğünün 'barış' anlamında kullanılması, *barış-* fiilinin *bar-* 'gitmek' eyleminden müştak olduğunu geçersiz kılmaya yeter bir delil değildir.

2. DEĞERLENDİRME

2.1. Morfolojik Açıdan *barış-* Eylemi

barış- eyleminin *bar-* 'gitmek' ve {-(I)ş-} 'işteşlik eki' şeklindeki morfolojik yapısı, Türkçenin ek dizilimi ve işteşlik ekinin eylem kökünde oluşturduğu içerik bakımından uygunluk göstermektedir. Nitekim Erdal, Eski Türkçede söz yapımını ayrıntılı bir şekilde ele aldığı çalışmasında, {-(I)ş-} ekinin işlevlerine dair birden fazla katılımcının birbirleriyle işbirliği veya rekabet içinde gerçekleştirdiği eylemlerin bu biçimle oluşturulduğunu ifade etmiştir. Bu doğrultuda ilgili eki alan eylemler, çoklu katılımcıdan etkilenen olayları bildirmektedir (1991 II, s. 552; ayr. bk. Erdal, 2004: 433-434). Dolayısıyla ilgili sözcüğün morfolojik yönden bu şekilde tahlil edilmesinde, dil bilimsel bakımdan herhangi bir sakınca yoktur.

2.2. Semantik Açıdan *barış-* Eylemi

bar- eyleminin ortaklaşma ekiyle yapılmış gövdesi olan *barış-* şekli, DLT'de şu şekilde geçmektedir (Ercilasun-Akkoyunlu, 2018, s. 259): "*olar bir birke barışdı* (onlar birbirlerine gittiler)". DLT'de tanıklanan kullanımda görüldüğü üzere *karşılıklı (gelip) gitmek* anlamı, *barış-* eyleminin günümüzdeki ifade ettiği anlamla uyumluluk göstermektedir. Diğer bir ifadeyle, ilgili eserde tespit edilen *karşılıklı (gelip) gitmek* anlamı, semantik açıdan günümüzdeki *barış-* eylemiyle son derece uyumludur. Öte yandan sözcüğün öncelikle gerçek anlamda *karşılıklı (gidip) gelmek*, sonrasında ise üst anlam tabakasına geçerek günümüzdeki *barış-* manasında kullanılmasına ilişkin elimizde somut verilerin olması, ilgili eylemin köken bakımından *bar-* 'gitmek' kökünden geldiği yönündeki düşüncelerimizi güçlendirmektedir.

Tüm bunların yanı sıra semantik bakımdan ilgili eylemin zıt anlamlısı, *savaş-* biçim birimidir. *Savaş-* fiilinin kökenine ilişkin detaylı inceleme ve araştırmalara ihtiyaç olmakla birlikte biz ilgili sözcüğün *sav-* 'istenmeyen birini yanından uzaklaştırmak; defetmek, deflemek, savuşturmak, atlatmak' eylemine dayandığı düşüncesindeyiz. Belirtilen bu anlam, bugünkü Türk askerî terminolojisinde de görülebilmektedir: *uçaksavar, roketsavar* vb. *sav-* eyleminin 'uzaklaştırmak, def etmek' anlamlarına karşıt olarak *barış-* 'karşılıklı varışmak veya karşılıklı yaklaşmak' anlamları, dil bilimsel açıdan uygun görünmektedir.

2.3. Türk Dilinin Tarihî ve Modern Değişkelerinde *barış-* eylemi

Türk dilinin tarihî ve modern değişkelerinde *barış-* eyleminin kullanım biçimleri, konunun aydınlatılması bakımından oldukça önemlidir. Söz gelimi, ilgili eylem Uygur Türkçesi dönemi eserlerinde görülmezken (Caferoğlu, 1968), ilk kez Karahanlı Türkçesi ile yazılmış eserlerde (DLT ve KB) karşımıza çıkmaktadır. Bu evrenin ardından Harezm Türkçesi dönemi eserlerinden *Hüsrev ü Şirin*'de 'barışmak' anlamıyla tespit edilmekte, yine aynı dönemde yazılmış *Mukaddimetü'l-Edeb* ve *Satır Arası Kuran Tercümesinde* ise 'birlikte gitmek' anlamlarıyla tespit edilmektedir (Yüce, 2014, s. 98; Ünlü, 2012, s. 78). Kıpçak dönemi eserlerinden *Gülistan Tercümesi* ile *Kitâb-ı Mecmû-ı Tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mugalî*'de de 'barışmak, barış yapmak' anlamlarında kullanıldığı görülmektedir (Toparlı vd. 2007, s. 24). Ünlü, *barış-* eyleminin Şeyh Süleyman'ın *Lügat-i Çağatay ve Türkî-i Osmānî* başlıklı eserinde '1. Gelip gitmek', 2. Barışmak, uzlaşmak' anlamlarında kullanıldığını ifade etmiştir (2013, s. 103). Bunun yanı sıra *Abuşka Lugati*'nde ise *barış* ismi, 'kidiş demektir, kitmek manasına' şeklinde tanımlanmış, Türkçedeki *barış-* eyleminin karşılığı olarak ise *yaraş-* biçimi belirtilmiştir (Atalay, 1970, s. 131; 396). Öte yandan Batı Türkçesinin ilk evresini oluşturan Eski Anadolu Türkçesi döneminde yazılmış *Yunus Emre Divânı*, *Süheyl ü Nev-Bahâr* ve *Dede Korkut* metinlerinde ilgili sözcük, bugünkü anlamıyla tespit edilmektedir (Gölpınarlı, 2021, s. 183; Dilçin, 1991, s. 589; Özçelik, 2016, s. 802). Diğer taraftan, Osmanlı Türkçesinde de günümüzdeki anlamıyla kaydedildiği anlaşılmaktadır (Tulum, 2011, s. 367; Sami, 2019, s. 106; Redhouse, 1880, s. 186).

KTLS'de *barış-* eyleminin karşılığı olarak şu biçimlere yer verilmiştir: Azerbaycan Türkçesi *barışmag*, Başkurt Türkçesi *kilişiv, yaraşıv, küniv, buyhonov*, Kazak Türkçesi[5] *tatuvlasuv*, Kırgız Türkçesi, *caraşū, tınışū*, Özbek Türkçesi *yäräşmàk, kelişmàḳ*, Tatar Türkçesi[6], *kilişü, yaraşu, künü, buysınu*, Türkmen Türkçesi *barışmak, yarışmak*, Uygur Türkçesi *yaraşmak* (KTLS, 1991, s. 50-51).

Çuvaşçada *barış-* eyleminin karşılığı olarak *ӑ̂uraӑ̂-* 'barışmak, bağışlamak, düzeltmek, planlamak', *kilӗ̆ш-* 'anlaşmak, karar vermek, barışmak' eylemleri kullanılırken *barış* sözcüğü için *kilӗ̆шӳ, mir, salam, ӑ̂uraӑ̂u, tatu* biçimleri kullanılmaktadır (bkz. Skvortsov, 1985). Öte yandan ilgili eylem, Kumukçada *barışmaq* (Pekacar, 2011, s. 61), Halaççada

[5] Kazakçada, *tabıs-*, *tatuvlas-*, *jaras-* biçimleri de örnek olarak gösterilebilir (Koç & Bayniyazov & Başkapan, 2019, s. 528; 554; 172).
[6] Kazan-Tatarcasında *barış-* fiili, 'gidip gelmek, ziyaret etmek' manasında yaşamaktadır (Öner, 2015, s. 47).

baruş- (Işıklı, 2021, s. 125), Gagauzcada *baarışmak* (Doğru ve Kaynak, 1991, s. 26), Irak Türkmen Türkçesi ağızlarında *bārış-* (Shukur, 2019, s. 69), Yakutçada ise *eyeles-* şeklinde tanıklanmaktadır (Vasiliev, 1995, s. 26).

barış- eyleminin Türk dillerindeki dağılım şekli incelendiğinde, ağırlıklı olarak Oğuz grubu ile nispeten de bazı Kıpçak grubu Türk dillerinde kullanıldığı ve sınırlı bir dağılım alanına sahip olduğu göze çarpmaktadır. Bunun dışında ilgili eylemin diğer Türk dillerindeki denk biçimleri için *kel-* 'gelmek' ve *yara-* 'uymak' fiilleri kullanılmaktadır. Anılan biçimlere işteşlik eki eklendiğinde, 'karşılıklı gelişmek ve uyuşmak' anlamları ortaya çıkmaktadır. Bu durum, *barış-* eyleminin *bar-* 'gitmek' kökünden geldiği yönündeki görüşü güçlendirmektedir. Öte yandan *barış-* eylemi, köken bakımından *ba-* 'bağlamak' eylemine kadar indirgenecekse *keliş-* biçimi nasıl izah olunabilir? Nitekim her iki eylem, hem gerçekleşme tarzı hem de içerik yönünden birbirine paralellik göstermektedir. Bu soruya, analoji cevabı verilecekse kesin delillerle ispat edilmelidir.

2.4. Kültür Bakımından *barış-* Fiili

Sözcüklerin köken bakımından incelenmesinde, kültür ve ilgili toplumun doğal yaşam koşullarına verdiği tepkiler önemli veriler sunarlar. Diğer bir ifadeyle *barışmak* sözcüğünün çeşitli toplumlarda farklı kavram ve manaları ifade etmesinde, o toplumun yaşam şekillerinin etkili olduğu görüşü ileri sürülebilir. Nitekim kültür, bir topluluğun yaşam biçimini yansıtan tüm davranışları ve ortaya koyduğu ürünleri kapsar. Bu minvalde, *barış-* eylemi savunduğumuz görüş doğrultusunda, Türkçede iki tarafın birbiriyle ortak noktada buluştuğu veya karşılıklı varıştığını bildirmektedir. İlgili eylemin geniş düzlükler ve bozkırda yaşayan atlı Türk kavimleri için ortak noktada bir araya gelmek şeklinde anlam ifade etmesi, kültür ve Türklerin yaşam biçimine oldukça uygun düşmektedir. Nitekim Türkler, geniş düzlüklerde hareket hâlinde yaşayan bir topluluk olma özelliğine sahipti. Dolayısıyla *barış-* eyleminin iki veya daha fazla kişinin ortak bir noktada buluşması anlamını kazanmasında, kültürel yönden Türklerin geniş coğrafya ve hareket hâlinde yaşayan bir topluluk olmasının etkili olduğu söylenebilir.

SONUÇ

Yukarıda belirtilen ve incelenen bulgular doğrultusunda, şu sonuçlara ulaşmak mümkündür:

barış- sözcüğünün *ba-* 'bağlamak' eylem kökünden geldiğine yönelik ileri sürülen görüşler, ilgili sözcüğün bu kökten geliştiğini açıklamak noktasında yetersiz kalmaktadır. Nitekim dilde kullanılan sözcüklerin anlamlı olabilmesi için ifadelerin duyusal izlenimlerle bağlantılı olması gerekmektedir. Bu minvalde, iki şeyin birbirine bağlanması, 'barışmak' anlamında bir deneyimsel temele işaret etmemektedir. Öte yandan, eğer anılan sözcük bu kökten geliyorsa ara gelişim evreleri metinler üzerinden gösterilmeli, çağdaş Türk dillerindeki kullanım biçimleri açığa çıkarılmalıdır.

barış- eyleminin muadili olarak Türk dilinin değişkelerinde kullanılan *keliş-* biçimi, semantik ve biçim bilgisi bakımından sözcüğün *bar-* 'gitmek' eylem kökünden geliştiğine yönelik kuvvetli bir delil teşkil etmektedir. Diğer yandan, *bar-* 'varmak' eylemine işteşlik eki gelerek oluşan *barış-* eyleminin ilk başlarda 'karşılıklı, ortaklaşa gidip gelmek' anlamları, sözcüğün günümüzde kullanılan semantik içeriğiyle oldukça uyumlu bir

görünüm arz etmektedir. Bunların yanı sıra sözcüğün zıt anlamlısı olan *savaş-* fiili de bizce köken bakımından 'istenmeyen birini yanından uzaklaştırmak, def etmek, uzaklaştırmak, atlatmak, savuşturmak' gibi anlamları karşıladığından iki unsurun zıtlık göstergelerinin birbirine uyumlu olduğunu belirtmek de mümkündür.

barış- sözcüğünün diğer Türk dillerinde görülmeyip sadece Oğuz grubu ve Oğuz grubuyla münasebeti yüksek olan bazı Türk dillerinde kullanılması, sözcüğün sınırlı dağılımına işaret etmektedir. İlgili duruma istinaden *barış-* eylemi, acaba Oğuzca bir unsur olabilir mi? sorusu akla gelmektedir.

KISALTMALAR

ayr.: Ayrıca
b.: Beyit
bk.: bakınız
DLT: Divânû Lugâti't-Türk
ET: Eski Türkçe
KB: Kutadgu Bilig
KTLS: Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü
TS: Türkçe Sözlük
TS²: Tarama Sözlüğü

KAYNAKÇA

Arat, R. R. (1999). *Kutadgu Bilig, I: metin*. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları: 458.

Atalay, B. (1970). *Abuşka lûgati ve Çağatay sözlüğü*. Ayyıldız Matbaası.

Bilgen, İ. (1989). *Dîvânu Luġâti't-Türk'te söz yapımı* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Caferoğlu, A. (1968). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. Edebiyat Fakültesi Basımevi.

Clauson, G. (1972). *An Etymological dictionary of pre-thirteenth century Turkish*. Oxford University.

Dankoff R., & Kelly J. (1982-1985). *Maḥmūd el-Kāšgari. compendium of the Turkic dialects (Dīwān Luγāt at-Turk) Part I-III*. Harvard University Press.

Dilçin, C. (1991). *Sühely ü Nev-Bahâr, inceleme-metin-sözlük*. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkez Yayını.

Doğru A. ve Kaynak, İ. (1991). *Gagauz Türkçesinin sözlüğü*. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Nadalyayev, V. M., Nasilov, D. M., Tenişev, E. R., & Şçerbak, A. M. (1969). Drevnetyurkskiy, Slovar'. Leningrad.

Ercilasun, A. B. (2021). *Makaleler (dil-destan tarih 2)* (Ekrem Arıkoğlu, Haz.). Akçağ Yayınevi.

Ercilasun, A. B. (Ed.) (1991). *Karşılaştırmalı Türk lehçeleri sözlüğü I-II*. Kültür Bakanlığı.

Ercilasun, A. B. ve Akkoyunlu, Z. (2018). *Dîvânu Lugâti't-Türk (giriş-metin-çeviri-notlar-dizin)*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ercilasun, A. B. (2020). *Kutadgu Bilig grameri -fiil-*. Akçağ Yayınevi.

Erdal, M. (1991). *Old Turkic word formation: a functional approach to the lexicon*. Otto Harrassowitz.

Erdal, M. (2004). *A grammer of Old Turkic*. Brill.

Eren, H. (2020). *Eren Türk dilinin etimolojik sözlüğü* (Ş. H. Akalın, Haz.). Türk Dil Kurumu.

Gölpınarlı, A. (2021). *Yunus Emre hayatı ve bütün şiirleri*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınaları.

Gülensoy, T. (2007). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe sözcüklerin köken bilgisi sözlüğü: (tarihi - yaşayan Türk lehçeleri (şiveleri/dilleri), Anadolu ağızları ve Altay dilleri ile karşılaştırmalı)*: *etimolojik sözlük denemesi)*. Türk Dil Kurumu.

Işıklı, M. (2021). *Halaç Türkçesinin çekim morfolojisi* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Koç, K., Bayniyazov A. ve Başkapan V. (2019). *Kazak Türkçesi-Türkiye Türkçesi sözlüğü*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Korkmaz, Z. (1994). Yazılı devirlerdeki gelişmelere göre Eski Türkçenin yaşı. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten, 37*(1989), 353-370.

Nişanyan Sözlük. *Çağdaş Türkçenin etimolojisi*. https://www.nisanyansozluk.com (E.T.: 13.05.2024).

Nişanyan, S. (2012). *Sözlerin soyağacı çağdaş Türkçenin etimolojik sözlüğü*. Everest Yayınları.

Öner, M. (1995). Barış sözü hakkında. *Ege Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, VIII, 57-65.

Öner, M. (2015). *Kazan-Tatar Türkçesi sözlüğü*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Özçelik, S. (2016). *Dede Korkut -Dresden Nüshası- Metin, Dizin*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Pekacar, Ç. (2011). *Kumuk Türkçesi sözlüğü*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Pilten Ufuk, Ş. (2020). Orhon yazıtlarını farklı bir açıdan okumak: al- ve baz kıl- fiilleri üzerine bir anlam vezni çözümlemesi. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, *17*(3), 473-483.

Räsänen, M. (1969). *Versuch eines etymologischen wörterbuchs der Türksprachen*. Suomalais-Ugrilainen Seura.

Redhouse, J. (1880). *Redhouse's Turkish Dictionary: in two parts, English and Turkish and Turkish and English*. Bernard Quaritch.

Sami, S. (2019). *Kamus-ı Türkî* (P. Yavuzarslan, Haz.). Türk Dil Kurumu Yayınları.

Sevortyan, (1978). *Êtimologičeskij slovar' tjurkskix jazykov*. Obščetjurkskie i mežtjurkskie osnovy na bukvu "B", Moskva 1978.

Shukur, K. (2019). *Türkiye Türkçesi, Azerbaycan Türkçesi, Türkmen Türkçesi ve Gagavuz Türkçesiyle karşılaştırmalı olarak Irak Türkmen Türkçesi (ses bilgisi, fiil, metin, sözlük)* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Skvortsov, M. İ. (1985). *Çıvaşla-Vırısla Slovar'/Çuvaşsko-Russkiy Slovar'*. Russkiy Yazık.

Stachowski, M. (2019). *Kurzgefaßtes etymologisches wörterbuch der türkischen sprache*. Księgarnia Akademicka.

Taş, İ. (2015). *Kutadgu Bilig'de söz yapımı*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Tekin, Ş. (2001). *İştikakçının köşesi -Türk dilinde kelimelerin ve eklerin hayatı üzerine denemeler-*. Simurg Kitapçılık ve Yayıncılık.

Tietze, A. (2016). *Tarihî ve etimolojik Türkiye Türkçesi lugati I (A-B)*. Türkiye Bilimler Akademisi.

Toparlı, R., Vural, H. ve Karaatlı, R. (2007). *Kıpçak Türkçesi sözlüğü*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Tulum, M. (2011). *17. yüzyıl Türkçesi ve söz varlığı*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Türk Dil Kurumu (1996). *XIII. yüzyıldan beri Türkiye Türkçesiyle yazılmış kitaplardan toplanan tanıklarıyla tarama sözlüğü, I-VI*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Türk Dil Kurumu (2019). *Türkçe sözlük* (11. bs.). Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ünlü, S. (2012). *Harezm-Altınordu Türkçesi sözlüğü*. Eğitim Yayınevi.

Ünlü, S. (2013). *Çağatay Türkçesi sözlüğü*. Eğitim Yayınevi.

Vámbéry, H. (1878). *Etymologisches wörterbuch der Turko-Tatarischen sprachen: ein versuch zur darstellung des familienverhältnisses des Turko-Tatarischen wortschatzes*. F. A. Brockhaus.

Vasiliev, Y. (1995). *Türkçe-Sahaca (Yakutça) sözlük*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Yıldız, H. (2023). Türkçe barış kelimesinin etimolojisi. *Prof. Dr. Bilgehan Atsız Gökdağ Armağanı* içinde (ss. 491-571). Akçağ Yayınları.

Yüce, N. (2014). *Mukaddimetü'l-Edeb Ḫvārizm Türkçesi ile tercümeli Şuşter nüshası*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

EXTENDED ABSTRACT

Words can acquire various meanings over time, depending on usage and changing conditions, other than their initial meanings and therefore can deviate from their etymon and express different meanings. Based on the relevant situation, many consecutive scientific studies are being conducted on the subject in order to reach definite conclusions in etymological studies and a definite decision can only be reached after these are put through a certain logical filter. However, despite following the same processes in studies on the etymology of a word, very different results can be obtained. One of these words, the action *barış-* 'to peace', was first used in Old Turkic in the sense of 'mutual going and coming' and later on, it passed to a higher meaning level and was used in the sense of 'make peace'. On the other hand, in some recent academic studies, some views have been put forward that the word does not come from the verb *bar-* 'to go', but from the verb *ba-* 'to tie'. Therefore, it is noticeable that there are some differences in the views put forward on the etymology of the word in question. Accordingly, it has become necessary to resolve the problem of whether the word comes from the etymon *ba-* 'to tie' or from the form *bar-* 'to go' and to prove the explanation of the word in terms of its etymology with various evidence. In the study, the meaning area of the action of *barış-*'to peace', its usage forms, historical development and usage forms in the Turkic languages have been examined by taking into account historical language data and contemporary etymology studies. In addition, the views on the subject have been analyzed comparatively and the controversial points have been examined in terms of linguistic consistency. The word *ba-* 'to tie' basically means bringing two or more things together and reducing them to one or integrating them. In terms of the way it is realized, when something is connected, it needs to be done by an external person. The word *barış-* 'to peace' means the reconciliation of two or more people on their own initiative. If there is no initiative from the parties, the action appears as 'to reconcile' or 'to be made peace'. Apart from this semantic content witnessed on the subject, since the verb *ba-* 'to tie', which is the present-day form of the form *bağla-* 'to tie', does not have the meaning of making peace and since the geography where the Turks live is a flat and wide area necessitates mutual arrival, the idea that the action of *barış-* 'to peace' comes from the etymon *bar-* 'to go' seems reasonable. Indeed, the morphological structure of the action of *barış-* 'to peace' in the form of *bar-* 'to go' and {-(I)ş-} 'reciprocity suffix' is also compatible with the suffix order of Turkish and the content created by the reciprocity suffix in the action etymon. When examining the words in terms of etymology, the culture and the reactions of the relevant society to the natural living conditions provide important data. Therefore, it can be argued that the lifestyles of that society are effective in expressing different concepts and meanings in various societies with the word *barışmak* 'make peace'. Indeed, culture covers all behaviors reflecting the lifestyle of a society and the products it produces. In this context, the action of *barış-* 'to peace', in line with the view we defend, indicates that two parties meet at a common point or reach a mutual arrival in Turkish. The fact that the relevant action means coming together at a common point for the horse-drawn Turkish tribes living in the vast plains and steppes is quite suitable for the culture and lifestyle of the Turks. On the other hand, in the study, document analysis, a qualitative research method based on the diachronic approach, was used. Since document analysis allows for the systematic examination of historical data, written sources and existing literature and also provides the opportunity to follow the language development from the past to the present and to analyze conceptual transformations, it was deemed appropriate to adopt it as a method in the study. In the current study, the etymological explanations made so far regarding the action of *barış-* 'to peace' will be examined, then in the evaluation section, why the relevant action comes from

the etymon *bar-* 'to go' will be emphasized and in the conclusion section, our views on the subject will be presented to the attention of the researchers.

ÇÜTAD
Çukurova Üniversitesi
Türkoloji Araştırmaları Dergisi

Cilt 10, Sayı 1
Haziran 2025

ISSN: 2587-1900
E-ISSN: 2548-0979

Geliş Tarihi: 21.3.2025
Kabul Tarihi: 8.4.2025

Makale Künyesi (Araştırma): Kara, A. B. (2025). Kitâbü'l-idrâk li lisâni'l-etrâk örnekleminde sözcükbilimsel çözümleme önerisi: oğlan. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, *10*(1), 100-132.

https://doi.org/10.32321/cutad.1662576

KİTÂBÜ'L-İDRÂK Lİ LİSÂNİ'L-ETRÂK ÖRNEKLEMİNDE SÖZCÜKBİLİMSEL ÇÖZÜMLEME ÖNERİSİ: OĞLAN[1]

Ayşe BERİL KARA[2]

ÖZET

Bu çalışmada *Kitâbü'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk* örnekleminde tarihî sözlükte yer alan maddelerin sözcükbilimsel ve sözcük anlambilimsel bir yöntem geliştirilerek analiz edilmesi hedeflenmiştir. Kullanımsal/pragmatist kuram, Özellik Anlambilimi ve Öntür Anlambilimi arasında belirlenen uzlaşmacı yönteme entegre edilmiştir. Bir anlamın; sözcükbirimin sözlüksel girdide eşlendiği karşılık, dil-dışı dünyada eşlendiği kavramsal bilgi ve bağlamda ortaya çıkan kullanımlarının toplamından daha fazlası olması ilkelerinden hareketle bu üç başlıktaki verilere erişilmeye çalışılmıştır. Veriler sağlandıktan sonra sözcükbirimlerin anlambilimsel analizi için Özellik Anlambilimi ve Öntür Anlambilimi arasında uzlaşmacı bir yaklaşım benimsenmelidir.

Örneklem'de yer alan *oğlan* maddesinin seçilmesinin nedeni bu sözcükbirimlerin, dilin, adına 'ortak çekirdek (*common core*)' denilen kesitinde yer almasıdır. Bu kesitteki sözcükbirimler dil kullanırının en iyi bildiği sözcükbirimlerdir. Bu sözcükbirimler zihinsel işlemleme sürecine girmeye daha yatkındır. Böylelikle zihnin türetim bandından en çok geçen, zihnin en çok işlemlediği, bir sözcükbirimle yeni anlamlar türetilmesine olanak sağlayan anlambilimsel türetim süreçleri ve bunun sonucu olan çokanlamlılığın Eski Türk dili sahası adına takibinin elverişli bir şekilde yapılabilmesi hedeflenmiştir. Verilerin sentezi konusu, çalışmanın artzamanlı dönemdeki çokanlamlılık olgusuyla ilgilidir.

Bu olgunun çalışma alanı için daha özel bir anlamı vardır. Sınırlandırılmış dönemde belirli bir alana yayılmış dil konuşurlarının aynı anda bütün anlamlara sahip olduğunu düşünmenin tutarlı olmaması, dönem adına yeni bir 'çokanlamlılık' fikrini kabul etmeyi gerekli kılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Ebû Hayyân, Kitâbü'l-idrâk li lisâni'l-Etrâk, sözcükbilim, anlambilim, sözcük anlambilim, çokanlamlılık.

[1] Bu makale, Pror. Dr. Aysu ATA danışmanlığında hazırlanan *Kitābu'l-İdrāk Li Lisāni'l-Etrāk Örnekleminde Adlara Sözcükbilimsel Bir Çözümle* adlı doktora tezinden üretilmiştir.

[2] Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Dili Anabilim Dalı; Arş. Gör. Dr. abkara@ankara.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-1400-944X

A PROPOSAL FOR A LEXICAL ANALYSIS IN THE PARADIGM OF KITÂBÜ'L-İDRÂK Lİ LİSÂNİ'L-ETRÂK: OĞLAN

ABSTRACT

This study aims to analyze the entries in the historical dictionary *Kitâbü'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk* by developing a lexicological and lexical semantic methodology. A pragmatic approach, integrating the Usage-based/Pragmatic Theory, Feature Semantics, and Prototype Semantics, has been applied. Based on the principle that meaning is more than the sum of a lexeme's lexical entry equivalent, conceptual information from the extralinguistic world, and contextual usage, the study seeks to access data within these three areas. Once the data is collected, a reconciliatory approach should be adopted between Feature Semantics and Prototype Semantics for the semantic analysis of lexemes.

The lexical entry *oğlan* was selected for analysis because these lexemes belong to a segment of the language known as the "common core." The lexemes within this segment are the most familiar to language users. When describing a new concept unknown to the language user but present in the extralinguistic world, core lexemes—those best known to the speaker—are more inclined to undergo cognitive processing. Consequently, this study aims to facilitate the monitoring of semantic derivational processes, which generate new meanings from frequently processed lexemes, and the resulting polysemy within the realm of Old Turkic.

The synthesis of data is related to the polysemy phenomenon in a diachronic period, which holds a particular meaning within this field. It would be inconsistent to assume that language users distributed across a defined period and area would hold all meanings simultaneously, necessitating the acceptance of a new concept of "polysemy" for the period.

Keywords: Abû Hayyân, Kitâb al-'idrâk li-lisân al-Atrâk, lexicology, semantics, lexical semantics, polysemy.

GİRİŞ

Araştırmanın konusu en temelde tarihî bir dönemde oluşturulmuş bir sözlükteki sözlüksel girdilerden yola çıkılarak sözcükbirimlere sözcükbilimsel bir çözümleme yapılmasıdır. Bu tarihî sözlük, XIII-XIV. yüzyılda Mısır-Suriye sahasında hâkim olan Türk'ün konuştuğu dili öğretme amacıyla Arap dil bilgini Ebū Ḥayyān tarafından kaleme alınmış sözlük ve gramer kitabı olan *Kitābu'l-İdrāk li Lisāni'l-Etrāk*'tir.

Kİ'nin sözvarlığı üzerine daha önce çalışmalar yapılmıştır. R. Ermers'in 1999 yılındaki çalışması, Arapça yazılmış tarihî Türk gramerlerinde uygulanan Arap linguistik modelinin işlendiği Kİ'nin yalnız gramer kısmını ve buradaki söz konusu sözvarlığını ortaya koymaktadır. Yine aynı yıl Kİ'nin eylemlere dair sözvarlığı A. M. Özyetgin rafından tarihî-karşılaştırmalı bir yöntemle doktora tezi olarak ortaya koyulmuştur. A. Bulut ise 2019 yılında Kİ'deki ad ve ad soylu sözcükleri Kİ'den önceki ve onunla aynı dönemdeki sözlüklerle kıyaslayarak bir yüksek lisans çalışması yapmıştır (Özyetgin, 2019). Derlem maddelerine erişim için doktora araştırma çalışmasına en temel kaynak Ü. Aldemir'in (2020), *Yabancılara Türkçe Öğretiminde Kaynak Eserler (Kitâbu'l-İdrâk li-Lisâni'l-Atrâk Örneği)* adlı basılmamış doktora tezi olmuştur. Bu çalışma sözvarlığının tespiti için araştırma tezine çok büyük kolaylık sağlamıştır. A. Caferoğlu'nun (1931), Kİ

adına ilk çalışma olması hasebiyle ayrı yeri olan *Kitâb al-İdrâk li-Lisân al-Atrâk* adlı çalışması da başvurulan temel kaynaklardandır.

Bu çalışmada *Kitâbü'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk* örnekleminde, tarihî bir sözlükte yer alan maddelerin sözcükbilimsel ve sözcük anlambilimsel bir yöntem geliştirilerek analiz edilmesi hedeflenmiştir. Kullanımsal/pragmatist kuram, Özellik Anlambilimi ve Öntür Anlambilimi arasında belirlenen uzlaşmacı yönteme entegre edilmiştir. Bağlam önceleyen kuram çerçevesinde belirlenen yöntemin Kİ üzerinden, ad ve ad soylu sözcüklere nasıl uygulanması gerektiği, yeni bir yöntem geliştirilmesi ve bu yöntemin tarihî yazı dilleri adına sürdürülebilir olması amaçlanmıştır. Aslında asıl amaç; tarihî dönemde sözvarlığı inceleyecek çalışmalara kaynak teşkil edip yöntemin geliştirilmesine olanak sağlanmasıdır.

Murphy'nin (2003) Pragmatist yaklaşımının temel ilkesi sözcük anlamının; sözlüksel girdideki (*lexical entry*) anlamın, bağlamda ortaya çıkan gönderim (*reference*) yani kullanımsallığın ve dil-dışı dünyada yani kavramsal alanda eşlendiği bilginin toplamı ve hatta daha fazlası olmasıdır. Bu yaklaşımın benimsendiği çalışmada, Kİ'deki sözlüksel girdiden hareketle, sınırlanan derleme dair bağlamda takip edilen kullanımlara ve dil-dışı dünyada eşlendiği kavramsal bilgiye erişilmiştir. Yöntemin bu bölümü "Verilerin Toplanması" başlığında gerekçelendirilerek ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Derlemden elde edilen verilerin işlenmesine dair yöntem ve gerekçeler "Verilerin Analizi" bölümünde ele alınmıştır. Bu analizlerin sonucu ise yöntemin çokanlamlılık ile ilgili bölümüdür ve "Verilerin Sentezi" başlığında açıklanmıştır. Bu üç bölümden sonra "Örneklem" başlığında araştırma tezinin *Örneklem* bölümünden seçilen *oğlan* maddesi sunulmuştur.

1. VERİLERİN TOPLANMASI

Bazı anlamsal bilgiler sözlükte temsil edilebilirken, bazıları sözlük-içi temsil edilemez. Bu durumda bir anlam; sözlüksel girdideki anlamın, sözcüğün anlamı hakkında kavramsal alanda eşlendiği bilginin ve bağlamda ortaya çıkan kullanımsal gönderiminin tamamı, toplamıdır (Murphy, 2003, s. 20). Bu nokta yöntem adına çıkış noktası olmuştur. Çünkü tarihî bir sözlükteki sözlüksel girdi için öncelikle bağlamda takip edilen anlamlara ve dil-dışı dünyada ilgili olduğu kavram bilgisine, yani erişilebildiği kadar tüm kullanımlara erişilmeye çalışılmalıdır. Bu kullanımsal anlamların tamamı da sözlükte temsil edilebilecek türden bilgiler olmadığı için sözlüksel girdide temsil yoluyla anlamlar işaretlenmeli, kullanımsal olanlar ise bağlamlarda tanıklanarak ortaya koyulmalıdır.

Sözcükbirimlerin belirli bir anlam sayısı olmadığı ve bunların tamamen sözlüksel girdilerde açık bir şekilde temsil edilemeyeceğinden sözcükbirimin her kullanımı, o sözcükbirimin olası anlam ilişkileri de dahil olmak üzere pek çok anahtar sunacaktır. Bu durumda belirlenen yöntemin en temel fikri olan "kullanımsallık" ilkesi çalışmanın en başat yönü olmuştur denilebilir. Yalnızca yazılı metinlerin olduğu dönem adına öncelenen bağlam, Murphy'nin (2003) kastettiği "kullanım" veya "bağlam" olgularıyla bire bir denklik arz eden bir bağlam değildir. Ancak bir sözcükbirimin erişilebilen tüm kullanımlarına ve bu nedenle sözlüksel birimlerinin metinde tanıklandığı her bağlamına erişmek çalışmadaki öncül amaçtır.

Burada hassas davranılması gereken, Kİ'nin dahil edildiği araştırılacak dönemin bir noktada başlangıcı sayılan daha evvelki dönemine erişimin elzem oluşudur. Bununla hedeflenen, çokanlamlılığın, sözcükbirimin kavramsal anlamına (*conceptual meaning*) yönelik ilk çıkış noktası üzerinden haritalanmasının yapılabilmesidir.

Dile-içkin verilerin sağlanabilmesi adına oluşturulan derlemin[3] yalnızca yazılı metinler olması çalışmanın bağlam konusundaki sınırlılığıdır. Araştırma tezine başlanıldığında Kİ'deki adların sözcükbilimsel bir yöntemle incelenip incelenemeyeceği sorusuna henüz cevap bulunamamışken bir yöntem belirleyebilmek adına bağlam sınırlılığın mümkün olduğunca ortadan kaldırılması amaçlanmış ve örneklem maddeleri sözvarlığının, adına "ortak çekirdek (*common core*)" denilen merkezinden seçilmiştir. Böylelikle sınırlı bağlamın, dil kullanırı tarafından en çok kullanılan sözcükbirimleriyle, alanı genişletilmeye çalışılmış; eldeki bağlam verilerinin optimum kullanımı hedeflenmiştir. Optimum kullanım ise yöntemin testi ve izahı için daha fazla bağlama ihtiyaç duyulması nedeniyle "bağlam çoğaltma" hamlesidir.

SOED'in (1973) giriş kısmında verilen, İngilizcenin eşsüremli şeması önemlidir. Diyagramdaki *common* (ortak) ile sembolize edilen kısım, bir dilin tüm değişkenleri için var olan sözcükler listesidir. Bu UGE'deki "*common core* (ortak çekirdek)" ile eşdeğerdir. Bu merkezî alan nötr olarak ifade edilebilen *gitmek, gelmek, iyi, kötü, çok* gibi sözcükleri içeren çekirdek alandır (Quirk & Greenbaum, 1973, s. 1). Bu durum evrenseldir ve aynı zamanda tarihî dönemde de takip edilebilmektedir.

Adına "ortak çekirdek" denilen, sözvarlığının merkezinde yer alan sözcükbirimler, gündelik dilde en çok kullanılan, en yaygın ve en bilinen sözcükbirimlerdir. Bu daireden seçilen sözcükbirimler etiketleme (*labelization*) olarak nötrlerdir. Yani herhangi bir dil kullanımı veya dil kullanırının tercihine göre değişkenlik göstermeyen, günlük dile dair etiketsiz sözcükbirimlerdir. Bu yüzden sözcükbirimlerin kullanımı, merkezin etrafında kümelenen dairelerdekine oranla çok daha fazladır. Dönem için düşünüldüğünde konuşurların dil edimlerinde en fazla kullandıkları bu sözcüklerdir. Sınırlı bağlamın mevcudiyeti; merkezde yer alan, bu nedenle de kullanımı daha fazla olan sözcükbirimler seçilerek "bağlam çoğaltma" hamlesiyle giderilmeye çalışılmıştır. Sözcükbirim ortak çekirdekten seçildiği için bağlamlarda daha fazla tanıklanmakta, anlam açısından önem arz eden her nüans için yeni ve daha çok veri sağlanmaktadır. Bununla birlikte kullanımda olan sözcükbirimlerin dil adına daha çok "bilinenler" oldukları düşünüldüğünde, bitişik alan matrisindeki "bilinmeyen" yeni bir kavramı anlatmada deneyim tabanlı bir haritalanmayı veya aynı alan matrisindeki yeni bir kavram için referans olup yeni anlama erişimi sağlamaktadır. Bu da ilgili sözcükbirimlerin anlamsal aktarım yoluyla çokanlamlılaşmasına neden olmaktadır. Sözvarlığının ortak çekirdeğinden seçilmiş sözcükbirimleri hem mevcut bağlamı çoğaltmak için hem de kullanımsal farklılıkları tespit etmek için uygun bir zemin sağlayabilmektedir. Bakıldığında zihnin türetim bandından en çok geçen ürünlerin ortak çekirdekte yer alan sözcükbirimler olması, aslında dönemin dil konuşurlarının zihninin nasıl deneyim tabanlı bir sistemi olduğunu da bir noktaya kadar ortaya koyabilir.

[3] Araştırmanın kapsamı ve derlem malzemeleri araştırma tezinde ayrıntılı bir şekilde sunulmuştur.

Araştırmacının araştırılan dilin kullanırı olmadığı, kendi döneminden çok daha evvelki bir dönemle ilgili ortak çekirdek hususunda nasıl karar verebildiği akla gelebilecek ilk sorulardandır. Bu noktada da araştırılan dilin kültür dairesine yönelik gündelik yaşantısında var olması beklenen sözcükbirimlerin öncelendiği söylenebilir. Yani, savaşçı kimliğe sahip olan, at binen, steplerde yaşayan Orta Asyalı bir Türk'ün en temel giyim unsurlarından olan *etük* "çizme"nin, sözvarlığının ortak çekirdeğinde olmasını beklemek olağandır. Ya da öncelikle çok temel bir akrabalık adı olan "evlat" anlamındaki *oġlan*, sonra "insanın bebeklikle ergenlik dönemini kapsayan çocuk" anlamındaki *oġlan* sözcükbiriminin ortak çekirdekte olması, bakıldığında tüm diller için bu şekilde olmalıdır. Kİ'nin dahil edildiği dönem ve öncesinde kölelik sisteminin yaygınlığı nedeniyle "erkek köle" olan *oġlan*'ın, hatta dahil edildiği saha adına da "paralı asker" denilebilecek memâliklerin yönettiği devlette "gulâm" olan *oġlan*'ın ortak çekirdekte olması beklenmektedir.

Seçilen bu sözcükbirimler, biçimbirimlerle yeni anlamlar kazanmamış yani taban durumundadır. Taban durumundaki bir sözcükbirimin araştırmacıya "bağlam çoğaltma" hamlesi adına, tıpkı ortak çekirdekten sözcük seçmek gibi bir konfor alanı sunmaktadır. Morfologların dönüşümü (*conversion*) eksiz bir türetim olarak değerlendirmelerinde kullandıkları kısıtlama "açık türetim kriteri (*overt analogue*)"dir (Plag, 2002, s. 142-143). Bu kriter en temelde, her dönüşüm türü için dönüşümle aynı anlam aralığını ifade eden en az bir ek bulunmasını gerekli kılan bir kriterdir. Ek alarak türetilmiş yeni sözcükle eksiz türetilmiş yeni sözcüklerin çokanlamlılık açısından gösterdikleri eğilimlerin farklı olması açık türetim kriterinin bulgularındandır. Süreçlerindeki motivasyon farklılıları dönüşüm için sıfır-biçimbirimi reddetmeyi ve bu türetim motivasyonunun, anlamsal aktarım süreçlerininin motivasyonu ile ortaklık barındırdığını kabul etmeyi gerektirir. Bu kritere göre ekle türetimlerin anlam aralıklarının dar olması ve eksiz türetimlerin sözcüğün çokanlamlılaşması için daha uygun şartlar sağlaması önemli bir tespittir. Ek, sözcüğe yeni bir form ve yeni bir anlam kazandırsa bile tabanın anlamı sözlüksel biçimbirimle sınırlandırılmış olur. Bu da ekle türetilmiş yeni sözcük adına anlamsal olarak bitişik alan matrislerine veya aynı kavram alanlarına geçişte bir bariyer görevi görmesine neden olur.

Morfolojik yeni sözcük türetimi yerine semantik yeni sözcük türetiminin (metafor ve metonimi gibi) çalışma adına sağladığı bilgisel konfor; ekle türetilmiş (morfolojik) karmaşık sözcüklerin bünyelerindeki ek nedeniyle anlam aralıklarının dar olması ve bu sebeple bağlamlarda taban sözcüklere göre daha az kullanılmalarına gözlemdir. Bağlam konusundaki sınırlılığın giderilmesi adına, yani derlem malzemelerindeki mevcut kullanımların veya anlamların optimum tespiti için ekli türetimler değil, eksiz türetimler yani taban sözcüklerin tercih edilmesini gerekli kılan bir durum söz konusudur.

Yine dile-içkin veri toplama adına gerekli olan diğer bir maddeden bahsedilmesi gerekmektedir. Anlambilimsel açıdan uygun bir analiz yapılabilmesi için yalnızca o maddeye dair kullanımlar değil; onun kavram alanında yer alan dizisel ilişkili olduğu diğer sözcükbirimler de fişlenmelidir. Bunun en temelde nedeni, bu yöntemin kullanımsallık ilkesine yönelik olmasıyla birlikte, dizisel ilişkili sözcüklerin aralarındaki ilişkilerin rastlantısal olmaması, sözcük-yapımı veya anlamsal aktarım süreçleri gibi

zihinsel süreçlerin *işleklik* olarak adlandırılan motivasyona sahip olmalarındandır (Murphy, 2003, s. 28).

Bu konuda *oġlan* sözcükbiriminden örnek vermek gerekmektedir. Bu maddeye dair bağlamlar fişlenirken aynı ulamda (İNSAN) yer alan *ḳız* ve *ḳatun* sözcükbirimlerinin verilerinde *oġlan*'a koşut bir türetim durumu tespit edilmiştir. Araştırma tezinin bu bulgusu tekrar edilecek olursa: *oğlan* sözcükbiriminin ilk anlamı, "soyla ilgisi olan" ulamındaki "evlat(lar)"dır. Sözcükbirimin "(erkek) çocuk" yeni anlamına erişimi aynı alan matrisinde yer alan "(erkek) evlat" sözlüksel biriminin referansıyla gerçekleşmiş, *oğlan* sözcükbiriminin "soyla ilgisi olmayan" ulamı altında ise "erkek çocuk" sözlüksel birimi dizilmiştir. Bu noktada *oğlan* sözcükbiriminin "erkek çocuk" sözlüksel birimi ile *ḳız* sözcükbiriminin "kız çocuk" sözlüksel biriminin dizisel ilişki olarak karşıt anlamlılık kümesinin eş-üyeleri oldukları söylenebilir. Çünkü bu ikili küme ilişkilerine dayanan dizisel ilişkilerde bir özellik hariç diğer özelliklerin aynı olması beklenmektedir. Bu iki sözlüksel birim için farklı olan tek anlambirimcik [+DİŞİ]'dir. Yine, *oğlan* sözcükbiriminin "erkek köle" yeni anlamına, aynı alan matrisinde yer alan "erkek çocuk" sözlüksel biriminin referansıyla erişmesi metonimik bir haritalanma ile gerçekleşmiştir. *ḳız* sözcükbirimine bakıldığında "kız çocuk" sözlüksel biriminin, sözcükbirimin "kız köle, cariye" yeni anlamına erişiminde referans olduğu söylenebilir. Burada sistematik bir süreç gözlemlenmektedir. Bu dizisel ilişkiler işlektir ve aynı üretim bandından birbirlerine koşut anlamların veya kullanımların türetilmesini sağlamaktadır. Bu durumda *oğlan* sözcükbiriminin "erkek çocuk" üyesi ile *ḳız* sözcükbiriminin "kız çocuk" üyesi karşıt anlamlı olmakla beraber; aynı zihinsel türetim sürecinden geçerek türetilen "erkek köle" ve "kız köle" üyeleri de karşıt anlamlıdır. Aynı sınıf üyelerinden olan *ḳatun* sözcükbiriminde de bu şekilde gerçekleştiği görülmektedir. İlgili sözcükbirim *ḳız* ve *ḳatun* düzleminde kıyaslanacak olursa yine [+YETİŞKİN] anlambirimciği şeklinde yalnızca bir yönden ayrılmaktadır. Bu da onları dizisel ilişkiler açısından karşıtlık kümesinin üyeleri yapmaktadır. *ḳatun* sözcükbiriminin yalnızca "yetişkin kadın" sözlüksel birimi ile değil, aynı zamanda "yetişkin kadın köle" sözlüksel birimi de *ḳız* sözcükbiriminin her iki sözlüksel birimiyle karşıtlık ilişkisi içerisinde olduğunu göstermektedir. Burada ḳız1/oğlan1, ḳız2/oğlan2; ḳız1/ḳatun1 ḳız2/katun2'yi karşıtanlamlılık kümelerinin ve ḳız1/oğlan1/ḳatun1; ḳız2/oğlan2/ḳatun2 kontrast kümelerinin üyeleri yapan dizisel ilişki süreçleri işlektir ve bir alanda olan dizisel ilişki, zihin tarafından diğer alanda da türetilmiş olup diğer alan matrislerinde ve sınıf üyeliklerinde de devam ettirilmiştir. Bu noktada dizisel ilişkinin farklı bağlamlara taşınarak aynı görevde, yani aynı kuralla tekrar kullanıldığı, yani tekrar türetildiği söylenebilir. O hâlde nedensiz değildir; sözcükbirimlerin anlamsal aktarım ulamında gerçekleşen türetim süreçlerinin takibi de tıpkı eklerle gerçekleştirilen sözcük-yapımı kuralları gibi işlektir ve sistemleri vardır. Bu sistemler belirli ortaklıklarda bir araya getirilebilirse tıpkı sözcük-yapımı süreçleri gibi belirli bir algoritmanın izahı sağlanabilir.

Bu şekilde araştırılan sözcükbirimin, aynı kavram alanının veya dizisel ilişkili olduğu diğer sözcükbirimlerinin fişlenmesi, sözcükbirimin var olduğu iddia edilen sözlüksel birimlerinin sağlamasını yapmaktadır.

Sözcükler arasındaki ilişkiler nedensiz veya tamamen sözcüklerin gramatikal özelliklerine bağlı değilse bu ilişkiler sözlükte temsil edilemez. Bu nedenle bu ilişkilerin sözlükte neden temsil edilemeyeceğinin üç kanıtı vardır: (a) dil yeterliliğiyle ilgili değiller; (b) meydana geldikleri bağlama bağıldırlar; (c) tek bir ilişkisel ilke aracılığı ile tahmin edilebilirler. Bu nedenle sözcükler arasındaki ilişkiler sözcük bilgisinden değil; sözcükler hakkındaki kavramsal bilgiden oluşur. İlişkisel olgular hakkındaki gerçekler; dizisel ilişkileri sözlük-ötesi (*metalexical*) bir şekilde ele almaya zorlamaktadır. Çünkü bu ilişkiler sözlük, gramer ve kavramsal bilgi arasındaki işbölümünün toplamından fazlasıdır (Murphy, 2003, s. 25). Yalnızca dile-içkin verilerin toplanması sözcükbirimin anlambilimsel analizi için eksik kalmış yönlere sebebiyet verecektir. Bununla birlikte kavramsal bilginin erişimi için yalnızca derlem öncelemek yeterli olmayacaktır. Dil-dışı dünyaya dair kavramsal bilgiyi sağlayabilmek adına erişilebilecek disiplinler arası çalışmalarla yöntemi desteklemek gerekmektedir. Bu farkındalıkla, kavramsal bilgiyi ilk aşamadakine göre daha net bir şekilde haiz olabilen araştırmacı, metinlerde geçen anlambilimsel nüansların farkına daha kolay varabilmektedir. Bu konuda *oġlan* örneklemine başvurmak gerekmektedir.

oġlan sözcükbiriminin artzamanlı süreçte yakalanan kullanımsal farklılıkları yani bir bakıma onun çokanlamlılığını oluşturan sözlüksel birimleri "evlat", "çocuk" ve "erkek köle"dir. Sözcede gücül olarak takip edilen yani kullanım ve dizimlendiği ve/veya dizisel ilişkili olduğu sözcüklerin etkisiyle ortaya çıkan diğer anlamları "erkek çocuk", "bebek", "genç erkek"; "erkek hizmetçi" ve "gulâm"dır. "gulâm" konusunda, bugünkü Türk dili konuşurunun dil-dışı dünyasında var olmayan bir kavram olduğu için tarihî dönemden bu döneme, tıpkı iki farklı eş-zamanlı dilde olduğu gibi, bir sözlüksel boşluk (*lexical gap*) söz konusudur. Bunu gidermek için ilgili sözcükbirimin açımlama yöntemiyle anlatılması gerekmektedir: *oġlan* "sarayda hükümdarın ve ilerigelenlerin hizmetinde olan meslek kolu üyesi". Böyle bir açımlama yapabilmek adına bugünün dil-dışı dünyasında var olmayan gösterimin kavram bilgisine erişmek gerekmektedir. Bu bölüm içerisinde kavramsal bilgi olmadan sadece metin odaklı yani dile-içkin bir şekilde elde edilen veriler ve bir de kavramsal bilgiye ulaşıldıktan sonra saptanan anlamsal nüansların karşılaştırılması, kavramsal bilgiye dair verilerin toplanması gerekliliğini daha net bir şekilde ortaya koyabilir.

Kutadgu Bilig'de Hükümdar'ın hemen kapısının önünde bekleyen bir *oġlan*'ın görevlendirilişinin takip edildiği beyit: 574 *turup çıḳtı ḥācib ḳapuġḳa tegip / bir oġlan yügürtti tilin söz ıdıp* 575 *bu oġlan yügürdi tegürdi sözi / tonın keḍti turdı sewinçin özi* (Arat, 2008, s. 180) "Hacib kalkıp çıktı, kapıya gelip bir *oġlan*'ı haberi göndermek için koşturdu. Bu *oġlan* koştu, (Ay Toldı'ya) haberi ulaştırdı. Ay Toldı sevinçle kalktı, giyindi". Bu beyitte geçen *oġlan* sözcükbiriminin görevi konusunda net bir bilgi olmamakla beraber, aynı dönemin sözlüğü olan DLT'de *oġlan*, karşılığında bir doru at verilerek alınan bir "erkek köle" olarak takip edilmektedir (Ercilasun & Akkoyunlu, 2017, s. 16). Burada bahsi geçen bağlamdan da hareketle *oġlan*'ın sadece bir "genç erkek"e gönderimi olmadığı, bir "erkek köle"ye gönderimi olduğu düşünülebilecektir.

Ancak köle pazarından satın alınmış bir ERKEK KÖLE[4] ile Hükümdârın hemen kapısının önünde bekleyen, ona ve devletin sırlarına bu kadar yakın olabilen bir ERKEK KÖLE'nin aynı olabilmesi, en azından bugünkü dünyanın algısıyla dahi pek mümkün değildir. Sarayda, yani bugün için yönetim erkânının yanında görevli bir meslek kolu üyesi düşünülmesi daha uygun görünmektedir. İlgili kavramsal bilgiye dair veriler toplandığında "köle pazarından alınmış erkek köle" olan *oğlan* ile diğer *oğlan*'ın farkını ortaya koymak sözcükbirimin üyelerinin tespiti adına kolaylık sağlamaktadır.

Bu durumda kavramsal bilginin elde edilebileceği diğer disiplinlere başvurmak gerekmektedir. Genç (2002), *oğlan*'ı Karahanlı Devleti'nin askerî teşkilatı içerisinde "saray muhafızları" başlığı altında değerlendirmektedir ve "hükümdardan başka öteki devlet ilerigelenlerinin de şahıslarına ait gulâmlarının olduğu malûmdur. Nitekim Yusuf Has Hâcib'in; hâciblerin ve kapucubaşı'nın emrinde *oğlan*'ların (*gulâm*) bulunduğuna dair kayıtlarından bahsetmektedir. Aynı zamanda *oğlan* yani diğer bir deyişle *gulâm* sisteminin Karahanlılarda mevcut olduğunu, ancak başlangıcının tam olarak tespit edilemediğini de aktarmaktadır (Genç, 2002, s. 197). Göksu (2008) Karahanlı Devleti'nden itibaren var olduğu tespit edilen "saray muhafızları"nın Büyük Selçuklu, Gazneli ve diğer müslüman Türk Devletlerinde sistemli bir şekilde devam ettiğini ve görevlerinin hükümdarı korumak olduğunu aktarmaktadır. Büyük Selçuklu'da saraya alınan gulâmlar, yaklaşık 4000 kişiden oluşur, 3000'i ordu kumandanlarının, 1000'i ise ki bunlara "gulâmân-ı has" denir, sultanın emrindedir. Bu grubun içinden seçilen 200 kişi ise sultanın muhafaza ve hizmet işlerini görmektedir. Bu 200 kişilik sultanın özel gulâmları saray içinde eğitilmektedir. Bununla birlikte Selçuklu ordusundaki kumandanların ve ilerigelenlerin de özel gulâmları vardır (Göksu, 2008). Bu gulâmlar, yaşları küçükse gulâmhânelere alınmakta, eğer yaşı ilerlemişse serbest bırakılabilmektedir. Humphreys (1987), Osmanlı padişahlarının da tıpkı selefleri gibi bu sistemi devam ettirdiklerini aktarmaktadır: "Balkanlar ve Anadolu'daki Hıristiyan tebaaların çocukları arasından düzenli asker toplama (*levy*) uygulaması başlattılar. Bu çocuk vergisi (*levy*) yani devşirme kabaca 1400'den 1700'e kadar sürdü" (Humphreys, 1987, s. 69a). Vryyonis, sistemin uzun yıllar ayakta kalmasını "köle arzı"na bağlamaktadır. Selçuklu'daki gulâm sisteminin Osmanlı Yeniçeri *iç-oğlanı* sistemi olduğunu aktarmaktadır (Vryyonis, 2001, s. 95).

Bu kavramsal bilgiler ışığında yukarıdaki beyitte takip edilen *oğlan*'ı bir ERKEK KÖLE olarak kabul etmek yeterli değildir. Sadece bağlam önceleyen dile-içkin bir yöntemin belirlenmesi özellikle artzamanlı ölçekte birtakım eksik yönleri kalmış anlamsal çıkarımlar sunacaktır. Araştırmacı, kavramsal bilginin devreye girmesi ile bu *oğlan*'la ilgili, bir saray muhafızı olduğu, devşirme sistemiyle saraya getirilip eğitildiği, hükümdarın emrindeki bir muhafızsa eğer, özellikle seçilmiş olduğu ve böylelikle diğer muhafızlardan ayrılan yönlerinin olması gerektiği gibi anlamsal yönlerini haiz olabilecektir.

[4]Sözcükbirimin dil-dışı dünyada eşlendiği kavramların gösterimi için tamamı büyük harf olup puntosu küçük harfe eşdeğer yazım yani *small capitals* yöntemi tercih edilmiştir: ERKEK KÖLE, ÇİZME, AYAKKABI vb.

2. VERİLERİN ANALİZİ

Dil-dışı dünya ile dile-içkin süreçlerin hangisinin tercih edilmesi gerekliliği sorununa tamamlayıcı olarak bakılmasını zorunlu kılan durumun artzaman ölçekli çalışma ve daha da özel bir şekilde ifade edilmesi gerekirse Eski Türk dili çalışma alanındaki değeri daha farklıdır. Bu çalışma alanı için geçerli olan dil-dışı dünya, araştırmacının bugünkü dünyasından daha farklıdır. Dile-içkin süreçlerin kapsamlı bir şekilde takip edilebilmesi içinse eldeki verilerin tek yönlü olduğunun altı çizilmelidir. Bu tek yönlülük, verilerin sağlandığı *ortam* (*medium*) konusundadır. Çünkü elde yalnızca yazılı metinlerin olduğu bir derlem söz konusudur. Eski Türk dili derlemindeki metinler, bugünkü konuşma dilinin sunduğu düzenlilik gibi birtakım imkânları sunamaz. Yani bir yaklaşımla sınırlandırılabilecek ve daha net sonuçlar alınmasını sağlayacak konuşura dair dilsel algoritma bu derlem alanı için aynı düzenlilikte takip edilemeyecektir. Bu da anlamın dile-içkin yöntemlerle istenilse bile tam anlamıyla ortaya konulamamasına neden olacaktır. Bu noktada bağlamdan elde edilen sonuçlarla birlikte sözcükbirimin dil-dışı dünyada eşlendiği kavramsal bilgi artzamanlı Eski Türk dili çalışma alanı için eşzamanlı bir çalışmaya göre farklı bir öneme sahiptir. Bugünün sözlük anlayışı için iyi tanımlanmış bir sözlükte kavramsal bilgilere ihtiyaç olmadığı düşünülebilir. Çünkü dil kullanırı temel düzeyde bu bilgilere sahiptir. Ancak artzamanlı bir çalışmada kavramsal bilgiyi haiz olmayan veya her koşulda dil konuşuruna göre hep daha azına sahip olan alan araştırmacısı düşünülmeli ve muhatabın artık konuşur değil; araştırmacı olduğu düzlemde kavramsal bilgi de en az bağlamsal veriler kadar önem arz etmelidir. Örneklemde kavramsal bilgi ile bağlamsal verilerin eşlendiği takdirde sözcükbirimin sözlüksel birimlerinin daha belirgin hâle geldiği tespit edilmiştir. Böyle bir durumda bazı noktalarda, özellikle *etük* maddesinde, Özellik Anlambilimi yaklaşımının aydınlatamadığı noktaların Öntür Anlambilimi yaklaşımı da devreye sokulduğunda çözülmesi; dil-dışı dünya bilgisi ve dile-içkin bağlamsal verilere dair analizlerin uzlaşımsal bir ilkeyle yaklaşılmasının gerekli olduğu sonucuna ulaşılmasını sağlamıştır.

Cuykens (1984) çalışmasında "ulam özellikleri" ve "tanımlama özellikleri" arasında ayrım yapmaktadır. Öntür Anlambilimi'nin tek başına sözcük anlambilim için yeterli bir yaklaşım modeli olmadığını belirtmektedir. Bu yaklaşımın ulam özellikleri konusunda yardımcı olabilecek bir yaklaşım olduğunu ancak tanımlama özellikleri için Özellik Anlambilimi'ne ihtiyaç olduğunu iddia etmektedir. İki yaklaşımı da kullanmak gerekliliğine fikirleri Lipka (1992) için de uygulanması gereken bir yöntem olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle Lipka çalışmasında Anlambilimsel Özellikler ve Öntür Anlambilimi yöntemlerini birlikte işlettiği Özellik Anlambilimi yöntemini tanıtmaktadır (Lipka, 1992, s. 117).

Somut dil-dışı nesnelere dair özellikle şekil ve oranla ilgili nesnelerin tanımlanması için uygun olan yaklaşım Öntür Anlambilimi'dir. İnsan zihninde öntürsel görüntüler ve kullanım koşulları olarak belirtilebilecek geştaltların ulamlaştırılması konusu bilişsel ve dilsel olguların ortak konusudur. Metasemik süreçlerin yani metafor ve metoniminin, hem bireysel deneyimlerinde hem de bir topluluğun zihinsel süreçlerinde oluşan öntürsel modellemelerin en az bir sebeple ilgi kurulması ve diğer sınıfa/ulama aktarılması nedeniyle öntürsel gerçekliğe bağıl olduğu söylenebilir. Pek çok nedenden ötürü Öntür

Anlambilimi'ni dışlayan bir yaklaşım bu konuları açıklamak konusunda yeterli olmayacaktır. O hâlde ilgili kuramı dışlamak yerine sözcük anlamları konusunda belirli açmazların anahtarı olarak kullanmak, sözcüklere uygun bir yaklaşım belirleyebilmek için tamamlayıcı bir bakış açısı sağlamaktadır.

İki yaklaşımın birlikte kullanılması gerekliliği konusunda doktora tez çalışmasının örnekleminde yer alan *etük* maddesinden bahsetmek gerekmektedir. Bu maddede en başta en az çift dilli sözlüklerde verilen karşılıkların eşdeğerliği sorgulanmış ve *el-ḫuff*'un taban alanının *etük*'ten daha geniş olması nedeniyle bire bir örtüşemeyeceği belirtilmişti. Bununla birlikte giyim kuşam ulamının kültürel bir olgu olması sebebiyle iki farklı dilin aynı göstergeden bahsedemeyeceği, bu durumda bire bir örtüşmelerin yaşanamayacağı izah edilmeye çalışılmıştı. Çünkü bu, Venüs gezegenine farklı diller tarafından farklı adlar verilmesinden daha başka bir durumun sonucudur. Yani adlandırılması gereken aynı nesnenin farklı adlandırılışı değil, tam olarak örtüşemeyen kültür dairesi ve bunun dile iz düşümü olan sözvarlığının meselesiydi. *etük* sözcüğüne karşılık olarak Latince *calceamentum* "ayakkabı" ve *sitiuali* "çizme" sözcüklerinin verilmesi konusu ise başka bir açmazın konusudur (Argunşah & Güner, 2015, s. 473). *etük*'ün hem "çizme" hem de "ayakkabı" sözlüksel birimleriyle tanıklanmasının sadece çift dilli sözlüklere özgü bir durum olmaması ve Eski Türk dili derlemine ait bağlamlarda da aynı anda, aynı durumun olması meseleyi daha özel kılmaktadır. KE, sözcükbirimin anlamsal ögelerinin tespiti için farklı bir durum sergilemektedir. Burada sözcükbirimin serüveni için mikro bir alan söz konusudur. Anlamın değerlendirebilmesi için derlem malzemelerini coğrafyaya ve tarihe göre tasnif etmekteki amaç, anlamı ortaklıkları ve değişkenleriyle ortaya koyabilmektir. Ancak KE'deki durum; yaklaşık olarak aynı tarih ve aynı coğrafyanın ürünleri yani bağlamlarına dair farklılıklar değil; tek bir bağlamdaki farklılıklardır. Bu bağlamlar:

KE'de *edük* ~ *etük* ~ *ötük* şeklinde takip edilmektedir. Hz. Musa'nın Tih Sahrası'nda kaldığı bölümde *edük* geçmektedir. Bu kıssadaki olay örgüsü; Hz. Musa'nın kavmi çölde zor günler geçirmektedir ve ondan, üzerlerindeki *şom*luğu kaldırması için Allah'a dua etmesini istemektedirler. Hz. Musa da Allah'a o kavmin açlıklarını, susuzluklarını gidermesi ve onlara kalacak yer ve giyecek nesneler vermesi için dua eder: [118v] 14 *Bir yıl mundaġın turdılar, tonları keyimleri* 15 *çadırları opradı, kün ısısıġa ṭāḳat tutmaz boldılar, yalbardılar Mūsi'ġa duʿā* 16 *ḳıldı, bulut aġdı, ton* ***edük*** *yaġa başladı* (Ata, 2019, s. 247). "Bir yıl burada durdular. Giysileri, çadırları eskidi, gündüzün sıcağına dayanamaz oldu. Musa'ya yalvardılar. O dua etti; (gökyüzünde) bulutlar yükseldi, (gökten) giysi ***edük*** yağmaya başladı." Bağlamda dikkati çeken, Kuzey Afrika'da yer alan Tih Sahrası'nda, sıcağa dayanamayan, eskiyen kıyafetler ve çadırlar yerine yenilerinin gelmesi için dua edilirken, istenilen *ton* ile eşdizimli olabilecek üst-düzey terim olan AYAKKABI ulamının üyesinin *edük* şeklinde seçilmesidir. Buradaki *edük* o sıcakta ihtiyaç duyulacak bir "çizme" değil; *ton* ile dizimlenen ve üst-düzey bir terim olan "ayakkabı" olmalıdır. Yukarıdaki örneklerde de olduğu gibi sözcükbirim bağlam gereği bir "ayakkabı" gönderimine sahiptir.

KE'de sözcükbirimin, koncu olan bir ayakkabı, yani "çizme" olarak gönderiminin olduğu bağlam: [223r] 14 *Ebū Deccāne elgini* 15 ***etüki*** *ḳoncına soḳtı, ḳızıl ʿışābe çıḳardı,*

alnıge bardı (Ata, 2019, s. 417). "Ebû Deccâne elini çizmesinin koncuna soktu, kızıl tülbent çıkardı alnına götürdü."

Diğer bir bağlamda *etük* sözcükbirimi ***yip etük*** "çorap" şeklinde bileşik olarak takip edilmektedir: [222r] 1 … *İslām çerigi ḳılıç alıp kirdiler, öltürü başladılar.* 2 *Ebū Cehl ʿaleyhi'l-laʿne çerig ḳaçġanın kördi erse ḳıġırdı, aydı: "ḳorḳmaŋ͡ġ, yürek aldurmaŋ͡ġ. Ol üçegü yaraġ bilmezlikdin öldiler. İmdi siz birer arġamçı* ***yip etük*** *ḳonçına soḳuŋ͡ġ"* (Ata, 2019, s. 415). "İslam ordusu kılıç alıp (alana) girdiler, öldürmeye başladılar. Ebu Cehil, kendi askerlerinin kaçtığını gördüğünde onları, 'korkmayın, cesaretinizi yitirmeyin, o üçü savaşmayı bilmediğinden öldü. Şimdi sizler bir halatı, ***yip etük*** koncuna sokun.' diyip çağırdı." Burada *yip* "ip; pamuk", *etük* söczükbiriminin önünde dizimlenerek bileşik oluşturuyor ve *yip etük* "çorap" anlamı ile yeni bir sözcükbirim olarak tanıklanıyor. Bu oluşumda *etük* sözcükbiriminin; [+KONÇ], [+UZUN] anlambirimcikleri bir ipucudur. Çünkü bir "çorap" ile "çizme"nin ortak anlambirimciği "ayağa giyilen"den de başka, "bileği kapatmak" ve "konca sahip olmak" gibi özellikleridir. Bu ortak özellik, yeni adlandırılacak kavramın metasını, ortak özellikli sözcükbirimin önünde sıralayarak yeni bir sözcükbirimin oluşmasına imkân vermektedir. Bu oluşumun *konç* ile ilişkisi önemlidir. Çünkü bir ÇİZME, AYAKKABI'dan içlem olarak daha farklıdır. Bu içlemsel özellik de ÇİZME'yi yan-altanlamlılarından (*co-hyponymy*) ayıran [+KONÇ] özgül anlambirimciğine sahip olmasıdır.

Bağlamlarda tanıklanan durum özetlenecek olursa, *etük* sözcükbirimi *ton* "giysi" ile birlikte dizimlenip üst-düzey bir terim olan "ayakkabı" gönderimiyle takip edilmektedir. Yine aynı metinde, içine bir şeyler gizlenebilecek kadar haznesi olan *konç* ile dizimlenip "çizme" gönderimiyle tanıklanmaktadır. Aynı zamanda *yip* "ip; pamuk" ile bileşik oluşturup *yip etük* "çorap" anlamı ile yeni bir sözcükbirim oluşturmaktadır. *yip etük* "çorap" bileşiğine, anlamsal özellikler için tersten bir test tekniği yani *sağlama* konusunda başvurulabilir. Anlambilimsel açıdan iç-merkezli olan bileşik birleşimseldir ve bu, bileşiği oluşturan unsurlarının anlamlarından, bileşiğin anlamı çıkarılabilir demektir. Bu durumda tersten gidildiğinde ilgili unsurların ayrı ayrı anlamlarına erişilebilmektedir. Bileşiğin anlamı olan "çorap" için *etük* sözcükbiriminin seçilimindeki motivasyon önemli bir ipucudur. Çünkü **yip başmaḳ*, **yip çaruḳ* veya **yip izlik* denilmemiştir. *etük*'ün anlamsal özelliklerinin temsilindeki [+KONÇ] anlambirimciği, onun özgül anlambirimciğidir. Yani diğer ayakkabı sınıfının üyelerinden bu şekilde ayrılabilmektedir. *etük*'ü diğer "ayakkabı" türlerinden ayıran *konç*; "çorap" anlamı için sözcük-yapımındaki motivasyonudur. Çünkü ÇİZME kavramı gibi ÇORAP kavramının da bileği geçmesi yani konca sahip olması zihnin türetimi için bu yeni kavrama ilgili kavramsal alandan seçilebilecek ortak özellik sunmaktadır. Bu da *etük* "çizme" sözcükbiriminin önünde metası olan *yip* "ip; pamuk" sözcükbiriminin dizimlenip bir alt-türüne ad verilmesini sağlamıştır. Dikkat edildiğinde buraya kadar sözcükbirimlerin anlamları için ayırt edici özellikler yani Anlambilimsel Özellikler yaklaşımı uygulanmıştır.

Burada sezilen en temel sorun; koncu olan bir ayakkabı ulamının üyesine gönderimi olan bir sözcük yani *etük* "çizme", nasıl oluyor da bütün ayakkabıları kapsayacak şekilde bir üst-düzey terim olan "ayakkabı" gönderimine sahip olabiliyor? Çünkü herhangi bir *çizme*'den bahsederken onun üst-düzey terimi olan *ayakkabı* denilebilir ancak herhangi

bir *ayakkabı* türünden bahsederken bir *çizme* denemez. Sınıflar mantığına göre, kaplam alanı geniş olan sözcükbirim (*ayakkabı* gibi), içlemi geniş olan sözcükbirimin (*çizme* gibi) yerine kullanılabilir.

Anlambilimsel Özellikler ve kullanımsal yani bağlamsal unsurlardan bir noktaya kadar faydalanılabilmektedir. Ancak bu yaklaşım yukarıda sayılan farklılıkların aynı metinde takip edilmesinin mümkün olup olmaması konusunda yöneltilen soruyu yanıtsız bırakmaktadır. İşte burada devreye tamamlayıcı Öntür Yaklaşımı girmektedir.

etük maddesinin durumuna koşut olabilcek, giyim kuşam ulamı için anahtar örnek, Lipka'nın (1992) çalışmasında mevcuttur. Almanca *Handschuh* "eldiven" sözcüğünün *Fingerhandschuch* (=*glove*) ve *Fausthandschuch* (=*mitten*) gibi bileşik sözcüklerle alt-düzey terimleri mevcuttur. Ancak Almancadaki alt-düzey terimlere karşılık gelen İngilizce *glove* ve *mitten* sözcükbirimlerinin bu dilde bir üst-düzey terimleri mevcut değildir (Lipka, 1992, s. 50). Yani *Handschuh*'u çevirmek isteyen anadil konuşuru için İngilizcede tam bir eşdeğer bulunamayacaktır.

Bir sözlüksel girdi normalde kaplamı daha geniş olan aynı ulamın üst-düzey teriminin içinde tanımlanır. Yani bir *çizme*, "koncu olan, bileği geçen bir ayakkabıdır" şeklinde tanımlanabilmektedir. Ancak *mitten* sözcükbirimi üst-düzey bir terime sahip olmadığı için kendisiyle yan altanlamlı olan *glove*'un içinde tanımlamaktadır: *mitten: **a type of glove** with a single part for all the fingers and a seperate part for the thumb*[5] (Tüm parça için tek parça ve başparmak için ayrı parçadan oluşan bir ***glove*** türü). Yani *glove*, bir üst-düzey terim olmamasına rağmen, tanım yapılırken, yani ihtiyaç ânında, "eli korumaya veya sıcak tutmaya yarayan giyim sözcüğü"nün içindeleme yöntemi ile ulamlanmasını sağlamaktadır. Bunun en ilkel sebebi, bilinmeyenin bilinenle anlatılma çabasıdır. Sıradüzen ilişkisinde aynı sırada yer alan sözcükbirimler arasında tür için en iyi bilinen *glove*, o ânda bilinmeyen olarak kabul edilen eş-düzey veya yan-altanlamlı *mitten*'i tanımlamada kullanılmaktadır.

Bu durum *etük* için de geçerlidir. Sağol, "Ayakkabı Kelimelerinde Anlam Değişmeleri" yazısında *ayakkabı* sözcüğünün ortaya çıkışının Türklerin Anadolu'ya yerleşmesinden sonra olduğunu ve sözcüğün 15. yüzyıldan itibaren *Tarama Sözlüğü*'nde takip edildiğini aktarmaktadır (Sağol, 2003, s. 19). Yani bakıldığında bu tarihe kadar *etük*, *başmaḳ*, *çarıḳ*, *izlik* gibi sözcükbirimler eş alt-düzey terimlerdir ve bunların bir üst ulamında yer alan AYAKKABI kavramını karşılayacak herhangi bir üst-düzey sözcükleri yoktur. *etük* de bu ulamın yani "ayağa giyilen giyim sözcüklerinin" en çok bilinen türü olduğu için *ton* "giysi, giyim" gibi bir üst-düzey terimin yanında konumlanıp dizimleniyor olabilir. Ya da tıpkı sözlükte (*dictionary*) *Handschuh*'un karşısına hedef dilden bir alt-düzey terim olan *glove*'un yer alması gibi, *calceamentum* "ayakkabı" anlamındaki üst-düzey ulamın tam karşılığı o dönemki Türk dili için olmadığından, yani hedef dilden kaynak dile bir sözlüksel boşluk olduğundan, sözlükte bir eşdeğer arandığında, yani yine ihtiyaç ânında, ulamın en çok bilineni, yani öntürü olarak *etük* devreye giriyor olabilir.

[5] https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/mitten

Bu durumda *etük*'ün bağlamlarda takip edilen AYAKKABI kavramına gönderimleri, sözcükbirimin kaplam alanı daha geniş olan bir anlamına yönelik olmaktan ziyade, "ayakkabı" anlamındaki üst-düzey terimin ihtiyacı duyulduğunda bunu karşılamak için bu ulamın öntürü olan *etük*'ün seçilmesinden ileri gelmektedir. *etük* sözcükbirimin "ayakkabı" sözlüksel biriminin olmadığı ve bunun ilgili sözcükbirimin kullanımsal anlamına işaret ettiği söylenebilir. Çalışmada bağlamlarda dizimleniş itibariyle takip edilen anlamlar için örtük anlam terimi kullanıldığı daha önce aktarılmıştı. Bunu sözlüksel girdide temsil etmek ulamsal bir bulanıklığa sebep olacaktır. Çünkü *etük*'ün "ayakkabı" sözlüksel birimi", sözcüğün kavramsal anlamlarına dahil edilemeyen, onun kullanımsal anlamına yöneliktir. İlgili kavramsal anlam "çizme"dir ve *etük*'ün kavramsal anlamlarında "ayakkabı"nın sayılmasından ziyade, 15. yüzyıla kadar bu ulamın üst-düzey terimi olan *ayakkabı* sözcükbirimi tanıklanmadığı ve burada (şimdilik kaydıyla) böyle bir göndergenin olmaması nedeniyle, bu anlamı karşılamak ihtiyacı duyulduğunda, bu ulamın öntürünün kullanıldığı söylenebilir. Bu da sözcükbirimin örtük anlamına dairdir.

Rosch'un (1973) KUŞ ulamıyla ilgili önemli bulgusu; uçabilen ve en çok görülen yani tekmil bir alt-tür o ulamı en iyi şekilde temsil etme ihtimali olandır. Yumurtayla çoğalan, kanadı olan fakat uçamayan bir *hindi*, veya *penguen* tekmil bir tür özelliği göstermemesi nedeniyle türünün öntürü olamamaktadır. O dönemde Orta Asyalı bir Türk için "profesyonelce yapılmış" yani tekmil bir ayakkabı türü olan ve soğuk, karasal bir coğrafyada, savaşçı kimlikli bir toplumda sürekli karşılaşılan *etük* "çizme"nin, bu ulamın en iyi temsilcisi yani öntürü olduğu düşünülebilir. Rosch'un (1973), kuramını test ettiği örneğine dönülecek olursa "Her sabah kuşlar penceremin önünde cıvıl cıvıl öterler" cümlesinde kuşların yerine bu türün öntürü *serçe* getirilebilirken KUŞ ulamında yer alan bir *hindi* getirilememekteydi. Şimdi, dilde hiç KUŞ kavramına yönelik *kuş* sözcüğü olmadığı ve diğer kuş türlerine dair göndergelerin aynı hiyerarşi altında sıralandığı bir koşul düşünülsün. KUŞ kavramına dair göndergenin farkındalığı dil konuşurlarında olmadığından bir gösterim olmamış, yani dile-içkin durumda sözcüğü de olmamış olacaktır. Bu ulama dahil olan *serçe, güvercin, ardıç kuşu, penguen* ve *hindi* sözcüklerinden ilgili ulamı kullanım esnasında temsil edebilecek sözcük hangisi olabilirdi? Bir *hindi* veya *penguen* mi? Bu duruma koşut olarak *etük* "çizme"nin, profesyonelce yapılmış, tekmil bir ayakkabı türü olması ve yine at binen, savaşan, karasal iklimde yaşayan bir Türk için en çok görülen tür olması onun ilgili ulamın temsil değerinin en yüksek olmasına neden olmuştur. İşte *etük, çarık, başmak, izlik* gibi aynı kavramsal alanda yer alan sözcükbirimlerin sınıfbirimlerinin sözcüksel bir karşılığı olmadığından, ilgili sınıfın temsili, o sınıfın en iyi temsilcisiyle yani öntürüyle sağlanabilmektedir. *etük*'ün kavramsal anlamlarına dahil edilemeyen "ayakkabı" örtük anlamı, onun ihtiyaç anında ilgili ulamın en iyi şekilde temsilcisi olabilmesi şeklinde sonuçlanan bilişsel sürecin sonucudur.

Bu durumun nedenselliğini tespit etmek için tek başına Anlambilimsel Özellik yaklaşımı yeterli olmamış, tamamlayıcı olarak Öntür Kuramı'na başvurulması gerekmiştir. Anlambilimsel Özellik ile Öntür Kuramı gibi iki anlambilimsel yaklaşım bir sözcükbirimin anlamlarını ortaya koymak konusunda tek bir yöntemden daha fazla sonuç alınmasını ve hatta açmaz durumların izah edilmesini sağlayan anahtarlar sunabilmektedir.

3. VERİLERİN SENTEZİ

Verilerin sentezi, çalışmanın artzamanlı dönemdeki çokanlamlılık olgusunun iz düşümüyle ilgilidir. Bu olgunun çalışma alanı için bir iz düşüm olarak adlandırılmasının nedeni sınırlandırılmış dönemde belirli bir alana yayılmış dil konuşurlarının aynı anda bütün anlamlara sahip olduğunu düşünmenin tutarlı olmamasından ileri gelmektedir. Yani araştırılan sözcükbirimin düzenlilik arz eden ortak kullanımları varsa, tespit edilen sözlüksel birimlerin ve çokanlamlılık birliğine dahil edilemeyecek örtük anlamlarının bir sözlük maddesi gibi temsil edilmesi gerekmektedir. Lipka'nın (1992) Dirven'dan (1985) "…olan" ve "…olmayan" şeklinde aktardığı çokanlamlılık ulamlaması verilerin sentezi konusundaki yöntem adına çıkış noktası olmuştur. Eski Türk dili adına yapılan bu çokanlamlılık gösterimin diğer bir önemi; ayrıntılı bağlam sunumları, bağlamdan elde edilen verilerin analizi ve bunun kavramsal bilgi ile eşleştirilmesinin yoğunluk arz etmesi nedeniyle bulguların gösterimsel temsiline ihtiyaç duyulması konusundadır. Bu temsil, her maddenin en nihayetinde hizmet etmesi gereken tarihsel sözlüğün sözlüksel girdisinin diyagramıdır. Lipka'nın çalışmasındaki *çay*'la ilgili gösterimsel tasnif aşağıda sunulmuştur (Lipka, 1992, s. 129):

***çay*'la ilgili olan anlam**	***çay*'la ilgili olmayan anlam**
1. bitki, çalı	
2. kurutulmuş, kıyılmış çalı yaprakları	
3. yaprakların demlenmesiyle yapılan içecek →	4. diğer bitkilerin yapraklarıyla yapılan içecek
↓	↓
6. çay içeren öğünler 'high tea' (beş çayı için *high tea* gibi)	5. bitkilerden yapılmamış içecek (et suyu için *beef tea*)

1. "(canlı) bitki, çalı" olan *çay*'dan, 2. "kurutulmuş, kıyılmış çalı yaprakları" olan *çay*'a geçiş ve bu 2. anlamdan, 3. "yaprakların demlenmesiyle yapılan içecek" olan *çay*'a geçiş anlambilimsel kayma veya aktarım denilen sürecin klasik metonimi olarak kabul edilen türüdür. 3. çay'dan, 4. "diğer bitkilerin yapraklarıyla yapılan" *çay*'a geçiş ve 4.'den, 5. "bitkilerden yapılmamış" ve başka 'şey'lerin suyu mesela "et suyu" için kullanılan *beaf tea* gibi içecek olan" *çay*'a geçiş ise metaforik çokanlamlılaşma örnekleridir. 3. anlam olan "çay çalısının yapraklarının kurutulup, kıyılması sonucu elde edilen *çay*'ın demlenmesi ile elde edilen içecek olan *çay*'ın öğün saati olan" 6. *çay* anlamı için de metaforik çokanlamlılaşma denilmektedir.

çay'ın anlam aktarımı ile çokanlamlılaşma şemasında "A. *çay*'la ilgili olan anlam" ve "B. *çay*'la ilgili olmayan anlam" şeklinde iki farklı ulamlaştırma dikkati çekmektedir. Bu ulamlamanın çalışmanın çokanlamlılık konusunda yönteminin belirlenmesindeki çıkış noktası olduğu yukarıda bildirilmişti. Sözcükbirimin çokanlamlılığının takibi için bu

şeklide "… olan" ve "… olmayan" şeklinde bir tasnif yapmak öncül bir hamledir. Bu ayrım için belirleyici olan ise ilgili sözcükbirimin ilk kavramsal anlamıdır.

Çokanlamlılık şeması için ilk ayrım, yani sözcükbirimin ilk kavramsal anlamı, onun tarihî bir dönem önceliğiyle sıralandığı bağlamdaki ilk anlamına yöneliktir. Şayet araştırılan sözcükbirimin çokanlamlı bir birliğe sahip olduğu kabul edilirse, birliğin ilk üyesi onun ilk anlamıdır ve bu kavramsal anlam çokanlamlılık tasnifinde öncül aşamayı belirlemektedir.

Tarihî döneme dair yapılan "çokanlamlılık" tespitleri için göz ardı edilmesi gereken birtakım sınırlılıklar mevcuttur. Bağlamlarda tespit edilmeye çalışılan çokanlamlılık algoritmasının temsil edilmesi gerekliliği böyle bir sınırlılığın ikincil bir şemayla telafi etme çabasını zorunlu kılmaktadır. Çünkü artzamanlı ölçekte eşsüremli bir kesit yakalamaya çalışılırken bir sınırlama yapılması ve sonrasında ilgili sınırlamanın telafi edilmesi gerekmektedir. İlgili telafi, Eski Türk dilinin çalışma alanı adına vurgulanan kesitinin tasnif edilip çokanlamlılığın dönemlerdeki seyrine dair bir tablo yapılmasına dayanmaktadır. Bu durumda *oġlan* maddesinin ilk aşamada tarihsel dönemlendirmeye bağıl bağlamlarının sunumunun hemen ardından ikinci aşamada bu "telafi" şemasını paylaşmak, bağlamla koşut bu görünüm için daha uygun olacaktır. Dönemlere göre çokanlamlılık tablosu, yani telafi tablosu aşağıda *oġlan* örnekleminde sunulmuştur.

Ancak dikkat edilirse yalnızca bağlamsal ve dönemsel bir tablo sunmak yeterli olmamaktadır. İlgili çokanlamlılığın eşsüremli bir kesit olarak sunulması, durumu özetlemek adına elzemdir. Böylelikle iki tablonun bir bütünlüğü arz eden parçalar olduğu düşünülecek olursa en azından sınırlılık konusunda telafi edilme gayesi daha makul bir seviyeye taşınılabilecektir.

Çalışmanın yöntemi adına, anlamın bağlamda oluşması, bağlama özgü olmasını önceleyen bir yaklaşımla, ayrıntılı bağlam sunumları ve analizler sonrası; bu şekilde çokanlamlılığın birleşimsel temsiline ihtiyaç duyulmaktadır. İlgili temsil bir sözlüksel girdi gibi düşünülebilir. Buradaki gösterimler sözcükbirimin veya sözlük bazında düşünülecek olursa sözlüksel girdinin unsurlarıdır. Ancak bu şekilde birleşimsel bir gösterim, tıpkı bir sözlük maddesinde olduğu gibi, sözcükbirimin anlamının tamamı demek değildir. Anlamsal nüansların takibi ise yöntemin birinci aşamasında sunulan bağlamlar ve bu bağlamlardaki analizlere dayanmaktadır. Böylelikle hem bağlam önceleyen bir yaklaşım benimsenmiş olacak hem de süreçlerin takibi adına özet değerinde birleşimsel bir temsil elde edilmiş olacaktır.

4. ÖRNEKLEM: *oġlan* "erkek köle" [= el-ġulām] ~ *ovlan* "çocuk" [= eṣ-ṣabiyy]

Kİ'de eṣ-*ṣabiyy* karşılığı ile takip edilen *ovlan* ve *el-ġulām* karşılığı ile takip edilen *oġlan* olmak üzere iki farklı madde mevcuttur. Araştırmacılar tarafından *oġlan*'ın *el-ġulām* karşılığı; *el-ġulām*'ın hem Arapça sözlüklerdeki kavramsal anlamının "genç erkek; büluğ çağındaki erkek" olması hem de diğer madde olan *ovlan*'ın *eṣ-ṣabiyy*, yani "çocuk" sözlüksel ögelerine sahip olması nedenleriyle genellikle "büluğ çağındaki erkek" olarak değerlendirilmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken şudur: Ebū Ḥayyān sözlüğünü hazırladığı Türk dilinin, diğer bölgesel değişkenleri de dahil olmak üzere birtakım ses denkliklerini haiz bir sözlükçüdür ve bu maddelerden birine "çocuk", diğerine ise "genç

erkek" olarak karşılık bulmak isteseydi, diğer ses denkliklerine sahip sözcükbirimsel değişkenleri aynı maddede verdiği gibi bunu da aynı maddede verir ve bu denkliğe dikkati çekerdi. *oġlan*'ın karşılığı olan *el-ġulām* "erkek köle" sözlüksel birimi ile tanıklanmış olduğu için Ḥayyān tarafından iki farklı madde olarak değerlendirilmiş olmalıdır.

Bu maddede *oġlan* ve *ovlan* (<*oġlan*) birlikte değerlendirilmiştir. Sözcükbirimin tarihsel gelişiminde ilk tanıklandığı form ve dönem içerisindeki genel yazımın *oġlan* olması nedenleriyle maddenin izahında otrografik olarak *oġlan* esas alınmış olup anlamsal çeşitlilik bu yazım üzerinden sunulmuştur. Yine bu tercihle, Kİ'de yani sadece aynı dönem değil aynı metinde takip edilen *oġlan* ve *ovlan* ortografik farklılıkları üzerinden sözcükbirimin eskil yazımlı formu *oġlan* için terimselleşme süreci hakkında bir genellemeye yapılıp yapılamacayağının araştırılması hedeflenmiştir.

4.1. ET-I

oġlan sözcükbiriminin ilk tanıklandığı bağlam OY'dir ve burada "**evlatlar**" gönderimi ile takip edilmektedir: KT G1 *teñri teg teñride bolmış türük bilge kagan bu ödke olurtum sabımın tüketi eşidgil ulayu iniygünüm oglanım birki uguşum bodunum biriye şadapıt begler yırıya tarkat buyruk begler* "(Ben), Tanrı gibi (ve) Tanrıdan olmuş Türk Bilge Hakan, bu devirde (tahta) oturdum. Sözlerimi baştan sona işitin, önce (siz) erkek kardeşlerim, (ve) evlatlarım, birleşik boyum (ve) halkım, sağdaki Şadapıt beyler soldaki Tarkanlar (ve) kumandan beyler." (Tekin, 2010, s. 20, 21).

Clauson EDPT'de *ogul* maddesinde sözcükbirimin "evlat" anlamına geldiğini ve tek başına "erkek evlat" gösteriminin olduğunu, ancak "kız evlat" gösteriminin olamayacağını bildirir. *ogul* sözcükbiriminin çokluk eki almış biçimi yani *oġlan* başlangıçta "evlatlar" anlamındadır ve sonra bu çokluk anlamı unutulmuştur. Bu *oglan* sözcükbirimi ise daha sonra "erkek çocuk", "hizmetçi" ve "koruma" anlamına gelmeye başlamıştır (Clauson, 1972, s. 83b-84a). Erdal, OTWF I'de bu *+An* eki ile ilgili "kolayca tanımlanabilen ancak artık işlek olmayan topluluk eki" notunu düşmüştür ve Clauson'la aynı fikirdedir (Erdal, 1991 I, s. 91). Bu açıklamaların içerisinde Clauson'un ilgili maddede takip edilen "aslen her iki cinsiyetten de, ancak güçlü bir "erkek çocuk" imasıyla" notu dikkat çekicidir. *oġlan*'ın tek başına kullanımının "erkek çocuk" gönderimine sahip olması aslında *oġul*'un her ne kadar "evlat" anlamına gelse de anlamsal çekirdeklerinde gücül olarak yer edinen "erkek çocuk" anlambirimciğinden kaynaklanmaktadır. Çünkü *oġlan* tek başına ne bir "kız evlat" ne de "kız çocuk" gönderimine sahiptir. Bu gönderime sahip olabilmesi için önünde hep *ḳız* sözcükbirimi dizimlenmeli, yani *ḳız oġlan* olarak takip edilmesi gerekmektedir. Bununla birlikte bağlamlarda *oġlan* tek başına "erkek çocuk" gönderimiyle takip edilebilmektedir.

IB'de ***oġlan*** "**çocuk**" sözlüksel birimiyle tanıklanmaktadır: IB 23 *oglan kekük tezekin bultı çekik etiñ kutlug bolzun tir ança biliñler edgü ol* "(Fal şöyle) der: "Bir (erkek) çocuk[6] doğan tezeğini buldu. 'Tarla kuşu! Etin kutlu olsun! Öylece biliniz: (bu fal)

[6] IB'de (2017), Yıldırım, Türkiye Türkçesine anlam aktarımı yaparken *oġlan* için "oğlan" karşılığını vermiştir. Maddenin giriş kısmında anlamsal bir bulanıklığa sebebiyet verilmemesi adına aktarılan kısımda "(erkek) çocuk" değişikliği yapılmıştır.

iyidir'" (Yıldırım, 2017, s. 38). Ancak dikkat edilirse fal kadrosunda bir kişi sunulduğunda onun cinsiyeti, yaşı bazen de mesleği bildirilmektedir. Özellikle fal kişisi kadınsa fallarda gönderimi "kadın" olan çok farklı adlandırmalar takip edilmektedir: *uzuntonlug* "kadın", *kurtga* "yaşlı kadın", *avınçu katun* "cariye" gibi. Falın iyi veya kötü olmasında etki ediyor olması muhtemeldir. Bu yüzden bir *oġlan*'dan söz edildiğinde onun cinsiyeti eğer bir kız olsaydı, muhtemelen belirtilirdi. Burada gizli eril cinsiyete işaret eden "(erkek) çocuk" gönderimi söz konusu olabilir.

oġlan sözcükbirimi derlemde şimdiye kadar "evlatlar", "evlat" kavramsal anlamıyla tanıklanırken, artık "insanın bebeklikle ergenlik arasındaki gelişme dönemi"[7] için kullanılan bir ad olarak yeni anlamı ile takip edilmektedir. Sözcükbirimin çokanlamlılaşması, aslında aynı alanlarda bulunan bu iki kavramın ("evlat" ve "çocuk"), birinin ("evlat"), diğerini ("çocuk") anlatmada referans noktası olması ve *oġlan*'ın "çocuk" yeni anlamına erişiminin "evlat" ile sağlanması, yani metonimik haritalama ile gerçekleşmiştir.

AY VIII. kitapta ***oġlan*** cinsiyetsiz bir şekilde "**evlat**" olarak takip edilmektedir: 7b 255 *bodimata* 256 *atlıg umay iyesi biş yüz oglanı arasınta en kiçigkiye* 258 *oglı* (Çetin, 2020, s. 243) "bodimata adlı umay iyesi beş yüz evladının arasından en küçücük oğlu(nu)…". Çetin, Bodimata'nın Buddha'ya secde eden iblislerin annesi olduğunu, bu iblislerin de beş yüz kişilik bir "kuvrak" olduğunu aktarır (Çetin, 2020, s. 392). Buradaki oğlan sözcükbirimi bağlam nezdinde düşünülecek olursa cinsiyetsiz bir şekilde "evlat" gönderimine sahiptir.

Güzel (2013), Uygur sivil belgelerinde ticareti yapılan unsurlar başlığı altında insan ticareti ile ilgili sözleşmeleri aktarmaktadır. Bu sözleşmelerde "köle" kavram alanı içinde tanıklanan sözcükbirimler: *küñ*, *karabaş*, *kul*, *katun*'dur. *ogul* satışına da değinilen bu çalışmada sunulan bağlamda bir baba, yaşı küçük olan evladını, büyük evlatları ile istişare edip satmaktadır. Sözcükbirimin gönderimi bir "köle" olana değil, "evlat" olanadır. Eğer *oġlan* sözcükbiriminin "köle" gönderimi bu dönemde olsaydı, köle alım-satım belgelerini de içeren Uygur sivil belgelerinde takip edilmesi beklenirdi

4.2. ET II

KB'de ***oġlan'ın*** "**evlat**" sözlüksel birimi ile takip edildiği bölümde Ay Toldı, Hükümdar Kün Togdı'ya vasiyetname yazar ve oğlunu ona emanet eder: 1491 *yawa ıḍma boşlaġ yıġa tut ḳısa* / y*ıġa tutsa oġlan bulur ḳut basa* (Arat, 2008, s. 326) "serbest ve başıboş bırakma, engel ol, (ipini) kısa tut. Evlat sıkı tutulursa bahtiyar olur."

KB'de ***oġlan*** sözcükbirimi "**çocuk**" sözlüksel birimiyle: 1097 *yoḳ erdim törütti igiḍti mini* / *kiçig oġlan erdim beḍütti mini* (Arat, 2008, s. 268) "yoktum, (Tanrı) beni yarattı, yetiştirdi / küçük bir çocuktum beni büyüttü." *oġlan*'ın "genç erkek" anlamı; sözce içindeki *yigit* ile koşut bir şekilde dizimlenmesi ve *oġlan* ve *yigit*'in *ḳarı* ile karşıt anlamlı olacak şekilde sunulması yoluyla takip edilmektedir. Bu *oġlan*'ın ilgili sözceden çıkarım yoluyla kazandığı örtük anlamına ilişkindir: 1868 *ḳılınçı ḳarı körse yaşı yigit* "tavrı

[7] TDK çevrim içi, *Genel Türkçe Sözlük*, çocuk maddesi: https://sozluk.gov.tr/?ara=%C3%A7ocuk

yaşlılara benzer dikkat et yaşı gençtir." 1870 *ḳılınçı ḳarı oġlan özlüg uḳuş* "aklın hareketi yaşlı, özü gençtir." (Arat, 2008, s. 386, 387)

Ögdülmiş'in Hükümdâra kumandanın nasıl olması gerektiğini anlattığı bölümde ***oġlan*** sözcükbirimi "**erkek köle**" gönderimiyle takip edilmektedir: 2280 *yitürse içürse keḍürse keḍim / at üstem ḳız oġlan bu birse telim* "silah arkadaşlarını yedirip içirmeli, giydirip kuşatmalı; onlara çok at ve koşum, cariye ve erkek köle ihsan etmeli" (Arat, 2008, s. 447-448). *oġlan* sözcükbiriminin "erkek köle" sözlüksel birimini kazanması hakkında, *oġlan*'ın 'soyla ilgisi olan' "evlat" sözlüksel biriminden değil; 'soyla ilgisi olmayan', yaş olarak yetişkin olmamayı gerektiren "çocuk" sözlüksel birimi üzerinden olduğu söylenebilir. *ḳız* ve *oġlan* sözcükbirimlerinin [-YETİŞKİN] anlambirimcikleri açısından *ḳadın* ve *er* sözcüklerine bir karşıtlık barındırdıkları ve bu nedenle "erkek köle" ve "cariye" için işlevsel açıdan *yaşça küçük* veya *genç* olma şartı düşünüldüğünde "erkek köle" için *oġlan* denildiği düşünülebilir.

Hükümdar Kün-Togdı'nın mektubunu Odġurmış'a iletmeye giderken Ögdülmiş'in kendi evinden çıkışının anlatıldığı kısımda ***oġlan*** sözcükbirimi "**erkek hizmetçi**" gönderimi ile tanıklanmaktadır: 3955 *atın tuttı terkin bir oġlan bile / turup çıḳtı ewdin sewinçin küle* (Arat, 2008, s. 688) "bir erkek hizmetçiye çabucak atını hazırlattı, sevinç içinde ewindin çıktı." Buradaki üst-düzey bir terim olan "köle"den daha farklıdır. Beyin kendi evinde görevli bir *oġlan*'ı vardır ve onun işlerini görmektedir. Bu gönderim için sadece bir "erkek köle" demek bağlamda sunulan gönderim için yeterli olmayacaktır. Bununla birlikte maddenin ilerleyen kısımlarında *oġlan* sözcükbirimi için "erkek hizmetçi" gönderimine uygun bağlamlar, onun eşdizimli kullanımı olan *uşaḳ oġlan*'ın tanıklanması ve Türkiye Türkçesinde *uşak*'ın "erkek hizmetçi" anlamını nasıl kazanmış olabileceği üzerinden yapılan çıkarım, aslında KB bağlamı için *oġlan*'ın "erkek hizmetçi" gönderimini de desteklemiştir.

oġlan "gulâm" gönderimi için: *oġlan* sözcükbiriminin sarayda görevli meslek kolu için kullanıldığına dair tanıklar KB'de mevcuttur. Burada saraydaki *oġlan*, yukarıda sunulan bir "erkek köle" veya "erkek hizmetçi" olan *oġlan*'dan daha farklı ve hatta daha fazla anlambirimciği çekirdeğinde barındırmaktadır. Aslında bu mantıksal gerektirim nedeniyle dil-dışı dünya için bu şekilde olmalıdır. Hükümdara, hana yakın olmak, sarayda olabilmek, bir "erkek köle" olmaktan çok daha fazlası olmayı gerektirir. Hükümdar Kün Togdı'nın isteğini hacibe söylediğinde hacibin bu isteği yerine getirmek için hükümdarın hemen kapısının önünde bekleyen *oġlan*'ı görevlendirdiği beyitteki *oġlan*, sözcükbirimin "gulâm" gönderimi ile ilişkilidir: 574 *turup çıḳtı ḥācib ḳapuġḳa tegip / bir oġlan yügürtti tilin söz ıdıp* 575 *bu oġlan yügürdi tegürdi sözi / tonın keḍti turdı sewinçin özi* (Arat, 2008, s. 180) "Hacib kalkıp çıktı, kapıya gelip bir *gulâm*'ı haberi göndermek için koşturdu. Bu *gulâm* koştu, (Ay Toldı'ya) haberi ulaştırdı. Ay Toldı sevinçle kalktı, giyindi."

Bu hususta dil-dışı dünyaya ait GULÂM kavramı için açıklama yapmak gerekmektedir. Genç (2002), *oġlan*'ı Karahanlı Devleti'nin askerî teşkilatı içerisinde "saray muhafızları" başlığı altında değerlendirmektedir ve "hükümdardan başka öteki devlet ilerigelenlerinin de şahıslarına ait gulâmlarının olduğu malûmdur. Nitekim Yusuf Has Hâcib'in; hâciblerin ve kapucubaşı'nın emrinde *oġlan*'ların (*gulâm*) bulunduğuna dair kayıtları"ndan bahsederken yukarıdaki KB beyitini alıntılamaktadır. *oġlan* ile gulâm'ın örtüşmesi

hakkında Genç'in düştüğü şu not önemlidir: "Karahanlılarda gerek hükümdarın gerekse diğer ilerigelenlerin şahıslarına ait oglan'lardan oluşan muhafız birliklerinin menşei, bir başka söyleyişle onlarda gulâm sisteminin başlangıcı hakkında kesin bir şey söylemek mümkün görünmemektedir" (Genç, 2002, s. 197).

Karahanlı Devleti'nin siyasetnamesi olan KB'de "gulâm" gönderimiyle takip edilen *oġlan* ve Genç'in (2002) çalışmasında bildirilen sistem olan *gulâm*'ın Kİ'deki *oġlan* "el-ġulām" ile örtüşmesi rastlantısal değildir. Bu konuda Kİ'de *ovlan* ve *oġlan*'ın ortografik farklılığı da göz ardı edilmemelidir. Bu ortografik farklılık çalışmanın *yıġaç* maddesindeki durumla da bir ortaklık barındırmaktadır. *yıġaç* sözcükbirimin çokanlamlılığı pek çok ortografik değişken (*yıġaç*, *yaġaç*, *aġaç*, *aġaş*) ile takip edilmekteyken, "bir ölçü birimi" anlamındaki terim sözcük her dönemde, her bağlamda sadece *yıġaç* şeklinde eskil formunu muhafaza etmektedir. Terim olan sözcükbirimler aslında kapalı sınıf üyeleri gibi davranabilirler ve bu da onları hem anlamsal hem de ortografik olarak daha 'tutucu' kılabilmektedir. Kİ'deki *oġlan* sözcükbirimi de eskil yazımını koruyan, sözcükbirimin terim anlamına yöneliktir.

KB'de takip edilen *oġlan*'ın "gulâm" sözlüksel birimi için "küçük yaşta devşirilen, saray ve ordu için özel yetiştirilen erkek köleler" açımlaması *oġlan*'ın askerî ve idari terim-anlamına yöneliktir. Ancak KB'de *oġlan* "gulâm" zümresinin dönemin toplumsal ve kültürel yönünü ortaya koyan temayüllerin takip edildiği bağlamları da mevcuttur. Sarayda yemek ve içkilere katılan tüm otları denetleyen; hazım, kuvvet, müshil ilaçlarından sorumlu *iḍişçi başı* adlı görevlinin emrinde çalışan *oġlan*'lar da vardır. Bunlar bağlamda hem *oġlan* hem de *iḍiş tutġuçı* olarak takip edilmektedir. Bu durum üst-düzey terim ile temel veya alt-düzey bir terimin bağlamda birbirlerine gönderimi olacak şekilde kullanılmasından kaynaklanıyor olabilir. Muhtemelen *oġlan* üst-düzey bir terimdir ve sarayda görevli bu *oġlan*'ların yaptıkları işlere göre adlandırılmaları söz konusudur. *iḍiş tutġuçı*, *yatġak* ve *turġaḳ*, birer *oġlan* sınıfı üyeleridir denilebilir.

Ancak *iḍiş tutġuçı oġlan*'ların yani sâkîlerin anlatıldığı bölümde bu zümrenin çok güvenilir kimseler olması gerektiği vurgulanmaktadır. Hükümdara ve beylerine sâkîlik görevinde kullanılan bu *oġlan*ların fiziksel özelliklerinden giyimine kadar nasıl olması gerektiği hakkında da ayrıntılı bir izah takip edilmektedir: 2913 *munıng̑da basaḳı bu boşġutları* / *saḳalsız kerek barça körki yarı* 2914 *yalıng̑ yüzlüg oġlan tolun teg yüzi* / *boḍı tal ḳara saç beḍiz teg yüzi* 2915 *bili bolsa yılmıḳ yana yarnı king̑* / *ürüng̑ bolsa ḳırtış ḳızġu eng̑* 2916 *yaşıl kök sarıġ al aġı ton keḍip* / *aşaġı kötürse yaraşur yorıp* 2917 *saḳalsız kerek bu iḍişçi arıġ* / *küḍezilse içgüde ḳıl tü yamıġ* 2925 *iḍişçi başı kör uş andaġ kerek* / *iḍiş tutġuçılar bu mundaġ kerek* "İçkici başının sâkileri de hep genç ve güzel yüzlü olmalı. Yüzünde henüz tüy belirmemiş bu *oġlan*'ların yüzü dolunay, boyu fidan, saçı kara ve görünüşleri tasvir gibi güzel olmalı. Belleri ince, omuzları geniş, teni beyaz ve yanakları al-kırmızı olmalı. Onların yeşil, mavi sarı ve pembe ipek giysiler giyip dolaşmaları ve yemek taşımaları hoş olur. İçkinin kıl, tüy ve çerçöpten korunması için içkici sakalsız ve temiz bir insan olmalı. İçkicibaşı işte böyle, sâkiler de öyle olmalı" (Arat, 2008, s. 538, 539).

Burada sunulan *oġlan* temayülü, yukarıda kısaca özetlenen orduda yer alan "gulâm" sistemindeki *oġlan*'dan biraz daha farklıdır. Bu köklü temayülle koşut olarak

Yılmazlı'nın aktardıkları dikkat çekicidir: "Homososyal mekânlar ve ortamlar aynı cinsiyetten bireylerin bir arada bulunduğu ya da karşı cinsiyetten birilerinin bulunmasının istenmediği sosyalleşme mekânlarıdır. Buralarda farklı dönemlerde, farklı kültürlerde, farklı atanmış cinsel olan veya olmayan roller üzerinde homososyal ilişkiler inşa edilmektedir" (Yılmazlı, 2020, s. 39). KB'de *iḏiş tutġuçı oġlan*ların "tüysüzlük" şartının tek sebebi sundukları içkide kıl çıkma ihtimalinin önüne geçme gayesinden olmasa gerektir. Çünkü bu *oġlan*ların vurgulanan ince belleri, al yanakları, beyaz tenleri, rengarenk elbiseleri ve hatta içkide çıkabilme ihtimali olan kara saçları, "kıl tüy ve çerçöp" çıkmasın diye alınan bir önlemle ilişkilendirilememekte, hatta ters düşmektedir. KB'deki bu *oġlan* temayülü Yılmazlı'nın aktardığı üzere Osmanlı'ya kadar uzanan köklü temayülle ilişkilendirilebilir: "Hamamlardaki tellak delikanlıları, meyhanelerde raks eden köçekler ve **içki sunan güzel yüzlü genç oğlanlar** eğlence hayatının önemli figürleri olmuştur" (Yılmazlı, 2020, s. 39).

Hükümdarın *hizmetinde* kullanılmak üzere özellikle seçilen *oġlan*ların, gulâmhânelerde eğitildikleri aktarılmıştı. KB'nin, "gulâmhânenin ders kitabı (*textbook*)" özelliği taşıyan "Beylere *Hizmet* Edişin Töresinin ve Usulünün Anlatıldığı" bağlamı dikkat çekicidir: *oġlan*lar için beylere hizmete girişin küçük yaşta ve büyük yaşta olmak üzere iki yolu mevcuttur. Makbulünün "küçük" yaş olduğu, gelenek için bunun daha uygun olduğu, çünkü bu meslek kolunun ancak "küçük" yaşta *hizmete* girerse istenilen şekilde yetiştirilebileceği üzerinde durulan beyitler yer almaktadır: 4031 *iki türlüg ol bu tapuġçı kişi* / *tapuġ ḳılsa itlür küniñge işi* 4032 *biri oġlan erken tapuġḳa kirür* / *taḳı bir beḏük bolsa ötrü ḳılur* 4033 *ikide talu eḏgüreki ol ol* / *kiçigde tapuġ ḳılsa bassa köñgül* "Bu hizmetkârlar iki türlü olur; hizmet ederlerse işleri günden güne yoluna girer. Bunlardan biri küçükken hizmete girer, biri büyüdükten sonra bu işe bağlanır. Bunlar arasında küçükken *hizmete* girip benlik ve gururdan geçenler daha iyidir." (Arat, 2008, s. 702-703). *oġlan*'ın küçük yaşta eğitilmesinin onun bu *hizmet* konusunda "gurur" yapmaması için önemli olduğu ve bu *hizmet* ile *oġlan*ların yükselebileceklerine dair aktarılan bu bağlam Antik Yunan metinleri ile koşutluk barındırmaktadır. Foucault (2020), *Cinselliğin Tarihi* adlı çalışmasının "Oğlanın Onuru" adlı bölümünde Antik Yunan'da *oğlan*'lardan haz duymanın kültürel temayüllerini sunar. Foucault tarafından, *oğlan*'lara methiye ve davet konulu *Şölen*, *Phaidros* ve *Eroticos* karşılaştırılır ve "onur" başlığı altında bu delikanlılara uyulması gereken kurallar ve karşı tarafın, yaşça büyük erkeklerin şehvetine nasıl *hizmet* etmeleri gerektiklerininin beyan edildiği bölümler aktarılmaktadır. Bu bölümlerde *oğlan*'ın "onur" kurallarına uyduğu takdirde, yani sınırları çizilmiş haz verme pratiğine sahip olduğunda "site/devlet" için sıradüzensel ilişkide yükselecekleri öğretisi de yer almaktadır. Çalışmanın "oğlanın onuru" kısmında Yunanlıların sahip oldukları bu "oğlanseverlik" kültürü ve dönem içinde onlara aşılanmaya çalışılan, genel bir kur yapma pratiği üzerinde durulmaktadır (Foucault, 2020, s. 262-270).

Yukarıdaki bağlamlarda sunulan "oğlanseverlik" *oġlan* sözcükbiriminin "saraya küçük yaşta devşirilen, hükümdar ve beylerin özel *hizmetinde* kullanılan erkek köleler"e yönelik gönderiminden kaynaklanmaktadır. Bu da bugün Türkiye Türkçesinde var olan *oğlancı* (<*oğlan*+*cı*) sözcükbiriminin birleşimsel (*compositional*) olduğuna dair tanıklar sunmaktadır. Buradaki *oġlan* biçimbirimi sözcük-yapımı sürecine "erkek" veya "genç erkek" sözlüksel birimiyleriyle dahil olmamıştır. Burada köklü bir sistemin başlangıcı

olan "küçük yaşta devşirilmiş, sarayda *hizmetle* görevli erkek köle" anlamıyla *oġlan* biçimbirimi ve "bir şeye ilgili olmak, düşkün olmak" anlamı ile sözcük-yapımı sürecine dahil olan +*cı* adcıl (*nominative*) biçimbiriminin ürettiği bir sözcük-yapımı süreci söz konusudur. Bugün Türkiye Türkçesindeki *oğlancı* sözcükbiriminin tabanı olan *oğlan*, yukarıda sunulan ve "sarayda *hizmet* için kullanılan küçük yaşta devşirilmiş erkek köle" yani "gulâm" sözlüksel birimiyle ilgisi olan *oġlan* olmalıdır.

DLT'de ***oġlan***, "**çocuk**" gönderimiyle *oġlan etükti*, *oġlan itildi* "çocuk gelişti ve büyüdü" (Ercilasun & Akkoyunlu, 2018, s. 96) bağlamlarında tanıklanmaktadır. *oġlan eretti* "çocuk, erkek oldu" (Ercilasun & Akkoyunlu, 2018, s. 101), bağlamında *oġlan*'ın *eret-* "erkek olmak" ile dizimlenmesi bu sözcükbirimin "**erkek çocuk**" örtük anlamına yöneliktir. "büluğ çağındaki erkek" örtük anlamı: *tüş körmiş oġlan* (Ercilasun & Akkoyunlu, 2018, s. 399) sözcesinde takip edilmektedir. *oġlan*'ın "**bebek**" örtük anlamı *oġlan tişlendi* "bebeğin dişleri çıktı" (Ercilasun & Akkoyunlu, 2018, s. 324) bağlamında tanıklanmaktadır.

Kâşgârlı'nın *uşaḳ* ile ilgili izahı *oġlan* açısından önemlidir: "nesnelerin küçükleri için *uşaḳ neñ* denir. Bu sözden getirilerek "küçük çocuklar"a *uşaḳ oġlan* denir" (Ercilasun & Akkoyunlu, 2018, s. 31). Aktardıklarına göre *uşaḳ* başlangıçta her şeyin küçüğü için bir niteleyici (*modifier*) görevi görmektedir. Sözcükbirimin *oġlan* ile eşdizimlenmesi ve maddenin ilerleyen kısımlarında BH bağlamında *uşaḳ oġlan*'ın takip edilmesi bu birlikteliğin bileşik oluşturma ihtimalini akla getirmektedir. Çünkü *oġlan*'ın [-YETİŞKİN] anlambirimciği "çocuk" gönderimi için çok geniş bir aralık sunmaktadır. Bu nedenle *oġlan*'ın önünde *uşaḳ*, *aġuz*, *kenç* gibi niteliyiciler dizimlenerek dil-dışı dünyada var olan ve *oġlan*'a göre anlamının yaş açısından daha belirli kılacak bir kavramın adı olmuş olabilir. Belki de ilk başta her nesnenin küçüğü için kullanılabilen *uşaḳ* niteleyicisinin bugün Türkiye Türkçesinde "erkek işçi, hizmetçi" anlamını kazanması *uşaḳ oġlan* eşdizimliği ile olmuştur. Düşünüldüğünde *uşaḳ* "küçük" ve *oġlan* "çocuk" aynı kavram alanlarının sözcükbirimleridir. Bu birliktelikten zaman içerisinde anlamsal çekirdeklerinde "erkek hizmetçi"yi de barındıran *oġlan*'ın eksiltilmesi (*ellipse*) ve eksiltilen biçimbirimin "erkek hizmetçi" anlamını dizisel kayma (*paradigmatic shift*) ile *uşak*'a bırakması yoluyla gerçekleşmiş olabilir.

oġlan sözcükbiriminin "**erkek köle**" sözlüksel birimiyle tanıklandığı bağlam: *bu oġlanıġ bir toruġḳa aldım* (Ercilasun & Akkoyunlu, 2018, s. 16) "bu erkek köleyi bir doru at karşılığında aldım." Kâşgârlı, *küçedi* maddesinde *oġlanıġ küçedi* örneğini vermiştir ve bir cariyenin de cinsel amaçlarla kötüye kullanılması durumunda buna da *küçe-* denildiğini bildirmektedir (Atalay, 2013 III, s. 259). Bu durumda buradaki *oġlan*, cariye ile karşılaştırılarak sunulduğundan onun yakın-dizisel ilişkili olduğu, karşıtanlamlısı "(erkek) köle" olmalıdır. Burada bir *oġlan*'ın cinsel amaçlarla kötüye kullanılması durumu KB'de sunulan sarayın "oğlanseverlik" temayülü ile koşuttur. Hatta kendisi de bir saray mensubu olan Kâşgârlı'da *oġlanıġ kötletti* (Ercilasun & Akkoyunlu, 2018, s. 341) bağlamı tanıklanmaktadır. Bunlar *oġlan*'ın "erkek köle" veya daha özel bir sınıfı olan "gulâm" sözlüksel birimiyle ilgilidir.

4.3. OT-H

KE'de ***oġlan*** "**çocuk**" gönderimiyle takip edilmektedir: 105r14 *Yaʿḳūb yalavaçnıñ̂ġ* 15 *Yūsuf oġlan irkende bir Mübaşere atlıġ ḳarabaşı bar irdi, ol ḳarabaşnıñ̂ġ Beşīr atlıġ* 16 *oġlı bar irdi. Bir kün oynayurda Yūsuf'ġa bir şebbāş urdı, Yūsuf yıġlayu atasıġa* 17 *keldi.* (Ata, 2019, s. 193) "Yakup peygamberin, Yusuf çocukken, Mübaşere adlı bir kölesi vardı, o kölenin Beşir adında bir oğlu vardı. Birgün oynarlarken (Beşir) Yusuf'a bir tokat attı, Yusuf ağlayarak babasına geldi." KE'de *oġlan* "bebek" örtük anlamıyla takip edilmektedir: 166v6 *oġlan toġġandın soñ̂ġ süt birmeyin anadın ayırıp tonġa çulġap Beytü'l-Maḳdisġa eltip ḳoyar irdiler.* (Ata, 2019, s. 325) "bebek doğduktan sonra süt (bile) vermeden anneden ayırıp kundağa sarıp Beytü'l-Makdis'e ulaştırıp bırakırlardı." Devamında takip edilen kullanımı da önemlidir: 166v9 *ḳaçan Ḥına ḳarnında oġlan belgürdi irse eriñ̂ge aydı…* 10 *…oġul mu bolur ya ḳız mu, ḳız bolsa mescīd ḫıdmetiġa* 11 *yaramaġay* (Ata, 2019, s. 325). *oġlan* sözcükbiriminin "yetişkin erkek" gönderimi ile bağlamda örtük bir şekilde takip edilmektedir: 92r7 *Yūsuf'nı Mışır'ġa kiwürdiler. Mışır ḫalḳı biri biriñ̂ge ayturlar erdi: bu oġlan ol oġlan* 8 *turur kim on iki yıldın burun ayaḳıñ̂ġa zencīr urup eşekge mündürüp zindānġa* 9 *ilttiler* (Ata, 2019, s. 174) "Yusuf'u Mısır'a getirdiler. Mısır halkı birbirine bu adam o adam diye söylerdi." Rivayetler on yedi yaşına kadar çobanlık yaptığı ve yine Mısır'a hükümdarlık yaptığında yaşının otuz olduğu takip edilmektedir[8]. KE'de on iki yıl zindanda kaldığı aktarıldığına göre aktarılan bu yaşlarla koşuttur. Bu durumda otuz yaşında bir erkek için "genç", "delikanlı" gönderimleri değil; "yetişkin erkek", "adam" gönderimleri daha uygun olacaktır.

oġlan'ın [-YETİŞKİN] anlambirimciği geniş bir aralığa sahiptir. KE'de *oġlan*'ın anlamını sınırlayarak yeni bir sözcükbirim oluşturduğu düşünülebilecek birtakım eşdizimlikler söz konusudur. Yūsuf'un kardeşleri onu kuyuya attıktan sonra babalarına gelip ağlarlar. Bu kısımda 71v13 … *kenç oġlan teg yıglaşu* (Ata, 2019, s. 143) şeklinde takip edilmektedir. Buradaki *kenç oġlan* ya bir "bebek" ya da "küçük çocuk" gönderimine sahiptir. Yine KE'de sözcükbirimin geniş olan anlam aralığının sınırlandırılması adına *yaş oġlan* ve *yirmi beş künlük oġlan* şeklinde kullanımları takip edilmektedir.

KE'de *oġlan* ve *ḳul oġlan* sözcükbirimleri "erkek köle" gönderimiyle Yūsuf'un kuyudan kurtarılışının anlatıldığı bağlamlarda takip edilmektedir: 71v2 *Mevlī taʿālānıñ̂ġ tileki ezelde ol kim iki Ḥabeşī oġlanlar īmān keltürgeli* 3 *meniñ̂ġ ḫażretimde yaḳın bolġaylar. Ol iki Ḥabeşniñ̂ġ biri Beşīr atlıġ yana biri Büşrā atlıġ.* 4 *Ol ikegüni Mālik Ẕeʿrge ḳırḳ yıl ḳul ḳıldı. …* 7 *Beşīr, Büşrā atlıġ ḳul oġlanlarnı kuduġġa suw alġalu ıddı* (Ata, 2019, s. 143). "Yüce Mevla'nın geleceğe dair dileği şuydu: İki Habeşî (erkek) köle iman getirdiğinden beri benim huzurumda yakın olacaklar. O iki Habeşî'nin birinin adı Beşir, diğerinin adı Büşra'dır. O ikisini Mālik Ẕeʿr'e kırk yıl köle yaptı. … Beşir ve Büşra adlı (erkek) köleleri kuyuya su almaları için gönderdi."

AOY'de *oġlan* Toktamış Han Yarlığı'nda takip edilmektedir: *toḳtamış sözüm yaġaylaġa uluġ orunġa olturġan ergeyin añ̂glatu ḳuṭlu buḳa ḥasan başlı ilçiler iydük erti sen taḳı keleçiñ̂ġni bizge iydiñ̂ġ erti burungı yıl begbolat hoca M'DYN başlı bir neçe*

[8] Ö. F. Harman,"Yûsuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları (Cilt 44, ss. 1-5), 1989.

oġlanlar begiş turduçaḳ birdi davud başlı begler edügü aṭlı kişini temirge aldırtın çıḳarup iymişler (Özyetgin, 1996, s. 105). "(Ben) Toktamış, sözüm Yagayla'ya! Ulu Tahta oturmuş olduğumu anlatmak üzere Kutlu Buka ve Hasan başkanlığında elçiler gönderdik idi. Sen de sözcünü bize gönderdin idi. Önceki yıl Bek Bolat ve Hoca M'DYN başkanlığında birkaç prens (ile) Bekiş ve Turduçak Birdi Davud'un başkanlığındaki beyler Edügü adlı kişiyi Timur'a önden çıkarıp göndermişler" (Özyetgin, 1996, s. 135).

Özyetgin'in (1996) çalışmsının dizin ve tercüme bölümlerinde "prens" olarak tanıkladığı bu *oġlanlar*'ın Bek Bolat ve Hoca M'DYN başkanlığında olması ve yarlıkta onların adından sonra sıralanması dikkat çekicidir. Bu yarlıklarda unvan olarak bir "han evladı", "tahtın vârisi" olan prensin, bir beyden sonra sıralanması dikkat çekicidir. Örneğin söylev niteliği taşıyan OY, tahtın varislerine göre bir sıralanış barındırmaktadır. Kağan önce erkek kardeşlerine, ardından evlatlarına ve daha sonra kendine bağlı beylerine seslenmektedir. "Okunmak için yazılmış" bu metinler, yani bir söylev metni, devletler arası yazışma metni, bugün için de açılış konuşmasındaki yetkili kimselerin ismen sıralanışları düşünüldüğünde, sıradüzen ilişkisine bağıl bir dizimleniş takip edilmelidir. Beyden sonra sıralanan *oġlan* "prens"in kavramsal bilgi düzleminde irdelenmesi gerekmektedir. Özkaya'nın "Sovyetler Birliği'nde Altın Ordu ile İlgili Yeni Araştırmalar adlı"[9] çalışmasında yarlıkların kimlere verilebileceğinin anlatıldığı bölümde "sağ ve sol kol oğlanlarına" da verildiği belirtilirken oğlan'a, *oġlan* sözcükbirimi için önem arz eden bir not düşülmüştür: "Altın Ordu'da han çocukları olup tahta çıkma hakkına sahip olmayanlara "oğlan" adı verilirdi. Bunlar hanların cariye ve odalıklarından doğan çocuklarıydı. Ülke içinde özellikle önemli askerî görevlere tayin edilirlerdi" (Özkaya, 1990, s. 512). Tahta çıkma hakkı olmayan, annesi bir "kadın köle", babası ise hükümdar olan *oġlanlar*, yarlıkta beylerden sonra bu nedenle sıralanmış olmalıdır.

4.4. OT-K

CCI'de ***oġlan*** sözlük kısmında "**çocuk**" ve "**genç erkek**" karşılıkları ile takip edilmektedir: 45a29 *pueri* "çocuklar"[10]~ *cowānān* "genç erkekler"[11] ~ *oglanlar* (Argunşah & Güner, 2015, s. 215). Bununla birlikte yine "köle" ve "hizmetçi" karşılıkları ile takip edilmektedir: 41b11 *famuli* "hizmetçiler" ~ *ẖetmätgärān* ~ *oglanlar* (Argunşah & Güner, 2015, s. 20).

CCII'de Hz. İsa'nın doğumunun anlatıldığı kısımda *oġlan* sözcükbiriminin "bebek" örtük anlamı ile takip edilmektedir: 61b 4 *barıñız betlemge anda tap-* 5 *gay siz togırgan oglan çüprek[k]e çulganmış dagı biçenlikte* 6 *koyulmış* (Argunşah & Güner, 2015, s. 260)

[9] T. Özkaya, Sovyetler Birliği'nde Altın Ordu ile İlgili Yeni Araştırmalar [Kitap Tanıtımı]. *Belleten*, 54, 1990, s. 497-532.

[10] OLD'de de çokanlamlı olarak takip edilmektedir: *pueri*'nin ilk sözlüksel ögesi "yetişkin olmayan erkek çocuk"; ikinci takip edilen öge "evlat", üçüncü öge ise "erkek köle" ve son öge de "favori oğlan" ile birlikte argo bir terim olarak *catamite* "ibne" verilmiştir (OLD, 1968, s. 1514-15).

[11] F. Steingass, *A Comprehensive English – Persian Dictionary*, Librairie Du Liban Publishers, Beirut, Lebanon, 1998, s. 376.

"Betlem'e (Betlehem) gidin, orada (yeni) doğan bebeği kundağa sarılmış ve samanlıkta bırakılmış (bir şekilde) bulacaksınız."

BV'de atın hastalıklarının, ayıplarının, kusurlarının sayıldığı kısımda ***oġlan***'ın "**erkek köle**" için olan gönderimi "erkek çocuk"tan daha uygun görünmektedir: 120 1 *ol ʿayıblaruñ yine biri* 2 *eyesin dişlemek durur ol ʿayıb seyisler yine* 3 *oġlanlar üküş urmaḳdan olur yine ol* 4 *at birle seyisler yine oġlanlar çok oynamaḳdan* 5 *olur yine ʿalef vaḳtinde ol ḫaşletler barduḳça* 6 *artar* (Özgür, 1988, s. 64) "O kusurlarının yine biri (atın) sahibini dişlemesidir. O kusur seyisler ve de "(erkek) kölelerin" (ata) çok vurmasından olur, yine o at ile seyis ve "(erkek) kölelerin" fazla oynamasından olur, yine saman verme vaktinde o huylar yaklaştıkça artar." Bağlamda seyisle aynı vazifelere sahip bir *oġlan*'ın örtük anlamla bir "erkek köle" olduğu düşünülmektedir.

GT'de ***oġlan*** sözcükbirimi "**erkek çocuk**" gönderimi ile takip edilmektedir. Kervan yağmalayan haramiler, ceza kesilmesi için sultanın huzuruna getirilir ve bu haramilerin içinde bir *oġlan* vardır, vezir, "ömrünün bostanı yeni yeşil olmuş, güzellik gülü yeni açılmış" şeklinde sunulan bu *oġlan*'ın sultan tarafından bağışlanmasını ister. Buradaki *oġlan* "erkek çocuk" gönderimiyle metinde takip edilmektedir: 24 11 *sulṭān buyurdı kim barçasın öldürüñg* 12 *tip bularnıñg içinde bir* ***oġlan*** *bar irdi* 13 *kim ʿömriniñg bustānı yaşarıp ḥüsni güli yañgla* 25 1 *açılıp turur idi* … 26 7 … ***ṭıfl oġlan*** *turur* (Karamanlıoğlu, 2019: 11-12). GT'de *bir yaşar oġlan* (Karamanlıoğlu, 2019, s. 136) kullanımında *oġlan* sözcükbirimi "bebek" örtük anlamı ile takip edilmektedir. GT'de güreşçi bir pehlivan ile öğrencisinin anlatıldığı bölümde *oġlan* "genç erkek, delikanlı" örtük anlamı ile takip edilmektedir. Bu hikâyede öğrenci olan *oġlan*, hocasına güreşte kafa tutmaktadır. Hocası ile güreşebilen *oġlan* "çocuk" değil; "genç erkek" olmalıdır: 76 7 *bir küreşçi pehlevān üç yüz* 8 *altmış türlü küreş ʿilmin bilür irdi* … 10 *şākirdlerinden bir şāḥib-cemāl oġlan bilen*… 77 12 *oġlannı köterip* 13 *hevādan yirge urdı* (Karamanlıoğlu, 2019, s. 37-38).

KF'de vaciplik durumlar anlatılırken kâfirlere, çocuklara ve delilelere vacip olmadığının anlatıldığı kısımda takip edilen *oġlan* sözcükbiriminin gönderimi "çocuk" olmalıdır: 181a6 *vācib olmaz ol vaḳıt ki oḳġan kāfṣr olsa ya oġlan olsa*, 7 *ya delü olsa* (Kuanışbayev, 2006, s. 55).

TA'da ***olan*** ~ ***oġlan*** maddesinin yanında *eṭ-ṭıfl* (çocuk) takip edilmekteyken alt satırda sıralanış *kenç oġlan er-raḍiyaʿ aġuz oġlan* şeklindedir (Toparlı vd., 2000, s. 26a12-13). *aġuz oġlan*'ın "bebek" hatta "süt emen bebek" gibi bir anlamı olduğu bileşiğin niteleyicisi olan *aġuz*'dan çıkarılmaktadır. Sözlük yazarı "bebek (*er-raḍiyaʿ*)" karşılığını ya *kenç oġlan* ve aġuz oğlan için ortak olacak şekilde vermiş ya da sadece *aġuz oġlan* için vermiş ve *oġlan*, *kenç oġlan*, *aġuz oġlan* şeklinde yaş sırasına bağıl bir skala ile sunmuştur. Yani "çocuk" > "küçük çocuk" > "bebek" şeklinde sıralamıştır. Yukarıda sunulan KE'nin bağlamlarında *kenç oġlan* sözcükbiriminin gönderimi ya bir "küçük çocuk" ya da bir "bebek" olacak şekildeydi.

TZ'de *oġlan* sözcükbirimi sözlük kısmında değil; gramer kısmında takip edilmektedir. "-İ'li Tümleç" anlatılırken o*lannı söyündürdüm* şeklinde örnek verilmiştir (Atalay, 1945, s. 115). Metin bölümünde 78b6'da takip edilen *olan-nı* için karşılık *eṣ-ṣabiyy* yani "çocuk"tur. Sözlük kısmında takip edilen *oġlançı* için karşılık *ġulāmpāre* yani

"oğlansever"dir (Atalay, 1945, s. 7). Aynı zamanda *ġulāmpāre*'nin Türkçeleşmiş formu olan *ḳulampara* da sözlükte mevcuttur. *oġlançı* ve *ḳulampara*'nın sözlükte tanıklanıyor olması; KB'de ayrıntılarıyla sunulan, dil-dışı dünyada da var olan "oğlanseverlik" kavramına dil kullanırının bir ad bulma ihtiyacındandır. Bu yeni sözcük *oġlan* sözcükbiriminin "gulâm" sözlüksel birimi üzerinden olmuştur.

4.5. MTL

BH'de ***oġlan*** sözcükbirimi "**evlat**" sözlüksel birimiyle, Hz. Havva'nın yüz yirmi çocuk doğurduğunu söyledikten sonra bu yüzden Hz. Âdem'in evlatlarına peygamber olarak gönderildiğinin anlatıldığı bu bağlamda takip edilmektedir: 48b2 *andan Melik taʿalā Ādem atamuzı oġlanlarına peyġa<mber> biribidi* (Canpolat, 2018, s. 105). *oġlan*, Hac sûresi 5. ayetten alıntı yaptığı kısımda Arapça *ṭıflen* karşılığı için yani "çocuk" gönderimiyle kullanılmıştır: 36b14 *oġlan irken* 15 *sizi bicerdüm ululuġa sizi degürdüm* (Canpolat, 2018, s. 84) "sizi çocukken besledim, yaşlılığıa ulaştırdım." BH'de *kenç oġlan* "bebek" gönderimiyle takip edilmektedir: 79b18 *kenç oġlana ana ḳarnında erken sebebsüz* 19 *birdi ve anadın doġınçak sebep araya kemişdi.* (Canpolat, 2018, s. 160) "bebeğe anne karnındayken sebepsiz verdi, annesinden doğunca sebebi araya serpiştirdi" Yine *oġlan*'ın "çocuk" sözlüksel biriminin aralığı geniş olduğu için sınırlandırmak istenildiğinde kullanılan bir bileşik daha vardır: *uşaḳ oġlan*: 46a24 …*künde bayram ḳılur uşaḳ oġlan* (Canpolat, 2018, s. 100).

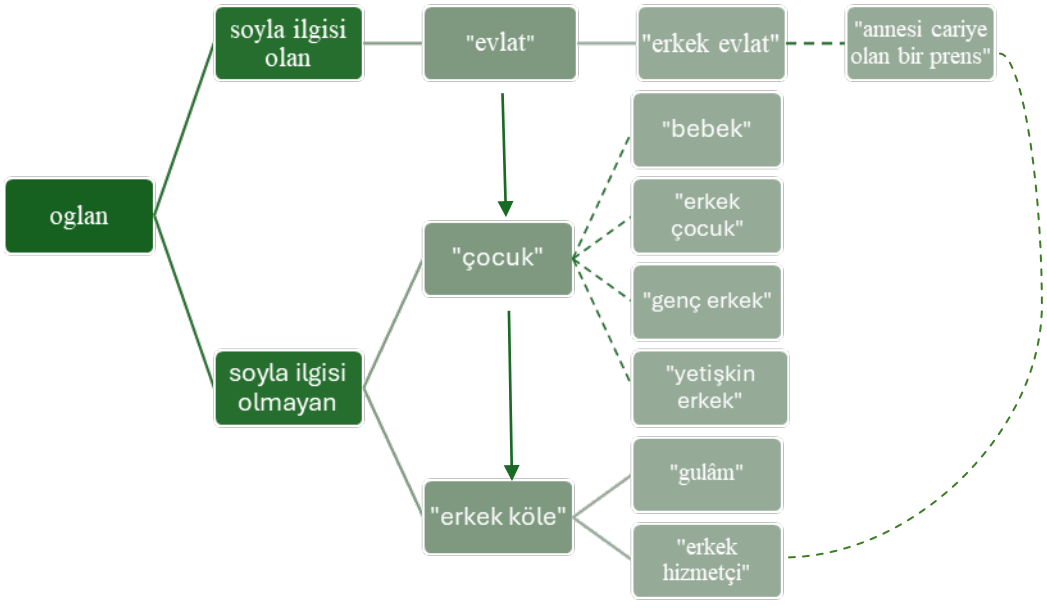
4.6. Şemalar

a. *oġlan* sözcükbiriminin sözlüksel birimlerinin ve örtük anlamlarının dönemler içindeki genel görünümünün şeması: Sözlüksel birimler ile o sözlüksel birimler üzerinden bağlamlarda tespit edilen örtük anlamların ayırt edilebilmesi için örtük anlamlar mavi renkle gösterilmiştir. Sözcükbirimin "annesi cariye olan prens" sözlüksel birimi sadece bağlamdan çıkarılmadığı yani diğerleri gibi sadece gönderimsel olmadığı için gönderimsel olanlarla ayrımının yapılması adına yeşil renkle gösterilmiştir. Bununla birlikte sözcükbirimin terim anlamına yönelik olan "gulâm"ın ortografik ayrımının yapılabilmesi için ilgili kısımda (*oġlan*) ve (*olan, ovlan*) şeklinde belirtilmiştir:

	ET-1	**ET-2**	**OT-H**	**OT-Kıp.**	**MTL**
Gösteren	*oġlan*	*oġlan*	*oġlan*	*oġlan, ovlan, olan*	*oġlan, ovlan,*
gösterilen	evlatlar evlat çocuk	evlatlar evlat çocuk erkek çocuk bebek genç erkek	evlat çocuk erkek çocuk bebek yetişkin erkek	evlat çocuk (*olan, ovlan*) erkek çocuk bebek genç erkek	evlat çocuk erkek çocuk bebek

	erkek köle	erkek köle	erkek köle	erkek köle
	erkek hizmetçi	erkek hizmetçi	erkek hizmetçi	erkek hizmetçi
	gulâm (*oġlan*)	gulâm (*oġlan*)	gulâm (*oġlan*)	gulâm (*oġlan*)
	annesi cariye olan bir prens	annesi cariye olan bir prens		

b. *oġlan* sözcükbiriminin çokanlamlılık şeması: Sözcükbirimin dönem için geçerli kavramsal anlamı olan "evlat" üzerinden, 'soyla ilgisi olan' ve 'olmayan' şeklinde ulamlanmıştır. Bağlamlarda tanıklanan ikinci anlamı olan "çocuk", çokanlamlılaşmasında *referans* olan "evlat" anlamına en yakın konumda sıralanmıştır. Bu ilişki "evlat" *referans*ından "çocuk" yeni anlamına doğru bir okla gösterilmiştir. Sözcükbirimin diğer anlamı olan "erkek köle", sözcükbirimin 'soyla ilgisi olmayan' "çocuk" anlamından yeni anlamını metonimik haritalama yoluyla kazanmıştır ve yine okun yönü *referans*'tan *yeni anlam*'a olacak şekilde gösterilmiştir. Örtük anlamlar ilgili sözlüksel birime kesik çizgi ile bağlanmıştır. "annesi cariye olan bir prens"; han çocuğu olduğu için "evlat" anlamı ile ilişkilidir. Ancak cariyeden olan *oġlan*'ın yine bir "erkek köle"ye gönderimi olacağı için "erkek köle" ile kesik çizgilerle bağlanmıştır.



4.7. Maddenin Sonuçları:

1. *oġlan* sözcükbiriminin ilk kavramsal anlamı "evlat"tır. Sözcükbirim biyolojik cinsiyet açısından nötr gibi gözüken "evlat" sözlüksel birimine sahip olsa da, *oġlan*'ın anlamsal çekirdeklerinde gücül olarak yer edinen ve onun toplumsal cinsiyetine yönelik [+ERİL] anlambirimciği, sözcükbirimin tek başına kullanıldığında "kız evlat" "kız çocuk" gönderimine sahip olmasına izin vermemektedir.

2. Sözcükbirimin çokanlamlı oluşu "insanın bebeklikle ergenlik arasındaki gelişme dönemi" yani "çocuk" yeni anlamı ile olmuştur. Aynı alanlarda bulunan "evlat" ve "çocuk" kavramlarından birinin ("evlat"), diğerini ("çocuk") anlatmada referans noktası olması ve *oġlan*'ın "çocuk" yeni anlamına erişiminin "evlat" ile sağlanması, yani metonimik haritalama ile gerçekleşmiştir.

3. *oġlan* sözcükbiriminin yukarıda sıralanan sözlüksel birimler haricinde, *oġlan*'ın "yetişkin olmayan" anlambirimciği "çocuk" gönderimi için geniş bir aralık sunmaktadır. Bu da sözcükbirimin sözcede gücül olarak "bebek", "erkek çocuk", "genç erkek", "yetişkin erkek" örtük anlamlarıyla takip edilmesine neden olmuştur.

4. *oġlan* sözcükbiriminin "erkek köle" sözlüksel birimini kazanması hakkında, *oġlan*'ın 'soyla ilgisi olan' "evlat" sözlüksel birimi üzerinden değil; 'soyla ilgisi olmayan', yaş olarak [-YETİŞKİN] anlambirimciğine sahip "çocuk" sözlüksel birimi referansıyla olmuştur. Bu yeni anlam için de metonimik bir haritalama mevcuttur: Aynı alan içerisindeki "erkek çocuk"; yeni anlam için referans olmuş ve "erkek köle" anlamı için erişimi sağlamıştır.

5. Sözcükbirimin "erkek köle" referansı ile kazandığı diğer bir anlamı "erkek hizmetçidir." *oġlan* sözcükbiriminin "erkek hizmetçi" sözlüksel birimi için, *uşaḳ oġlan* eşdizimlisi önem arz etmektedir. Başlangıçta "her nesnenin küçüğü için kullanılabilen" *uşaḳ* niteleyicisinin bugün Türkiye Türkçesinde "erkek işçi, hizmetçi" anlamını kazanması *uşaḳ oġlan* eşdizimliği ile olmuştur. Düşünüldüğünde *uşaḳ* "küçük" ve *oġlan* "çocuk" aynı kavram alanlarının sözcükbirimleridir. Bu birliktelikten zaman içerisinde anlamsal çekirdeklerinde "erkek hizmetçi"yi de barındıran *oġlan*'ın eksiltilmesi ve eksiltilen biçimbirimin "erkek hizmetçi" anlamını *uşak*'a bırakması ile gerçekleşmiş olabilir.

6. *oġlan* sözcükbiriminin bir diğer yeni anlamı da "gulâm"dır. "Küçük yaşta devşirilen, saray ve ordu için özel yetiştirilen erkek köleler" *oġlan*'ın askerî ve idari terim anlamına yöneliktir. Kİ'de *ovlan* ve *oġlan*'ın ortografik farklılıkları terim-anlam için önemli bir ipucudur. Terim olan sözcükbirimler kapalı sınıf üyeleri gibi davranabilirler ve bu da onları hem anlamsal hem de ortografik olarak daha 'tutucu' kılabilmektedir. Kİ'de *ġulām* karşılığı ile takip edilen *oġlan* sözcükbirimi de eskil yazımını koruyan, sözcükbirimin terim anlamına yöneliktir.

7. *oġlan* sözcükbiriminin "gulâm" sözlüksel biriminin askerî olmayan ve "saraya küçük yaşta devşirilen, hükümdar ve beylerin özel *hizmetinde* kullanılan erkek kölelere" yönelik sosyolojik bir kavrama da gönderimi mevcuttur. "Sultan ve beylerin hizmetinde kullanılan erkek köleler" de bir "gulâm" türüdür. Bugün Türkiye Türkçesinde var olan *oğlancı* (< *oġlan*+*cı*) sözcükbirimi birleşimseldir, ancak *oġlan* biçimbirimi sözcük-yapımı

sürecine "erkek" sözlüksel birimiyle dahil olmamıştır. Burada köklü bir sistemin başlangıcı olan "küçük yaşta devşirilmiş, sarayda *hizmetle* görevli erkek köle" anlamıyla *oğlan* biçimbirimi ve "bir şeye ilgili olmak, düşkün olmak" anlamı ile sözcük-yapımı sürecine dahil olan +*cı* adcıl (*nominative*) biçimbiriminin ürettiği bir sözcük-yapımı süreci söz konusudur.

8. *oğlan* sözcükbirimi, "annesi cariye olan bir prens" sözlüksel birimini, bir "han çocuğu" olduğu için "evlat" referans noktası ile kazanmıştır. Ancak bu yeni anlam için "köleden doğan" bir "evladın" yine "köle" olacağı sıradüzensel ilişkide, yeni anlamın "erkek köle" olan *oğlan* ile bağlantısı göz ardı edilmemelidir.

SONUÇ

Bir anlamın; sözcükbirimin sözlüksel girdide eşlendiği karşılık, dil-dışı dünyada eşlendiği kavramsal bilgi ve bağlamda ortaya çıkan kullanımlarının toplamından daha fazlası olması ilkelerinden hareketle bu üç başlıktaki verilere erişilmeye çalışılmıştır. Veriler tarihî sözlüğün ait olduğu dilin ortak çekirdeğinden sağlanmıştır. Bu aşamada yazı dilinin derleminden faydalanılmış ve dile-içkin veriler elde edilmiştir. Bugünün sözlük anlayışı için iyi tanımlanmış bir sözlükte kavramsal bilgilere ihtiyaç yoktur. Çünkü dil kullanırının temel düzeyde bu bilgileri haiz olduğu düşünülür. Ancak artzamanlı bir çalışmada kavramsal bilgiyi haiz olmayan veya her koşulda dil konuşuruna göre hep daha azını haiz olan alan araştırmacısı düşünülmeli ve muhatabın artık konuşur değil; araştırmacı olduğu düzlemde kavramsal bilgi de en az bağlamsal veriler kadar önem arz etmelidir. Örneklemde kavramsal bilgi ile bağlamsal verilerin eşlendiği takdirde sözcükbirimin sözlüksel birimlerinin daha belirgin hâle geldiği tespit edilmiştir

Veriler sağlandıktan sonra sözcükbirimlerin anlambilimsel analizi için Özellik Anlambilimi ve Öntür Anlambilimi arasında uzlaşmacı bir yaklaşım benimsenmelidir. Yani anlam adına iki yaklaşımın entegrasyonu; "ya hep ya hiç" şeklindeki diğer yaklaşımı dışlayan, yani yalınlayan bir yöntemden daha faydalı olabilir. Böylelikle Özellik Anlambilimi ve Öntür Anlambilimi arasında uzlaşmacı bir alternatif yaklaşım anlam adına diğer türlü olandan daha fazla sonuç alınmıştır.

Verilerin sentezi konusu, çalışmanın artzamanlı dönemdeki çokanlamlılık olgusuyla ilgilidir. Bu olgunun çalışma alanı için daha özel bir anlamı vardır. Sınırlandırılmış dönemde belirli bir alana yayılmış dil konuşurlarının aynı anda bütün anlamlara sahip olduğunu düşünmenin tutarlı olmaması dönem adına yeni bir 'çokanlamlılık' fikrini kabul etmeyi gerekli kılmaktadır. Bağlamlardan elde edilen bulguların kavramsal alanda eşleştirilmesi ve bu konudaki birtakım bulguların azımsanmayacak bir düzenlilik arz etmesi bu durumu alan için yeniden tanımlanabilecek bir çokanlamlılık olduğu sonucuna ulaştırmıştır. Yani araştırılan sözcükbirimin düzenlilik arz eden ortak kullanımları varsa tespit edilen sözlüksel birimlerin ve çokanlamlılık birliğine dâhil edilemeyecek örtük anlamlarının bir sözlük maddesi gibi temsil edilmesi gerekmektedir. "…olan" ve "…olmayan" şeklinde Dirven (1985)'den uyarlanan çokanlamlılık ulamlaması ile sözlüksel birimlerin tasnifi gerçekleştirilmiştir. Ancak Eski Türk dili adına yapılan bu gösterimin diğer bir önemi; ayrıntılı bağlam sunumları, bağlamdan elde edilen verilerin analizi ve bunun kavramsal bilgi ile eşleştirilmesinin yoğunluk arz etmesi nedeniyle

bulguların gösterimsel temsiline ihtiyaç duyulması konusundadır. Bu temsil, araştırma tezinin en nihayetinde hizmet etmesi gereken tarihsel sözlüğün sözlüksel girdisinin diyagramıdır.

KISALTMALAR

AOY	Altın Ordu Yarlık ve Bitikleri
Aufl.	Baskı
AY	Altun Yaruk
bas.	Baskı
BH	Behcetü'l-Hadâ'ik Fî Mevʿizati'l-Halâik
BV	Baytaratu'l-Vâzıh
C.	Cilt
CCI	Codex Cumanicus I. Cilt
CCII	Codex Cumanicus II. Cilt
çev.	Çeviren
DLT	Dîvânü Lugâti't-Türk
Ed.	Editör
ed.	Baskı
EDPT	An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century
ETI	Erken Eski Türkçe Dönemi
ETII	Geç Eski Türkçe Dönemi
GT	Gülistan Tercümesi (Seyfî Sarâyî)
haz.	Hazırlayan
HŞ	Hüsrev ü Şîrîn (Kutb)
IB	Irk Bitig
KB	Kutadgu Bilig
KE	Kısasü'l-Enbiyâ (Rabgûzî)
KF	Kitâb fi'l-FıKh
Kİ	Kitâbu'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk
MTL	Memlûk Temas Lehçesi
OLD	Oxford Latin Dictionary
OT-H	Orta Türkçe – Harezm Altın Ordu Türkçesi
OT-K	Orta Türkçe – Kıpçak Türkçesi
OTWF	Old Turkic Word Formation
OY	Orhon Yazıtları
S.	Sayı
s.	Sayfa
SOED	Shorter Oxford English Dictionary
TA	Kitâb-ı Mecmû-ı Tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mugalî
TZ	Ettuhfet-üz-Zekiyye Fil-Lugât-it-Türkiyye
TDK	Türk Dil Kurumu
TTK	Türk Tarih Kurumu
UGE	University Grammar of English
vd.	ve diğerleri
Yay.	Yayın

YKY Yapı Kredi Yayınları

KAYNAKÇA

Aldemir, Ü. (2020). *Yabancılara Türkçe öğretiminde kaynak eserler (Kitâbu'l-idrâk li-lisâni'l-atrâk örneği)* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

Argunşah, M. ve G. Güner (2015). *Codex Cumanicus*. Kesit Yayınları.

Arat, R.R. (2008). *Kutadgu Bilig Yusuf Has Hacib*. Kabalcı Yayınevi.

Ata, A. (2019). *Rabġūzī Ḳıṣaṣü'l-Enbiyā (Peygamber kıssaları) I giriş-metin-dizin, II tıpkıbasım*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Atalay, B. (1943). *Kâşgarlı Mahmud Divanü Lûgat-it-Türk (dizin)*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Atalay, B. (1945). *Ettuhfet-üz-zekiyye fil-lugât-it-Türkiyye*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Bulut, A. (2019), *Kitābu'l-idrġk li-lisġni'l-etrġk'te isimler -Divānu Lügati't-Türk ve Kıpçak sözlükleriyle karşılaştırma* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Caferoğlu, A. (1931). *Abû Hayyân - kitâb al-idrâk li-lisân al-atrâk*. İstanbul Evkaf Matbaası.

Canpolat, M (2018). *Behcetü'l-hadâik fî mevʿizati'l-halâik*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Clauson, G. (1972). *An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish*. Oxford University Press.

Cuyckens, H. (1984). Prototypes in Lexical Semantics: An Evaluation. In H. Krenn, J. Niemeyer & U. Eberhardt, Eds. *Sprache und Text. Akten des 18. Linguisti schen Kolloquiums T(pp.* 174-182). Linz 1983 (Linguistische Arbeiten 145), Niemeyer.

Çetin, E. (2020). *Altun Yaruk VIII. kitap Berlin bilimler akademisindeki metin parçaları (karşılaştırmalı metin, çeviri, açıklamalar, dizin)*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Dirven, R. (1985). Metaphor as a basic means for extending the lexicon. *Current Issues in Linguistic Theory 29* (pp. 85-119). Benjamins.

Ercilasun, A. B. ve Z. Akkoyunlu (2017). *Dîvânu Lugâti't-Türk giriş - metin - çeviri - notlar - dizin*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ermers, R. (1999). *Arabic grammars of Turkic, the Arabic linguistic model applied to foreign languages & translation of abû hayyân al-ʻandalusî's kitâb al-ʻıdrâk li-lisân al-atrâk*. Leiden-Boston-Köln.

Foucoult, M. (2020). *Cinselliğin tarihi (historie de la sexualité I, II, III)*. Ayrıntı Yayınları.

Friedrichsen, G.W.S., & C.T. Onions et al. (1933; 1978). *The shorter Oxford dictionary on historical principles*. Clarendon (= SOED).

Genç, R. (2002). *Karahanlı devlet teşkilâtı*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Göksu, E. (2008). *Türkiye Selçuklularında Ordu* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**.**

Güzel, H. (2013). *Eski Uygur sivil belgelerinde iktisat terimleri* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Humphreys, R. S. (1987). The Mamluks. *Dictionary of the Middle Ages* (C. VIII). New York.

Karamanlıoğlu, A. F. (2019). *Seyfî Sarāyî Gülistan Tercümesi*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Kuanışbayev, E. (2006). *Kitāb fi'l-fiḳh* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

Lipka, L. (1992). *An outline of English lexicology, lexical structure, word semantics, and word-formation*. Max Niemeyer Verlag Tübingen.

Murphy, M. L. (2003). *Semantic relations and the lexicon, antonymy, synonymy, and other paradigms***.** Cambridge University Press**.**

Özgür, C. (1988). *Baytaratu'l-vâzıh (metin-indeks)* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Özkaya, T. (1990). Sovyetler Birliği'nde Altın Ordu ile ilgili yeni araştırmalar. *Belleten*, 54, 497-532.

Özyetgin, M. (1996). *Altın Ordu Kırım ve Kazan sahasına Ait yarlık ve bitiklerin dil ve üslup incelemesi (inceleme-metin-tercüme-notlar-dizin-tıpkıbasım)*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Özyetgin, A. M. (2001). *Ebū Hayyān kitġbu'l-idrġk li lisġni'l-etrġk – fiil: tarihî-karşılaştırmalı bir gramer ve sözlük denemesi*. KÖKSAV.

Plag, I. (2002). *English word-formation (Cambridge textbooks in linguistics)*. Cambridge University Press.

Quirk, R., & Sidney G. (1973). *A university grammar of English*. Longman.

Rosch, E. (1973). On the internal structure of perceptual and semantic categories. In T. E. Moore (Ed.). *Cognitive development and acquisition of language* (pp. 111-44). Academic.

Sağol, G. (2003). Ayakkabı kelimelerinde anlam değişmeleri. *Ayakkabı Kitabı* içinde (ss. 19-34). Kitabevi Yayınevi.

Tekin, T. (1988, 2010). *Orhon yazıtları*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Toparlı, R., Çöğenli, S. ve Yanık, N. (2000). *Kitâb-ı mecmû-ı tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mugalî*.Türk Dil Kurumu Yayınları.

Vryyonis, S. (2001). Selçuklu gulâmları ve Osmanlı devşirmeleri (Tuncay Birkan, Çev.). *Cogito 29*. Yapı Kredi Yayınları.

Yıldırım, F. (2017). *Irk bitig ve Orhon yazılı metinlerin dili*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Yılmazlı, E. (2020). Osmanlı'da homososyal mekânlar ve cinsel yönelimler. *Eğitim Bilim Toplum Dergisi*, *18*(70), 38-63.

EXTENDED ABSTRACT

This study aims to analyze the entries in the historical dictionary *Kitâbü'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk* by developing a lexicological and lexical semantic methodology. A pragmatic approach, integrating the Usage-based/Pragmatic Theory, Feature Semantics, and Prototype Semantics, has been applied. Within the theory that prioritizes context, the Methodology section of this thesis explains how the developed method should be applied to nouns based on Kİ. The justification for the developed method is elaborated in the Theoretical Framework section.

The lexical entry *oġlan* was selected for analysis because these lexemes belong to a segment of the language known as the "common core." The lexeme within this segment are the most familiar to language users. When describing a new concept unknown to the language user but present in the extralinguistic world, core lexemes—those best known to the user—are more inclined to undergo cognitive processing. Consequently, this study aims to facilitate the monitoring of semantic derivational processes, which generate new meanings from frequently processed lexemes, and the resulting polysemy within the realm of Old Turkic.

Based on the principle that meaning is more than the sum of a lexeme's lexical entry equivalent, conceptual information from the extralinguistic world, and contextual usage, the study seeks to access data within these three areas. Once the data is collected, a reconciliatory approach should be adopted between Feature Semantics and Prototype Semantics for the semantic analysis of lexemes. The texts in the Old Turkic corpus cannot offer the same regularity as today's spoken language. Thus, a linguistic algorithm that could yield clearer results by being limited to a single approach cannot be pursued in the same regularity for this corpus. This may prevent meaning from being fully revealed even if intrinsic language methods are applied. Here, the conceptual information with which the lexeme matches in the extralinguistic world, alongside context-derived results, holds unique importance for the diachronic field of Old Turkic compared to a synchronic study. In a well-defined dictionary by modern standards, conceptual information is unnecessary, as it is assumed that language users possess this knowledge at a basic level. However, in a diachronic study, the researcher —who may lack full conceptual knowledge— replaces the speaker as the primary audience, making conceptual information as significant as contextual data. It was determined that when conceptual information and contextual data align in the sample, the lexical units of the lexeme become more distinct.

The synthesis of data is related to the polysemy phenomenon in a diachronic period, which holds a particular meaning within this field. It would be inconsistent to assume that language users distributed across a defined period and area would hold all meanings simultaneously, necessitating the acceptance of a new concept of "polysemy" for the period. Matching findings derived from contexts with the conceptual domain, along with notable regularities in these findings, led to the conclusion of a re-definable polysemy specific to the field. That is, if the investigated lexeme displays regular common uses, its identified lexical units and implicit meanings, which do not fit into polysemy unity, should be represented as dictionary entries. The polysemy categorization, adapted from Dirven (1985) into "X" and "non-X or un-X" was used to classify lexical units. However, the importance of this representation for Old Turkic lies in its need for representational visualization, due to the extensive contextual data, the analysis of context-derived information, and its alignment with conceptual knowledge. Ultimately, this representation serves as the diagram of the lexical entry in the historical dictionary that the research thesis aims to contribute to.

ÇÜTAD
Çukurova Üniversitesi
Türkoloji Araştırmaları Dergisi

Cilt 10, Sayı 1
Haziran 2025

ISSN: 2587-1900
E-ISSN: 2548-0979

Geliş Tarihi: 18.12.2024
Kabul Tarihi: 18.3.2025

Makale Künyesi (Araştırma): Karadağ Toprak, F. (2025). Eski Türkçede Fiil olarak tanıklanan bazı sözcüklerin Tuva Türkçesindeki görünümleri. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, *10*(1), 133-146.

https://doi.org/10.32321/cutad.1603735

ESKİ TÜRKÇEDE FİİL OLARAK TANIKLANAN BAZI SÖZCÜKLERİN TUVA TÜRKÇESİNDEKİ GÖRÜNÜMLERİ

Fatoş KARADAĞ TOPRAK[1]

ÖZET

Türk dili geniş bir coğrafyaya yayılarak asırlar boyunca konuşulmuş, varlığını sürdürmüştür. Türkçenin metinlerle tanıklanan yazı dilinin ilk dönemi olan Eski Türkçe dönemi söz varlığı bakımından oldukça zengindir. Dilin söz varlığı, bir dilin içinde yer alan tüm kelimeler, terimler, deyimler, birleşik kelimeler ve bunların anlamlarını kapsayan bir kavramdır. Yani, bir dilin söz varlığı, o dildeki mevcut kelimelerin toplamını ifade eder. Bu kelimeler, hem dilin tarihsel süreçlerinde ortaya çıkmış olanlar hem de yeni kullanılan terimler olabilir. Pek çok unsuru içerisinde barındıran söz varlığının önemli bir parçasını da fiiller oluşturmaktadır. Eski Türkçede tanıklanan fiillerin pek çoğunun günümüz dil ve lehçelerinde de varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Bir kısmı ise günümüzde doğrudan yaşamamakta onlardan türeyen isimlerin varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Bu çalışma kapsamında da Eski Türkçenin arkaik özelliklerini taşıyan Güney Sibirya Bölgesi'nde konuşulan Türk dillerinden birisi olan Tuva Türkçesindeki fiiller incelenmiştir. Çalışma kapsamında 1466 Eski Türkçe madde başı fiil incelenerek Tuva Türkçesinde varlığını sürdürüp sürmediği incelenmiştir. Eski Türkçedeki fiillerin pek çoğu Tuva Türkçesinde tanıklanırken Eski Türkçede var olan Tuva Türkçesinde tanıklanmayan ancak onlardan türemiş olan isimlerin varlığına rastlanmaktadır. Bu durum Eski Türkçe fiillerinin günümüz Türk dillerinden biri olan Tuva Türkçesinde korunmasa bile isim olarak takip edilebilir olduğunu göstermektedir. Bu durum fiillerin bazılarının Tuva Türkçesinde bir dönem kullanılmış olabileceği, ancak zamanla unutulduğu ve geriye yalnızca türetilen ismin kaldığı ihtimalini akla getirmektedir. Aynı zamanda Tuva Türkçesinde fiille ilişkili ismin ya da fiilin türediği isim mevcut iken fiilin tanıklanmadığı durumlar da vardır. Bu her iki durumu kapsayan 11 fiilin Tuva Türkçesinde isim olarak varlığını sürdürdüğü görülmektedir. İncelenen fiiller eski Türkçenin etimolojik sözlüklerinde tespit edilen anlamları verilerek kullanımları örneklendirilmiştir. Tuva Türkçesinde de tespit edilen isim sözlükler yoluyla anlamlandırılarak örneklemden seçilen bir cümle ile tanıklanmıştır. Bilindiği üzere Tuva Türkçesinin de dâhil olduğu Güney Sibirya Türk lehçeleri arasında Altay ve Hakas Türkçeleri yer almaktadır. Çalışma kapsamında tespit edilen eski Türkçe madde başı fiillerin bu iki lehçedeki durumuna da bakılmıştır. Böylelikle fiillerin takip edebilirliği açısından lehçe çalışmalarına ışık tutması amaçlanmıştır.

Anahtar kelimeler: Eski Türkçe, Tuva Türkçesi, fiil, söz varlığı, çağdaş Türk lehçeleri.

[1] Çukurova Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Arş. Gör. Dr. fatoskaradag@cu.edu.tr
https://orcid.org/ 0000-0002-5019-3432.

FORMS OF SOME WORDS ATTESTED AS VERBS IN OLD TURKIC IN TUVAN TURKISH

ABSTRACT

The Turkish language has been spoken and maintained its existence for centuries by spreading over a wide geography. The Old Turkic period, which is the first period of the written language of Turkish witnessed through texts, is quite rich in terms of vocabulary. The vocabulary of a language is a concept that includes all the words, terms, idioms, compound words and their meanings in a language. In other words, the vocabulary of a language refers to the total of the existing words in that language. These words can be both those that emerged in the historical processes of the language and newly used terms. An important part of the vocabulary that contains many elements is formed by verbs. It is seen that many of the verbs witnessed in Old Turkic continue their existence in today's languages and dialects. Some of them do not directly survive today, but the nouns derived from them continue their existence. Within the scope of this study, the verbs in Tuvan Turkish, one of the Turkish languages spoken in the Southern Siberian Region that carries the archaic features of Old Turkic, were examined. Within the scope of the study, 1466 Old Turkic headword verbs were examined and whether they continue their existence in Tuvan Turkish was examined. Many of the verbs in Old Turkic are witnessed in Tuvan Turkish, while there are nouns that exist in Old Turkic, but are not witnessed in Tuvan Turkish, but are derived from them. This situation shows that Old Turkic verbs can be followed as nouns even if they are not preserved in Tuvan Turkish, one of the modern Turkish languages. This situation brings to mind the possibility that some of the verbs may have been used in Tuvan Turkish for a while, but were forgotten over time, leaving only the derived noun. At the same time, there are cases in Tuvan Turkish where the noun associated with the verb or the noun from which the verb is derived is present, but the verb is not witnessed. It is seen that 11 verbs covering both of these situations continue to exist as nouns in Tuvan Turkish. The verbs examined are given their meanings determined in the etymological dictionaries of Old Turkic, and their usage is exemplified. The noun determined in Tuvan Turkish was also witnessed with a sentence selected from the sample after being interpreted through dictionaries. As is known, Altai and Khakas Turkish are among the South Siberian Turkish dialects, which Tuvan Turkish is also included in. The status of the Old Turkic verbs identified within the scope of the study was also examined in these two dialects. In this way, it was aimed to shed light on dialect studies in terms of the traceability of the verbs.

Keywords: Old Turkic, Tuvan Turkish, verb, vocabulary, contemporary Turkish dialects.

GİRİŞ

Söz varlığı, bir dilin belirli bir dönemde ya da genel olarak sahip olduğu tüm kelime ve ifadeler bütününü içine almaktadır. Bu kavram, dilin kelime hazinesini, deyimlerini, terimlerini, atasözlerini ve dil kullanıcılarının iletişim kurmak için kullandığı tüm sözel ögeleri kapsar. Söz varlığı yalnızca bir dildeki birtakım seslerin bir araya gelmesiyle kurulmuş olan simgeler kodlar, değil aynı zamanda o dili konuşanların kavramlar dünyasını, maddi- manevi kültürünün yansıtıcısı ve dünya görüşünün bir kesiti olarak görülmelidir (Aksan, 2015, s.15). Başka bir deyişle söz varlığı, bir dilin zenginliğini ve çeşitliliğini ortaya koymasının yanı sıra, o dilin tarihsel, kültürel ve toplumsal birikimini de yansıtır.

Dilin farklı dönemlerde ve bölgelerde nasıl evrildiğini, hangi dillerden etkilendiğini ve hangi kelimelerin türetildiğini anlamak için söz varlığı önemli bir araştırma alanıdır. Bir dilin söz varlığı, o dilin tarihine ışık tutar; bu süreçte ortaya çıkan ses, biçim, söz dizimi ve anlam değişimlerini yansıtarak hangi dillerin etkisiyle bu değişimlerin gerçekleştiğini ortaya koyar. Sözcükler dilden dile ödünçlenirken bazen değişmelere bazen de başkalaşımlara uğramaktadırlar (Aksan, 2015, s. 19-22).

Söz varlığı, bir dilin anlam dünyasını yansıtan en önemli unsurların bütünüdür ve bu bütün içinde fiiller, dilin dinamik yapısını oluşturan temel taşlardan biridir. Bireyin hareketini ya da davranışını ifade etmek için kullanılan fiil, dilde bir eylemi veya durumu belirtirken, aynı zamanda belirli bir zihinsel süreçten geçer. Bu süreç, kişinin duyusal algılarıyla başlar; çevresindeki dünyayı gözlemler, duyular aracılığıyla anlamlandırır ve bu izlenimler zihinde şekillenir. Ardından, bu algılamalar somut bir hale gelir ve fiil, dildeki anlamını kazanarak bir eylemi ya da durumu temsil eder. Böylece fiil, hem dış dünyadaki gözlemleri hem de zihinsel bir sürecin sonucu olarak dilde varlık bulur. Fiiller, yalnızca bir dilin eylem ve hareket kavramlarını ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda zaman, kip ve kişi gibi dil bilgisel unsurlar aracılığıyla dilin yapısal zenginliğini de gözler önüne serer. Bu yönüyle fiiller; söz varlığının anlam, biçim ve işlev bakımından en canlı ve en işlevsel bileşenlerinden biri olarak öne çıkar.

Söz varlığının önemli bir parçası olan fiilleri incelediğimiz Eski Türkçe dönemi için araştırmacılarla çeşitli adlandırmalar yapılmıştır. İlk kez W. Radloff tarafından kullanılan *Alttürkisch* (Eski Türkçe) terimi kullanımı bu dönem için çalışmada tercih edilen terim olacaktır. Eski Türkçe döneminin araştırmacılarca başlangıçta yalnızca Orhon ve Uygur Türkçesi dönemlerini kapsadığı düşünülüyordu. Ancak tarihî Türk yazı dillerine dair araştırmalar ilerledikçe farklı görüşler ve dönemlendirme yaklaşımları ortaya çıkmıştır. A. Róna -Tas, on üçüncü yüzyılın ilk çeyreğinde ortaya çıkan Moğol İstilasının neticesinde Orta Türkçe döneminin başladığını belirtir, dolayısıyla da Karahanlı Türkçesini de Eski Türkçe sınırları içerisine dâhil etmektedir (Çev. İ. Sarı, 2013, s.47-48). Bu çalışmada da Eski Türkçe dönemi Orhon, Uygur, Karahanlı Türkçesi olarak kabul edilmektedir. Eski Türkçe dönemini başlatan Türkçenin ilk yazılı Türkçe metinlerin keşfedildiği bölgede, bugün Tuvalar yaşamaktadır. Nüfusları yaklaşık 350.000 civarında olan Tuvalar, içinde bulundukları coğrafyanın etkilerini kültürel yapılarında ve dillerinde muhafaza etmişlerdir. Güney Sibirya Bölgesi'nde yaşayan Tuvaların konuştuğu dil olan Tuva Türkçesi de Eski Türkçenin eskicil özelliklerini taşıması sebebiyle dil sınıflandırmalarında önemli bir yere sahiptir. Eski Türkçe ile Tuva Türkçesinin karşılaştırıldığı pek çok çalışma yapılmıştır. Bunlardan birisi de bu çalışmaya kaynaklık eden Eski Türkçe fiillerin Tuvacadaki görünümlerinin incelendiği doktora tez çalışmamızdır. Eski Türkçe ile Tuva Türkçesi artzamanlı bir bakış açısıyla fiiller bakımından karşılaştırıldığında, eski Türkçede bulunan bazı fiillerin Tuva Türkçesinde tanıklanmadığı ancak o fiilden türetilen ismin varlığını sürdürdüğü görülmüştür. Bunun yanı sıra Eski Türkçedeki fiilin türediği ismin Tuva Türkçesinde tespit edildiği ancak fiilin Tuva Türkçesinde kullanılmadığı tespit edilmiştir.

ESKİ TÜRKÇE FİİLLERİN TUVA TÜRKÇESİNDEKİ GÖRÜNÜMLERİ

Eski Türkçe Fiil Kökünden Türeyen İsimler

ET. ay- "konuşmak, söylemek, açıklamak, belirtmek" [DTS:25; ED:266; UW:287; OTWF:763 önceden görüp söylemek" [UW: 289].

Fiil Eski Türkçe döneminde oldukça işlek olarak kullanılmaktadır. Orhon Yazıtlarında pek çok yerde tanıklanmaktadır. Bu kullanımlardan birisi de *bo süg élet tėdi kıyınıg köŋlüŋçe ay ben saŋa ne ayayın tėdi* "bu orduyu sevk et dedi, gönlünce cezaları söyle, ben sana ne söyleyeyim dedi" (T/32) şeklindedir. Fiilin Eski Uygur Türkçesi döneminde de kullanımı fazladır. Altun Yaruk'ta yer alan *...amtı m(e)n ayayın..* "şimdi ben konuşayım" (AYKaya/ 14248) kullanımı bu örneklerden biridir. Yine Karahanlı Türkçesi döneminde de fiilin metinlerde sıkça tanıklandığı görülmektedir. Kaşgarlı'nın *ol maŋa söz aydı* "o bana söz söyledi" (DLT/97/49a) örneği de bu kullanımlardan bir tanesidir. Kutadgu Bilig'te de kullanım sıklığı fazla olan ay- fiili *yana aydı ilig takı bir sözüm /erür bu ayur men ay körklüg yüzüm* "Hükümdar tekrar söyledi, ey benim güzel yüzüm sana söylemek istediğim bir sözüm daha var." (KB/1847).

Tuv. aybı "dilek, istek, rica" (ESTY:77; TuvRus: 47; TSTY:87; TW:82; TTS:48).

Tuva Türkçesinde doğrudan *ay-* fiilinin varlığı tespit edilmemiştir. Ancak aybı "dilek" sözünü açıklarken Tatarintsev (2000) Tofaca *ayb*ı "istek, emir " ve Altayca aybı "istek, emir" sözcüklerine de yer vererek Türk dillerinde ortaklaşan bu sözü ay- "konuşmak" köküne dayandırmaktadır (s.77). Ölmez (2007) de bu görüşten bahseder fakat –bı eki le kurulan başka örneklere yer verilmediğini belirtir (s.82). Yine *aybı* sözünden türemiş olan bir fiil olan *aybıla-* "rica etmek" (TuvRus:47) fiilinin de kullanımı tanıklanmıştır.

Улустуң айбызын кылгаш, чүү-хөө чүвени тып ап чордум. / Ulustuñ aybızın kılgaş, çüü-höö çüveni tıp ap çordum. *"İnsanların isteğini yerine getirerek eşyalarını buldum."* (ÇU/79).

Fiilin Güney Sibirya Türk dilleri arasındaki durumuna bakıldığında ET. *ay-* fiilinin Altay Türkçesinde *aybı* "dilek, rica emir" (Gürsoy Naskali & Duranlı, 1999, s.31) sözcüğünde fiilin izleri görülürken Hakas Türkçesinde fiil ve ondan türeyen isim türevine rastlanmamıştır.

ET. ba- "bağlamak" (DTS: 76; ED: 292; OTWF: 182).

Eski Türkçe *ba-* fiili ilk kez Orhon Yazıtlarında Tunyukuk'ta *…atı ıka bayur ertimiz…* "atı ağaca bağlıyorduk" (T/27) ibaresinde geçmektedir. Sonrasında Irk Bitig'de *Kuzgunug ıgaçka bāmiş. "Katıgtı bā, edgüti bā!" tir.* "Kuzgunu ağaca bağlamışlar, iyi bağla, sıkı bağla der." (IB/14) ifadesinde de fiilin varlığı tanıklanmaktadır. Manihaist dönem Uygur metinlerinden olan Huastuanift'te de *...ävkä bark(k)a bad(ı)mız ärsär ...*"eve barka bağladıysak" (HT/273-274) biçiminde fiilin kullanımına rastlanmaktadır. Ayrıca başka Uygur dönemi metinlerinde de fiilin varlığına rastlanmaktadır. Karahanlı Türkçesi döneminde ise DLT'de *ol atıġ bādı* "O atı bağladı." (553/277a) ifadesinde fiilin tanıklandığı görülmektedir. Yine Kutadgu Bilig'te de fiilin *yayıġ ḳut kişeni bu nengler turur / bu yanglıġ basa ḳutnı ḳaçmaz ḳalur " Dönek talihin kösteği bunlardır, bu şekilde*

talih bağlanırsa kaçmaz." (KB/710) ifadesinde tanıklandığı görülmektedir. Clauson (1972) fiiilin 13. yy'da yerini *baġla-* fiiline bıraktığını belirtmektedir (s.292).

Tuv. bag: "bağ, sargı, kement" (ESTY:169; TuvRus:82; TSTY:194; TW:84; TTS:104).

Eski Türkçenin üç döneminde de tanıklanan *ba-* fiilinin Tuva Türkçesinde doğrudan varlığını sürdürmediği görülmektedir. Bunun yerine *ba-* fiilinden türeyen *bag* "bağ, sargı, kement" sözcüğü Tuva Türkçesinde tanıklanmaktadır.

Эзир, Маңгыс, мен үжелээ бир баг болу берген бис. / Ezir, Mañgıs, men üjelee bir bag bolu bergen bis. *"Ezir, Mañgıs ve ben üçümüz bir bağ oluverdik."* (ÇU/319).

ET. *ba-* fiilinin Altay Türkçesinde varlığı tanıklanamazken Hakas Türkçesinde de Tuva Türkçesinde olduğu gibi *pağ* "bağ, ip" (Naskali vd. 2007, s. 356) sözcüğünün varlığına rastlanmaktadır.

ET. çal- " vurmak, çarpmak, dövmek (birisini)" (DTS:137; ED:417) || "fırlatmak, devirmek" (DTS:137; ED:417) || "bilgilendirmek" (DTS:137).

Fiilin Orhon Türkçesi döneminde kullanımına ilişkin herhangi bir tanık bulunmamaktadır. İlk kez Uygur Türkçesi metinlerinde fiil tanıklanmaktadır. Fiil geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Serkan Şen (2017) Eski Türkçenin deyim varlığını incelerken *yėrke çal-* "fırlatmak, değersiz bulmak" deyimine de vermiştir (s.205). Çetin (2019) fiilin Uygur ve Karahanlı Türkçesi metinlerindeki örneklerin önemli bir kısmında *yėrke çal-* deyimi içinde yer aldığını belirtmektedir. Altun Yaruk'ta geçen …*etözlerin birkerü yirke çalıp…* "vücudunu birlikte yere vurup" (AyKaya /16238) kullanımı bunlardan birisidir. Kaşgarlı, fiil için *ol anı çaldı* "o, onu yere yıktı", *ol sözüg meniŋ ḳulaḳḳa çaldı* "o sözü benim kulağıma işittirdi" *tonuġ taş üze çaldı* "elbiseyi taşa vurdu." (DLT276/138b) ifadelerine yer vermektedir. Kutadgu Bilig'te geçen *tutup çaldı yirke aġır ig kelip /töşekke kirip yattı mungluġ ulıp* "ağır hastalık gelip onu yere vurdu, acı içinde inleyerek yatağa girdi" (KB/1056) ifadesi de fiilin kullanıldığı örneklerdendir.

Tuv. şalıp "hızlı, çabuk" (TuvRus:566; TW:259; TTS:721).

Eski Türkçede tanıklanan *çal-* fiili pek çok çağdaş Türk lehçesinde tanıklansa da Tuva Türkçesinde varlığına rastlanmamıştır. Ancak Tuva Türkçesinde "hızlı, çabuk" anlamında kullanılan *şalıp* sözünün etimolojisini *<*şal-ıp <*çal-ıp* biçiminde yapılabilir. Ölmez (2007) de sözcüğün etimolojisi için *<*çal-ıp* etimolojisini vermektedir. Tuva Türkçesinde metinlerle takip edemediğimiz dönemde **şal-* fiilinin var olduğunu düşünmek mümkündür.

Кыс уруг кежээ-шалып болур / Kıs urug kejee-şalıp bolur. *"Kız çocuğu hızlı hamarat olur."* (ÇU/26).

ET. *çal-* fiili Altay Türkçesinde *çalgı* "orak" (Gürsoy Naskali & Duranlı, 1999, s.82) sözcüğünde varlığını sürdürürken Hakas Türkçesinde varlığına rastlanmamıştır.

ET. eñ- "eğmek, bükmek, kıvırmak" (DTS:174; ED:168; UW: 381; OTWF:770; Wilk:109).

Clauson (1972) fiil için *eg-* biçimine de işaret etmektedir (s.168). Wilkens (2021) eñ- maddesinden *äñ-* maddesine işaret ederek *äg- ınandur-* "döndürmek ve çare aratmak" biçimine yer vermektedir.

Tuv. eñmek " eğik, bükük" (TuvRus:615; TW:156; TTS:762).

Tuva Türkçesinde *eñ-* fiilinin doğrudan kullanımı bulunmasa da *enmek* biçiminde isim şeklinde kullanımı bulunmaktadır.

Бир көре кааптарымга, оң холунда эңмек чаны ынаар-мынаар бирде суудур, бирде-бирде дүргедедир, бирде даамчырадыр тырткылаар болду. /Bir köre kaaptarımga, oñ holunda eñmek çanı ınaar- mınaar birde suudur, birde- birde dürgededip, birde daamçıdadıp tırtıkılaar boldu. *"Bir göz attığımda onun kolunda eğik yan tarafı oraya buraya giden bazen gevşek zaman zaman hızlanan bazen de güçsüzleşen halkalar oldu."* (ÇU/214).

Altay Türkçesinde *eñçey-* fiili "eğilmek, bükülmek" (Gürsoy Naskali & Duranlı, 1999, s. 70) anlamında kullanılan bir fiildir. Bu fiilin ET. *eñ-* "eğmek, bükmek fiili ile ilişkili olduğu düşünülebilir. Hakas Türkçesinde ise fiilin tanıklanmadığı *eg-* "eğmek, bükmek" (Gürsoy Naskali vd. 2007, s.117) bu anlamda kullanıldığı görülmektedir.

ET. ohşa-/ oḳşa- "benzemek, gibi olmak" (DTS:364; ED:97; OTWF:197).

Eski Türkçe *ogşa- / ohşa-* fiilinin ilk kez Eski Uygur Türkçesi metinlerinde tanıklandığı görülmektedir. Clauson (1972) Manihaist metinlerde *aŋar ohşayur erti* "ona benziyordu" (M1 14/15) ibaresinde fiilin tanıklandığını belirtmektedir. Kaşgarlı fiili *bir neŋ birke oḫşadı* "bir şey öbürüne benzedi." (144/72b) ifadesiyle örneklendirmektedir. Kutadgu Bilig'te de fiilin örneklendiği beyitlerden birisi *kör arslanḳa oḳşar bu begler özi / buşursa keser baş ay bilgi yaruḳ* "Bu beyler kör arslanlara benzer, öfkelenirse başını koparırlar ey bilgili ışık." (KB/784) şeklindedir.

Tuv. ışkaş "gibi, benzer, sanki" (TuvRus:601; TW:180; TTS:749).

Tuva Türkçesinde Eski Türkçedeki *ogşa- ~ ohşa-* fiiline ile ilişkili bir eyleme rastlanmamıştır. Yalnızca *ışkaş* sözcüğünün varlığına rastlanmıştır. Ölmez (2007) *ışkaş* sözcüğünün etimolojisi için *ışkaş <*ukşaş <*okşaş- < *okuşa-ş < ET. ohşaş* gelişimini vermektedir (s.180).

Güney Sibirya Türk dillerinden Hem Altay hem Hakas Türkçelerinde ET. *ohşa- /okşa-* fiilinin varlığına rastlanmamıştır.

ET. saru- "bir şeyi sarmak, ya da yuvarlamak" (DTS:490; ED:844; OTWF: 358).

Clauson (1972) fiilin *ol suvluḳ sarudı* "o başına sarık sardı." (DLT/394) ibaresiyle DLT'de geçen hapaks bir kullanım gibi görünse de *sar-* biçimiyle Kazakça, Azerice ve Osmanlıcada; *sara-* biçimiyle Türkmencede tanıklandığını belirtmektedir (s.844).

Tuv. şarıg "deste, bağ, sargı" (TuvRus:568; TW:260; TTS:723).

Eski Türkçe *saru-* fiilinin Tuva Türkçesinde doğrudan karşılığı bulunmamaktadır. Ancak Ölmez (2007) şarıg isminin *saru-* eyleminden türemiş olabileceğini belirtmektedir.

Yine de Türkçede *s-<ş-* değişmesi yalnızca /ş/ sesine yakın örneklerde görülmektedir. Bu durumun *şarıg* örneğinde görülmediğini de eklemektedir (s.260).

Үр болбаанда нызыны дөгуй берген херээжен кижи чедип келгеш, шарыгны чазып көргеш, кыйгырган. şarıgnı çazıp körgeş, kıygırgan. *"Çok geçmeden işi biten kadın geldiğinde sargısını yanlışlıkla görüp seslendi."* (AT/16).

Altay Türkçesinde ET. *saru-* fiiline ya da ondan türeyen bir sözcüğün varlığına rastlanmamıştır. Hakas Türkçesinde ise *sarı-* "sarmak, dolamak" (Naskali vd. 2007, s.425) fiilinin varlığını sürdürdüğü görülmektedir.

ET. yola- "yola çıkmak, belirli bir yönde ilerlemek" (DTS:271; ED:919; OTWF:427).

Clauson (1972) fiili *yol* "yol" sözcüğüne dayandırmaktadır (s.919). Erdal (1991) fiilin kökenini *yol+a-* biçiminde açıklamaktadır (s.427). Fiilin ilk kez Eski Uygur Türkçesinde tanıklandığı tespit edilmiştir. Fiilin yer aldığı *ol kalın yagı yavlak ara kalın satıgçılar yolayu ärtgäli sakınsar* (KP/43) ifadesi bu örneklerden biridir. Özcan Devrez (2020) fiilin Şinasi Tekin tarafından *yola-* biçiminde okunduğunu, "yola çıkmak" biçiminde anlamlandırıldığını, bu sözcüğün yalnızca Kuanşi İm Pusar'da ve aynı yıl yayımladığı Maitrisimit'te geçtiğini belirtmektedir (s.97).

Tuv. çolaaçı "sürücü, şoför, rehber, yol gösterici" (TuvRus538; TW:123; TTS:706).

Eski Türkçe *yola-* fiili Tuva Türkçesinde doğrudan tanıklanmamaktadır, ancak bu fiilden türeyen *çolaaçı* isminin işlek olarak kullanıldığı görülmektedir. Ölmez (2007) çolaaçı sözcüğünün yapısının **çola-g+çı* ya da *çola-guçı* biçiminde açıklanabileceğini belirtmektedir (s.123). Tuva Türkçesinde tarihî ve çağdaş Türk lehçelerinde olduğu gibi +çI eki işlek olarak kullanılan ve iş, meslek, uğraş isimleri türeten bir ektir (Tosun, 2021, s.25). Bu da **çola-g+çı* yapısının sözcüğün kökeni için daha güçlü bir varsayım olduğunıu göstermektedir.

Оол дуңмазын Василий Данилович Сапогов дээр, сураглыг чолаачы. / Ool duñmazın Vasiliy Daniloviç Sapogov deer, suraglıg çolaaçı. *"Erkek kardeşi Vasiliy Daniloviç Sapogov kadar ünlü yol gösterici(dir)."* (ÇU/228).

Altay Türkçesinde *coldo-* "bahçede patikalar çizmek" (Gürsoy Naskali & Duranlı, 1999, s. 64) ve *coldol-* "yönelmek" bahçede patikalar çizmek" (Gürsoy Naskali & Duranlı, 1999, s. 64) biçiminde varlığına rastlanmaktadır. Hakas Türkçesinde ise *çolla-* "yol yapmak, yollanmak, yol göstermek" (Naskali vd. 2007, s.102) fiilinin varlığına rastlanmaktadır.,

Eski Türkçe İsim Kökünden Türeyen Fiillerin Tabanı Olan İsimler

ET. kutad- "mutlu olmak, iyi talih sahibi olmak" (DTS:472; ED: 597; OTWF:488).

Clauson (1972) fiili *kut* "talih, baht" sözcüğü ile ilişkilendirmekte ve aynı anlamda kullanılan *kıvad-* fiilinden bahsetmektedir (s. 597). Erdal (1991) fiilin kökenini *kut+ad-* biçiminde açıklamaktadır (s.488). Fiil ilk kez Uygur Türkçesi metinlerinde tanıklanmıştır. Fiilin tanıklandığı örneklerden birisi d*(a)r(a)nilar küçi üze ḳutaḍtaçı ootlar kuvragı üzeki suvka kirgülük törüsin öṭünü tegineyin* "Dharaniler gücüyle kutlu kılacak olan bitkiler demetiyle yıkama törenini arz edeyim." (AYKaya 12464/12465). Karahanlı Türkçesi

döneminde de fiilin bir eserin adında geçebilecek kadar yaygın kullanıldığı görülmektedir. *Bu ḳut kelse yalnguḳ ḳutaḍur köni / tümen arzu birle talulap yir aş* "Mutluluk gelirse insan gerçekten mutlu olur, bütün arzularına kavuşur, huzur içinde yaşar" (KB/683) örneği Karahanlı Türkçesi döneminin tanıklarından birisidir.

Tuv. kut "can, ruh" (ESTY III:321; TuvRus:267; TTS:341).

Tuva Türkçesinde *kutad-* fiiline doğrudan rastlanmasa da, bu fiilin türediği *kut* sözcüğü "can, ruh" anlamında varlığını sürdürmektedir. "Mutlu olmak" anlamı ise Tuva Türkçesinde *aas-kejiktig bolur* ifadesiyle karşılanmaktadır.

Altay Türkçesinde ET. *kutad-* fiilinin varlığına rastlanmamış ancak türediği *hut* "kut, can, ruh" (Gürsoy Naskali & Duranlı, 1999, s. 197) sözcüğünün varlığı tanıklanmaktadır. Hakas Türkçesinde ise *kut* "embriyo, insan ve bitkinin hayatını destekleyen güç" (Naskali vd. 2007, s. 126) sözcüğüne rastlanmaktadır.

ET. öli- "nemli olmak" (DTS:383; ED:127; OTWF:480; Wilk:531).

Öl "nemli" sözünden türeyen *öli-* fiili ilk kez Uygur Türkçesi döneminde tanıklanmaktadır. *Kuanşi İm Pusar'*da geçen *ulug suvka kirsär ölimägäy* "büyük suya girse ıslanmayacak" (KP/017) ifadesi bu kullanımlardan birisidir. Karahanlı Türkçesinde de fiilin kullanımına rastlanmaktadır. DLT'de geçen *tōn ölidi* "elbise ıslandı" ve *keḍüklüg ölimes küweçlig kürimes* "Kepeği olan yağmurdan ıslanmaz, gem vurulursa at huysuzluk etmez." ifadeleri fiilin kullanım örneklerindendir.

Tuv. öl "nemli, ıslak" (ESTY IV:379; TuvRus:335; TSTY II:499; TW:232; TTS:452).

Eski Türkçede de tanıklanan *öl* "nemli, ıslak" sözünün aynı anlam ve biçimde Tuva Türkçesinde de varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Ancak bu sözcükten türeyen *öli-* fiili Tuva Türkçesinde tespit edilmemiştir. "Islanmak, nemli olmak" anlamında *şıgı- / şıgıır* (TuvRus:586) fiilinin kullanıldığı görülmektedir.

Тыва чоннуң Бурунгу өгбелери өл ыяш кеспес / Tıva çonnuñ burungu ögbeleri öl ıyaş kespes. *"Tuva halkının önceki ataları yaş ağaç kesmez(lermiş)"* (ÇU/242).

Altay Türkçesinde ET. *öli-* sözcüğünün varlığına rastlanmamaktadır. Hakas Türkçesinde ise *öl* "nemli, ıslak" (Naskali vd, 2007, s. 349) ve *ölle-* "ıslatmak" (Naskali vd. 2007, s.349) sözcükleri tanıklanmaktadır.

ET. tona- "giymek" (ED:516; OTWF:424; Wilk:731).

Clauson (1972) fiili *tonat-* fiiline göndererek Moğolca *tono-* fiili ile ilişkili olabileceğini belirtmektedir (s. 517). Erdal (1991) fiili *ton* "elbise" sözcüğüne dayandırarak fiilin kökenini *ton+a-* biçiminde açıklamaktadır (s.424). Fiilin ilk kez Eski Uygur Türkçesi döneminde tanıklandığı görülmektedir. Fiilin yer aldığı *kėdmiş tonamış* "giymiş, süslemiş" (Maitr 9 /14) kullanımı bunlardan birisidir. Fiilin Eski Uygur Türkçesinden sonra *–t-* eklenerek *tonat-* biçiminde kullanıldığı görülmektedir.

Tuv. ton "elbise, kıyafet" (TuvRus:415).

Eski Türkçede yer alan *tona-* fiilinin Tuva Türkçesinde kullanılmadığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte, bu fiilin kökü olan *ton* (elbise) kelimesi Tuva Türkçesinde

varlığını sürdürmektedir. Tuva Türkçesinde "giymek" anlamında, eski Türkçede de tanıklanan *ked-* "giymek" (ED:700) kökünden türeyen *ked- / keder* (TuvRus:234) fiili kullanılmaktadır.

Концертке кедер торгу тонну бодуң даарап аар сен. / Kontsertke keder torgu tonnu boduñ daarap aar sen. "*Konserde giyeceğin ipek elbiseyi kendin dikeceksin."* (ÇU/256).

Altay Türkçesinde ET. *tona-* sözcüğünün varlığına rastlanmazken *ton* "kürk, özel şaman kıyafeti" (Gürsoy Naskali & Duranlı, 1999, s. 181) sözcüğü tanıklanmaktadır. Hakas Türkçesinde ise *ton* "kürk, palto" (Naskali vd. 2007, s. 519) ve *tonan-* "giyinmek" Naskali vd. 2007, s. 520) sözcüklerinin varlığına rastlanmaktadır.

ET. uzlan- "iyi, mükemmel olmak" (DTS:620; ED:287) || "zanatkarlık yapmak" (OTWF:516).

Clauson (1972) fiili *uz* "kusursuz, becerikli sanatkâr" sözcüğünden türediğini belirtmektedir (s.287). Erdal (1991) fiilin kökenini *uz+la-n-* biçiminde açıklamaktadır (s.516). Wilkens (2021) Uygur Türkçesi için *uzlan-* maddesinde *uzlangu äd* "sanat malzemesi" (812) örneğini vermektedir. Özertural (2023) de fiilin Uygur Türkçesinde yalnız bir kez *uzlan-gu* sözcüğünde tespit edildiğini belirtmektedir (s.202). Fiil asıl olarak DLT'de *er uzlandı* "adam usta oldu, mesleğinde ustalığını ortaya koydu" (DLT/151/76) ifadesinde tanıklanmaktadır. DLT'deki tanığın da bir şiir, sav vb. örnek olmayıp Kâşgarlı tarafından üretilmiş bir tanık olduğu düşünüldüğünde fiilin ET'de kullanımının yaygın olmadığı söylenebilir.

Tuv. us "ustaca, sanatkârane" (TTS:626).

Tuva Türkçesinde *uzlan-* fiilinin varlığına rastlanmamıştır. Ancak fiilin türediği *uz* "kusursuz, becerikli sanatkâr" fiilinin Tuva Türkçesinde *us* biçiminde tanıklandığı ve bu sözden türeyen *us-durgan* "usta, zanaatkâr" (TTS:626), *usçu* "usta, maharet sahibi" (TTS:626) gibi sözlerin yaygın biçimde kullanıldığı görülmektedir.

Дуңмалыг кижи дыш, /Угбалыг кижи ус. / Duñmalıg kiji dış, / Ugbalıg kiji us. *"Kardeşi olan kişi rahat, ablası olan kişi maharetli."* (TTS:626 /ÜDÇ /22/129).

Altay Türkçesinde *uzan-* "bir şeyle ustaca ilgilenmek" Gürsoy Naskali & Duranlı, 1999, s. 196) fiilinin varlığına rastlanmaktadır. Hakas Türkçesinde ise *us* "mahir, usta" (Naskali vd. 2007, s. 549) sözcüğü tanıklanmaktadır.

SONUÇ

Tuva Türkçesi ses bilgisi, şekil bilgisi ve söz varlığı özellikleriyle Eski Türkçenin izlerini taşımaktadır. Söz varlığı bağlamında yoğun Moğolca etkiye[2] rağmen Türkçe söz hazinesinin de oldukça gelişmiş olduğu ve zengin bir türetme gücü olduğu görülmektedir. Eski Türkçedeki fiiller bir bölümünün Tuva Türkçesinde tespit edilememiş ancak onlardan türeyen isimlerin varlığına rastlanmıştır. Bu kapsamda ET. *ay-* "konuşmak,

[2] Bu çalışmaya kaynaklık eden doktora tezi kapsamında yapılan inceleme sonucunda eski Türkçe fiillerinden 1466 fiilden yalnızca 614'ünün Tuva Türkçesinde isim ya da fiil biçiminde varlığını sürdürdüğü görülmüş, geriye kalan fiillerin ise yerini Moğolca fiillere bıraktığı tespit edilmiştir.

söylemek, açıklamak, belirtmek" fiili Tuva Türkçesinde *aybı* "dilek, rica"; ET. *ba-* "bağlamak" fiili Tuva Türkçesinde *bag* "sargı, kement"; ET. *çal-* " vurmak, çarpmak, dövmek (birisini)" fiili Tuva Türkçesinde *şalıp* "hızlı, çabuk"; ET. *eñ-* "eğmek, bükmek, kıvırmak" fiili Tuva Türkçesinde *eñmek* "eğik, büküк"; ET. *ohşa-/ oḳşa-* "benzemek, gibi olmak" fiili Tuva Türkçesinde *ışkaş* "gibi, benzer, sanki"; ET. *saru-* "bir şeyi sarmak, ya da yuvarlamak" fiili Tuva Türkçesinde *şarıg* "deste, bağ, sargı"; ET. *yola-* "yola çıkmak, belirli bir yönde ilerlemek" fiili Tuva Türkçesinde *çolaaçı* "sürücü, şoför, rehber, yol gösterici" örnekleri bu kapsamdadır.

Bazı fiillerle ilişkili olan sözcüklerin Tuva Türkçesinde varlığını sürdürdüğü görülürken onlardan türeyen fiillerin tanıklanmadığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda ET. *kutad-* "mutlu olmak, iyi talih sahibi olmak" fiili Tuva Türkçesinde kullanılmazken fiilin türediği *kut* sözcüğünün "can, ruh" anlamında kullanıldığı görülmektedir. Aynı durum ET. *öli-* "nemli olmak" Tuva Türkçesi *öl* "nemli, ıslak"; ET. *tona-* "giymek" Tuva Türkçesi ton "elbise, kıyafet"; ET. *uzlan* "Tuva Türkçesi *us* "ustaca, sanatkârane" örnekleri gösterilebilir.

Güney Sibirya Türk dillerindeki duruma bu örnekler üzerinden bakıldığında; ET. *ay-* fiilinin tanıklanmadığı Altay ve Tuva Türkçelerinde *aybı* "istek, dilek" sözcüğünün varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Hakas Türkçesinde ise fiile dair herhangi bir ize rastlanmamaktadır. ET. *ba-* sözcüğü için Altay Türkçesinde tanık bulunamazken Tuva ve Hakas Türkçeleri fiili *bag* "ip", *pağ* "ip" sözcükleriyle yaşatmaktadırlar. ET. *çal-* fiilinin izine Hakas Türkçesinde rastlanmazken Tuva Türkçesinde *şalıp* "hızlı, öncü" Altay Türkçesinde ise *çalgı* "orak" sözcüklerinin varlığı görülmektedir. ET. *eñ-* fiili için Tuva Türkçesinde *eñmek* "eğik, büküк", Altay Türkçesinde *eñçey* "eğilmiş" sözcükleri bulunmaktadır. Hakas Türkçesinde ise fiil tanıklanmazken *eg-* fiili bu anlamda kullanılmaktadır. ET. *ohşa-* fiili ise yalnızca Tuva Türkçesinde ışkaş biçiminde tanıklanmaktadır. ET. *saru-* fiilinin Tuva Türkçesinde *şarıg* sözcüğünde yaşadığı görülürken Hakas Türkçesinde *sarı-* "sarmak, dolamak" biçimiyle varlığını aynen sürdürmektedir. Altay Türkçesinde ise fiilin izine rastlanmamaktadır. ET. *yola-* fiili Tuva Türkçesinde çollaçı sözünde tanıklanırken Hakas Türkçesindeki *çolla-* "yol yapmak, yol göstermek" ve Altay Türkçesindeki *coldo-* "patikalar çizmek" fiilleri kayda değerdir. ET. kutad- fiiline kaynaklık eden kut sözcüğü de Altay, Hakas ve Tuva Türkçelerinde fiil türetmezken sırasıyla *kut, hut* ve *kut* biçimleriyle tanıklanmaktadır. ET. *öli-* fiili Hakas Türkçesinde *ölle-* biçiminde fiil olarak varlığını sürdürmektedir. ET. *tona-* fiiline de Tuva ve Altay Türkçelerinde ton "kürk, elbise" sözüyle rastlanırken Hakas Türkçesinde *tonan-* giyinmek" fiili bulunmaktadır. ET. *uzlan-* fiili ise Altay Türkçesinde *uzan-* "bir şeyle ustaca ilgilenmek" anlamında fiil formunda tanıklanmaktadır. Tuva ve Hakas Türkçelerinde ise isim olarak *us* sözcüğü bulunmaktadır. Bütün bunlardan hareketle Hakas sarı- "sarmak", *çolla-* "yol yapmak, yol göstermek", *ölle-* "nemlendirmek" tonan- "giyinmek" ve Altay Türkçesindeki *coldo-* "patikalar çizmek" uzan- "bir şeyle ustaca ilgilenmek" fiilleri Tuvacada tanıklanmamaktadır. Eski Türkçeden Tuvacaya fiillerin değişim ve gelişim sürecinin bir bölümüne baktığımızda bu fiillerin ya unutulduğu ya da yerine ödünçlenen bazı fiillerin kullanımın baskın geldiği düşünülebilir.

KAYNAKÇA

Aksan, D. (2015). *Türkçenin sözvarlığı*. Bilgi Yayınevi.

Arat, R. R. (1979). *Kutadgu Bilig III: indeks* (Eraslan, K., Serkaya, O. F., ve Yüce, N., Haz.). İstanbul: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

Arat, R. R. (1991). *Kutadgu Bilig I: metin*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Arıkoğlu, E., & Tosun, İ. (2024). *Tuvaca Türkçe sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. **[TTS].**

Aydın, E. (2014). *Orhon yazıtları (Köl Tegin, Bilge Kağan, Tonyukuk, Ongi, Küli Çor)*. Kömen Yayınları.

Büdüp, B. K. (2010). *Tıva üleger domaktar bolgaş çeçen söster*. Tıvanıŋ Yu. Ş. Kyunzegeş Attıg Nom Ündürer Çeri.

Clauson, S. G. (1972). *An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish*. Clarendon Press. **[ED].**

Çetin, E. (2019). Türkçe "çal-" ve "çap-" fiilleri üzerine bir inceleme. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, *4*(2), 375-390.

Ercilasun, A. B. ve Akkoyunlu, Z. (2015). *Divanu Lügati't-Türk (giriş-metin-çeviri-notlar-dizin)*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Erdal, M. (1991). *Old Turkic word formation I-II*. Otto Harrassowitz.

Gürsoy Naskali, E. ve Duranlı, M. (1999. *Altayca-Türkçe sözlük*. Türk Dil Kurumu Yayınları

Görsoy Naskali, E., Butanayev, V., İsina A., Şahin E., Şahin L. ve Koç, A. (2007). Hakasça- Türkçe sözlük. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Kaçalin, M. S. ve Ölmez, M. (2023). *Dîvânu Lugâti't-Türk: Türk dilinin ilk sözlüğü*. VakıfBank Kültür Yayınları. **[DLT].**

Karadağ Toprak, F. (2024). *Eski Türkçe ile Tuvacanın karşılaştırmalı fiil varlığı* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kaya, C. (2021). *Uygurca Altun Yaruk: giriş, metin ve dizin*. Türk Dil Kurumu Yayınları. **[AYKaya]**.

Koçoğlu Gündoğdu, V. (2018). *Tuva Türkçesi grameri (metin-söz dizini)*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Monguş, D. A. (Ed.). (2011). *Tolkovıy slovar' Tuvinskogo yazıka (Tıva dıldıŋ tayılbırlıg slovarı) Tom 2, K-S*. Nauka.

Monguş, D. A. (2003). *Tolkovıy slovar' Tuvinskogo yazıka (Tıva dıldıŋ tayılbırlıg slovarı) Tom 1, A-Y*. Nauka.

Monguş, D. A. (1980). *Russko-Tuvinskiy slovar'*. Russkiy Yazık.

Monguş, K. L. (2000). *Çitken urug*. TNÜÇ. **[ÇU].**

Nadelyayev, V. M., Nasılov, D. M., Tenişev, J. R., & Şçerbak, A. M. (1969). *Drevnetyurkskiy slovar'*. Akademiya Nauk SSSR.

Ölmez, M. (2007). *Tuwinischer wortschatz mit Alttürkischen und Mongolischen parallelen*. Harrassowitz Verlag. **[TW]**.

Özbay, B. (2014). *Huastuanift: Manihaist Uygurların tövbe duası*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Özertural, Z. (2023). *Uigurisches Wörterbuch Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien, I. Verben, Teil 3: odgur- - üzüš-, unter.* Mitwirkung von K. Röhrborn, Franz Steiner Verlag.

Özcan Devrez, C. (2020). *Eski Uygurca Kuanşi İm Pusar incelemesi*. Türk Dil Kurumu Yayınları**. [KP]**.

Róna-Tas, András (2013). Türkolojiye giriş (İsa Sarı, Çev.). Nobel Yayınları.

Sürünool, S. (1984). *Ak Töş*. TNÜÇ. **[AT]**.

Şen, S. (2017). *Eski Türkçenin deyim varlığı.* Türk Dil Kurumu Yayınları.

Tatarintsev, B. İ. (2000). *Etimologiçeskiy slovar' tuvinskogo yazıka Cilt 1*. Nauka. **[ESTY I].**

Tatarintsev, B. İ. (2002). *Etimologiçeskiy slovar' tuvinskogo yazıka Cilt 2*. Nauka. **[ESTY II].**

Tatarintsev, B. İ. (2004). *Etimologiçeskiy slovar' tuvinskogo yazıka Cilt 3*. Nauka. **[ESTY III].**

Tatarintsev, B. İ. (2008). *Etimologiçeskiy slovar' tuvinskogo yazıka Cilt 4*. Nauka. **[ESTY IV].**

Tekin, T. (2013). *Irk Bitig*. Türk Dil Kurumu Yayınları. **[IB].**

Tenişev, E. R. (Ed.). (2008). *Tuvisko-Russkiy slovar'*. Sovetskaya Entsiklopediya. **[TuvRus].**

Tosun, İ. (2021). *Tuva Türkçesinde isim söz yapımı*. Paradigma Yayınları.

Wilkens, J. (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen: Altuigurisch – Deutsch – Türkisch / Eski Uygurcanın el sözlüğü: Eski Uygurca – Almanca – Türkçe*. Universitätsverlag. **[Wilk].**

EXTENDED ABSTRACT

Vocabulary refers to the entire set of words and expressions that a language possesses at a specific time or generally. This concept encompasses the lexical resources of a language, its idioms, terminology, proverbs, and all the verbal elements used by speakers to communicate. The study of vocabulary is an essential field to understand how a language has evolved over time, what influences it has absorbed from other languages, and how new words have been coined. The vocabulary of a language sheds light on its history and reflects the changes in sounds, forms, syntax, and meanings, thereby identifying which languages have influenced these changes. It is a crucial component that mirrors the semantic world of the language, within which verbs stand out as fundamental elements that form the dynamic structure of the language. Verbs do not only represent actions and movements in a language but also expose the structural richness of the language through grammatical features like tense, mood, and person. Therefore, verbs are among the most vibrant and functional components in the vocabulary in terms of meaning, form, and function.

The Turkish language has been spoken for centuries, spreading across a vast geography and maintaining its existence. The first written period of Turkish, which is attested through texts, is the Old Turkic period, which is very rich in vocabulary. Researchers have given various names for this period. The term *Alttürkisch* (Old Turkic), which was first used by W. Radloff, will be used in this study. Initially, it was believed that the Old Turkish period only included the Orkhon and Uighur Turkish eras. However, as studies on historical Turkish written languages progressed, different views and periodization approaches emerged. A. Róna-Tas states that the Mongol Invasion in the early 13th century marked the beginning of the Middle Turkish period, thus including the Karakhanid Turkish within the Old Turkish framework (İsa Sarı, 2013, p. 47-48). In this study, the Old Turkish period is considered to include Orkhon, Uighur, and Karakhanid Turkish. The region where the first written Turkish texts were discovered, marking the beginning of Old Turkish, is currently inhabited by the Tuvan people. The Tuvan, with a population of around 350,000, have preserved the influences of their geography in their cultural structures and languages. The Tuva Turkic language, spoken by the Tuvan living in the South Siberian region, holds an important place in linguistic classifications because it retains archaic features of Old Turkic. Many comparative studies have been conducted between Old Turkish and Tuvan Turkish. This study focuses on verbs, which are an essential element of vocabulary. When comparing Old Turkish and Tuvan Turkish from a diachronic perspective in terms of verbs, it is observed that some verbs found in Old Turkic are not attested in Tuvan Turkish, although the noun derived from these verbs continues to exist. Moreover, it has been determined that although the noun derived from a verb in Old Turkic continues to exist in Tuvan Turkish, the verb itself does not.

Examples of this include:

- The Old Turkic verb *ay-* (“to speak, say, explain, mention”) is represented in Tuvan Turkish as *aybı* (“wish, request”).
- The Old Turkic verb *ba-* (“to bind, tie”) corresponds to *bag* in Tuvan Turkish (“cord, noose”).
- The Old Turkic verb *çal-* (“to hit, strike, beat”) corresponds to *şalıp* in Tuvan Turkish (“fast, quick”).

- The Old Turkic verb *eñ-* (“to bend, fold, curl”) is represented as *eñmek* in Tuvan Turkish (“crooked, bent”).
- The Old Turkic verb *ohşa-/okşa-* (“to resemble, be like”) is found in Tuvan Turkish as *ışkaş* (“like, similar, as if”).
- The Old Turkic verb *saru-* (“to wrap or roll something”) is found as *şarıg* in Tuvan Turkish (“bundle, wrapping”).
- The Old Turkic verb *yola-* (“to start a journey, proceed in a direction”) is found in Tuvan Turkish as *çolaaçı* (“driver, guide, guide”).
- In some cases, words related to certain verbs continue to exist in Tuvan Turkish, but the derived verbs themselves are not attested. For example, the Old Turkic verb *kutad-* (“to become happy, to have good luck”) is not found in Tuvan Turkish, but the derived noun *kut*, meaning “soul, spirit,” is used. A similar situation occurs with:
- The Old Turkic verb *öli-* (“to be important”) is not found in Tuvan Turkish, but *öl* means “important, wet.”
- The Old Turkic verb *tona-* (“to wear”) has its Tuva counterpart *ton* (“clothes, garment”).
- The Old Turkic verb *uzlan* corresponds to *us* in Tuvan Turkish (“mastery, craftsmanship”).

Tuvan Turkish is one of the important Turkic languages that carries strong traces of Old Turkic. Its archaic features in both phonology and morphology show that this dialect has preserved a significant portion of the elements inherited from Old Turkic to the present day. In this study, a small part of the verbs conjugation is presented.

ÇÜTAD
Çukurova Üniversitesi
Türkoloji Araştırmaları Dergisi

Cilt 10, Sayı 1
Haziran 2025

ISSN: 2587-1900
E-ISSN: 2548-0979

Geliş Tarihi: 6.3.2025
Kabul Tarihi: 8.4.2025

Makale Künyesi (Araştırma): Çelebi Çam, S. (2025). Rabġūzī'nin Ḳıṣaṣü'l-Enbiyā'sının Tahran ve Londra nüshaları ekseninde eş anlamlılık incelemesi - ı : aġrıġ ~ ḫasta örneklemiyle. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, *10*(1), 147-171.

https://doi.org/10.32321/cutad.1652419

RABĠŪZĪ'NİN ḲIṢAṢÜ'L-ENBİYĀ'SININ TAHRAN VE LONDRA NÜSHALARI EKSENİNDE EŞ ANLAMLILIK İNCELEMESİ - I : AĠRIĠ ~ ḪASTA ÖRNEKLEMİYLE[1]

Safiye ÇELEBİ ÇAM[2]

ÖZET

Rabġūzī'nin *Ḳıṣaṣü'l-Enbiyā'sı* Harezm Türkçesinin simgesel eserlerinden biridir. Bu eserin günümüze ulaşan Londra nüshası ise bu zamana kadar Harezm Tükçesiyle ilgili çoğu çalışmada temel kaynak olarak değerlendirilmiş ve çalışmaların derlem kısmına eklenmiştir. Bunun yanı sıra aynı eserin Tahran nüshası olarak adlandırılan bir başka kopyası da günümüze ulaşmıştır. Her iki nüshanın ketebe kaydı olmaması dolayısıyla söz konusu nüshaların nerede, ne zaman ve kimler tarafından istinsah edildikleri bilinmemektedir. Ancak tarihî Türk dili üzerine yapılan dönemlendirme çalışmaları, her iki nüshayı da Harezm Temas Lehçesi üzerinden değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır. Tahran ve Londra nüshaları mukayeseli biçimde takip edildiğinde, nüshaların bağlamsal içeriğinin çoğunlukla paralel olduğu, ancak leksikal düzeyde farklılaştıkları görülmektedir. Bu durum yani doğrudan muhatapları için tekrar üretilen nüshalarda, farklı dil kullanırlarının çoğunlukla bağlamsal içeriğe sadık kalma temayülüne karşın dil dizgesinde farklı sözcükbirimler tercih etmeleri ilgi uyandırıcıdır. Bu noktada dönemin dil kullanırlarının leksikal düzeyde farklı seçimler yapmalarına sebep olan ana etmenin sözcük anlambilimin alt başlıklarından biri olan eş anlamlılık ile ilgili olup olmadığı ve eğer eş anlamlı ise birbirleriyle ne derecede eşdeğerli oldukları yönündeki sorular, bu makaleye yön veren ve araştırmaya sevk eden temel sorulardır. Bu sorulara araştırma yazısında tek bir örneklem üzerinden yanıt aranmaya çalışılmıştır. Bu örneklemi oluşturan sözcükler ise Tahran ve Londra nüshaları arasında değişkeli kullanımı tanıklanan *aġrıġ* ve *ḫasta* sözcükbirimleridir. Söz konusu sözcükbirimlerin eş anlamlılık derecesi ise Alan Cruse'nin *Lexical Semantics* adlı çalışmasında ileri sürülen eş anlamlılık teorisine göre incelenmiş ve etiketlendirilmeye çalışılmıştır. Cruse'nin eş anlamlılık teorisi ise anlam aynılığından ziyade anlamsal farklılığı gözeten bir tür eş anlamlılık ölçeği üzerine inşa edilmiştir. Bu doğrultuda Cruse, eş anlamlılığı üç ayrı şekilde etiketlemektedir: Tam Eş Anlamlılık, Bilişsel Eş Anlamlılık, Yakın Eş Anlamlılık. Her bir eş anlamlılık derecesi kendi içinde farklı uzanımlara sahiptir ve bu uzanımlar sözcükbirimlerin kavramsal yönlerini ve farklı anlam yüzlerini açığa çıkartmayı, görmeyi, idrak etmeyi sağlayıcıdır. Bu da çalışmanın en

[1] Bu makale Prof. Dr. Aysu Ata danışmanlığında yürütülen "*Ḳıṣaṣü'l-Enbiyā (Rabġūzī) Tahran Nüshası (Transkripsiyonlu Metin), Tahran ve Londra Nüshaları Arası Eş Anlamlılık"* başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

[2] Bitlis Eren Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Dili Anabilim Dalı, Arş. Gör. Dr. sccam@beu.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-1946-7159

önemli yönlerinden bir diğeridir. Çünkü bu teorik yaklaşım vasıtasıyla dönemin dil kullanırlarının eş-bağlamlarda değişkeli sözcük kullanımını tetikleyen ve etkileyen faktörler üzerine yoğunlaşılmasını sağlar. Böylece dönemin sosyal ve kültürel olguların çevrelediği dilin farklı boyutları hakkında çıkarımlarda bulunma imkanı elde edilir.

Anahtar kelimeler: Ḳıṣaṣü'l-Enbiyā, Rabġūzī, Tahran nüshası, Londra nüshası, eş anlamlılık, bilişsel eş anlamlılık, yakın eş anlamlılık.

AN EXAMINATION OF SYNONYMY IN RABGHÛZÎ'S KISASÜ'L-ENBİYÂ BASED ON THE TEHRAN AND LONDON COPIES: AĠRIĠ ~ ḪASTA

ABSTRACT

The *Ḳıṣaṣü'l-Enbiyā* of Rabghûzî is one of the symbolic works of Khwarezmian Turkish. The London manuscript of this work, which has survived to the present day, has been considered a primary source in most studies related to Khwarezmian Turkish and has been included in the compilation section of these studies. In addition, another copy of the same work, known as the Tehran manuscript, has also survived to the present day. When comparing the Tehran and London copies of Rabghûzî's *Ḳıṣaṣü'l-Enbiyā*, it is noticeable that while the contextual content is mostly parallel between the two copies, there are differences in lexical units. This situation means that different language users, despite parallel contexts and syntactical structures in the process of copying, prefer different lexical units in the language system. This situation is a topic worth researching from a linguistic perspective. It leads to being examined particularly in terms of synonymy, which is a subcategory of lexical semantics. As it is known, studies on synonymy require synchronic analysis. Due to the absence of a colophon in both copies, there is no information on where and when they were transcribed. However, based on periodization studies on the historical Turkish language, it appears possible to position it in the Khwarezm Contact Dialect period. Within this possibility, a synchronous field can be determined in the domain of the historical Turkish language. Thus, it becomes possible to examine the word units that contemporary language users of the same period could variably use in the co-texts of the copies in terms of synonymy. In this article, the degree of synonymy among the words, *aġrıġ* and *ḫasta*, which are variably used between the Tehran and London copies, is examined based on the synonymy theory proposed in Alan D. Cruse's *Lexical Semantics*. Additionally, the most important aspect of this study is its focus on the factors that triggered variable word usage in co-texts by the language users of the period. Through this approach, linguistic data provide insights and allow inferences about the social and cultural phenomena of the period.

Keywords: Ḳıṣaṣü'l-Enbiyā, Rabghûzî, Tahran copy, Londra copy, synonymy, cognitive synonymy, near synonymy.

GİRİŞ

Bu araştırma makalesinin özünü sözcük anlam biliminin temel konularından biri olan eş anlamlılık oluşturmaktadır. Ancak bu çalışmada amaç, dilde eş anlamlılık var mıdır, yok mudur sorununa yanıt bulmak ya da teorisyenlerin, alan yazında bu zamana kadar eş anlamlılığın ne olduğuna dair gerçekleştirmiş oldukları fikrî tartışmaları aktarıp sorgulamak değildir. Aksine bu çalışma, dilde eş anlamlılık olgusunun varlığını kabul ederek, bu olgu üzerinden Türk dil tarihinin belirli bir döneminde birbiri yerine

kullanıldığı takip edilen sözcük çiftlerinin ne derece eş anlamlı olduğu sorusunu sorar ve bu soruya yanıt aramayı amaç edinir. Bu amaca binaen makale kapsamında ele alınan sözcükbirimlerin kavramsal yapıları analiz edilecek ve makalenin sonuç bölümünde de örneklemi oluşturan sözcük çiftlerininin eş anlamlılık dereceleri etiketlendirilmeye çalışılacaktır.

Çalışmanın konusu gereği ilk olarak sınırlandırılması gereken hususun "zaman" kavramı olduğu belirtilmelidir.[3] Araştırma konusu tarihî dönem Türk dili üzerine gerçekleştiriliyor olsa da, araştımanın dilbilimsel açıdan sağlıklı yürütülebilmesi ve isabetli sonuçlara ulaşabilmek adına tarihî dönemde bir tür eş zaman dilimi tayin edilmelidir. Çünkü eş anlamlılık doğası gereği eş süremlilik gerektiren bir olgudur, yani dilsel ölçütler dikkate alınarak yapılan bilimsel çalışmalar ışığında ortaya koyulan aynı dil dönemi içindeki dil kullanırlarının yine aynı bağlamda değişkeli kullanılabildiği sözcük çiftleri arasında eş anlamlılık ilişkisi araştırılabilir. Bugün için elimizde tarihî Türk dili sahasında bu belirtilen kriterleri karşılayan kıymetli bir veri kaynağı bulunmaktadır. Bu veri kaynağı, Rabġûzî'nin *Ḳıṣaṣü'l-Enbiyā*'sının Tahran ve Londra nüshalarıdır. Söz konusu nüshalar üzerine yürütülen karşılaştırmalı çalışmada her iki nüsha arasında değişkeli kullanımı mümkün olan sözcük çiftleri tarafımızca belirlenmiştir.[4] Bu çalışma kapsamında ise Rabġûzî'nin *Ḳıṣaṣü'l-Enbiyā*'sının Tahran ve Londra nüshalarının eş-bağlamlarında değişkeli kullanımı tespit edilen sözcük çiftlerinden biri seçilerek bir örneklem oluşturulacak ve temel alınan teorik yaklaşım belirlenen örnekleme uygulanacaktır.

Bu araştırma yazısının iskeleti belirli başlıklardan oluşmaktadır ve bu başlıkların her biri birbiriyle bağıntılı biçimde ilerleyecektir. Bu çalışmanın ilk bölümünde temel alınan kuramsal teori hakkında bilgi aktarımı yapılacak, ikinci bölüm olan yöntem bölümünde referans alınan eş anlamlılık teorisinin, örneklem evreni üzerinde nasıl işletileceği ve bu teorinin nasıl uygulanacağı ayrıntılı biçimde aktarılacak, son olarak uygulama bölümünde ele alınan olası eş anlamlı sözcük çiftleri eş anlamlılık açısından irdelenerek elde edilen anlamsal bulgular vasıtasıyla onların eş anlamlılık derecelerine dair vargılara ulaşılacaktır.

KURAMSAL ÇERÇEVE

Bu zamana kadar eş anlamlılık üzerine pek çok dilbilimci çeşitli yaklaşımlar, yorumlar ve metotlar ileri sürmüştür. Bu araştırmada ise eş anlamlılık yaklaşımı ve ölçütlendirilmesi hususunda David Alan Cruse'nin *Lexical Semantics* (1986) adlı çalışması temel alınacaktır.

Cruse'nin eş anlamlılık yaklaşımındaki en temel husus, dilin, dil kullanırlarından soyutlanarak salt gösterge ve gönderge temelinde ele alınmamasıdır. Yani o, dil-içi etkenlerin yanında dil-dışı etkenleri de hesaba katar. Onun bu bakış açısını, dilbiliminin alt disiplinlerinden yaralanmasını sağlamış ve ileri sürdüğü eşanlamlılık yaklaşımına da

[3] Dönemlendirme hususunda Doğan'ın (2022) çalışması kaynak olarak alınmıştır ve bu çalışmada ileriye sürülen terimler kullanılmıştır.
[4] Makale boyunca Rabġūzī'nin *Ḳıṣaṣü'l-Enbiyā*'sının Londra nüshası için temel alınan ve aktarım yapılan çalışma Ata (2019)'a aittir.

çok boyutluluk kazandırmıştır. Daha anlaşılır bir ifadeyle, Cruse, dilde yadsınamaz bir gerçeklik olan eş anlamlılık olgusunu yaratan faktörlerin salt dil dizgesine sığdırılmasının ve dil ile dil dışı bilginin birbirinden soyutlanmasının mümkün olamadığını savunur ve buna göre teorisini inşa eder. Bu nedenle kurguladığı eş anlamlılık teorisinde *dil kullanımı (register)* ile *dil kullanırının (dialect)* terminolojisinden yararlanır. Cruse aynı zamanda sözcükbirimleri, *dizisel* ve *dizimsel* ilişkileri çerçevesinde değerlendirerek bütünsel bir bakış açısıyla analiz eder.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Cruse eş anlamlılık konusunda ilk olarak dilde belli sözcük çiftlerinin ya da gruplarının birbirlerine anlam açısından özel olarak benzerliği olduğu gerçekliğine önemle dikkat çeker ve bunları tümden bilişsel eş anlamlılık mefhumuyla sınıflandırılmasının ise meseleyi çözmeye yeterli olmadığını vurgular (Cruse, 1986, s. 265). İkinci olarak, bazı eş anlamlı sözcük çiftlerinin diğer sözcük çiftlerinden "daha eş anlamlı" olduğunun, eş anlamlı olarak etiketlendirilen bazı sözcük çiftlerinin dil kullanırının sezgileri doğrultusunda artık eş anlamlı olmak ve eş anlamlı olmamak arasındaki belirsiz bir sınır çizgisinde olabileceğinin de altını çizer (Cruse, 1986, s. 265). Cruse, öne sürdüğü bu iki bilgi yoluyla eş anlamlılık mefhumunda, bir tür derecelendirme sistemi tasarlar ve bunu "eş anlamlılık ölçeği" olarak sunar.

EŞ ANLAMLILIK ÖLÇEĞİ

Cruse eş anlamlılık kavramını, belirli parametreler geliştirerek ölçeklendirmeye gayret etse de, sözcüklerin kümeler hâlinde belirli kategorilere yerleştirilmesinin ve eş anlamlı sözcük çiftlerinin derli toplu biçimde nitelendirilmesinin bir yol olmadığını da vurgular (Cruse, 1986, s. 266). Bunun nedeni her bir sözcük çifti ya da sözcük setinin kendi bağlamlarında ve yine kendi oluşturdukları ilişkiler ağı çerçevesinde mukayese edilip değerlendirilmek suretiyle söz konusu eş anlamlılık derecelerinden birine dahil edilebilir veya edilemez oluşudur. Hatta bu eş anlamlılık ölçeğinde yakın eş anlamlı olan sözcükler ile eş anlamlı olmayan sözcükler arasında muğlak bir aralığın olduğu da bu konu üzerinde çalışan araştırmacılar tarafından daima göz önünde tutulmalıdır. Tüm bunlara rağmen Cruse, tasarladığı eş anlamlılık ölçeği için bir başlangıç ve bir bitiş noktası belirlemek zorundadır ve bu ölçeğin orijin (sıfır) noktasını "mutlak eş anlamlılık", ölçeğin sonunu ise "sıfır eş anlamlılık" biçiminde konumlandırır. Cruse ölçeği bu şekilde konumlandırmasının gerekçesini, *mutlak eş anlamlılığın* oldukça dar bir kavram olmasına karşın *sıfır eş anlamlılığın* üniter bir kavram olmadığını, üstelik *eş anlamlı olma* ile *eş anlamlı olmama* arasındaki ayrım çizgisinin pek çok örnekte muğlak olmasına dayandırır (Cruse, 1986, s. 268). Cruse, bu sebepler dolayısıyla eş anlamlılık ölçeğinin orijin noktasını terse çevirerek *sıfır eş anlamlılığı* ölçeğin sonunda konumlandırırken, ölçeğin orijin noktasına da *mutlak (tam) eş anlamlılığı* yerleştirir. Bu yaklaşımla ortaya koyulan eş anlamlılık ölçeği, anlamsal benzerlikten ziyade "anlamsal fark ölçeği"ne dönüşür (Cruse, 1986, s. 268). Bu doğrultuda Cruse'nin tasarılaştırdığı eş anlamlılık ölçeğindeki dereceler sırayla *mutlak eş anlamlılık (absolute synonymy), bilişsel eş anlamlılık (cognitive synonymy), yakın eş anlamlılık (plesionymy)* olarak adlandırılmıştır**.**

1. Mutlak (Tam) Eş Anlamlılık

Lexical Semantics (1986)'da geliştirilen sözcük anlamı kavrayışına göre, iki sözcüksel birim ancak ve ancak bütün bağlamsal ilişkilerinde özdeş olması şartıyla mutlak eş anlamlılık sınıfına dahil edilebilir, yani mutlak eş anlamlılık özdeş anlamlara sahip sözcükler olarak nitelendirilir (Cruse, 1986, s. 268). Elbette bu tanım uyarınca iki sözcüğün mutlak eş anlamlı olduğunu kanıtlamak tam manasıyla imkânsızdır. Çünkü bu, sözcüğün bütün bağlamlardaki ilişkilerini kontrol etmek anlamına gelir ve bağlamların sonsuz sayıda olması - ki böyledir - onların kontrol edilebilirliğini teorik olarak imkânsızlaştırır. Buna karşın mutlak eş anlamlılık iddiasını yanlışlamak ise prensipte çok kolay bir şekilde yapılabilir. Çünkü bağlamsal ilişkilerdeki en ufak fark yeterli kanıtı sunar (Cruse, 1986, s. 268).

2. Bilişsel Eş Anlamlılık

Eş anlamlılık açısından mukayese edilen sözcüksel birimler aynı doğruluk koşulunu yani önermeyi iletebiliyorsa, söz konusu sözcük çifti arasında bilişsel eş anlamlılık ilişkisi tanımlanır. Başka bir ifadeyle bir sözcük çiftinin bilişsel eş anlamlı olabilmesi için belirli anlamsal özelliklerinin ortaklığı gereklidir. Bu ortaklık ifadesi, sözcüklerin belirli yönde birbirinden farklılaşmasını ima eder. Bilişsel eş anlamlı sözcük çiftlerinde söz konusu ortaklık ve farklılık hangi yönlerde oluştuğuna vâkıf olmak, esasen konunun kilit noktasıdır. En kısa biçimde Cruse'nin bilişsel eş anlamlılık kavramı, sözcüklerin *betimsel* yani *önermesel anlam* yönüyle özdeş olup *betimsel olmayan anlam* yönüyle farklılaşması olarak tanımlanabilir. Betimsel olmayan anlam ise çeşitli uzanımlara sahiptir ve Cruse, bu uzanımları sırasıyla *çağrışımsal anlam (evoked meaning), varsayımsal anlam (presupposed meaning)* olarak adlandırır. Bu çalışmanın uygulama bölümünde olası eş anlamlı sözcük çiftleri analiz edilirken bu terimler ile ne kast edildiğinin anlaşılması adına *çağrışımsal anlam, varsayımsal anlamın* tanımlarına burada kısaca değinilecektir.

2.1. Varsayımsal Anlam

Cruse, eş anlamlılık teorisinde aynı doğruluk-koşulunu taşıyan iki sözcükbirimin mutlak eş anlamlılığını engelleyici faktörlerden biri olarak *varsayımsal anlamı (presupposed meaning)* gösterir. Bu terim, bir ifadenin ya da sözcükbirimin kullanımında olduğu gibi kabul edilen, kanıksanan fakat ortaya çıktıkları cümlenin içinde somut olarak ortaya konulmayan, reddedilmeyen, sorgulanmayan anlamsal özelliklere atfen kullanılır. Bu noktada *varsayımsal anlamı* yaratan etmen, sözcüğün kendi kavramsal yapısının tabiatından kaynaklanan sınırlamalar (seçme sınırlaması) olabileceği gibi, sözcüğün sahip olduğu eşdizimliliklerinden kaynaklanan sınırlamalar (eşdizim sınırlaması) da olabilir. Böylece eş-kullanım sınırlamaları, taşıdıkları özelliklere göre *seçme sınırlaması (selectional restrictions)* ve *eşdizim sınırlaması (collocational restriction)* olmak üzere ikiye ayrılır.

2.2. Çağrışımsal Anlam

Çağrışımsal anlam (evoked meaning), betimsel olmayan anlamın başka bir veçhine atfen kullanılan terimdir. Cruse kendi teorik yaklaşımında çağrışımsal anlamı betimsel olmayan anlam türünün ikincil boyutu olarak göstermektedir. Oldukça girift bir konu olan çağrışımsal anlam, en basit düzlemde, *dil kullanırı* ya da *dil kulllanımı* doğrultusunda

biçimlenerek sözcüğe yüklenmiş betimsel olmayan anlam olarak ifade edilebilir. Dil kullanırı terimi aynı zamanda *diyalekt* (dialect) terimiyle de karşılanırken, dil kullanımı terimi de *kesit (register)* terimiyle karşılanmaktadır.

Cruse, çalışmasında *diyalekt* terimini bir dili konuşanlar arasında o dilin yüksek oranda anlaşılabilen değişkelerine ve dili kullanan grupları birbirinden ayıran karakteristik özelliklerine atfen kullanır ve onu *coğrafi (geographical), zamansal (temporal)* ya da *sosyal (social)* sınıflara ayırarak inceler (Cruse, 1986, s. 282). Böylece diyalektler - yaş (age), sınıf (class) ve bölgesel yakınlık (regional affiliation) gibi farklı özelliklere sahip dil gruplarıyla ilişkili dilsel değişkeler olarak belirir. Diyalektsel değişkelerin yanı sıra dilde kesitsel değişkeler de mevcuttur. Bu çalışma düzleminde kesit (register) "tek bir konuşmacının farklı olaylara ve durumlara uyacak şekilde kullandığı dilsel değişkeler (Cruse, 1986, s. 283)" olarak kabul edilmektedir. Çağrışımsal anlamı yaratan *kesit* faktörü, birbiriyle etkileşim içinde olan üç farklı boyut ile analiz edilmektedir: *(i) söylem alanı (discourse of field), (ii) söylem yöntemi (discourse of mode), (iii) stil (discourse of style).*

Söylem alanı, dil etkinliğinin işleyiş alanına atfen kavramlaştırılan bir terim olarak kullanıldığı takip edilir. Çünkü dil kullanırları, konuştuğu konuya göre o bağlamın çerçevelediği kavram alanı içinden sözcük seçme temayülü gösterir. *Söylem alanı,* çoğunlukla söylenen şeyin içeriğini (context) belirlediği için çevremizde ve içimizdeki dünyaya dair deneyimimizi ifade eden dilbilgisel kalıpların seçiminde büyük etkiye sahiptir. Bu, işleyiş türleri, nesne sınıfları, nitelikler ve miktarlar, soyut ilişkiler vb. gibi faktörleri içermektedir (Halliday, 2007, s. 113).

Söylem yöntemi (discourse of mode) terimi, dil kullanımında seçilen kanala yani iletim biçimine atfen kullanılır. Çünkü dil, seçilen kanala yani iletim biçimine göre farklılık göstermektedir. Halliday, söylem yöntemini, "bir dilin işlevinin durum bağlamında ne amaçla kullanıldığı sorusunun karşılığı (Halliday, 2007, s. 111)" olarak tanımlamaktadır.

Söylem stili, katılımcılar arasındaki ilişkilere atfen kullanılan bir terim olarak betimlenmektedir. Bu terim vasıtasıyla, dil kullanımında dil etkinliğine dâhil olan katılımcıların kim olduğu ve birbirlerine hangi sosyal ilişkiyle bağlı oldukları yönündeki parametreler devreye girer (Halliday, 2007, s. 112).

Cruse'ye göre eş anlamlılık açısından analiz edilen sözcük çiftinin, betimsel anlam yönüyle özdeş olduğu tanıklanırsa, bu sözcük çifti arasındaki anlam farkının betimsel olmayan anlam vecihlerinde aranması gerektir. Böylece betimsel olmayan anlam boyutları, sözcükler arasında tam eş anlamlılığı engelleyici rol oynar ve sözcüklerin bilişsel eş anlamlı olarak etiketlendirilmesine yol açar.

3. Yakın Eş Anlamlılık

Eş anlamlılık ölçeğinin üçüncü derecesi olan yakın eş anlamlılık kapsamında değerlendirmeye alınabilecek sözcük çiftleri ilk olarak aynı kavram alanı içinde öbeklenen sözcükler olmalıdır, ikincisi sözcüklerin aynı gösterilen ile kavramlaşıp kavramlaşmadığı aydınlatılmalıdır, üçüncüsü sözcük çiftinin aynı önermeyi iletmemesi, ancak belirli şartlar dâhilinde bazı anlamsal özellikler hususunda örtüşme göstermesi gerekmektedir. Tüm bunlara rağmen yakın eş anlamlılığa dair net kurallar oluşturmak

mümkün olmadığı gibi sözcükler arasında yakın eş anlamlı sözcükler çizelgesi oluşturabilmek de kolay değildir.

Cruse, *yakın eş anlamlılık* ve *bilişsel eş anlamlılık* arasına açık bir çizgi çizilebileceğini, fakat eş anlamlılık ölçeği üzerinde ters yönde hareket edildiği takdirde yakın eş anlamlılığın sınırsal çizgisinin belirlenmesinin oldukça zor olduğunu, zira sözcüksel birimler arasında anlamsal mesafe arttıkça yakın anlamlılığın da belli belirsiz şekilde eş anlamlılıktan uzaklaşarak kaybolduğunu belirtir (Cruse, 1986, s. 286). Cruse, bu noktada yakın eş anlamlıları saptayabilmek adına, yakın eş anlamlı sözcük çiftlerinin barındırması gereken "düşük zıtlık derecesi"nden faydalanabileceğini iddia eder ve bu düşük zıtlığı tümcede koyulaştırarak belirgin hâle getirecek dilsel bir formül ileri sürer:

> ***Pek sayılmaz [not exactly]*** ve ***daha doğrusu [more exactly]*** sözcüklerinin ayrıştırıcı güçlerine güvenelim; bu kelimeler sözlüksel açıdan neyin uygun olduğuna dair görülerimizle gayet güzel şekilde eşleşmektedir. *Pek sayılmaz* ve *daha doğrusu* ibareleri sunulan anlam farklarına titizlikle uyuyormuş gibi görünmektedir. Zira normalde bilişsel eş anlamlı kelimelerle birlikte kullanılmazlar (Cruse, 1986, s. 286).

Yakın eş anlamlılık ilişkisinde yukarıda izlenen yöntemde, bir sözcük çifti, yalnızca alt anlam özellikleri bakımından farklılaşıyorsa, bu çiftin yakın anlamlı olması muhtemel görünmektedir fakat bu durumun basit bir korelasyon olmadığı da pretty:handsome (güzel:yakışıklı), mare:stallion (kısrak:aygır) ve murder:execute (cinayet:infaz) gibi sözcük çiftleri üzerinden örneklendirerek anlatılır (Cruse, 1986, s. 287).

Yukarıdaki aktarılan bilgiler doğrultusunda yakın eş anlamlı sözcük setlerinlerindeki her sözcüğün birbiriyle yakın eş anlamlı olamayacağı ifade edilmek istenmektedir. Çünkü yakın eş anlamlılığın asla bilişsel eş anlamlılığa doğru hareketi gözlemlenemezken, aksi yönde ilerledikçe yavaş yavaş eş anlamlılıktan uzaklaşılması muhtemel bir durumdur. Böylece yakın eş anlamlı sözcük çiftleri arasındaki anlamsal mesafe arttıkça tersine dönmüş eş anlamlılık ölçeğinin muğlak olan bitiş noktasına doğru ilerlenir ve böylece eş anlamlılık ölçeğinin sonuna gelinir.

"Kuramsal Çerçeve" başlıklı bölümde, Cruse'nin teorileştirdiği *eş anlamlılık* (synonymy) yaklaşımı kısaca aktarılmaya çalışılmıştır. Bu aktarımda temas edilen terimler, uygulama bölümünde yer alacak eş anlamlılık incelemesinde işlevsel olarak kullanılacağı belirtilmelidir.

YÖNTEM

Yöntem bölümünde ilk olarak belirtilmesi gereken önemli husus, eş anlamlılık açısından araştırma konusu olan anahtar sözcükler, dilbilim tabanlı sözcük anlambilim çalışmalarına dair üretilen alan yazında hangi eş anlamlılık yaklaşımı ve tanımıyla ele alınıp incelenirse incelensin, araştırmaların öncül koşulu, eş anlamlılık açısından analiz edilecek sözcükbirimlerin sözlüksel tanımlarına ve içlemsel ilişkilerine dair verilere sahip olunması gerekliliğidir. Bu verileri elde edebilmek adına çalışmanın örneklemini oluşturan sözcük çiftlerinin eş anlamlılık incelemesi yapılmadan önce her bir sözcükbirimin dönemin dil kullanırlarının kollektif belleğinde tasarılaşmış olan kavramsal yapıları ve içlemsel bağıntılarının ortaya çıkarılması zorunludur. Bu hedef doğrultusunda, araştırmaya bir nevi *ara katman* eklenmesi zorunlu hâle gelir. Bu ara

katman, sözcüklerin kavramsal yapısını ortaya çıkarmayı amaç edinir ve bu amaç kapsamında sözcüklerin ***bağlam-bağımlı kullanımlarından,*** onların dâhil olduğu ***kavram alanlarından***, sözcük anlambiliminin ***dizimsel ilişkileri*** *ve* ***dizisel ilişkilerinden*** yararlanarak sözcüklerin kavramsal yapıları ve anlam ağı ilişkileri doğrultusunda onların gösterilen boyutları ***anlambirimcik çözümleme*** yöntemiyle ortaya konulmaya çalışılacaktır. Burada koyulaştırılarak yazılan terimler, "uygulama bölümü"nde işlevsel olarak kullanılacaktır.

Öyleyse bu çalışmada ilk olarak anahtar sözcüklerin bağlam-bağımlı kullanımları esas alınmak suretiyle sözcüklerin ait oldukları kavram alanı tespit edilecek ve onların dil dizgesindeki dizimsel ilişkileri yanı sıra dizisel ilişkileri de ortaya çıkarılarak elde edilen bulgular, anlambirimcik çözümleme yöntemiyle anlambirimcikler hâlinde sunulacaktır. Böylece eş anlamlılık açısından analiz edilen sözcük çiftlerinin kavramsal açıdan birbirine eşdeğerli olup olmadığı ya da hangi anlamsal özellik yönüyle birbirinden farklılaştığı somut biçimde ortaya çıkacaktır. Bu doğrultuda olası eş anlamlı sözcük çiftlerinin kavramsal yapılarının hangi noktada ayrıklaştığını tespit edebilmek konu açısından ciddi önem arzetmektedir. Bu öneme binaen anlambilim disiplini içinde konumuz açısından fonksiyonel olarak kullanılabilecek yöntem olarak *anlambirimcik çözümlemesi* tercih edilmiştir. Çünkü bu yöntem "belli bir sözcük grubu içindeki ayırt edici yanları belirtmeye ve anlambirimcik demetini oluşturan anlambirimler arasındaki karşıtlığı ortaya koymaya yönelik bir çözümleme biçimidir (Günay, 2007, s. 136-137)".

Yukarıdaki bilgiler göz önüne alındığında anlambirimcik çözümleme teorisi, sözcüklerin öznitelikseL görünümlerini yani kavramsal yapılarının boyutlarını göstermesi bakımından bu çalışmanın önemli bir paydaşı olacaktır. Bu durum ise yazının bu noktasında anlambirimcik çözümleme yöntemiyle ilgili temel bilgilere kısaca yer açılmasını gerektirmektedir.

Anlambirimcik çözümleme teorisi, dilbiliminde yapısalcılığın ön planda olduğu 60'lı 70'li yıllarda *gösteren* ile *gösterilen* arasındaki ilişkiyi somut biçimde ortaya koyabilmek adına sesbilim alanında uygulanan sesbirimcik çözümleme yönteminin anlambilime uyarlaması sonucunda ortaya çıkmıştır (Öztokat, 1990, s. 158; Günay, 2007, s. 109-116). Bu yaklaşım, dilsel göstergenin gösteren boyutunun sesbirimciklerden meydana geldiği gibi, göstergenin gösterilen boyutunun da anlambirimciklerden meydana geldiğini varsayar ve özellikle aynı kavram alanı dâhilinde birleşebilen sözcüklerin karşıtlıkları yoluyla onların anlamlarının tayin edilebileceğini savunur (Günay, 2007, s. 109-110).

Bu teorik yaklaşımın ise kendine has terminolojisi mevcuttur: *Anlambirimcik, anlambirimcik demeti, sınıf birim, üreysel anlambirimcik, kavram birim, özgül anlambirimcik, gücülbirim, gücül anlambirimcik.* Şimdi burada koyulaştırılarak ifade edilen terimlerin nasıl anlamlandırıldığına bakalım:

Anlambirimcik, sözcükbirimlerin gösterilen boyutunda tanımlanabilecek *micro* düzeydeki anlamsal özelliklerden her birine yapılan adlandırmadır. Bu sebeple anlambirimcik çözümleme yönteminin temel kavramı olduğunu belirtmek gerekir.

Anlambirimcik demeti, sözcükbirimlerin gösterilen boyutunda saptanan anlambirimciklerin bütününe referansta bulunan adlandırmadır.

Anlambilimci teorisyenler anlambirimcik demetini oluşturan anlamsal özellikleri gösterdikleri niteliklerine göre sınıflandırarak onları farklı terimler ile kavramlaştırır: *Üreysel (türsel) anlambirimcik, özgül anlambirimcik* ya da *gücül anlambirimcik.*

Üreysel anlambirimcik, **"**bir grup sözcüklerle ilgili olup hepsinde ortak olarak bulunan anlambirimciği belirtir ve üreysel anlambirimcik bütünü *sınıfbirim* olarak tanımlanır (Günay, 2007, s. 109-110)". Üreysel anlambirimcik, sözcüğün kavramsal yapısında değişmez ve sabit konuma sahiptir.

Özgül anlambirimcik, sözcükbirimin gösterilen boyutunu biricik kılarak özgülleşmesini sağlayan, değişmez ve sabit nitelikli anlamsal özelliklere atfen kullanılan terimdir. Bir kavramın özgül nitelikli anlambirimciklerinin oluşturduğu bütünlüğe ise *kavrambirim* denir.

Gücül anlambirimcik, bağlama göre ortaya çıkan ve belirli koşullarda tanıklık getirilebilen sözcükbirimin yan anlamına atıfta bulunan anlamsal özelliktir. Günay, gücül anlambirimciği, "bağlama, görünüme ve duruma göre, hatta verici ve alıcıya, onların bilme ve inanç dünyasına göre değiştiğini, sözcüğün yananlam düzlemiyle ilgili olduğunu (Günay, 2007, s. 125)" belirtir. *Gücülbirim* ise yan anlamsal nitelikli anlambirimcikler bütünüdür (Vardar, 1988, s. 116).

Söz konusu teorik yaklaşımda yapısalcılar, güncel dili baz aldıkları için anlambirimcikleri önceden belirleyebilmekte ve ona göre bir şema hazırlayabilmektedir. Ancak tarihî Türk dili alanında çalışmanın getirdiği sınırlılıklar dolayısıyla anahtar sözcükbirimlerin anlamsal özelliklerini önceden tayin edebilmek veya hazır hâlde bulmak mümkün değildir; ancak çok genel nitelikli anlamsal özellikler önceden belirlenebilir. Bu süreçte eldeki verilerin tanıdığı imkanlar doğrultusunda, anahtar sözcüğün gösterilen boyutunda tespit edilen anlamsal özellikler üreysel, özgül ve gücül (çağrışımsal anlam ya da yananlam) olarak etiketlendirilmeye çalışılacaktır. Şunu önemle ifade etmek gerekir ki bu etiketlendirme safhasında sözcüğün bağlam içinde sezinlenen anlamsal özelliğinin varlığı tanıklansa da onun türünün belirlenmesinde bazı zorluklar yaşanması muhtemeldir.

Bu çalışma kapsamında anlambirimcik çözümleme yöntemiyle ele alınan sözcüksel birimlerin tam ve mükemmel bir sözlüksel tanımını betimlemek amaçlanmamaktadır. Asıl amaç, o dönemin dil kullanırının semantik belleğinde kodlu olan iki sözcüksel birim arasındaki anlamsal farkın yakalanması ve tanıklanmasıdır.

UYGULAMA

Uygulama bölümü için ilk olarak belirtilmesi gereken husus, örnekleminin veri kaynağı olan Harezm Temas Lehçesi ile üretilen *Ḳıṣaṣü'l-Enbiyā*'nın Tahran ve Londra nüshalarıdır. Bu bölümün başında öncelikle örneklem evrenimizi oluşturan ***aġrıġ*** ve ***ḫasta*** sözcüklerinin nüshaların eş-bağlamlarında takip edilen değişkeli kullanımlarına yer verilecektir. Daha sonra her bir sözcükbirim öncelikle kendi nüshası çerçevesinde, gerektiği durumda da dönemin diğer yazılı eserleri çerçevesinde tanıklanan kullanımları referans gösterilerek anahtar sözcüklerin gösterilen boyutunu kavrayabilmek adına sözcükler üzerinde anlambirimcik çözümleme yöntemi uygulanacaktır. Uygulama

bölümünden elde edilen dilsel veriler, makalenin sonuç bölümüne yön verecek ve sözcük çiftinin eş anlamlılık derecesinin etiketlendirilmesinde etkin rol oynayacaktır.

Şimdi aşağıda görüleceği üzere nüshaların eş-bağlamları mukayese edildiğinde, Tahran nüshası ile Londra nüshası sözcüksel açıdan farklılaşma gösterir. Bu noktada Tahran nüshası müstensihi ***aġrıġ*** sözcüğünü kullanmayı tercih ederken, Londra nüshası müstensihi ise ***ḫasta*** sözcüğünü kullanmayı tercih ettiği takip edilir:

T. aġrıġ ~ L. ḫasta

I. T. 227a/10: Süleymān yigirmi künde ol tegrede çawuḳtı. **Aġrıġḳa** oḳıp ürse onguldı, tilweke oḳısa saġaldı.

L. 144r/19: Süleymān yėgirmi künde ol tegrede çavıḳdı, **ḫastanı** oḳup dem bėrse ṣıḥḥat taptı, divāneġa oḳusa saġaldı.

II. T. 227b/7: Aydılar: Yalawaç erseng muʿcize körgüzgil. Aydı: Muʿcize ol turur, ölügni tirgüzür-men, **aġrıġnı** ongultur-men, alanı, toġa közsüzni eḍgü ḳılur-men.

L. 170v/5: Aydılar: yalavaç ėrseng muʿcize körgüzgil. Aydı: muʿcize ol turur kim ölügni tirgüzür-meni **ḫastanı** yaḫşı ėter-men, pisni toġa, közsizni körer ḳılur-men.

1.1. aġrıġ

T.- aġrıġ (isim)

Tahran nüshasında *aġrıġ* sözcüğünün isim ulamındaki kullanımları incelendiğinde anahtar sözcüğün çok anlamlılık kazandığı, bu yönüyle de farklı niteliklerde anlambirimciklerle kodlu olduğu anlaşılmaktadır. *aġrıġ* sözcüğünün kavram kümesindeki anlambirimcikler şu şekilde sıralanabilir:

- **aġrıġ**: **insan vücudunun herhangi bölgesinde ya da bir uzuvda, iç ya da dış faktörlere bağlı olarak oluşan anlık acı ya da uzun süreli ağrı, sancı. (özgül anlambirimcik)**

aġrıġ sözcüğünün bağlı olduğu gösterilen 'insan vücudunun herhangi bölgesinde ya da bir uzuvda, iç ya da dış faktörlere bağlı olarak hissedilen anlık acı ya da uzun süreli ağrı, sancı' olarak tanımlanabilir. Tahran nüshasında his kavram alanına ait olan *aġrıġ* sözcüğünün burada tanımlanan göndergesel anlamıyla tespit edilen bağlamlar için bk. 60b/11, 12; 69b/14; 71b/4; 84a/16, 17; 117a/15; 121b/10; 156a/6; 163a/4; 232b/19; 272b/14; 279b/7; 304b/8; 308a/6; 334a/3; 363b/10; 377b/5. *aġrıġ* sözcüğünün nüshada takip edilen kullanım alanı onun geniş ve kapsayıcı bir kavram olduğuna işaret edicidir. Mesela dil kullanırı, insanın vücudunda anlık olarak hissettiği acıyı tanımlarken *aġrıġ* sözcüğünü kullanabilmektedir: "Belḳīs ol serāyḳa kirip uḍıyurda üpüg ḳuş tüngükdin kirip bitigni Belḳīs üskinde ḳoḍdı. Oḍġanmadı. Töşi üze aġıp ḳondı, iki emükleri arasında tumşuḳı birle ḳaḳtı. Aġrıġında oḍġandı." (232b/19). Yine aynı dil kullanırı dışarıdan vücuda alınan darbe ve kesik gibi yaraların yarattığı daha uzun süreli acı için de *aġrıġ* sözcüğünü kullanabilmektedir:

> Mevlā taʿālā bir ferişteni ādemī ṣūretinçe ıḍtı oġrı teg bolup keldi. Anı körüp tuttı. Tang atġınça ikegü turuştılar, ferişte Yaʿḳūbnı kötrüp yerke çaldı. Yaʿḳūb

> yalawaçnıng uyluḳ tamurı aġrıdı, uzun tün ıngrandı, aġrıġında uḍımadı. Mevlā taʿālāḳa nezr ḳıldı, apang Mevlā taʿālā manga bu aġrıġdın şifā bėrse ḳayu yėm içim kim manga sewügrek turur, anı özümke ḫarām ḳılġay-men, yėmegey-men, tidi. Mevlā taʿālā Yaʿḳūbḳa şifā bėrdi. (84a/16, 17)

Tahran nüshasında *aġrıġ* sözcüğü "ağrı / acı" anlamıyla kullanıldığında genellikle bu ağrıya sebep olan canlı ya da nesne ismiyle dizimlenme eğilimi gösterir: Eyyūb ol ḫiṭābḳa ḫoşlanıp **ḳurtlar aġrığın** tuymas erdi" (163a/4); "Yana aydı: Ey ata mening üç vaṣiyyetim bar, biri ol kim mening elgimni aḍaḳımnı bağlağıl, **biçek aġrığında** talpınsam tonung ḳanḳa bulġanmasun", (69b/14) Dil kullanırının *aġrıġ* sözcüğünü, *ḳurtlar aġrığı* ve *biçek aġrığı* şeklinde sözcük birlikteliğiyle kullanmasındaki temel gaye *aġrıġ* sözcüğünü kavramsal yönden sınırlandırarak onu kısıtlamak yani dilsel göstergenin gönderimini spesifikleştirmektir. Bu kullanımsal eğilim, "hamile bir kadının doğum vaktinin geldiğine işaret eden ağrı ya da sancı yani doğum sancısı" kavramı için de ***oġlan aġrıġı*** eşdizimliliğini yaratmıştır: "Ṣafūrāḳa **oġlan aġrığı** tegdi," (172b/1); "Ḳaçan Meryemnüng ayı küni yetildi erse **oġlan aġrığı** belgürdi, ḳoptı ḫurmā yıġaçı tüpinge bardı." (272b/14) Söz konusu sözcüksel birliktelikler *aġrıġ* sözcüğünün eş-kullanımsal sınırlamalarını gösterirken, toplumun algılayış biçimini ve algısal yönünü göstermesi bakımından da dikkate değerdir. Sonuç olarak tüm bu kullanımlar, Tahran nüshasında *aġrıġ* sözcüğünün "**insan vücudunun herhangi bölgesinde ya da bir uzuvda, iç ya da dış faktörlere bağlı olarak hissedilen anlık acı ya da uzun süreli ağrı, sancı**" özgül anlambirimciği ile tanımlanmasını sağlamaktadır.

- **aġrıġ : (içsel) ağrılı hastalık**

aġrıġ sözcüğünün bağlı olduğu kavram '(içsel) ağrılı hastalık' gücül anlambirimciğiyle tanıklanır. Tahran nüshasında *aġrıġ* sözcüğü 'hastalık' göndergesiyle şu bağlamlarda tanıklanmaktadır: 53b/9; 251b/13; 308a/6; 327b/6; 378a/10; 381a/16.

aġrıġ kavramında tanımlanan anlambirimciği daha iyi kavrayabilmek adına - Tahran nüshasından takip edildiği kadarıyla - *aġrıġ* sözcüğü ile aynı kavram alanında öbeklenen Ar. alıntı ʿ*illet* sözcüğüne temas etmek gerekir. Tahran nüshasında ʿ*illet* sözcüğünün kullanımları incelendiğinde ʿ*illet* ile *aġrıġ* sözcüklerinin kullanım alanları arasında farklar belirginleşir. Özellikle *aġrıġ* sözcüğünün dönemin dil kullanırı tarafından daha belirli ve sınırlı bir çerçevede kullanıldığını söylemek mümkündür. Mesela *aġrıġ* sözcüğü, dil kullanırının semantik belleğinde özellikle deri ve zührevi hastalıklar gibi belirli semptomlarla kavramlaşmış hastalıkları da kapsayabilen üst anlamlı bir sözcük değildir. Çünkü Tahran nüshası dil kullanırı zührevi bir hastalığın açıklamasını yaparken *aġrıġ* sözcüğü yerine daima Ar. alıntı ʿ*illet* sözcüğünü kullanmayı tercih etmektedir: "**Üdre ut endāmdaḳı şiş ʿilleti bolur**" (188a/11). Bunun yanında *aġrıġ* sözcüğünün, *cüẕām* gibi bulaşıcı hastalık isimleri, *nāsūr, alalıḳ* gibi deri hastalık isimleri ya da *üdre* gibi insan vücudunun belirli bir bölgesinde meydana gelen bozukluklara dair hastalık isimleriyle de birlikte kullanılmadığı takip edilir. Dil kullanırı bu tür hastalık isimleriyle ʿ*illet* sözcüğünü dizimleme eğilimindedir. Daha açık bir ifadeyle dil kullanımında *aġrıġ*

sözcüğünün bu tür hastalık isimleriyle kullanımının olmaması, aslında onun nasıl bir hastalık olarak algılandığını kavramamıza yardımcı olur: "İşlegen bişegüde birisi cüẕām ʿilletlıġı erdi" (202b/19); "İḍi ʿazze ve celle olarḳa nāsūr ʿilleti bėrdi" (205a/3); "Ölüg tirgüzmek muʿcize bolġay ammā körmesni taḳı alalıḳ ʿilletini otaçılar me dārā birle oṉgulturlar." (275a/10)

Böylece Tahran nüshası ekseninde *aġrıġ* ve *ʿillet* sözcüklerinin kullanımları kıyaslandığında *ʿillet* kavramının içlemi 'insan vücudunda tezahür eden, gözle görülebilen, bilinen ve teşhis edilebilen zührevî hastalık'; kaplamı da "*cüẕām, nāsūr, alalıḳ"* olarak tanımlanabilir. Bunun yanında *ʿillet* sözcüğünün içlemine dayalı oluşan kullanım alanları, *aġrıġ* sözcüğüyle belirli bir noktada kesiştiği de ifade edilmelidir.

Bu durumda şu soruları sormamız gerekmektedir: *aġrıġ* dönemin dil kullanırının zihninde nasıl bir hastalıktır ya da sözcüğün içlemi ve kaplamı nasıl tanımlanabilir?

İlk olarak *aġrıġ* 'hastalık' anlamıyla tanıklandığı bağlamlar üzerinden bakıldığında, anahtar sözcüğünün "ağrı, sancı" temel anlamının bağlam içinde 'kişinin vücudu içinden hissetiği ağrıya dayalı oluşan durumu yani ağrılı ve sancılı hastalık' anlamına evrildiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple *aġrıġ* sözcüğü, o dönemde bilinmeyen, adı konulmamış ancak kişinin vücudunda hissettiği ağrılar dolayısıyla yorgun ve hâlsiz düşmesine, solgunlaşması, normal hayatına devam edememesine sebep olan durum için kullanıldığı ve bu yönde kavramlaştırıldığı anlaşılıyor: "Ançada resūl ʿaleyhi's-selām aġrıġı azraḳ boldı. … Resūl ʿaleyhi's-selām Ebū Bekrḳa iḳtidā ḳıldı, namāz ötemedi, ḫücreḳa keldi. Kün kelü aġrıġı ziyāde boldı, ḳızıl meṉgzi sarġardı, çiçek teg eṉgleri soldı." (378a/10) Bu bağlam ile *aġrıġ* kavramının 'hastalık' algısının vücutta yarattığı ızdırap ve ağrının stabil olmadığı, zamanla azalabilen ya da gittikçe artabilen değişken ve geçici olduğu söylenmelidir: "**(Ebū Bekr) Aġrıġı** artuḳraḳ boldı erse ʿĀyişeḳa bėrdi, minde kiḍin munı ʿÖmerḳa bėrgil, ayġıl." (381a/16) Eğer bu hastalık artma süreci içindeyse kişinin ölümü ile sonuçlanabilmektedir. Çünkü yukarıda aktarılan her iki bağlamda da Muḥammed peygamber ve Ebū Bekr'in gittikçe artan *aġrıġ'ı* onların ölümüne neden olur. Bunların sonucunda o dönemin dil kullanırlarının, nedenini bilmedikleri ağrılı ve ızdıraplı hastalıkları *aġrıġ* olarak ifade ettiği tanıklanır ve genelllikle *aġrıġ* kavramının *ölüm* ile bağdaştırıldığı ve bu yönde bir algının oluştuğu da söylenebilir: "Ebū Bekrniṉg ẓāhir kerāmetlerindin biri ol erdi kim **aġrıġında vaṣiyyet ḳıldı**," (327b/6) Dil kullanırının bu algılayışı doğrultusunda oluşan bağdaştırma, dil dizgesinde *ölüm aġrıġı* eşdizimsel yapının yaratımına neden olduğunu varsaymak mümkündür: "Resūl ʿaleyhi's-selām tört tükel yaşamışda ʿAbdu'l-Muṭṭalib aġrıdı, bildi kim **ölüm aġrıġı** turur, dünyādın barġu vaḳt boldı" (308a/6); "İbrāhīm aydı: Men nücūm ʿilminde kördüm, maṉga **aġrıġ kelgü teg** turur, men çıḳmas-men, tidi." (53b/9)

- **aġrıġ : hasta kişi [canlı / insan / nötr-cinsiyet / nötr yaş]**

aġrıġ sözcüğünün bağlı olduğu kavram kümesinde 'hasta kişi' gücül anlambirimciği tespit edilir. Tahran nüshasında *aġrıġ* sözcüğünün 'hasta kişi' göndergesiyle tanıklanan bağlamlar için bk. 14a/17; 85a/7; 151b/5; 158a/19; 164a/2, 4, 5; 190a/11; 227a/10;

237b/14; 247b/8; 274b/7; 363b/10. Referans gösterilen bu bağlamlar vasıtasıyla *aġrıġ* sözcüğü dönemin dil kullanırının zihninde canlı varlıklardan sadece insan türü özelinde 'ağrıya ve sancıya *mübtelā* olan kişi' olarak kavramlaştırıldığı anlaşılır: "Zālūḫā Yūnusnı yėti deryādın keçürüp tenġiz ḳırıġında ḳoḍdı. Ḳanatı yolunmış **ḳuş teg żaʿīf aġrıġ**." (247b/8) Bu doğrultuda, *aġrıġ* kişi referansını, bedeninde acı ve ağrı hisseden, bu sebeple yatakta yatan ya da zayıf düşen kişilere gönderimli kullanıldığı takip edilmektedir. Mesela dil kullanırı bir hastalıktan dolayı eti delik deşik olan, zayıf düşmüş bir kişi için de *aġrıġ* kişi referansını kullanmayı tercih etmesi önemlidir. (bk. 158a/5-18; 164a/2, 4, 5) Fakat *aġrıġ* sözcüğünün kaplamında "doğuştan ya da sonradan engelli olan kişiler" tanımlı olmadığı ise şu bağlamdan somut biçimde anlaşılmaktadır: "Ādem olarḳa baḳtı kimini **ḳaraġu** kördi, kimini **aḫsaḳ** kördi, kimini **aġrıġ** kördi, kimini **olturum** kördi, kimini **aġın** kördi, kimini **saġır**, kimini **tillig** kördi, kimini **tilsiz** kördi." (14a/17) Bu bağlam, dönemin dil kullanırının kişilerin sahip olduğu bedensel engellilik durumuna göre ayrı terimler ürettiğini göstermekle birlikte *aġrıġ* sözcüğünün *ḳaraġu, aḫsaḳ, olturum, aġın, saġır* gibi sözcüklerden ayırt edici anlambirimciğinin "kişinin sahip olduğu fiziksel ızdırap ve acı" olduğunu da kanıtlayıcıdır. Sonuç olarak buraya kadar ki tüm bilgiler bütünsel olarak değerlendirildiğinde *aġrıġ* kavramı belirli bir hastalık ismiyle özelleşmeye uğramadığı, salt "ağrılı ve sancılı bir hastalık sürecinde olan kişi" olarak kodlandığı sonucu ortaya çıkarır. Doğal olarak bu süreç insan varlığı için istenmeyen ve olumsuz bir durumdur: "(Yūsuf) Atasıda kiḍin yigirmi tört yıl tirildi, anda kiḍin **aġrıdı**, üç ay taḳı yėti kün **aġrıġ** erdi, āḫir ʿömri boldı erse münācāt ḳıldı" (151b/5) Bunun yanı sıra *aġrıġ* yani "hasta kişi" hastalıktan kurtulup iyileşebilir. Bu durum Tahran nüshasında *aġrıġ ongul-* eşdizimliliğiyle dil dizgesinde dizimlenir: "Ebū Bekr aytur: Ol kün ḳamuġ suwlar süçidi, **ḳamuġ aġrıġlar onguldı**, ḳamuġ **tilweler** aḍıldı, ḳamuġ tikenler töküldi, yer yüzi yaşardı, çiçeklendi, muġlarnıng otı öçti, ḳamuġ butlar yüzün tüşti." (190a/11) *aġrıġ ongul-* eşdizimliliği için bk. 227a/10; 274b/7. İnsan vasıtasıyla gerçekleşen bir iyileşme değil de Tanrı tarafından gerçekleştirilecek bir iyileşme durumu söz konusuysa dil kullanırı *şifā bėr-* eylemini kullanmayı tercih etmektedir: "İḍiyā tevfīḳ bėrdiṅg, bu iwni ḳopardım, emdi biş ḥācetim bar, revā ḳılġıl. Evvel, ḳayu yazuḳluġ ḳul tevbe ḳılġalu bu iwke kirse tevbesin bedirleġıl, yarlıḳaġıl. İkinçi, ḳayu aġrıġ kirse şifā bėrgil." (237b/14)

Tüm bu kullanımlar vasıtasıyla dönemin dil kullanırının zihninde *aġrıġ* kavramının 'canlı, sadece insan için kullanılabilen, belirli bir hastalık ismiyle özdeşleşmese de genel itibariyle ağrılı ve acılı bir hastalığa *mübtelā* olan, zayıf düşmüş hasta kişi' olarak tasarılaştığı sonucuna ulaşılır.

- **aġrıġ: dert, keder**

aġrıġ sözcüğünün bağlı olduğu kavram 'dert, keder' gücül anlambirimciğiyle tanıklanır. İnsan zihni, dil kullanırının semantik belleğinde var olan *aġrıġ* 'insanın vücudunda hissettiği fiziksel ağrı' kavramından hareketle "insanın yaşadığı kötü bir olay ya da aldığı kötü haber sonrasında kendisinde hissettiği ruhsal ağrıyı" ifade edici biçimde kodlamıştır. Böylece *aġrıg* o dönemde metafor yoluyla bugün için 'dert, keder' olarak tanımlayabileceğimiz bir yan anlam kazanmıştır:

> **…** körmes mü-sen, sanga ne tiyürler, ayturlar: ʿĀyişe Ṣafvān birle song ḳaldılar, anıng üçün kim resūl ʿaleyhi's-selāmdın burun ʿĀyişeni Ṣafvān ḳolar erdi ya kendü ʿāşıḳ bolmış erdi. ʿĀyişe aytur raẓiyaʾllāhu ʿanhā: Ḳaçan bu sözni işittim erse **yawlaḳ emgendim, aġrıġım** taḳı arttı, iwke kirdim, yüz urundum, atam anamḳa aydım: Manga bu sözni nelük aymadıngız, resūlḳa barıp sözlep ʿöẕr ḳolġay erdim. (375a/5)

Yukarıda aktarılan bağlamın öncesinde Kur'anda da yer alan ve Müslümanlar arasında da İfk Hadisesi (Fayda, 2000, s. 507-509) olarak bilinen olay geçer. Dönemin dil kullanırı Ayşe'nin kendisine atılan iftira karşısında hissettiği olumsuz duyguyu *aġrıġ* sözcüğüyle ifade etmesi, sözcüğün gücül anlambirimciğini tanıklayıcıdır.

- **olumsuz değer (anlam değeri)**

İncelemenin bu bölümüne kadar *aġrıġ* sözcüğünün dil kullanırının zihninde bağlı kavramlar 'ağrı, acı', 'ağrılı hasalık', 'hasta kişi', 'dert, keder' olarak tespit edilmiştir. Sözcüklerin bağlı olduğu imajların, aynı zamanda insan zihninde belirli bir yönde duygu değeri yarattığı göz önüne alındığında *aġrıġ* sözcüğü, insan üzerinde olumsuz yönde bir duygu oluşturduğu sonuca ulaşmak mümkündür.

1.2. ḫasta

ḫasta (Far.) "wounded; sick, infirm; fruit-stone; ground preparedfor sowing; excited, roused."(Steingass, 1998, s. 460)

L.- ḫasta (isim)

Londra nüshası boyunca *ḫasta* sözcüğü, "*(özi)* ***ḫasta bol-*** (140r/2), *(özini)* ***ḫasta ḳıl-*** (128v/6; 139v/20), ***ḫasta*** (144r/19; 170v/5)" şeklinde kullanımlarıyla takip edilir ve sadece iki yerde isim ulamındadır (bk. Ata, 2019, s. 629). Bu şartlar altında sözcüğün isim ulamında tanıklanan kullanımlarıyla ancak şu anlamsal özellikler betimlenebilir: + [canlı], +[insan], +[hasta kişi, beden yönüyle sıhhatini, sağlığını kaybeden kişi].

Yukarıda ***ḫasta*** sözcüğünün gösterilen boyutunda tanımlanan 'hasta kişi, beden yönüyle sıhhatini, sağlığını kaybeden kişi' özgül anlambirimciği için aşağıda bazı açıklamalar yapılacaktır:

Yukarıda da belirtildiği üzere *ḫasta* sözcüğü Londra nüshasında isim ulamında sadece iki yerde tanıklanabilmektedir. Bu iki bağlamda, *ḫasta* sözcüğünün dil dizgesinde diğer sözcüklerle kurduğu dizimsel ilişkiler yönüyle ele alındığında kavram üzerine bazı yorum ve çıkarımlar yapılabilir:

Londra nüshasında *ḫasta* sözcüğü ilk olarak 144r/19 şeklinde numaralandırılan tümce içindeki kullanımıyla tanıklanır: "Süleymān yėgirmi künde ol tegrede çavıḳdı, **ḫastanı** oḳup dem bėrse ṣıḥḥat taptı, **divāneġa** oḳusa saġaldı." (144r/19) Aktarılan tümcede *ḫasta* ve *divāne* sözcükleri birbiriyle koşutluk sergiler. Dönemin dil kullanırının semantik belleğinde aynı kavram alanında öbeklendiği anlaşılan *ḫasta* ve *divāne* kavramlarının ortak anlambirimciğini 'sağlığını kaybeden kişi' şeklinde tanımlamak mümkünken, kavramların 'beden' ve 'akıl' ayırt edici anlambirimcikleri yönüyle de bağdaşmazlık içinde olduğunun önemle altını çizmek gerekir.

ḫasta : +[canlı] ,+ [insan], +[**sağlığı yerinde olmayan**], **+** [bedensel], +[yorgun ve zayıf düşen].

divāne: +[canlı], +[insan], +[**sağlığı yerinde olmayan**], + [zihinsel], +[norm dışı davranan].

Aynı bağlamda *ḫasta* sözcüğü ***ṣıḥḥat tap-*** "sıhat bulmak, iyileşmek" eylemiyle dizimlenmiştir. Bu dizimleniş bedensel sağlığını kaybeden bir kişinin tekrar sağlığını bulabileceğini, iyileşebileceğini de göstermektedir. Bu bağlam da ***ḫasta*** sözcüğü dil kullanırı tarafından "beden" kriteri çatısı altında genel nitelikli olarak kullanıldığına işaret etmektedir.

Londra nüshasında *ḫasta* sözcüğü ikinci olarak 170v/5 şeklinde numaralandırılan tümce içinde şöyle tanıklanır: "Aydılar: yalavaç ėrseng͡ muʿcize körgüzgil. Aydı: muʿcize ol turur kim **ölügni** tirgüzür-meni **ḫastanı yaḫşı ėter-men**, pisni toġa, közsizni körer ḳılur-men." (170v/5) Dikkatle incelendiğinde aktarılan tümcede sözdizimsel açıdan bir aksaklık göze çarpar. Bu durumda önce tümcede sezinlediğimiz aksaklığı göstermek ve sonrasında bu aksaklığın sebebini tespit etmek, tümcenin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Yukarıdaki tümcenin semantik kurgusundan anlaşıldığı kadarıyla, dil kullanırı ***ölüg, ḫasta, pis*** ve ***?* közsiz*** sözcükleri arasında belirli bir tema üzerinden sözcükler arasında paralellik kurarak anlatımını gerçekleştirmektedir. Bu noktada Londra nüshasında (**?***) soru işaretli olarak belirtilen leksikal birim aydınlatılmaya çalışılacaktır:

İlk olarak belirtilmesi gereken husus, "Aydılar: yalavaç ėrseng͡ muʿcize körgüzgil. Aydı: muʿcize ol turur kim .." buraya kadar bir aksaklık olmadığıdır; anlamsal sorun bu noktadan sonra ortaya çıkar: "**ölügni** tirgüzür-meni **ḫastanı yaḫşı ėter-men**, **pisni toġa, közsizni** körer ḳılur-men." Bu sorun iki farklı şekilde aktarılıp birtakım çıkarımlarda bulunulabilir:

Birincisi, tümce şu şekilde öbek yapılara bölümlenebilir: ***ölügni tirgüz-*** "ölüyü dirilt-", ***ḫastanı yaḫşı ėt-*** "hastayı iyi et-", **pisni …?..,** ***toġa közsüzni körer ḳıl-*** "doğuştan kör kişiyi görür hâle getir-".

İkincisi, tümce şu şekilde de öbek yapılara bölümlenebilir: ***ölügni*** *tirgüz-* , ***ḫastanı yaḫşı ėt-*** , ***pisni*** *toġa* (bir sonraki *ḳıl-* eylemine atfen), ***közsizni*** *körer ḳıl-* .

Birincisi kabul edildiğinde, tümcede bir eylem eksikliği belirginleşir ve müstensihin burada eylemi yazmakta zorlandığı ya da eylemi yazmayı unuttuğu yorumu üretilebilir. Bu durumda ***toġa*** sözcüğü bir diğer öbek yapıya dahil edilir ki bu da *ḫasta* sözcüğünün kavramsal yapısının tanımlanması etkileyecektir. Çünkü o zaman dil kullanırı tarafından doğuştan var olan uzuv eksikliği ya da yetisel kayıpların, *ḫasta* sözcüğünün kaplamına dahil edilmediği yorumu geliştirilebilir.

İkincisi kabul edildiğinde, ***toġa ḳıl-*** birleşik eylem yapısıyla kullanımı ortaya çıkar ki bu da semantik açıdan bağlamın içeriğiyle uygunluk göstermez. Burada öncelikle şu soru sorulmalıdır: ***toġa ḳıl-*** nedir yani nasıl anlamlandırılabilir?

Bu soruyu yanıtlayabilmek için öncelikle *toġa* sözcüğünün tarihî Türk dilinde ne zaman ve nasıl kullanıldığına bakılması ve onun kavramsal yapısı üzerine odaklanılması gerekir:

toġa sözcüğünün kullanımıyla ilgili yapılan inceleme, sözcüğün Eski Türkçe döneminde Eski Uygur ve Karahanlı dönem eserlerinde kullanıldığını, ancak Erken Orta Türkçe dönemindeyse nadiren kullanıldığını gösterir. Bu kapsamda *toġa* sözcüğü kronolojik olarak ele alındığında, sözcüğün Eski Türkçe döneminde nasıl kullanıldığına bakalım:

Caferoğlu *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*'nde *toġa* sözcüğünü şöyle tanımlamıştır: **"toga / tuga** Hastalık, sakatlık, kör / t**oġasız** Hastalıksız, sıhhatli" (Caferoğlu, 2015, s. 243, 251). *Altun Yaruk*'ta **toga**[5] sözcüğü sadece *ig toga* ikilemesiyle takip edilir (Kaya, 1994). Tekin, *Maytrısimit*'teki bağlamları referans göstererek **toġa**[6] sözcüğüni dizin bölümünde "kör", **togasız**[7] sözcüğünü ise "hastalıksız" göndergeleriyle karşılamıştır (Tekin, 2019, s. 479). *Daśakarmapathāvadānamālā* adlı Uygur Türkçesi eserinde ise dönemin dil kullanırları ***toga***[8] sözcüğünü genellikle *ig toġa* ikilemesiyle kullanmakla birlikte tek yerde "**toga teglük erip …"** şeklinde dil dizgesi içinde tanıklanır (Elmalı, 2016, s. 89). Elmalı söz konusu çalışmasındaki bu bağlamlardan yola çıkarak dizin bölümünde *toga* sözcüğünü "hastalık" göndergesiyle tanımladığı görülmektedir (Elmalı, 2016, s. 444).

Karahanlı Türkçesi metinleri üzerine yapılan çalışmaların dizin bölümlerinde ise "**tuġa**[9] hastalık ve iç hastalığı" (Ercilesun, 2014, s. 898), "**toġa**[10] hastalık" (Arat, 2018, s. 1249), **"toġa**[11] doğma" (Arat, 2006, s. LXIV) şeklinde göndergelerle karşılaşılmaktadır.

Özetle ifade edecek olursak Eski Türkçe'de *toġa* sözcüğünün tanıklandığı eserlerin dizin çalışmalarında araştırmacıların, söz konusu sözcüğü isim ulamında "hastalık,", sıfat ulamında "kör", zarf ulamında "doğma" şeklinde anlamlandırdığı ortaya çıkar. Bu dönemde sözcüğün kullanımlarında dikkat çekici husus ise *toġa* hem Uygur hem de Karahanlı Türkleri tarafından daima *ig toġa* eşdizimliliğiyle kullanılmış olmasıdır.

Ancak *toġa* sözcüğünün - dipnotlarda da gösterilen - bağlamsal kullanımlarının yol göstermesiyle birlikte - dil dizgesindeki dizimsel ilişkilerine bütüncül bakıldığında *toġa* sözcüğünü isim ulamında "**doğuştan gelen hastalık, sakatlık**" betimsel anlamıyla

---

[5] " ötrü kamag **ig toga** …" [AY:590/12]; "arıg tikig **ig toga** adıra bilser otaçı …" [AY:590/18]; ".. yiil tıltaglıg **ig toga** .." [AY:592/9]; ".. ol montag yanglıg **ig togag**" [AY:588/17]

[6]"emgekin kişi ajunınta toġar .. ög ḳarnınta **toġa teglük toġar** [Maitr. 85, 24]; **toġa teglük kişi** [Maitr. 43, 15]".

[7] **"igsiz toġasız** adsız tudasız ögrünçü" [Maitr. 1,44]

[8]: "**toga teglük erip …"** [Dasak.:89]; "**igi toġası …"** [Dasak.:1090]; "**igni toġası …"** [Dasak.: 2728]; "ol erning **igi togası** kalısız kėter" [Dasak.:2800]; "ol iglig erke buşı bėrip **igin togasın** birtem kėtereyin" [Dasak.:2816]; "… sening balıkdakı **ig toga** kėtgüsi yok" [Dasak.:3543]; "Mening balıkımdakı uluşumdakı **ig toga** kėtmez .." [Dasak.: 3547]; "himavant tag kısılınga baralım bo **ig toġaḳa** em bolguluk ot anta bar tėp tėrler" [Dasak.: 4559].

[9] tuġa bundan **ig tuga** denir; "hastalık ve iç ağırlığı" demektir." [DLT:445]

[10]: "ḳamuġ eḍgülükke neng ol yolçısı; **ḳamuġ ig toġaḳa** neng ol emçisi" [KB:3979]; "olarda birisi otaçı turur; **ḳamuġ ig toġaḳa** bu emçi turur" [KB:4356]; "yanut birdi ögdülmiş aydı ay can; tirig bolsa yalnguḳ yorır **ig toġan"** [KB:5978]; "yavuz ḳılma könglüng tilingni yıġa; yazuḳḳa kefaret bolur **ig toġa**"[KB:5979]

[11]: "**toġa körmez erdi edibning közi**" [AH:485]

kavramlaştırılarak kullanıldığı ortaya çıkar. Böylece Eski Türkçe dönemi dil kullanırının ***ig*** ve ***toġa*** sözcüklerini birlikte kullanmasına etken olan temel faktörün bilişsel eş anlamlılık ilişkisi olmadığı, aksine sözcüklerin birbirleriyle yakın eş anlamlılık ilişkisi taşıdığı tespit edilir.

Erken Orta Türkçe dönemi eserlerinde ise *toġa* sözcüğünün KE/Tahran nüshasına kadar sadece KE/Londra nüshasında tek yerde kullanımı tanıklanmaktaydı. Bu söz konusu kullanım ise hâlihazırda üzerinde tartıştığımız bağlam olduğunu belirtmek gerekir. *toġa* sözcüğü KE/Londra nüshasında tek yerde tanıklanmasına rağmen KE/Tahran nüshasında beş yerde sıfat ulamında "doğuştan" anlamıyla, bir yerde zarf ulamında "daima, hep" anlamıyla tanıklanır.[12] KE/Tahran nüshasında *toġa karaġu* ya da *toġa közsüz* eşdizimli kullanımları, sözcüğün Eski Türkçedeki kullanımlarıyla aynı paralellikte kullanıldığının göstergesidir.

Sonuç olarak bu çalışmada *toġa* sözcüğü isim ulamında "doğuştan gelen hastalık, sakatlık"; sıfat ulamında "doğuştan/anadan doğma" göndergesel anlamlarıyla tanıklandığı için sözcüğün ulamına bağıl biçimde söz konusu göndergesel anlamlar üzerinden hareket edilecektir. Sözcüğün göndergesel anlamları göz önüne alındığında, Londra nüshası özelinde şu soru sorulmalıdır: *toġa* sözcüğü tümce içinde isim ulamında mı, yoksa sıfat ulamında mı değerlendirilmelidir?

toġa sözcüğü isim ulamında değerlendirildiğinde *pisni toġa ḳıl* - "cüzzam hastalığını hasta etmek" gibi bir anlam ortaya çıkar ki bu da semantik açıdan bağlamın bütünüyle çelişmiş olur. Ancak *toġa* sözcüğünü sıfat ulamında değerlendirip tümce içinde dizimlenen *közsüz* sözcüğünün niteleyicisi olarak kabul edildiğinde, hem sözcüğün Eski Türkçedeki dizimsel örüntüsüyle örtüşme gösterecek hem de tümcenin semantik yapısıyla uyum içinde olacaktır: **toġa közsüzni körer ḳılur-men "doğuştan kör kişiyi görür hâle getiririm"**

Bu noktada bir parantez açarak Londra nüshası müstensih(ler)i üzerine birtakım yorumlarda bulunmak gerekmektedir. Londra nüshası müstensihinin 170v/5'te *toġa* sözcüğünü *pisni* sözcüğüyle öbek bir yapı içinde kurgulama çabası, onun müellif hattında geçtiği anlaşılan *toġa* sözcüğüne aşina olmadığının hatta bu sözcüğü anlamlandırmakta da zorlandığını göstericidir. Tahran nüshasında birden fazla yerde kullanılan *toġa* sözcüğünün, Londra nüshası eş-bağlamlarında görmezden gelinerek devam edilmesi de bu yargıyı kuvvetlendirir. Londra nüshası müstensihlerinin ***toġa*** sözcüğü üzerinden tanıklanan bu tutumu, aynı zamanda ***ėçi***[13] sözcüğünde de tanıklanır. Araştırmamız

[12] ***toġa*** sözcüğünün Tahran nüshasında tanıklandığı yerler için bk. 274b/7; 275a/11; 280b/10,16; 306b/14.

[13] Tahran nüshasında ***ėçi*** sözcükbirimi mevcuttur ve semantik açıdan eşadlılık gösterir: erkek kardeş, kadın: erkeğe ait olan kadın.
ėçi : "erkek kardeş" göndergesiyle tanıklanan bağlamlar için bk. 91b/2, 6; 94a/15; 94b/1; 95a/16; 95b/11; 127a/1; 133a/8. Bu göndergeyle tanıklanan *ėçi* sözcükbirimi Londra nüshasında *inçi* sözcükbirimiyle karşılanmıştır. Prof. Dr. Aysu ATA'nın *Ḳıṣaṣü'l-Enbiyā* çalışmasında bu sözcükbirim hakkında ortaya koyduğu görüş için bk.: Londra nüshası 67r/14'te atıfta bulunulan 82 numaralı dipnot.

boyunca mukayeseli olarak incelenen her iki nüsha arasında bu tür başka örneklerde tespit edilmiştir. Bu daha sonraki bir araştırmanın konusu olarak kaleme alınacaktır.

Tüm bunların sonucunda Londra nüshasında *ḫasta* sözcüğünün tanıklandığı 170v/5 numaralı bağlamının nasıl kabul edip değerlendirilmesi gerektiği şu şekilde sunuyoruz:

> Aydılar: yalavaç ėrseng͡ mu'cize körgüzgil. Aydı: mu'cize ol turur kim **ölügni** tirgüzür-meni **ḫastanı yaḫşı ėter-men**, pisni (….), **toġa közsizni** körer ḳılur-men." (170v/5)

Şimdi yukarıdaki bu bağlam üzerinden *ḫasta* sözcüğünün bağlı olduğu kavramın, *pis* gibi 'bulaşıcı hastalıklar' ya da *toġa közsiz* gibi 'doğuştan gelen yeti kayıpları' haricinde daha genel nitelikli 'hasta kişi' seklinde tasarılaştığı sonucuna varılabilir. Böylece *ḫasta* sözcüğü sadece 'hasta kişi' şeklinde tanımlanabilecek bir özgül anlambirimcikle kavramlaştırıldığı ileri sürülebilir.

ḫasta sözcüğünün Londra nüshasında tanıklanan iki yerdeki bağlamsal kullanımları, sözcüğün "doğuştan gelen hastalıklar ya da yeti kayıpları **haricinde** beden yönüyle tezahür eden genel nitelikli hastalığa sahip kişi" olarak betimlenmesini sağlar. Ancak *ḫasta* sözcüğünün kullanım sıklığının nüshada bu derece düşük olması dolayısıyla, anahtar sözcük için betimlenen anlamı teyit edebilmek ve daha isabetli bir sonuca ulaşabilmek gayesiyle sözcüğün dönem eserlerinde nasıl kullanıldığına müracaat edilecektir. Böylece bu kullanımlardan elde edilebilecek dilsel veriler yoluyla kullanımsal bir örüntü ortaya çıkarsa, o zaman *ḫasta* sözcüğünün kaynak dilden hedef dile aktarımının nasıl gerçekleştiği ya da sözcüğün nasıl kavramlaştırıldığı konusunda eklemeler yapılacaktır.

ėçi (2): "**kadın: erkeğe ait olan kadın**" göndergesiyle tanıklanan bağlamlar için bk.: 109b/13; 214b/9; 219a/18(2); 219b/2. Bu göndergeyle tanıklanan *ėçi* sözcükbirimi Londra nüshasında tanıklanmaz. Tahran nüshasında bu göndergeyle tanıklanan *ėçi* sözcükbiriminin geçtiği bağlamlara denk gelen bağlamlar mukayese edildiğinde şöyle bir sonuçla karşılaşılır: 137r'de beyit yok (krş. T.214b/9); 139v'de anektotun tamamı yok (krş. T.219a/18(2); 219b/2); 80v/11'de *iki* (ایکی) sözcüğü yazılıdır. Her iki nüshada farklı sözcükbirimlerle yazılan bu beyitleri karşılaştırdığımızda Londra nüshası müstensihi muhtemelen kaynak aldığı eserde geçen *ėçi* sözcüğünün bilgisine sahip olmadığı için genellikle görmezden gelerek yok saymış, bir yerde ise beyitin verdiği kısıtlılık dolayısıyla olsa gerek *ėçi*'ye ortagrafik açıdan yakın algıladığı bir sözcüğü yazdığına tanık olunur:
Erni belāsı ėçi ʿālem belāsı ḳurtḳa (T.109b/13) "erkeğin belası (imtihanı) kadın, alem belası (da) yaşlı kadındır"
Erning͡ belāsı ėki ʿālem belāsı ḳurtḳa (L.80v/11) " erkeğin belası (imtihanı) iki alem belası yaşlı kadındır"
Yukarıda açıkça görüleceği üzere Londra nüshası müstensihinin sözlükçesinde *ėçi* (اجی) sözcükbiriminin olmadığı ortaya çıkar. Böylece *toga* sözcükbiriminde olduğu gibi Londra nüshası müstensih(ler)inin eseri istinsah ederken anlamlandırmakta zorlandığı sözcükbirimleri bazen görmezden gelme eğilimine bazen de yazma zorunluluğu hissederek kopyaladığı ancak bu durumlarda eserin bağlamsal bütünlüğünden kopuşuna şahit olunur. Buna benzer başka bir örnek olarak ***tawar*** sözcüğü de verilebilir. Bu husuta çalışmalarımız devam etmekte ve araştırma yazısı olarak hazırlanmaktadır.

O zaman sorulması geren şu soruyu soralım: Bu kapsamda Erken Orta Türkçe dönem eserlerinde *ḫasta* sözcüğü, nasıl kavramlaştırılarak kullanılmıştır?

İlk olarak Harezm temas sahası eserlerine bakıldığında *ḫasta* sözcüğünün kullanımı KE/Londra, NF, HŞ'de takip edildiği görülür:

KE/Londra nüshasında *ḫasta* sözcüğü yukarıda da belirtildiği üzere iki yerde isim ulamında kullanılırken, diğer üç kullanımı eşdizimli ifade içinde kullanılır: "*(özi)* ***ḫasta bol-*** (140r/2), *(özini)* ***ḫasta ḳıl-*** (128v/6; 139v/20), ***ḫasta*** (144r/19; 170v/5)" (bk. Ata, 2019, s. 629).

HŞ'de ise *ḫasta* sözcüğü yedi yerde kullanımı takip edilir: "***ḫasta bol-*** (817; 822; 1187; 1913), ***ḫasta ḳıl-*** (2532), ***köngüller ḫasta*** (781), ***köngli ḫasta*** (1141)" (bk. Demirci, 2021). HŞ'de *ḫasta* sözcüğü çoğunlukla birleşik eylem yapısıyla kullanımı yanında, iki yerde isim ulamında tanıklanır; ancak sözcüğün isim ulamındaki kullanımlarında *köngül* sözcüğüyle eşdizimli olması, Far. alıntı *ḫasta* sözcüğünün soyut biçimde kavramlaştırılarak kullanılabildiğini gösterir. NF'te ise *ḫasta* sözcüğü doğrudan isim ulamında kişi referansı olarak kullanımı yoktur. Bu eserde sözcük sadece birleşik eylem yapısı içinde tanıklanır: ***(aḍaḳı / ḫāṭırı/ köngülleri) ḫasta bol-, (köngli) ḫasta u bezmān bol-*** (bk. Ata, 2014, s.164). Bu dönemin sözlüğü ME'nin Paris, Yozgat ve Şuşter nüshasında madde başı olarak yer verilmemesi de sözcüğün doğrudan kişi referansı olarak kullanımına dair nasıl kavrandığını görmemize yardımcı olmamaktadır. Sonuç olarak Harezm Temas Lehçesinde Far. alıntı *ḫasta* sözcüğünün doğrudan isim ulamında kullanımının yaygın olmadığı, aksine dönem eserlerinde 'hasta kişi' kavramının daha çok *aġrıġ, aġrıġlıġ, iglig, sökel* sözcükleriyle ifade edildiği ortaya çıkar.[14]

Memluk sahası eserlerine bakıldığında *ḫasta* sözcüğü, TZ, DM, GT, İMS'de tanıklanmaktadır. Bu dört eserin ikisi sözlük çalışması olduğunu önemle belirtmek gerekir. Çünkü bu sözlüklerin çift dilli sözlükler olması da ayrı bir paradoks oluşturur. Bu sebeple önce sözlüklerde nasıl karşılandığına, daha sonra dönemin yazılı metinlerinde nasıl geçtiğine bakalım:

TZ'de 23a/10'da Ar. ضعيف sözcüğü Türk dilinde *ḫasta* ve *sayrı* sözlükbirimleriyle karşılanması dikkate değerdir (Atalay, 1945, s. 44). Çünkü DM 20a/14'te de Ar. **انت ضعيف** , Türk diline **سن خصطا سن** yani "*sen ḫaṣṭa sen"* olarak aktarılmıştır (Toparlı, 2018, s. 20a). Her iki sözlük çalışması o günün dil kullanırının Ar. ضعيف sözcüğünü *ḫasta* sözcüğüyle eşdeğerli tutarak karşıladığı görülüyor.

ḫasta sözcüğü, Memluk sahası 14. yy. Harezm Prestij Lehçesi eserlerinden İMS'de ***ḫasta sor-*** "hasta ziyaret etmek" birleşik eylem yapısı içinde tanıklanır (Toparlı, 2017, s. 395). GT'de ise *ḫasta* sözcüğü isim ulamında doğrudan kişi referansıyla kullanımları tanıklanır: "*ḫasta* 116/2; 165/4; 169/6; 263/13; 273/13; (*ḫasta ve mecrūḥ*) 203/6; (*ġarīb u ḫasta*) 206/5" (Karamanlıoğlu, 2019).

[14] "hasta kişi" kavramı **NF**'te daha çok *sökel* sözcüğü daha fazla geçer, **H-KT/Meşhed**'de *iglig* ve *aġrıġlıġ* sözcükleriyle, **H-KT/Hekimoğlu**'nda *iglig* ve *sökel* sözcükleriyle, **KE/Londra**'da daha çok *aġrıġ* olmakla birlikte *èiletlıġ, iglig, ḫasta* sözcükleriyle, **KE/Tahran**'da sadece *aġrıġ*, **H-Fal Kit**. *sökel* sözcüğüyle ifade edilmiştir.

GT'de 116/2'de "hasta kişi" referansı hem ***ḫasta*** hem de ***sökel*** ile karşılanabilmesi, bu sözcük çifti arasında bir anlam ilişkisi kurulduğunu göstermesi ve bu bağlamda ***ḫasta*** ve ***sökel*** sözcükleri ile ***saġ (er)*** "sıhhatli kişi" sözcükleri arasında karşıt anlamlılık ilişkisinin kurulması dikkate değerdir.[15] Böylece sözcüğün HŞ'deki kullanımının aksine somut bir hastalığa maruz kalan "hasta kişi" için kullanılabildiği tanıklanabilmektedir. GT165/4'te *ḫasta* sözcüğü, bağlam içinde *ṭabīb* "doktor", *muʿācele* "tedavi", gibi sözcüklerle dil dizgesinde dizimlenmesi, tedavi edilmesi gereken herhangi bir hasta için kullanılması, sözcüğün kavramsal açıdan ayırt edici özelliklerle sınırlandırılmadığına işaret eder. GT'de yukarıda işaret edilen diğer kullanımlar da *ḫasta* sözcüğünün "sıḥḥatini kaybeden herhengi bir hasta" anlamıyla kullanıldığını göstermektedir. Bu eserin Farsça bir eserden Türk diline tercüme edilmesi, Fars. alıntı *ḫasta* sözcüğünün diğer dönem eserlerine nazaran daha fazla kullanılmasına yol açmış olmalıdır. Böylece GT'de tanıklanan *ḫasta* sözcüğünün bilingual idyolekte bağıl biçimde esere yansıdığı göz önünde tutulması gerekir.

Yukarıda *ḫasta* sözcüğünün Erken Orta Türkçe dönemindeki kullanımları tek tek tanıklanmaya ve açıklanmaya gayret edilmiştir. Tüm bu tanıklamalar bütüncül olarak değerlendirildiğinde, *ḫasta* sözcüğü - isim ulamında - genel nitelikli biçimde kavramlaştırılarak kullanıldığı yönünde bir çıkarımında bulunmak mümkündür. Bu doğrultuda *ḫasta* göstergesi "sıhhatini kaybetmiş, zayıf düşmüş herhangi bir hasta kişi" betimsel anlamıyla tanımlanabilir. Sözcük genel nitelikli olarak kavramlaştırıldığı için dil kullanırının sözlükçesinde aynı kavram alanı içinde kodlu olan *aġrıġ* ve *sökel* sözcükleriyle değişkeli kullanılabilmiştir. Peki dönemin dil kullanırı niçin *aġrıġ* yerine *ḫasta* sözcüğünü kullanmayı tercih etmiştir?

Erken Orta Türkçe döneminin yazı dilinde *ḫasta* sözcüğünün kullanım sıklığının az olmasının nedeni onun Farçadan yeni yeni alıntılanarak kullanılmasının bir sonucu ise belirli standartlara sahip dil kullanır grubu (sosyolekt) içinde yer alan idyolektlerin yazı dili kanalında *ḫasta* sözcüğünü kullandığı varsayılabilir. Böylece dil kullanırının yazı dili içinde *ḫasta* sözcüğünü, Türk dili sözdağarındaki *aġrıġ* ve *sökel* sözcükleriyle değişkeli kullanımını sağlayan faktör dil kullanımına dayalı gelişen stilistik bir uzanım olduğu yönünde bir sonucuna ulaştırır.

SONUÇ

Mukayese edilen nüshaların eş-bağlamlarında Tahran nüshası dil kullanırının *aġrıġ* sözcüğünü, Londra nüshası dil kullanırının ise *ḫasta* sözcüğünü kullanmayı tercih ettiği takip edilmiştir. Dönemin dil kullanırları tarafından bu sözcük çiftinin eş-bağlamlarda değişkeli kullanımına sebep olan semantik ilişkiyi tespit edebilmek adına öncelikle her iki sözcükbirimin anlam çözümlemesi gerçekleştirilmiştir. Nüshalar arası değişkeli kullanılan her iki bağlamda da *aġrıġ* ve *ḫasta* sözcükleri doğrudan "hasta kişi" gönderimiyle saptanmıştır. Fakat *aġrıġ* göstergesi "daha ziyade ağrılı ve sancılı bir

[15] **GT** 116/2: "şiʿir: kiçe bir **ḫasta** üçün **saġ irniŋ**; taŋ atḳınça közünden yaş kildi; taŋ atı-çaḳ taʿālā emri birle; **sökel ir** saġ boldı, **saġ öldi**." (Karamanlıoğlu, 2019, s. 57.)

hastalık sürecinde bedeni yorgun ve zayıf düşmüş kişiye refaranslı kullanımları, onun kavramsal tasarısına dair fikir edinilmesini sağlar. Aynı paralellikte *ḫasta* sözcüğü de "hasta kişi" anlamıyla belirli hastalık isimleriyle birlikte dizimlenmeyip sadece bedeni ya da vücudu zayıf düşmüş hasta kişiye referanslı kullanımlarıyla takip edilmesi eş anlamlılık açıısndan kayda değer bir veri sunar. Özellikle *ḫasta* sözcüğünün o dönemdeki kullanım sıklığına bakıldığında, Far. dilinden Türk diline alıntılanma sürecinin daha taze olduğu ve dil kullanırının da bu sözcüğü kendi zihnindeki "hasta kişi" kavramıyla yani *aġrıġ* ile aynı doğrultuda kavramlaştırarak kullanmayı tercih ettiği gözlemlenir. Bu durumda nüsha müstensih(ler)inin *ḫasta* sözcüğünü *aġrıġ* sözcüğüne eşdeğerli biçimde kavramlaştırma sürecine tanıklık edildiğini de varsaymak mümkündür. Bu şartlar altında *aġrıġ* ile *ḫasta* sözcükleri "hasta kişi" önermesini iletebildikleri için bu sözcük çifti arasında bilişsel eş anlamlı olarak tanımlamak mümkündür. Sözcükler arasında bilişsel eş anlamlılığı yaratan faktörler ise şu şekilde sıralanabilir:

Öncelikle *aġrıġ* sözcüğünde "ağrı ve acı" çağrışımı daha yüksek tondadır ve dil kullanımında gündelik dile aittir. Ayrıca dil dizgesinde Türkçe kökenli *o͡ngul-* eylemiyle dizimlenmesi onun varsayımsal anlamını etkiler. *Ḫasta* sözcüğü ise o dönemde alıntı bir sözcük olduğu yoğun biçimde hissedilen, bu yönüyle hem dil kullanımı (kesit) hem de dil kullanırı (diyalekt) yönüyle farklı çağrışımlarla yüklü olmaya oldukça müsait görünmektedir. Mesela dil kullanırı yönüyle belirli sosyolekte mensup olduğu, böylece kişinin mesleğine, eğitimine, statüsüne dair çağrışımsal anlamlar oluşabilirken, dil kullanımı yönüyle yazı diline ait olması o dönem için modern nitelikli stilistik bir çağrışımsal anlam yarattığı yönünde bir vargıya ulaşılır. Böylece her iki sözcükbirim için öngörülen çağrışımsal ve varsayımsal anlam faktörleri dolayısıyla bu sözcükler arasında bilişsel eş anlamlılık ilişkisi tanımlanabilir.

KISALTMALAR

Akt. Aktaran
Ar. Arapça
bk. Bakınız
C Cilt
Çev. Çeviren(ler)
Far. Farsça
krş. Karşılaştırınız
L. Londra
s. / p. Sayfa / Page
T. Tahran
TDK Türk Dil Kurumu
Tür. Türkçe

ESER KISALTMALARI

AH Atebetü'l-Hakayık
DLT Dîvânü Lugâti't-Türk
DM Ed-Dürretü'l-Mudiyye Fî'l-Lügati't-Türkiyye
EDPT An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century

GT	Gülistan Tercümesi (Seyfî Sarâyî)
H-KT	Harezm Kur'an Tercümesi
HŞ	Hüsrev ü Şîrîn (Ḳutb)
İMS	İrşadü'l-Mül
KB	Kutadgu Bilig
KE	Kısasü'l-Enbiyâ
Kİ	Kitâbu'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk
ME	Mukaddimetü'l Edeb**.**
MM	Mu'î nü'l-Mürîd
NF	Nehcü'l-Ferâdîs
RS	The King's Dictionary
K-KT	Karahanlı Kur'an Tercümesi
TZ	Ettuhfet-üz-Zekiyye Fil-Lugât-it-Türkiyye

KAYNAKÇA

Arat, R. R. (2018). *Kutadgu Bilig*. Kabalcı Yayıncılık.

Arat, R. R. (2006). *Atebetü'l-Hakayık*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ata, A. (2014). *Nehcü'l-Ferâdîs Uştmaḫlarnıng Açuq Yolı (dzin).* Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ata, A. (2019). *Rabġūzī Ḳıṣaṣü'l-Enbiyā (Peygamberler kıssası) giriş-metin-dizin* c. I-II. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Atalay, B. (1945). *Ettuhfet-üz-Zekiyye fil-lugât-it-Türkiyye*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Caferoğlu, A. (2015). *Eski Uygur Türkçesi sözlüğü*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Cruse, A. D. (1986). *Lexical semantics*. Cambridge University Press.

Doğan, C. (2022). *XIV-XV. yüzyıl tarihî Türk yazı dillerinde lehçe karışmaları*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Eckmann, J. (2014). *Nehcü'l-Ferâdîs Uştmaḫlarnıng Açuq Yolı tıpkıbasım ve çeviri yazı* (Semih Tezcan ve Hamza Zülfikar, Haz.). Türk Dil Kurumu Yayınları.

Elmalı, M. (2016). *Daśakarmapathā vadānamālā.* Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ercilasun, A. B., Akkoyunlu, Z. (2018). *Dîvânu Lugâti't-Türk (giriş-metin çeviri-notlar-dizin).* Türk Dil Kurumu Yayınları.

Fayda, M. (2000). İfk hadisesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 21, ss. 507-509).

Günay, D. (2007). *Sözcükbilimine giriş*. Multilingual Yayınları.

Halliday, M. A. K. (2007). *Language and society*. Continuum.

Kaljanova, E. (2005). *Uygurca dışastvustık (giriş-metin-çeviri-dizin ve tıpkıbasım)* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

Karamanlıoğlu, A. F. (2019). *Seyfî Sarāyī Gülistan tercümesi*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Kaya, C. (1994). *Uygurca Altun Yaruk giriş, metin ve dizin*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Öztokat, Erdim. (1990). Anlam çözümlemesi: temel Fransızca'da duygu sözlüksel alanı. *Dilbilim*, 9, 155-176.

Sağol, G. (1993). *Harezm Türkçesi satırarası Kur'an tercümesi giriş-metin-dizin* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

Steingass, F. (1998). *A comprehensive Persian- Engish dictioanary*. Libraire du Liban Publishers.

Şimşek, Y. (2019). *Harezm Türkçesi Kur'ân tercümesi (Meşhed nüshası [293 No.], giriş - metin - dizin)*. Akçağ Yayınları.

Tekin, Ş. (2019). *Uygurca metinler II Maytrısimit*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Topralı, R. (2018). *Ed-dürretü'l-mudiyye fî'l-lügati't-Türkiyye (Türk dilinde parlak inci)*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Toparlı, R. (2017). *İrşādu'l-mulūk ve's-selātin*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Vardar, B. (1988). *Açıklamalı dilbilim terimleri sözlüğü*. ABC Kitabevi.

EXTENDED ABSTRACT

The *Ḳıṣaṣü'l-Enbiyā* of Rabghûzî is one of the symbolic works of Khwarezmian Turkish. The London manuscript of this work, which has survived to the present day, has been considered a primary source in most studies related to Khwarezmian Turkish and has been included in the compilation section of these studies. In addition, another copy of the same work, known as the Tehran manuscript, has also survived to the present day. When comparing the Tehran and London copies of Rabghûzî's *Ḳıṣaṣü'l-Enbiyā*, it is noticeable that while the contextual content is mostly parallel between the two copies, there are differences in lexical units. This situation means that different language users, despite parallel contexts and syntactical structures in the process of copying, prefer different lexical units in the language system. This situation is a topic worth researching from a linguistic perspective. It leads to being examined particularly in terms of synonymy, which is a subcategory of lexical semantics. As it is known, studies on synonymy require synchronic analysis. Due to the absence of a colophon in both copies, there is no information on where and when they were transcribed. However, based on periodization studies on the historical Turkish language, it appears possible to position it in the Khwarezm Contact Dialect period. Within this possibility, a synchronous field can be determined in the domain of the historical Turkish language. Thus, it becomes possible to examine the word units that contemporary language users of the same period could variably use in the co-texts of the copies in terms of synonymy. In this article, the degree of synonymy among the words, *aġrıġ* and *ḫasta,* which are variably used between the Tehran and London copies, is examined based on the synonymy theory proposed in Alan D. Cruse's Lexical Semantics. Additionally, the most important aspect of this study is its focus on the factors that triggered variable word usage in co-texts by the language users of the period. Through this approach, linguistic data provide insights and allow inferences about the social and cultural phenomena of the period.

In this study, Alan D. Cruse's approach to synonymy is first presented. According to Cruse, synonymy can be scaled. The origin point of this scale is absolute synonymy. Absolute synonymy means that a pair of words can be used interchangeably in all possible contexts within a language. Due to this definition, identifying absolute synonymy between a pair of words is theoretically difficult. Cruse places cognitive synonymy as the second marker on the scale after absolute synonymy. Cognitive synonymy means that a pair of words conveys the same truth-condition. A pair of words can convey the same truth-condition; however, they may differ in their non-descriptive meaning. Non-descriptive meaning is defined in the study under the headings of dialect and register, and the social factors that create them are addressed.

Within the scope of this study, the Tehran and London manuscripts have been compared at the lexical level. In this comparison, it has been determined that in the Tehran manuscript, the word *aġrıġ* is replaced by the words *ḫasta* in the London manuscript. This variable usage creates a possible synonymy relationship between these words. For this reason, the sample population of this study consists of the word pairs: T. *aġrıġ* ~ L. *ḫasta*.

Before examining these word pairs through Cruse's approach to synonymy, each word has been analyzed in the article using the semantic component analaysis and semantic field analysis method. In addition to all these approaches, the paradigmatic and syntagmatic relationships of words have also been taken into consideration. With all these aspects, the aim is to reveal the conceptual structures of the words examined in terms of potential synonymy.

In this article, the word *aġrıġ* is first examined from a conceptual perspective. The conceptual analysis of the word has shown that it is polysemous. It has also been attempted to reveal how each referential meaning of the word *aġrıġ* is conceptualized in the semantic memory of language users. Secondly, in the article, the word *ḫasta* is analyzed from a conceptual perspective. This conceptual analysis, unlike that of the word *aġrıġ*, shows that the word *ḫasta* has a single meaning. Moreover, the frequency of usage of the word in written language is also low. In the conclusion of the article, by referencing the semantic features discussed and observed in the conceptual structures of the words, the degree of synonymy between the words has been determined.

ÇÜTAD
Çukurova Üniversitesi
Türkoloji Araştırmaları Dergisi

Cilt 10, Sayı 1
Haziran 2025

ISSN: 2587-1900
E-ISSN: 2548-0979

Geliş Tarihi: 28.11.2024
Kabul Tarihi: 5.3.2025

Makale Künyesi (Araştırma): Tokyürek, H. (2025). Nevâyî'nin Seb'a-yı Seyyār'ında gökyüzü algısı ve İslam astronomisinin izleri. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, *10*(1), 172-224.

https://doi.org/10.32321/cutad.1592782

NEVÂYÎ'NİN SEB'A-YI SEYYĀR'INDA GÖKYÜZÜ ALGISI VE İSLAM ASTRONOMİSİNİN İZLERİ[1]

Hacer TOKYÜREK[2]

ÖZET

Ali Şîr Nevâyî'nin *Seb'a-yı Seyyār* adlı eseri, mesnevi türünde kaleme alınmış olmakla birlikte, dönemin astronomi ve kozmoloji birikimini yansıtan terim ve sembolik unsurlarını da içermektedir. 1484 yılında yazılan bu eser, her ne kadar Behram'ın yedi güzel ile olan aşk hikâyelerine odaklansa da İslam astronomisine dair önemli kavram ve bilgileri barındırmaktadır. Nevâyî'nin bu eseri, Batlamyus'un Dünya merkezli evren modelini Kur'an-ı Kerim kozmolojisiyle birleştiren bir anlayışla ele alınmış ve bu model, tasavvufî bir perspektifle yeniden yorumlanmıştır. Eserde, gök cisimlerinin hareketleri, kozmik düzen ve insan ruhunun manevi yükselişi arasındaki bağlantılar kapsamlı bir şekilde işlenmiştir.

Bu makalenin konusu olan gökyüzüyle ilişkilendirilen *'arş, āsmān, çarḫ, felek, eflāk, gerdūn, günbed, kök, semā, sipihr* gibi terimler ve bu terimlerden türetilmiş çeşitli tamlamalar eserde sıkça yer almaktadır. Bu kavramların büyük bir kısmı edebî bağlamda metaforik anlamlar taşısa da, dönemin astronomik ve kozmolojik bilgisini sunma açısından da önemli bir işleve sahiptir. Nevâyî'nin bu terimleri, İslam kozmolojisinin bilimsel ve felsefi mirasını estetik bir anlatımla birleştirme amacıyla oluşturduğu gözlemlenmiştir. Örneğin, *'arş* (Allah'ın tahtı) ve *ferş* (yeryüzü) kavramları, göksel ve dünyevi alanlar arasındaki ilişkiyi ifade ederken; *çarḫ* (gökyüzü çarkı), evrenin döngüsel yapısını ve kozmik düzenini sembolize etmektedir. Ayrıca, *āsmān* (gökyüzü) kavramı, göksel yücelik ve ilahi kudret gibi metafizik unsurlara atıfta bulunmaktadır. Gökyüzünün farklı katmanlarına yapılan göndermeler ve gezegenlerin hareketlerinin sembolik anlamları, insan ruhunun manevi yükseliş arayışıyla ilişkilendirilmiştir. Eserde gökyüzü ve yeryüzü arasındaki kozmik bağlar hem Kur'an-ı Kerim kozmolojisinden hem de tasavvufî düşünceden esinlenerek kurgulanmıştır.

Bu bağlamda, *Seb'a-yı Seyyār*, yalnızca edebî bir eser olarak değil, aynı zamanda dönemin bilimsel, kozmolojik ve tasavvufî birikimine ışık tutan önemli bir kaynak olarak değerlendirilmelidir. Nevâyî'nin bu eseri, İslam medeniyetinin bilimsel ve kültürel mirasını estetik bir düzlemde ifade etme yetkinliğini göstermekte ve göksel unsurları metafizik bir bağlamda yeniden yorumlayarak okuyucusuna hem bilimsel hem de manevi bir perspektif

[1] Bu çalışma, TÜBİTAK ARDEB 1001 programı kapsamında 122K196 numaralı proje ile desteklenmiştir. Sağladığı finansal katkıdan dolayı TÜBİTAK'a teşekkür ederim. Ayrıca ArGePark araştırma binasında gerekli altyapı ve laboratuvar imkânlarını sağlayan Erciyes Üniversitesi Araştırma Dekanlığına da teşekkür ederim.

[2] Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Prof. Dr. htokyurek@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0002-0008-1213

sunmaktadır. Ayrıca, eserde yer alan astronomi terimleri ve göksel kavramların işlenişi, Nevâyî'nin dönemin astronomi bilgisine vakıf olduğunu açıkça göstermektedir.

Anahtar kelimeler: Çağatay Türkçesi, Seb'a-yı Seyyâr, İslam astronomisi, astronomi terimleri, gökyüzü.

THE PERCEPTION OF THE SKY AND TRACES OF ISLAMIC ASTRONOMY IN NAVĀ'Ī'S *SEB'A-YI SEYYĀR*

ABSTRACT

Ali Shīr Navā'ī's *Seb'a-yı Seyyār* is a masnavi that, while primarily focused on literary narratives, incorporates terminology and symbolic elements reflecting the astronomical and cosmological knowledge of its era. Written in 1484, this work, though centered on the love stories of Bahrām and the seven beauties, also contains significant concepts and insights related to Islamic astronomy. Navā'ī's work combines Ptolemy's geocentric universe model with the Quranic cosmology and reinterprets this synthesis from a Sufi perspective. The text thoroughly examines the connections between celestial movements, the cosmic order, and the spiritual ascension of the human soul.

The subject of this study includes terms associated with the heavens frequently found in work, such as *'arsh, āsmān, charḫ, falak, aflāk, gardūn, gunbad, kök, semā, sipihr*, and various compound phrases derived from these terms. While many of these concepts serve as literary metaphors, they also play a critical role in conveying the astronomical and cosmological knowledge of the period. Navā'ī's use of these terms demonstrates his intention to merge Islamic cosmology's scientific and philosophical heritage with an aesthetic narrative. For instance, *'arsh* (the Throne of God) and *farsh* (the Earth) symbolize the relationship between celestial and terrestrial realms, while *charḫ* (celestial sphere) represents the cyclical nature and cosmic order of the universe. Additionally, *āsmān* (the heavens) alludes to celestial grandeur and divine authority. References to the layers of the sky and the symbolic meanings of planetary movements are intricately linked to the spiritual ascent of the human soul. In the work, the cosmic connections between the heavens and the earth are constructed, drawing inspiration from the cosmology of the Qur'an and Sufi thought.

In this context, *Seb'a-yı Seyyâr* should be regarded as a literary work and a significant source reflecting its era's scientific, cosmological, and mystical knowledge. Navā'ī's work illustrates his remarkable ability to express Islamic civilization's scientific and cultural legacy within an aesthetic framework, offering readers both scientific and spiritual perspectives through the reinterpretation of celestial elements in a metaphysical context. Furthermore, the text's use of astronomical terms and celestial concepts clearly indicates Navā'ī's profound understanding of the astronomical knowledge of his era.

Keywords: Chagatai Turkic, Seb'a-yı Seyyār, Islamic astronomy, astronomical terminology, sky.

GİRİŞ

Ali Şîr Nevâyî, Çağatay edebiyatının önde gelen isimlerinden biri olarak, yalnızca edebî yetkinliğiyle değil, döneminin bilimsel ve felsefî birikimlerini eserlerine yansıtmasıyla da dikkat çeker. Ali Şîr Nevâyî'nin eseri olan *Seb'a-yı Seyyār*, *Heft Peyker* konulu eserlerden biridir. Eser Nizâmî'nin Heft Peyker'i ve Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin

Heşt Behişt'ine cevap olarak yazmıştır. Aynı zamanda Nizâmî'nin eserine de naziredir (Aytaç, 2017, s. 10). Nevâyî'nin *Seb'a-yı Seyyār* adlı eseri, İslam dünyasının astronomi anlayışını edebî bir üslupla birleştirerek yedi gezegenin mitolojik, kozmolojik ve metafizik anlamlarını ele alır. Bu bağlamda eser, İslam astronomisinin bilimsel birikimini estetik bir dille ifade eden önemli bir örnek teşkil etmektedir.

İslam astronomisi, özellikle Abbasiler döneminde Beytü'l-Hikme'nin katkılarıyla Aristoteles ve Batlamyus gibi Antik Yunan düşünürlerinin teorileri üzerine inşa edilmiş, ancak bu teoriler İslam'ın metafiziksel bakış açısıyla yeniden yorumlanmıştır. İbn Heysem, Nasîrüddîn Tûsî ve Uluğ Bey gibi âlimlerin çalışmaları, hem teorik hem de pratik astronomi alanında önemli katkılar sağlamış; gök cisimlerinin hareketleri, gezegenlerin sıralaması ve kozmolojik düzen hakkında kapsamlı bilgiler geliştirilmiştir (Saliba, 2007; Sayılı, 1988). Bu bilimsel birikim, İslam edebiyatında özellikle göksel unsurların sembolik ve metafizik anlamlarla ele alındığı eserlerde kendini göstermiştir. *Nevâyî'nin Seb'a-yı Seyyār'ı,* yedi gezegenin İslam kozmolojisindeki yerini, onların ahlaki ve sembolik işlevleriyle birleştirerek dönemin gökyüzü algısını edebî bir düzlemde yeniden inşa eder. Batlamyus'un *Almagest*'te ortaya koyduğu gezegen düzeni, İslam kozmolojisinde Kur'an ayetleriyle bütünleştirilmiş, bu çerçevede gezegenlere hem fiziksel hem de metafizik işlevler yüklenmiştir. Özellikle *Seb'a-yı Seyyār*'da kullanılan terimler ve yapılan göndermeler, dönemin İslam astronomisiyle tasavvufî bakış açısının ne denli iç içe olduğunu ortaya koymaktadır.

İslami dönem Türk edebiyatında gökyüzü ve göğün katmanlarıyla ilgili yapılan çalışmalar oldukça zengin bir literatüre sahiptir. Bu bağlamda Erdoğan (1989), Deniz (1992), Şentürk (1994), Çınar (2009), Değirmenci (2015), Kul (2015), Şeker (2015), Özmen (2020), Güneş (2022), Bilge (2024), Çayır (2024), N. Öztürk (2024) ve Z. Öztürk (2024) gibi araştırmacılar bu alana dair çeşitli incelemeler gerçekleştirmiştir. Ancak, söz konusu çalışmalar arasında Seb'a-yı Seyyār adlı eserde gökyüzü ve göğün katmanlarına ilişkin bir değerlendirmeye rastlanmamaktadır.

Buradan hareketle bu çalışma, Seb'a-yı Seyyâr'da gök ve göğün katmanlarını ifade eden terimlerin tespiti ve bu terimlerin İslam astronomisindeki karşılıklarının ayrıntılı bir şekilde incelenmesini amaçlamaktadır. Burada göğün katlarında yer alan gezegenlere beyitte geçmediği sürece değinilmeyecektir. Gezegenlerle ilgili ayrı bir çalışma düşünülmektedir. Bu kapsamda, Nevâyî'nin eserlerinde astronomi terimlerinin varlığının ispat edilmesi ve dönemin bilimsel konularının ele alınış biçimlerinin değerlendirilmesi hedeflenmektedir. Bununla birlikte, gök ile ilgili terimlerin İslam kozmolojisindeki sembolik anlamlarının ortaya konulması ve Nevâyî'nin bu unsurları nasıl kullandığının analiz edilmesi de çalışmanın temel amaçları arasındadır. Çalışmanın yöntemi olarak, literatür taraması ve metin analizi kullanılarak eser üzerinden hem kozmolojik hem de edebî bir değerlendirme yapılacaktır. Bu yolla, İslam kozmolojisi ile edebiyatın nasıl bütünleştiği gösterilmeye çalışılacaktır. Böylece çalışma, İslam medeniyetinin bilimsel ve kültürel birikiminin, edebiyat aracılığıyla estetik bir ifade bulduğuna dair çıkarımlarda bulunulacaktır.

Elde edilen bulgular aşağıda verilmiştir.

1. 'arş (< Ar.): "'Arş-ı İlâhî, insan aklının sınırlarını aşan bir şeydir; ölçülmesi ve tanımlanması beşerî idrakle mümkün değildir. Onun hakikati ve miktarı yalnızca İlâhî bilgiye bağlıdır. Veya hakikati, Hazreti Cebbar'ın (Allah'ın) nuruyla parlayan ve ışıldayan kırmızı bir yakuttur. Farsçada buna "gerzmān" denir. Filozoflara göre, en yüce felektir ve yönlerle sınırlandırılmıştır. Aslında, "tavan" anlamına gelir ve genel olarak feleklerin (göklerin) veya özellikle cennetin tavanı konumundadır. Diğer anlamlar ise bundan türetilmiştir." (Koç & Tanrıverdi, 2013, ss. 2818-2829); "gök, arş, tavan" (Devellioğlu, 2017, s. 43).

Nevâyî'nin Seb'a-yi Seyyāre'sinde *'arş* kelimesinin geçtiği beyit şu şekildedir:

> *Gāh ferş ornıga kelip **'arşı** / Gāh **'arş** üstige çıkıp ferşi* (SS 4662) "Bazen yeryüzüne gelip arş gibi davranır/ Bazen arşın üstüne çıkıp yeryüzünü aşar."

Beytin ilk dizesindeki *ferş* "ev eşyalarından döşeme olarak kullanılan şeylere denir; kilim, keçe ve halı gibi; bir nesneyi yere yayıp dağıtmak" (Koç & Tanrıverdi, 2013, s. 2834), "yeryüzü" anlamına gelir (Devellioğlu, 2017, s. 299) ve İslam kozmolojisinde *ferş*, insanların yaşadığı maddi dünyayı ifade eder. Bu, en alt katman olan yeryüzüdür ve maddi hayatla ilgilidir. Yeryüzü, Arş'ın tam tersine, insanın sınırlı, fani dünyasını temsil eder. Dizedeki *'arş* İslam kozmolojisinde, Allah'ın tahtı anlamına gelir ve evrenin en yüce, manevi katmanını temsil eder. Arş, en üst seviyedeki kozmik yapı olarak kabul edilir ve tüm yaratılışın üstünde bulunur. İslami kaynaklara göre Arş, varlık âleminin en zirvesi olup Allah'ın kudret ve hâkimiyetinin simgesidir. Kur'an'da da Arş'tan sıkça bahsedilir ve manevi anlamda ilahî düzenin en üst noktasıdır. Bunun için de şu ayetler sıralanabilir: Mü'minun Suresi, 86. ayet → "Yedi kat göklerin Rabbi, azametli Arş'ın Rabbi kimdir? diye sor."[3]; A'raf Suresi, 54. ayet → "Şüphesiz Rabbiniz Allah, gökleri ve yeri altı günde yarattı, sonra Arş üzerine hükümran oldu. O, geceyi durmadan onu kovalayan gündüze bürüyüp örter; güneş, ay ve yıldızlar emrine amadedir. İyi biliniz ki yaratma ve emir O'nundur. Âlemlerin Rabbi olan Allah ne yücedir." Bu beyitte şair, kozmik ve manevi boyutlar arasındaki hareketliliği ve değişimi anlatmaktadır. *Ferş* "yeryüzü", yani maddi âlemi simgelerken, *'arş* ise manevi ve ilahî boyutu temsil eder. Bu ifadeler, yeryüzü ve gökyüzü arasındaki geçişlerin sembolik olarak anlatıldığı bir lirizmi yansıtır. "Bazen yeryüzüne gelip arş gibi davranır." ifadesi, ilahi ve yüce olanın, maddi âleme inmeye karar verdiği anları anlatır. İslam kozmolojisinde, Allah'ın kudretinin yeryüzündeki işleyişini görmek, yüce bir varlığın dünyadaki izlerinin aranmasını temsil eder. Bu, manevi hakikatlerin maddi dünyada tecelli etmesi olarak yorumlanabilir. "Bazen arşın üstüne çıkıp yeryüzünü aşar." ifadesi, dünya hayatından sıyrılarak yücelere, manevi boyutlara yükselme arzusunu yansıtır. Bu, insanın ruhen yücelmesi ve daha yüksek bir bilinç ve farkındalık seviyesine ulaşması olarak anlaşılabilir. Aynı zamanda, bu hareketlilik, evrenin iki boyutu (maddi ve manevi) arasındaki sürekli devinimi de ifade eder. İslam kozmolojisinde, evren, yedi kat gök ve yedi kat yer olarak tasavvur edilir. *Ferş* en alt katmanı, '*Arş* ise en üst, en manevi katmanı simgeler. Bu katmanlar arasında hareket, Allah'ın kudretini ve varlık âleminin düzenini gösterir. Şair burada bu kozmik düzene atıfta bulunur; yeryüzü ile gökyüzü (ferş ve 'arş) arasında sürekli bir hareketlilik

[3] Kur'an-ı Kerim ayetleri https://www.kuranmeali.com/ adresinden alıntılanmaktadır. Burada genellikle Süleyman Ateş'in meali tercih edilmektedir.

olduğunu belirtir. Bu, aynı zamanda evrendeki ilahî iradenin, hem maddi âlemde hem de manevi âlemde etkin olduğunu gösterir. Beyit, insanın dünyadaki varlığı ile ilahî olan arasındaki ilişkisini derinleştirir ve evrenin bu iki boyutunun aslında bir bütün olduğunu, aralarındaki geçişlerin sürekli olduğunu ima eder. Kısacası, İslam astronomisindeki *ferş* ve '*arş* kavramları, insanın maddi dünyada sınırlı olmasına rağmen manevi olarak yücelmeye çalışması fikrini destekler.

2. Āsmān (< Far.): "Gök; gökyüzü, gökteki tabakaların her biri, tavan; yukarı; delirmen" (Kanar, 1995, s. 21); "gök, sema" (Devellioğlu, 2017, 50): *Āsmān* kelimesi *ās* "değirmen" ve *mān* "benzeyici" anlamlarındaki iki kelimeden oluşur ve bu kelime "gökyüzü" anlamını ifade eder (Yılmaz, 2019, s. 441; Çetin, 2019, s. 121). Türk edebiyatında *āsmān/âsumân,* felek yerine veya onunla ilişkili olarak kullanılır. *Āsmān* yer yer *felek, sipihr, semā* ve *gök* kelimeleri yerine kullanılmıştır (Pala, 2010, s. 46). Zerdüşt kozmolojisinde Ohrmazd'ın yarattığı maddi *(gētīg)* dünyanın ilk kısmıdır. Örneğin *Pehlevi Rivâyeti*, Ohrmazd'ın yaratıklarını "sonsuz ışıktan" yarattığını ve onları 3.000 yıl boyunca kendi bedeninde tuttuğunu, burada geliştirip iyileştirdiğini anlatır. Sonunda her birini uygun sırayla dış evrende tezahür ettirmiş ve ilk olarak başından gökleri çıkarmıştır. İslam bilginleri ise gökleri yıldızların sabitlendiği bir küre olarak tasarlamış; kuzey ve güney kutuplarından geçen sabit bir eksen üzerinde doğudan batıya doğru döndüklerini ifade etmişlerdir. Hareket bir değirmenin hareketine benzer. En az yedi katman tasavvur edilmiş olup, her biri bir gezegen cismine aittir, ancak sekiz ya da dokuz katmandan da söz edilebilmektedir. Gökyüzünün küresel biçimi ve hareketi klasik Fars şiirinde metafor konuları arasındadır. Bunlar bir kubbeye veya mavi bir çadıra benzetilir. Dördüncü katmana diğerlerinden daha fazla dikkat edilir, çünkü burası Güneş'in meskenidir ve İsa'nın yükseldiği noktadır (Tafazzolī, 2011, ss. 770-771). Batlamyus kaynaklı İslam düşüncesinde de Güneş dördüncü sırada yer alır (Tez, 2009, s. 35). Bunun yanında Mezopotamyalılar da Güneş'i ilk sıraya koyarlar (Tez, 2009, s. 26).

Nevâyî'nin Seb'a-yi Seyyāre'sinde *āsmān* kelimesinin geçtiği bazı beyitler şu şekildedir:

Keremiŋ genci yüz cihān çaglıg / Bahr-i fazlıŋ miŋ ***āsmān*** *çaglıg* (SS 113)
"Cömertliğinin hazinesi yüz cihan gibidir, fazilet denizin ise bin gökyüzünü doldurur."

Bu beyit, Allah'ın sonsuz lütfu ve iyiliğini ifade eden bir anlatımdır. Şair, cömertliği ve fazileti kozmik ölçülerle betimleyerek, Allah'ın keremini (cömertliğini) dünyaya, faziletini ise gökyüzüne ve kozmik düzenin büyüklüğüne benzetir. Bu kozmik benzetmeler, İslam düşüncesinde Allah'ın yüceliğini ve yaratılış üzerindeki hâkimiyetini anlatan güçlü bir semboldür. Beytin ilk dizesideki *kerem* "cömertlik ve bağışlama" ve *kerem-i genc* "cömertliğin hazinesi" anlamını ifade eder ve *kerem-i genc*, Allah'ın bağışlamasının ve lütfunun sınırsız olduğunu simgeler. *Yüz cihan çaglıg* ifadesiyle, bu keremin yüz dünya kadar büyük olduğu ifade edilir. Bu, Allah'ın lütfunun tüm kâinatı kuşattığını simgeler. Beytin ikinci dizesindeki *bahr-i fazl* "fazilet denizi", Allah'ın iyilik ve faziletinin bir deniz gibi sonsuz ve derin olduğunu simgeler. *Miŋ āsmān* "binlerce gökyüzü" metaforu, Allah'ın bu faziletinin evrendeki tüm düzeni kapsadığını anlatır. Bu, Allah'ın kozmik büyüklüğüyle bağdaştırılan bir sembolizmdir. Gökyüzü ve evrenin katmanları, Allah'ın yaratışındaki mükemmelliği ve ilahi düzenin ihtişamını anlatan birer

mecaz olarak kullanılır. İslam kozmolojisinde, evrendeki gökyüzü katmanları Allah'ın yüce yaratma kudretinin bir sembolüdür. Beyitte geçen *miŋ āsmān* ifadesi, bu katmanların genişliğine ve Allah'ın ilahi büyüklüğüne bir referans olabilir. Bunun için de En'âm Suresi 101. ayeti kaynak gösterilebilir: "O, gökleri ve yeri hiç yoktan, eşsiz ve benzersiz şekilde yaratandır. Eşi olmadığı hâlde O'nun nasıl çocuğu olabilir ki? Her şeyi O yaratmıştır ve O her şeyi hakkıyla bilendir." Evrenin her bir katmanı, Allah'ın sonsuz kudretini ve faziletini yansıtan bir düzen içindedir. Bu beyitte, Allah'ın cömertliği, yüz cihanı dolduracak kadar büyüktür ve fazileti, bin gökyüzünü aşacak kadar geniştir. İslam kozmolojisindeki gökyüzü ve felek katmanları, Allah'ın evren üzerindeki hâkimiyetini ve ilahi düzeni anlatan unsurlar olarak kullanılmıştır.

> *Hūr gīsūların cihānga açıp / 'Anber ü müşk* ***āsmānga*** *saçıp* (SS 187) "Huri saçlarını dünyaya açıp, anber ve misk kokularını gökyüzüne saçıp."

İslam astronomisi, özellikle gezegenlerin, yıldızların ve gökyüzünün derinliğiyle ilgili mecazi anlatımlarla doludur. Beyitte geçen *hūr gīsūlar* "hurilerin, cennet gençlerinin saçları", geceyi ya da gökyüzünü simgeleyen siyah saçlarla ilişkilendirilmiştir. Bu, İslam edebiyatında genellikle *leyli saçlar* ya da gece karanlığı ile özdeşleştirilir. Yani burada, gökyüzünün gece vakti yıldızsız siyah örtüsü temsil edilir. Beytin ikinci dizesindeki *'anber ü müşk āsmānga saç-* ifadesi, misk ve amber kokularının gökyüzüne yayılması cennetten gelen ilahi güzelliklerin gökyüzüne yayılmasını ifade eder.*'Anber* (amber) ve misk, eski dönemlerde değerli ve kokulu maddeler olarak bilinir. *'Anber,* genellikle denizden elde edilen ve hoş bir kokuya sahip olan bir maddedir (Erdem, 1992, ss. 7-8). *Misk* ise, misk sığırından elde edilen ve çok beğenilen bir koku kaynağıdır (Baytop ve Bozkurt, 2020, ss. 181-182). Beyit, cennet ve dünya arasındaki bağlantıyı, ilahi güzelliklerin yeryüzüne yansımasını vurgulayan estetik bir anlatım sunar.

> *Nė 'aceb* ***mihr-i āsmān-pāye*** */ Kim cihāndın yok ėyleben sāye* (SS 143) "Acaba göklerin tabanında (yani en yüksek yerinde) duran Güneş için garip midir ki, dünyadan gölgesini yok etmiştir?"

Beytin ilk mısrasında bulunan *mihr-i āsmān-pāye* "göğün tabanında bulunan Güneş" anlamındadır ve bu Güneş'in en yüksek konumda bulunması ona kutsiyet atfeden bir ifadedir. İslam astronomisinde, Güneş'in gökyüzündeki varlığı ve konumu, sadece ışık ve sıcaklık değil, aynı zamanda gökyüzündeki en yüksek noktaya çıktığı vakit gölgelerin kaybolmasıdır. Bu durumun "dünyadan gölgesini yok etmek" şeklinde ifade edilmesi, Güneş'in kudretini ve vazgeçilmezliğini ima etmektedir. Güneş'in gökyüzündeki konumu, yalnızca gündüz ve gece döngüsünü değil, aynı zamanda mevsim değişikliklerini ve gölgelerin kaybolması ya da var olma anlarını da belirler. Bu özellikleriyle Güneş, İslam kozmolojisinde varlıklar arasındaki dengeyi sağlayan, âlemdeki her türlü canlının doğrudan ya da dolaylı kaynağı olarak düşünülmüştür. Gölgenin olmaması şirkin de olmaması anlamında olabilir.

> *Ol yėti kevkeb-i cihān-peymā / Nė cihān belki* ***āsmān-peymā*** (SS 16) "Ol yedi (gezegen), cihanı dolaşan yıldızdır; yalnız cihanı değil belki gökyüzünü dolaşan yıldızdır."

Bu beyit, övülen kişinin ya da figürün sadece dünyayla sınırlı kalmadığını, gökyüzünü de dolaşacak kadar yüce ve etkili olduğunu ifade eder. Yıldız metaforu, söz konusu kişinin yüceliğini vurgulamakla birlikte, onun hem dünya ölçeğinde hem de kozmik

düzlemde etkili olduğunu simgeler. Beyitteki en önemli sembol, *kevkeb* "yıldız"dır (Pala, 2010, s. 268). İslam astronomisinde yıldızlar, gökyüzünün süsü olarak kabul edilir ve ilahi düzenin, hikmetin ve Allah'ın kudretinin sembolleridir. Buna en iyi referans Sâffât Suresi 6. ayettir: "Şüphesiz biz yere en yakın göğü muhteşem güzelliklerle, parlak birer inci demeti gibi ışıldayan yıldızlarla süsledik." Astronomik bakış açısına göre yıldızlar, ilahi rehberliği ve kozmik düzeni temsil ederler. Beyitte bu yıldız, cihanı ve hatta gökyüzünü dolaşabilen, sınırsız bir güce sahip olan bir varlık olarak tasvir edilmiştir. *Kevkeb-i cihān-peymā* "Dünyayı dolaşan yıldız" anlamındadır. Yıldızlar, İslam astronomisinde yeryüzünde yaşayanlara ilahi bir rehberlik sunan kozmik cisimlerdir. Bunun için de En'am Suresi 97. ayet "O, karanın ve denizin karanlıklarında gideceğiniz yolu bulasınız diye yıldızları sizin için var edendir." gösterilebilir. Beyitteki *kevkeb,* bu yüce figürü veya şahsiyeti temsil eder. Bunun yanında *kevkeb* kelimesi sadece yıldız değil aynı zamanda "gezegen" anlamında da kullanılır ve yedi gezegen de yıldızlar arasında sayılır (Unat, 2013, ss. 534-538). *Cihān-peymā* ifadesi ise "dünyayı dolaşan" anlamına gelir. Yani, bu kişi ya da varlık, sadece dünya üzerindeki etkinliğiyle değil, gökyüzüyle de ilişkilendirilen kozmik bir güçtür. Bu bağlamda, "dünyayı dolaşan yıldız" benzetmesi, geniş bir etkiye sahip bir lider veya yüce bir kişilik anlamına gelir. İkinci dizede geçen *āsmān-peymā* "Gökyüzünü dolaşan" ifadesi de figürün sadece dünyada değil, gökyüzünde de hüküm süreceğini vurgular. Gökyüzü, İslam astronomisinde Allah'ın kudretini ve evrenin düzenini simgeler. "Gökyüzünü dolaşan" bir varlık, yeryüzündeki sıradan insanlardan daha yüce, manevi anlamda kozmik bir güçle donatılmıştır. Bu ifade, evrenin hem dünya hem de sema katmanlarına hükmeden, evrensel bir otoriteyi simgeleyebilir. Gökyüzünü dolaşan yıldız mecazı, hem fiziksel hem de manevi anlamda geniş bir etki alanını simgeler. Beyitteki yıldızın gökyüzünde dolaşması, sadece dünya ile sınırlı olmayan, daha evrensel ve ilahi bir otoriteyi simgeler.

> *Kim tutuptur anıŋ sarı himmet / Kutb-ı temkīn* ***āsmān-rif'at*** (SS 416) "Onun himmetiyle gökyüzü yüceliğindeki temkin kutbunu kim tutmuştur?"

Bu beyitte dikkat çeken iki ana kavram, *kutb-ı temkīn* "temkin kutbu" ve *āsmān-rif'at* "gökyüzü yüceliği" İslam astronomisi ve kozmolojisi bağlamında sembolik anlamlar taşır. *Kutb-ı temkin* ifadesinde geçen *kutb*, İslam tasavvufunda manevi rehberliği sağlayan en yüce kişi anlamındadır. Aynı zamanda kutup, evrenin dengesini ve düzenini sağlayan bir merkez olarak da kabul edilir. *Kutb* kelimesi "Arapça, değirmen taşının miline denir. Büyük değirmen taşı, milin (kutbun) etrafında döndüğü gibi, kâinat denen bu kozmos da idare bakımından kutbun etrafında döner. Bu yönüyle kutup, manevi derecesi büyük, veli bir kuldur ve âlemin ruhu olarak değerlendirilir." (Cebecioğlu, 2005, s. 385). Bunun yanında "Orta Asya'da yaşayan eski Türkler, evreni, Altın Kazık veya Demir Kazık adını verdikleri Kutup Yıldızı'nın çevresinde, düzgün bir hızla dönen kubbe şeklinde algılıyorlardı. Burçları taşıdığı düşünülen tutulma dairesi ise bu "kazığa" dik olarak yerleştirilmişti. Gökteki bu düzenin Yeryüzüne de yansıdığına inanılıyordu; Kutup Yıldızı'nın tam altında, Yeryüzünün yöneticisi olan hakanın oturduğu, Orda veya Ordug adı verilen, başkent bulunuyordu. Bu kentin kuruluş düzeni göksel düzenin yansıması gibiydi; merkezde dik kesişen iki ana yol vardı, hakanın otağı bu merkezde bulunuyordu. Nasıl gök kubbe, Kutup Yıldızı'nın çevresinde dönüyorsa, toplumdaki işler de hakanın çevresinde dönüyordu." (Dayday ve Altın, 2010, s. 65). Astronomik olarak kutup,

gökyüzündeki sabit bir noktadır ve yıldızların etrafında döndüğü bir eksen olarak kozmik düzenin sembolüdür. *Kutb-ı temkīn* ifadesi ise, manevi dünyada sağlam, dengeli ve istikrarlı bir merkezi simgeler. Buradaki *temkīn* "sarsılmayan bir kararlılık ve güç" anlamına gelir. Bu bağlamda, kişinin manevi gücü, kararlılığı ve yüce hedefleri, onu evrensel düzenin merkezi hâline getirir. İslam kozmolojisinde kutup, aynı zamanda Allah'ın yarattığı düzenin sembolüdür ve bu kişi, ilahi bilgelik ve rehberlikle donatılmıştır. İkinci dizede geçen *āsmān-rif'at* "Gökyüzü yüceliği" anlamında olup İslam kozmolojisinde ilahi yüceliği ve manevi yükselişi simgeler. Gökyüzü, Allah'ın yüceliği ve evrenin üst düzey kozmik düzeni ile ilişkilendirilir. Bir kişi "gökyüzü yüceliği" ile tanımlandığında, bu onun manevi açıdan yüksek bir mertebeye eriştiğini ifade eder. İslam astronomisinde gökyüzü katmanları, ruhsal yükselişin ve ilahi bilginin katmanlarını temsil eder. Dolayısıyla, *āsmān-rif'at* burada, manevi mertebe ve yüce bir ruhsal bilinç seviyesini anlatır. Bu beyit, hem manevi hem de kozmik bir yüceliği ifade etmektedir. *Āsmān-rif'at*, bu kişinin sadece dünyanın değil, gökyüzünün yüceliğine de eriştiğini ifade eder. Bu, manevi yükselişin, kişinin ilahi makamlara erişmesi anlamına gelir.

> *Sandalī koydı* ***āsmān-sāye*** */ Aŋa sandal yıgaçıdın pāye* (SS 3695) "Gökyüzünün gölgesine sandalye koydu, ona sandal ağacından ayak yaptı."

Beytin ilk dizesinde geçen *āsmān-sāye* "gökyüzünün gölgesi" ifadesi, İslam astronomisinde gökyüzü, ilahi bir mekân, Allah'ın kudretini ve yaratılışın güzelliğini yansıtan en yüce katmanlardan biridir. "Gökyüzünün gölgesi" ifadesi, bu yüceliğin bir parçasında olma, yani ilahi ya da manevi bir korumanın altında bulunma anlamına gelir. Gökyüzü, yücelik, ilahi düzen ve manevi yükselmenin simgesi olduğu için burada bir sandalye konulması, o kişinin ya da varlığın yüksek bir konumda, göksel ve manevi bir alanda yer aldığını ima eder. İkinci dizedeki *sandal yıgaçı* "sandal ağacı" ifadesi, Budist literatürde önemli bir rol oynar ve "ilahi ağaç" olarak kabul edilir (Cheng, 2022, s. 7). Sandal ağacı, İslam literatüründe ve mistik düşüncede değerli, dayanıklı ve kutsal kabul edilen bir ağaçtır. Sandal ağacından yapılmış bir ayaklık, kişinin dayanıklılığını, gücünü ve sağlam manevi temelini temsil eder. Sandal ağacı aynı zamanda hoş kokusuyla ünlüdür ve bu da manevi güzellik ve arınmayı ifade eder. Beyitte, göksel bir ortamda sandal ağacından bir ayaklık yapılmış olması, o kişinin manevi güç ve sağlamlığa sahip olduğunu gösterir. Bu beyit, bir kişinin manevi açıdan çok yüce bir konuma ulaşmasını anlatmaktadır. *Āsmān-sāye*, kişinin ilahi koruma ve yücelik altında olduğunu gösterirken, *sandal yıgaçı* kişinin manevi sağlamlığını, gücünü ve kalıcılığını simgeler. İslam astronomisinde gökyüzü, yedi kat sema gibi kavramlarla katmanlar hâlinde düşünülmüş ve en yüksek seviyelerde manevi yüceliğe ulaşma imkânı sağlanmıştır. Beyitte, sandalye gökyüzüne yerleştirilmiştir ve bu sandalye de sandal ağacından yapılmış bir ayaklığa sahiptir. Bu, kişinin ilahi bir makama eriştiğini, hem fiziksel hem de manevi olarak yüksek bir yerde bulunduğunu ima eder. Buraya kadar ifade edilen aslında 'arş-ı âlâ'dan başkası değildir. Kitâb-ı Mukaddes'te arş, "kralın tahtı, hükümranlık, Allah'ın tahtı" anlamındadır. Burada en önemlisi Allah'ın ezelden beri üzerinde oturduğu taht olarak tanımlanmasıdır. Kur'an-ı Kerim'de ise arş, Hz. Yusuf'un ve Sebe Melikesi Belkıs'ın tahtı anlamında ve Allah'a nispet edilmiş olarak iki şekilde kullanılmıştır (Yavuz, 1991, s. 406). Kur'an-ı Kerim'de doğrudan arş ile ilgili ayetler bulunmaktadır ve bunlardan biri de Mü'minûn Suresi, 86. ayettir → "Yedi kat göklerin Rabbi, azametli Arş'ın Rabbi kimdir?

diye sor." Gazali'ye göre, kraldan başka hiç kimse bir kralı anlayamaz; bu nedenle Tanrı her birimizi, kendi krallığının sonsuz derecede küçültülmüş bir kopyası olan bir krallık üzerinde, minyatür bir kral yapmıştır. İnsan krallığında Tanrı'nın "tahtı" ruhla; "Baş Melek" kalple, "sandalye" beyinle, "levha" düşünce hazine odasıyla temsil edilir. Ruh bedeni, Tanrı'nın evreni yönettiği gibi yönetir (Elkaisy-Friemuth, 2017, s. 136).

> *Hwāce andın ki burnagı der-bend / Nā-geh ol* ***kasr-ı āsmān-peyvend*** (SS 2057) "Hoca, önce kapısını kapatıp içeri çekildiğinde, birden o, göğe bağlı sarayda bulur kendini."

Beytin ilk dizesinde geçen *der-bend* "kapı", İslam düşüncesinde dünyevi hayattan uzaklaşma, inzivaya çekilme ve meditasyon ya da içsel bir yolculuk anlamına gelebilir. Tasavvufta sıkça kullanılan bir sembol olan bu durum, kişinin kendisini dünyadan soyutlayarak ruhsal bir derinlik kazanması, içsel huzur ve bilgelik arayışına girmesi anlamına gelir. Bu inziva, İslam mistisizminde kişinin daha yüksek bir bilinç seviyesine ulaşmasına yardımcı olur. Kapıyı kapatmak, dünyevi bağlardan koparak manevi dünyaya yönelmeyi temsil eder. İkinci dizede geçen *kasr-ı āsmān-peyvend* "Göğe bağlı saray" ifadesi, İslam astronomisinde gökyüzü, ilahi makamların ve manevi yüceliklerin yer aldığı bir âlem olarak görülür. Bu tür göksel saraylar, cennetin ve Allah'ın katındaki yüce yerlerin sembolü olabilir. Tasavvufta ve İslam kozmolojisinde, göğe yükselme ya da ilahi âleme ulaşma, ruhun yücelmesi ve Allah'a yakınlaşma anlamına gelir. Beyitteki "göğe bağlı saray" ifadesi, bu yüce ve ilahi makama aniden ulaşılan bir ruhsal yükselişi betimlemektedir. Beyit, dünyevi yaşamdan bir kopuş ve kozmik bir yükseliş hikâyesini anlatmaktadır. Bir insanın (hoca), kendini dünyadan soyutlayıp inzivaya çekildiği an, manevi bir yolculuğa çıkar ve birdenbire göksel bir sarayda bulur kendini. İslam kozmolojisinde, dünya ile gökyüzü arasındaki bağlantı, ruhun yükselmesi ve ilahi makamlara ulaşması anlamında sıkça işlenmiştir. Bu bağlamda, gökyüzü, sadece fiziksel bir âlem değil, aynı zamanda manevi ve ruhsal bir yükselişin sembolüdür. Bu beyitte, dünyevi âlemin sınırlarının ötesine geçilerek, ruhsal bir aydınlanmanın kapıları açılmaktadır. Beyitteki göğe bağlı saray, ruhun bu dünyadan ayrılarak daha yüce bir bilinç düzeyine ulaştığını ve ilahi bilgiye eriştiğini simgeler. Gökyüzüne bağlı olmak, İslam astronomisinde, ilahi rehberliğe ve evrensel düzene bağlanmayı da ifade eder.

> *Kim yėtip kāsıd-ı cihān-peymā / Ėlgide* ***rahş-ı āsmān-peymā*** (SS 203) "Dünyayı dolaşan haberci yetişip, gökyüzünü aşıp atın dizginlerini eline alır."

Beyitte yer alan iki önemli kavram, *kāsıd-ı cihān-peymā* "dünyayı dolaşan haberci" ve *rahş-ı āsmān-peymā* "gökyüzünü dolaşan at" İslam kozmolojisi ve astronomisinde derin sembolik anlamlar taşır. Bu beyitte geçen haberci, sadece dünya üzerinde değil, aynı zamanda kozmik bir mesajı ya da bilgi kaynağını sembolize eder. İslam astronomisinde, yıldızlar ve gök cisimleri, ilahi haberler ve mesajlar taşıyan varlıklar olarak yorumlanmıştır. *Cihān-peymā* ifadesi de, bu elçinin evrensel bir boyutu olduğunu ve belki de dünya ötesi bir mesaj ya da görev üstlendiğini ima eder. İkinci dizede geçen *rahş* "güçlü ve hızlı at" anlamına gelir. İslam mitolojisi ve kozmolojisinde at, genellikle hız, kuvvet ve ulaşılabilirliğin bir sembolüdür. Örneğin, Peygamberin Miraç gecesinde bineği olan Burak, gökyüzünü aşarak kozmik bir yolculuk yapar. Bu at ya da sfenks şeklinde insan başlı at, göklerde dolaşan, sınırları aşan bir varlık olarak tasvir edilmiştir (Uzun, 1992, ss. 417-419). *Āsmān-peymā* "gökyüzünü dolaşan" ifadesi, bu atın sadece dünya

düzleminde kalmadığını, evrenin genişliğinde serbestçe dolaştığını ima eder. Gökyüzünü aşan at, hız ve ulaşılmazlık sembolüdür; bu, kişinin ilahi düzeyde bilgi ve kudret elde ettiğini, sınırları aştığını anlatır. Beyit, evrensel ve kozmik güçlerle ilişkilendirilmiş bir yolculuğu ya da hareketi betimler. Dünyayı dolaşan haberci, ilahi bir görev ya da kozmik mesajla yüklü bir figürdür. Gökyüzünü dolaşan at ise, bu görev ya da mesajın hızla ve sınırsız bir güçle evrenin en uzak noktalarına ulaştırılabileceğini simgeler. İslam kozmolojisinde, göksel hareketler (yıldızların ve gezegenlerin hareketleri) Allah'ın iradesinin ve kudretinin göstergesi olarak kabul edilir. Beyit, dünya ve gökyüzü arasındaki kozmik bir yolculuğu simgeler. Bu yolculuk, bir haberci tarafından yönetilen ve hızla gökleri aşan bir güçle yapılır. İslam astronomisi açısından bu, ilahi bilginin, iradenin veya rehberliğin evrenin her yerine yayıldığı bir durumu anlatır.

> *Hüsn ara **mihr-i āsmānī** ol / Lutf ara āb-ı zindegānī ol* (SS 2900) "Güzellik ara gökyüzünün güneşi ol, lütuf ara, hayat suyunu getirici ol."

Beytin ilk dizesinde geçen *mihr-i āsmānī* "gökyüzünün güneşi" anlamına gelir. *Mihr* Farsçada "Güneş" demektir ve burada mecazi olarak kullanılmıştır. İslam kozmolojisinde Güneş, hem evrenin merkezi ışık kaynağı olarak hem de yaşamın kaynağı olarak görülmüştür. Güneşin bu merkezi rolü, tüm yaratılışı aydınlatması ve canlıların varlığını sürdürebilmesi için gerekli olan ısı ve ışığı sağlamasıyla ilgilidir. İslam astronomisinde Güneş, Allah'ın kudretini simgeleyen büyük bir varlık olarak kabul edilir. Güneşin "güzelliği" aramakla ilişkilendirilmesi, evrendeki ilahi düzenin bir parçası olarak güzelliğin ve hakikatin arayışını simgeler. İkinci dizedeki *āb-ı zindegānī* "hayat suyu" anlamına gelir. Hayat suyu ya da ölümsüzlük suyu düşüncesi pek çok kültürde bulunur ve aslında temel olarak "su"yu ifade eder. Örneğin Zerdüşt inancına göre Bundehişn'e göre su, Tanrı'nın yarattığı yedi önemli maddenin ikincisidir. Ayrıca Mısır, Hint, İran, Asur, Babil ve Yunan kültürlerinde yaratılış ve doğuş sudan meydana gelir (Yıldırım, 2008, s. 8). İslam kültüründe su, hayatın temel kaynağıdır ve Kur'an'da da defalarca Allah'ın tüm canlıları sudan yarattığı belirtilir. Örneğin Enbiyâ Suresi 30. ayette "O nankörler görmediler mi ki göklerle yer bitişik idi, biz onları ayırdık ve her canlı şeyi sudan yarattık? Hâlâ inanmıyorlar mı?" ifadesi geçer. Ayrıca Nûr Suresi 45. Ayetin bir bölümünde "Allah her canlıyı sudan yarattı." denir. Dolayısıyla İslami literatürde de su her şeyin kaynağıdır. Hayat suyu, aynı zamanda manevi bir anlam taşıyabilir ve İslam tasavvufunda ruhsal dirilişin, ilahi lütufla var olmanın bir simgesi olarak da görülür. "Lütuf ara, hayat suyunu getirici ol" ifadesi, insanın hem kendisi hem de başkaları için bu ilahi lütfa ulaşmayı amaçlaması gerektiğini vurgular. Bu beyitte *mihr-i āsmānī* "güneş" ve *āb-ı zindegānī* "hayat suyu" kavramları, İslam astronomisinde ve kozmolojisinde oldukça önemli iki unsuru temsil eder. İslam astronomisi, güneşi evrendeki en önemli gök cisimlerinden biri olarak görür. Bu sadece fiziksel bir ışık kaynağı değil, aynı zamanda manevi aydınlanmayı da sembolize eder. Bu durum sadece İslami literatürde değil, pek çok inançta da var olan bir düşüncedir. Örneğin Budist metinlerde Buddha, her şeyi bilen ve tüm canlıları aydınlatan bir varlık olarak sıkça Güneş ile sembolize edilir. Bu benzetme, Güneş'in evreni ışığıyla aydınlatması gibi Buddha'nın da bilgisiyle evreni aydınlatmasına dayanır (Snodgrass, 1985, s. 24). Dolayısıyla kişinin ya da dinî liderin Güneş ile simgelenmesi her kültürde bulunur. Gazali Mişkatü'l-Envar adlı eserinde güneşin ışık kaynağı ve dünyanın merkezî olarak doğasının, Tanrı'ya en yakın olan

meleğin doğasına benzediğini gösterir. Ayrıca Gazali Kur'an-ı Kerim'de geçen Hz. İbrahim'in Tanrı arayışında İbrahim'in Güneş'e, Ay'a ve yıldızlara taptığını ve sonunda tüm yaratıkların kaynağını tanıdığını belirtir. Bu yüzden bazı sufiler İbrahim'in yıldızlar, Ay ve Güneşle ilişkilendirebileceği farklı meleklere taptığını düşünürler (Elkaisy-Friemuth, 2017, s. 128). Güneşin gökyüzündeki yeri, Allah'ın yaratıcı gücünü yansıtır ve bu yüzden ilahi güzellikle ilişkilendirilir. *Āb-ı zindegānī*, İslam düşüncesinde varoluşun temeli olan bir unsur olarak kozmik düzenin bir parçasıdır. Kozmolojide su, canlılığın ve bereketin sembolüdür. İslam astronomisinde bu elementlerin bir araya gelmesi, evrendeki düzenin ve yaşamın sürdürülebilirliğinin bir ifadesidir.

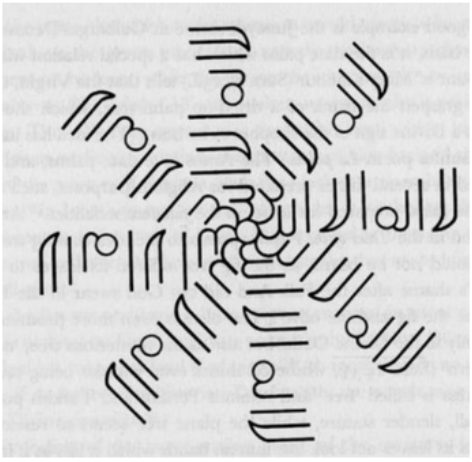
> *Yene ol* ***taht-ı āsmān-sāye*** */ Ki aŋa bar ėdi sekiz pāye* (SS 4732) "Yine o gök kubbesi altında, ona sekiz ayak dayalıydı."

Beytin ilk dizesinde *taht-ı āsmān-sāye* "gökyüzünün tahtı" anlamına gelir ve göğün bir kubbe gibi tasavvur edildiği inanç sistemine işaret eder. İslam astronomisinde, dünya merkezli bir evren modeli kabul edilmiştir. Bu modelde, dünya evrenin merkezindedir ve yedi kat gök küresel tabakalar hâlinde dünyayı çevreler (Nasr, 1978, s. 76; Tez, 2009, s. 29). "Taht" kavramı burada, evrenin yüceliğini ve düzenini ifade etmek için kullanılır. Gökyüzünün tahtı daha önce de açıklandığı üzere Tanrı'nın tahtı olarak ifade edilir ve arş ile ilişkilendirilir. Gazali'ye göre, Tanrı bir şey istediğinde bunun Kur'an-ı Kerim'de "taht" olarak adlandırılan manevi planda belirdiğini; tahttan, manevi akımla "kürsü" olarak adlandırılan alt plana geçtiğini ve sonra şeklinin "Kader Levhası" denilen Levh-i Mahfûz'da belirdiğini açıklar (Elkaisy-Friemuth, 2017, ss. 127-128). Bunun yanında Kur'an'daki bazı ayetlerden esinlenerek Tanrı'ya nitelikler atfeden ilahiyatçılar, örneğin Müşebbihe grupları ve bazı Eş'ariler, Tanrı'nın gökte tahtında oturarak tanımlanabileceğine inanırlar. Buna Gazali gibi âlimler karşı çıkar (Elkaisy-Friemuth, 2017, s. 123). Mu'tezile âlimleri bunu metaforik bir anlamlandırma olduğunu belirtir. Tanrı'nın tahtta oturması, ilahi saltanatın mecazi bir imgesidir. Kelimeyi tam anlamıyla yorumlayanlar için, bunların hepsi Tanrı hakkında gerçek fenomenlerdir ve bu şekilde görülmeli ve anlaşılmalıdır (Corbin, 2006, s. 115). İkinci dizedeki *sekiz pâye* "sekiz direk ya da ayak" anlamına gelen bu ifade, İslam kozmolojisinde yer bulan kozmolojik tasavvurlarla ilişkilendirilebilir. Sekiz 'Tanrıların sayısı' olarak kullanılır (Schimmel, 2000, 169). Bu kavramlar İslam kozmolojisinde de zaman zaman sembolik anlamlar taşır. Ayrıca, sekiz sayısı hem İslam hem de diğer eski kozmolojilerde belirli bir düzeni ve dengeyi simgeleyebilir. İslam'da sekiz, "Arş"ı (Allah'ın tahtını) taşıyan meleklerin sayısını da işaret eder. Buna en iyi örnek Hâkka Suresi, 17. ayette geçen "Melekler de onun etrafındadır, O gün Rabbinin Arş'ını bunların da üstünde sekiz melek yüklenir." ifadesidir. Bu beyitte geçen gök kubbesi ve sekiz ayak, İslam astronomisinde kozmolojik tabakalara veya göksel düzenlemelere işaret edebilir. İslam kozmolojisinde, gökyüzü yedi katmandan oluşur ve her bir katmanda gezegenlerin veya yıldızların yer aldığı bir sistem tasavvur edilir. "Sekiz ayak" ifadesi ise, bu yedi katın ötesinde, evrenin temelini oluşturan bir güç veya Arş'ı taşımakla görevli meleklere atıf yapıyor olabilir. Bu, kozmik düzenin dayandığı metaforik veya sembolik bir anlatımdır. Sekiz, aynı zamanda İslam kozmolojisindeki cennet katmanlarını da çağrıştırabilir. Bu beyit hem İslam kozmolojisi hem de eski Türk düşüncesinin gök ve evren anlayışlarıyla derin bağlar taşımaktadır. Sekiz ayaklı taht, evrensel düzenin temelini temsil eden sembolik bir anlatım olabilir.

Bu sıfat ***taht āsmān-tezyīn*** */ Körmegen èyle hīç taḫt-nişīn* (SS 2155) "Bu gökyüzünün süslenmiş tahtı gibi hiçbir tahtta oturan görülmemiştir."

Beytin ilk dizesinde geçen *āsmān-tezyīn* "Gökyüzünün süslenmesi" anlamında olup İslam kozmolojisinde gökyüzü, ilahi ihtişamın ve düzenin en açık sembollerinden biridir. Gökyüzünün süslenmesi ifadesi, kozmik düzende yıldızların, gezegenlerin ve göksel cisimlerin düzenli ve estetik bir biçimde yerleştirildiği anlamını taşır. Kur'an-ı Kerim'de de bu tür bir düzenin Allah'ın varlığını ve kudretini yansıttığı belirtilmiştir. Gökyüzü, yıldızlar ve galaksilerle süslenmiş bir ilahi saray gibi düşünülür. *Āsmān-tezyīn* ifadesi burada, ilahi güzellik ve yüceliği temsil eder. Bu güzellik ve ihtişam, evrenin en üstün yapısının sembolüdür ve dünyevi her türlü otoriteden üstündür. Beytin ikinci dizesindeki *taht-nişīn* "tahta oturan" ifadesi, dünyevi bir hükümdar ya da yüksek bir mevki sahibi anlamında kullanılmıştır. Ancak beyit, hiçbir taht sahibi kişinin, gökyüzünün süslenmiş tahtına sahip olamayacağını, o yücelikte bir şeye ulaşamayacağını ifade etmektedir. İslam astronomisinde gökyüzündeki taht, cennetin ve Allah'a en yakın varlıkların oturduğu makamlar olarak düşünülebilir. Bu bağlamda, bu taht, dünyevi hükümdarların oturduğu tahtlardan çok daha yüce ve manevi bir konumu ifade eder. Beyitte, gökyüzünün ihtişamıyla simgelenen ilahi yücelik ve manevi makam, hiçbir dünyevi otorite tarafından elde edilemeyecek kadar üstün olarak anlatılmaktadır. *Āsmān-tezyīn*, evrenin ilahi güzelliğini ve düzenini temsil ederken *taht-nişīn* ifadesi, dünyevi gücü ve hükümdarlığı temsil eder. Ancak bu beyit, hiçbir dünyevi hükümdarın, gökyüzünün süslenmiş tahtına ulaşamayacağını vurgular. İslam astronomisinde bu, kozmik düzenin ve ilahi planın yüceliğine yapılan bir göndermedir. Gökyüzü, ilahi bir âlem olarak, dünyevi ihtişamdan çok daha yücedir.

3. Çarḫ/çerḫ (< Far.): "Felek ve dingili üstünde dönen her şey; değirmen çarkı vd. Bunlara çark denilmesi felekteki yıldızlara benzetilmesindendir." (Şükün, 1944, s. 694). Divan şiirinde gökyüzünü, mecazi olarak da kötü talih ve kaderi ifade eder (Kurnaz, 1993, s. 229). Schimmel'den alınan yandaki *çarḫ/çerḫ* şeklindeki resimde, Kelime-i tevhit gösterilir ve burada esas harf h'ye odaklanmış, 'dış kabuk' olarak ise lā harfi kullanılmıştır (Schimmel, 1994, s. 19). Her ne kadar Schimmel bu resmi farklı bir şey için kullansa da buradaki şekilde yazılı olan *Lâ ilâhe illallâh* Allah'ın birliğinin ve yüceliğinin her yerde ve her şeyde geçerli olduğunu ifade eden bir kavramdır. İlginç olan burada çarḫ'ın sekiz kolunun olmasıdır. Sekiz kol için iki farklı düşünde ortaya konulabilir ki bunlardan ilki ve en önemlisi İslam'da sekizin genellikle sekiz cennetle bağlantılanmasıdır. Bunun yanın yanında sekiz sayısının "Tanrıların sayısı" olarak kullanılması Babil'e kadar uzanır (Schimmel, 2000, s. 169). Ayrıca bu sayı bütünlüğü, dengeyi ve düzeni etmesidir. İkinci düşünce ise sekiz kolun astronomide yedi gezegen ve yıldızları temsil etmesi olabilir. Batlamyus'un Dünya



Şekil. 1. *Lâ ilâhe illallah* yazan çark

merkezli bir evren anlayışına sahip olan İslam astronomisinde merkezde Dünya vardır. Daha sonra ise sırayla Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter, Satürn ve sabit yıldızlar bulunur. Dokuzuncu katta yani en üstte ise arş-ı âlem bulunur (Nasr, 1978, s. 76; Tez, 2009, s. 29). Eski Hintliler ise Güneş merkezli bir evren modeli çizerler ve Ay ve Güneş'in dünyaya uzaklığının bu gök cisimlerinin çaplarının 108 katı olduğuna işaret ederler (Tez, 2009, s. 30). İslam astronomisi Batlamyus astronomisi ile bağlantılıdır. Kur'an-ı Kerim'de yedi gökten bahsedilmektedir ve bu yedi gök aslında net değildir. İbn Kesir ve Taberî gibi klasik tefsirlerde "yedi gök" kavramı, Allah'ın yaratışındaki düzen ve katmanlı evren anlayışı olarak açıklanır (Yerinde ve Durak, 2019, s. 17; Karataş, 2019, s. 69). İslam filozofları İbn Sina ve Farabi gibi isimler ise, yedi gök modelini o dönemin astronomik anlayışıyla (gezegenler ve yıldızlar) bağdaştırmışlardır (Yerinde ve Durak, 2019, s. 20). Kur'an'daki yedi gök ile ilgili ayetler şu şekilde sıralanabilir: Fussilet Suresi, 12. ayet → "Böylece onları iki günde yedi gök olarak yarattı, her göğe işlevini ilham etti. Biz, yakın semayı kandillerle donattık ve onu koruduk. İşte bu, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen Allah'ın takdiridir." Nuh Suresi, 15-16. ayetler → "Görmüyor musunuz Allah yedi göğü birbiriyle nasıl uyumlu yaratmıştır? Onların içinde ayı bir ışık, güneşi ışık kaynağı yapmıştır." Bakara Suresi - 29. ayet → "Yeryüzünde ne varsa tamamını sizin için yaratan, sonra göğe yönelerek onları, yedi gök olarak tamamlayıp düzene koyan O'dur ve O, her şeyi hakkıyla bilmektedir." Bakara Suresinin 12. ayeti şu şekilde tefsir edilir:

> "Allah Teâlâ'nın yarattıkları (mâsivallah, mâ-halakallah), "halk ve emir âlemleri" olarak ikiye ayrılır. Halk âlemi maddidir, cisimlidir; emir âlemi cisimsizdir, latiftir. Bu iki âlemi birbirinden "arş" ayırır. Halk âlemindeki maddilik, aşağıdan yukarıya doğru azalıp incelerek maddesizliğe dönüşür. Halk âleminin en alt katında, bütün büyüklük ve sonsuzluk görüntüsü içinde, bir yukarısına göre çok küçük olan evren vardır. Bu evren maddîdir. Kur'an'da geçen yedi semaya dâhil değildir. Bundan sonra birinci sema başlar, bu semanın –bütün galaksileriyle birlikte– evrenden büyüklüğü, damlaya nispetle deniz gibidir. Bu oran yukarıya doğru aynı ölçülerde büyüyerek devam eder. Yedinci semadan sonra Kürsî, ondan sonra da Arş vardır. Arşın üstünden itibaren emir âlemi başlar." (Karaman vd., 2020, s. 98)

Ayrıca Kur'an Yolu I, 98'de bu açıklamayı desteklemek için A'râf Suresi, 54. ayeti gösterirler. Bu ayet "Şüphesiz ki rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra arşa istivâ eden; geceyi, durmadan kendisini kovalayan gündüze bürüyüp örten; güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah'tır. Bilesiniz ki, halk da emir de (yaratma ve yönetme) yalnız O'na aittir. Âlemlerin rabbi olan Allah yüceler yücesidir." şeklindedir (Karaman vd., 2020, s. 98).

Tüm açıklamaların yanında yedi gök düşüncesi Babillilerden itibaren bulunmaktadır. Babilliler Güneş ve Ay'ın beraberinde Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter ve Satürn olmak üzere toplam yedi gök cismini temel almışlar ve dünyanın çevresinde yedi gök cismine ilişkin yedi görünmez kristal küre ile evreni yedi kata ayırmışlardır (Tez, 2009, s. 26). Bunun yanında Nevâyî'nin Seb'a-yi Seyyāre'de *çarḫ* kelimesinin geçtiği beyitler şu şekilde sıralanabilir.

> *Yėr yüzige melek bolup nāzil / **Çarḫ ebvābı** feth olup hāsıl* (SS 199) "Yeryüzüne melek inip gök kapıları açılarak amacına ulaşır."

Kadir Suresi 4. ayette "O gecede melekler ve Ruh (Cebrail), Rablerinin izniyle her türlü iş için yeryüzüne iner de iner." ifadesi geçer. Dolayısıyla melekler gökyüzünde bulunmaktadır ve gökyüzü kapılarından geçerek yeryüzüne inerler. Beyitteki *çarḫ ebvābı* "gökyüzü kapısı"[4] anlamındadır. İslam astronomisinde gökyüzü, çeşitli katmanlardan oluşan ve her bir katmanın farklı varlıkları barındırdığı kabul edilen bir yapı olarak görülür. Gökyüzü kapıları, bu katmanların geçiş noktalarıdır ve meleklerin bu kapılardan geçerek yeryüzüne inmesi, Allah'ın iradesinin ve ilahi bilgilerin yeryüzüne ulaştırılması anlamına gelir. Meleklerin inişi, İslam'da sıkça yer alan bir motiftir ve genellikle ilahi vahyin veya önemli bir olayın habercisi olarak düşünülür. Bu beyitte, meleklerin yeryüzüne inişi, gökyüzündeki kapıların açılmasıyla mümkün olur, bu da ilahi bir iradenin yeryüzünde tezahür ettiğini gösterir. Dolayısıyla, beyit, yeryüzü ile gökyüzü arasındaki ilişkiyi, ilahi bilgilerin ulaşımını ve bu sürecin kozmik düzen içindeki yerini vurgular.

> ***Çarḫ*** *micmer yapıp bu dūd üzre/ 'Itr-ı müşk ü baḫûr-ı 'ūd üzre* (SS 197) "Gökyüzü bu dumanın üzerine bir buhurdanlık yapıp misk kokusu ve öd ağacının tütsüsü üzerine (kokular yaydı). "

Şair, bu beyitte gökyüzünü bir *micmer* "buhurdan" gibi düşünerek, evrenin mistik ve manevi bir atmosfer içinde nasıl bir ritüel havası yarattığını betimlemektedir. Buhurdanın, milattan önce IV. binyıl içinde buhurun Mezopotamya'da başlı başına bir takdime olarak tanrılara sunulmaya başlaması ile birlikte ortaya çıktığı belirtilmektedir. Buhur, yakılan kurbanların manevi temizliği için kullanılır ve bu da ilk kullanım şekli olarak ifade edilir (Erdem, 1992, 384). Bunun yanında Budizmde ve Budist Uygur metinlerinde de buhurdan oldukça yaygın kullanılmaktadır ve bu da Budist kültürde buhur ve buhurdanın ne kadar önemli olduğunu gösterir. Geniş bilgi için bk. (Uzunkaya, 2020, ss. 164-205). Ayrıca şair, bu buhurdandan misk ve öd ağacının güzel kokularının yayıldığını hayal eder. Bu imgeler, evrenin ve doğanın kutsallığını, manevi bir atmosfer içinde betimler. Gökyüzü, tıpkı bir buhurdanlık gibi içindeki dumanı muhtemelen bulutları veya buharı yayarken, bu dumanın mistik kokularla dolu olduğu anlatılır. Aslında bu ifade Kur'an-ı Kerim'de Fussilet Suresi 11. ayette ayrıntılı olarak açıklanır: "Sonra duman hâlinde bulunan göğe yöneldi. Ona ve yerküreye: "İsteyerek veya istemeyerek buyruğuma gelin." dedi. Her ikisi de: "İsteyerek geldik" dediler." Beyit, özellikle tasavvufi bir bağlamda, evrenin manevi ve ilahi bir düzende olduğunu ifade eder. Şair, gökyüzü ve evrenin bir tören gibi sürekli bir güzellik, kutsallık ve manevi huzur yaydığını tasvir eder. Bu imgeler, doğanın ilahi bir gücün yansıması olduğunu ve evrenin her anında bir manevi güzelliğin bulunduğunu anlatır.

> *Dėse bolgay ki* ***çarḫ etbākı****/ Bolsalar ėrdi nazmım evrākı* (SS 4991) "Feleğin katmanları, nazmımın yaprakları olsaydı." dense yeridir."

Bu beyitte şair, felek ve nazım (şiir) üzerinden bir benzetme yapmaktadır. Beyitte geçen *çarḫ etbākı* 'feleğin (gökyüzünün, evrenin) katmanları, tabakaları' anlamına gelir. *Çarḫ* burada evrenin döngüselliğini, sonsuzluğunu veya karmaşıklığını temsil eder. İslam astronomisi, özellikle Batlamyus'un (Ptolemaios) "geosantrik" yani Dünya merkezli

[4] Bu kapılar kara delikler ya da solucan delikleriyle bağlantılı olabilir mi?

evren modelini kabul etmiş ve geliştirmiştir. Bu modelde, evrenin merkezinde Dünya yer alır ve onun etrafında sırasıyla Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter, Satürn ve sabit yıldızlar felekleri bulunur. Felekler, her biri bir gök cisminin yörüngesini temsil eden kristal küreler olarak düşünülür (Nasr, 1978, s. 76; Goldstein, 1967, s. 4). İslam astronomisinde her bir feleğin dönme hareketi, evrendeki düzeni ve sürekliliği simgelerken, şiirin de tıpkı bu felekler gibi katmanlı bir anlam ve estetik yapısı olduğu ima edilir. Beyitteki *nazmım evrākı* ise "şiirimin yaprakları" anlamına gelir ve şairin eserine dair bir vurgudur. Şair burada evrenin genişliğiyle kendi şiirinin sınırsızlığı veya derinliği arasında bir bağ kurmakta ve şiirinin evrenin katmanlarına benzer bir yapıya sahip olduğunu ima etmektedir. Bu benzetme, şairin şiirine verdiği değeri, onu kozmik bir büyüklükle özdeşleştirdiğini gösterir. Evrenin katmanları gibi şiirinin de çok yönlü, kapsamlı ve derin olduğunu anlatmaya çalışır.

> *Hwud riyāzıda fikri gerdūn-rev / Ayırıp* ***<u>çarḫ mezra'ın</u>*** *cev-cev* (SS 420) "Hud bahçesinde felek gibi dönen düşüncelerim, feleğin tarlasını atmosfere ayırır."

Bu beyit, oldukça soyut ve sembolik bir dille yazılmıştır. Şair, *hud riyāzı* "kişisel bahçe" ve *fikri gerdūn-rev* "felek gibi dönen fikir" gibi metaforlar kullanarak zihinsel bir süreç ve evrenin döngüselliği arasında bir ilişki kurar. İslam astronomisinde, evrenin döngüsel yapısı ve gök cisimlerinin hareketleri, insan düşüncesi ve kaderle sıkça ilişkilendirilmiştir. İslam kozmolojisinde, felekler veya gök katmanları sürekli hareket hâlindedir ve bu hareket evrendeki düzeni ve dengeyi sağlar. Aynı zamanda bu hareket, insan düşüncelerinin de sürekli bir döngü içinde olabileceğini, tıpkı feleklerin döngüsü gibi sürekli gelişen ve evrilen bir yapıya sahip olduğunu ima eder. Beyitteki *çark mezra'ı* "feleğin tarlası", evrenin ekili bir alan gibi düşünüldüğünü gösterir ve bu alanın *cev-cev* "atmosfer, gökyüzü"e ayrıldığını ifade eder. İslam kozmolojisinde evren, düzenli ve sistematik bir yapı olarak tasavvur edilir; her gök cismi, belirli bir düzen ve amaç içinde hareket eder. Şair, kendi zihnini bir bahçeye, düşüncelerini ise evrenin döngüleri gibi sürekli devinen, hareket eden bir yapıya benzetmektedir. Bu düşünceler, evrensel olanla kişisel olan arasında bir bağ kurarak, evrenin tarla gibi ekili olan kısmını boşlukla *cev-cev* yani atmosfere, gökyüzüne ayırır. Burada *mevza'ı* somut düşünceleri, *cev-cev* ise soyut, sonsuz bir alanı ifade edebilir. Bunun yanında *cev-cev*, evrenin katmanlarının arasında yer alan ve Dünya'ya en yakın olan atmosfer olarak düşünülebilir. Beyit, zihinsel düşünce süreçlerinin evrensel boyutlara açılmasını, içsel fikirlerin soyut ve sonsuz olanla buluşmasını anlatmaktadır. Aynı zamanda düşüncenin, evrensel döngüsel yapısıyla nasıl içsel bir yolculuk hâline geldiğini de sembolize eder.

> ***<u>Çarḫ cevfin</u>*** *tutup ser-ā-ser saf / Yüz tümen miŋ melek kėlip her saf* (SS 260) "Feleğin boşluğunu tamamen saf saf düzenleyip bir milyon melek gelip her bir safı doldurur."

Beyitte *cevf* "boşluk, içi boş alan" anlamına gelir. Beytin ilk satırı, Evrenin boşluğunun saf saf düzenlenmesini, tasavvufi bir şekilde kozmik düzende bir uyum ve tertip olduğunu ima eder. Bu durum saf düzeni, evrendeki kozmik uyumu ve ilahi düzeni sembolize eder. Meleklerin her bir safı doldurması ise bu kozmik düzenin, ilahi varlıklarla yani meleklerle tamamlandığını gösterir. Bu bağlamda beyit, evrendeki ilahi düzenin melekler aracılığıyla korunduğunu, gökyüzünün her boşluğunun meleklerle dolu olduğunu anlatır. Kur'an-ı Kerim'de de tüm evrenin melekler tarafından doldurulduğu

ifade edilir. Saffat Sûresi 1. ayetinde "And olsun o saf bağlayıp duranlara." ifadesi geçer ve müfessirler bu saf bağlayanların melekler olduğunu belirtir. İslami anlayışa göre gökler meleklerin meskenidir (Nasr, 1978, s. 81). Ayrıca genel olarak İslamın kozmosu Batlamyus'un eşmerkezli kürelerin yapısıdır ve unsurları Aristoteles'in ateş, su, toprak ve hava unsurlarıdır. Ayrıca saf zekâların ve ruhların Plotinusçu yayılımlarıyla ve tek Tanrılı dinlerinin melekleriyle birleşmiş veya onlara dönüşmüştür. İslami kosmos tüm varlığın kendisinden türediği, kökenleri ve ilkeleri olan ve tüm yaratılışın geri dönmeyi özlediği tek yüce zorunlu varlık tarafından kontrol edilmiştir. Müslüman adalet, uyum ve kontrollü düzen anlayışı, bütün kozmosa kadar genişletilmiştir. Kozmosun tüm unsurları, doğalarına uygun olan bir denge durumunda tutulur ve dokuzuncu gökten en alçak minerallere kadar sıralı bir hiyerarşi içinde işler (Nasr, 1978, ss. XV-XVI). İşte bu kontrol ve düzen bu beyitte Allah'ın bütün kâinatın yaratıcısı ve idare edicisi olduğunu ortaya koyan el-Müdebbir (Haciibrahimoğlu, 2021, s. 76) sıfatını da ima etmektedir. Beyit, mistik bir bakış açısıyla evrenin görünmeyen ilahi güçler tarafından düzenlendiğini ve korunduğunu ifade eder. Şair, bu düzeni ve uyumu, gözle görülmeyen ama evrenin her yerinde var olan meleklere bağlayarak, kozmik ve manevi bir bağ kurar. Bu, evrenin sadece maddi bir yapı olmadığını, aynı zamanda ilahi bir gücün denetiminde olduğunu vurgulayan derin bir düşünceyi temsil eder. Kısaca bu beyitte gökyüzünde geniş bir boşluk olduğu ve bu boşluğun meleklerle dolu olduğu ifade edilir ve gökyüzünün yüceliği ve kutsallığı anlatılır. Bu düşünce Eski Uygurca metinlerde yer alan düşünceyle de uyumludur. Eski Uygurca Budist metinlerdeki ya da sadece Budizm'de de aynı düşünce vardır ve gökyüzü geniş bir boşluk hâlinde tasavvur edilir. Bunun yanında bu boşluk düşüncesi Çin ve Yunan felsefesinde de zikredilmiş ve özellikle beşinci element olarak *kök kalık, kök kalık agılıkı, kök kalık kovıkı, kurug kök kalık* gibi ifadeler Eski Uygurca metinlerde yer almıştır (Tokyürek, 2021, s. 207). Ayrıca Budist düşüncede bu boşluk Buddha ve onun koruyucu tanrı ve tanrıçalarıyla doldurulmuştur. Gökyüzü, yaratılışın ilk yeridir ve tanrı ya da tanrıların ya da Buddhaların bulunduğu yerdir. Brahmanizm, tanrının vücudunu kozmos olarak tanımlar (Snodgrass, 1985, s. 53; Tokyürek, 2021, s. 213).

> ***Çarḫ tākıga*** *nerdübān yasamak / Mihr şem'iga şem'dān yasamak* (SS 615) "Gökyüzü kemerine bir merdiven kurmak / Güneş mumu için bir şamdan yapmak."

Beyitteki *çarḫ tākı* "gökyüzü kubbesi ya da kemeri" anlamına gelir. *Nerdübān yasamak* "merdiven kurmak" anlamında olup yükselmeyi ifade eder. *Şem'dān yasamak* ise "şamdan yapmak" anlamındadır ve Güneş'i bir ışık kaynağı olarak gösterir. Gökyüzü genel olarak görüntüsü itibariyle kubbeye benzetilir ve bu kubbe sütunlarla desteklenir. Bu düşünce pek çok kültürde yer alır. Örneğin Hint Vedik metinlerinde Doğu'daki gökleri destekleyen sütunun sembolizmi, kurban ateşinin tanrısı Agni'nin kişiliğinde gösterilir. O, gökyüzü ve Dünya'yı ayıran sütunlardır; bir melek sütunu olarak kurulmuş, gök kubbeyi yöneten ve koruyan kişidir. O gök kubbeyi alevi ve dumanıyla destekleyen "hayat sütunu"dur. Kozmik sütun aynı şekilde Budizm'de de vardır (Snodgrass, 1985, s. 170). İslam kozmolojisinde, özellikle Miraç anlatısında, merdiven benzeri bir yükseliş (Burak veya göksel merdivenlerle) peygamberlerin ve bilgelerin Allah'a yakınlaşmasını ifade eder. Göğe yükselme düşüncesi İslamiyet'te olduğu gibi başka dinlerde ve kültürlerde de bulunur. İnsanlar bu sonsuz gökyüzüne ulaşmak için çeşitli mitsel unsurlar

kullanmak istemişler ve bu unsurların insanı göğe yükselteceğine inanmışlardır. Bunlar dağ, merdiven, köprü, taht, tahtırevan, ok, ağaç, sopa vb. pek çok tabiat unsuru ve nesne göğe yükselme araçları arasında sayılır. Gök ile ilişki kurulabilecek pek çok şey aşkınlığı, bir hâlden bir hâle geçişi, tanrısallığa ulaşmayı sağlaması açısından önemlidir. Bu yüzden insanlar kendilerinin bir hâlden bir hâle geçmesini sağlayan bu nesnelere sahip olmayı ya da yakın olmayı istemişlerdir (Eliade, 2005, s. 136; Tokyürek, 2019, s. 198). Burada da merdiven ifadesi kullanılmıştır. Bunun yanında Güneş'in gökyüzündeki konumu da bir şamdan veya ışık kaynağı olarak görülür, çünkü İslam'da Güneş, Allah'ın nurunun yansıması ve dünya hayatını besleyen bir varlık olarak kabul edilir. Böylece, beyitte *mihr şem'i* yani Güneş'in mum gibi görülmesi, göksel ve dünyevi varoluşun aydınlatıcısı olarak Güneş'e verilen değeri vurgular.

> *Tün ü kün edhemi vü eşhebini / **Çarḫ-ı tevseniŋ** ėkki merkebini* (SS 24) "Gece ve gündüz, siyah ve boz renkleriyle / Gökyüzü atının iki bineğidir."

Bu beyitte, *tün ü kün* "gece ve gündüz" zıtlıkları *edhem vü eşheb* "siyah ve boz" renklerle belirtilmiş, *çarḫ-ı tevsen* "gökyüzü atı" ise bu zıtlıkları birbirine bağlayan bir hareket veya düzen olarak nitelendirilmiştir. *Ėkki merkebi* "iki binek" olarak tanımlanan bu kavramlar, göğün hareketinin ve zamansal döngünün araçlarıdır. Çarḫ'ın gök kürenin dönmesini ifade ettiği daha önce belirtilmişti. Burada gece ve gündüzün bu döngüde farklı renklerdeki "binekler" olarak betimlenmesi, göksel hareketin bir düzenleyicisi olarak düşünülmelerinden kaynaklanır. İslam kozmolojisinde gök cisimleri ve zaman döngüleri Allah'ın yaratıcı iradesinin göstergesi olarak kabul edilir ve gökyüzünün her bir katmanı, bu döngülerin işleyişini sağlayan kürelerle donatılmıştır. Gece ve gündüz döngüsü de "gökyüzü çarkı" sayesinde süreklilik kazanır.

> *Hem sėniŋ tal'atıŋ ziyāsında / Zerre dėk **<u>çarḫ urup</u>** havāsında* (SS 88) "Yüzünün parlaklığında zerre gibi felekte dönüp durur."

Bu beyit, şairin sevgilinin yüzünün güzelliğini ve parlaklığını evrenin işleyişiyle ilişkilendiren bir benzetmeyle yazılmıştır. Beyitteki imgeler, sevgilinin güzelliğinin evren üzerindeki etkisini betimleyerek, aşkın yüceliğini ve kudretini kozmolojik bir düzeyde ifade eder. İslam düşüncesinde *zerre* terimi, genellikle "en küçük parçacık" anlamına gelir. Bu, atom gibi temel yapı taşlarına veya daha genel anlamda evrendeki en küçük varlıklara işaret eder. İslam filozofları ve kelamcıları, zerrelerin Allah'ın iradesiyle var olduğunu ve hareket ettiğini dolayısıyla evrendeki her şeyin ilahi bir düzenin parçası olduğunu savunmuşlardır. Ayrıca evrendeki en küçük parçacıkların bile ilahi düzenin bir parçası olduğunu, evrenin tamamının Allah'ın iradesi ve nizamı altında düzenli bir şekilde hareket ettiğini gösterir. Hem kozmik hem de manevi bir düzenin varlığına işaret eden bu ifade, İslam düşüncesinde evrendeki her şeyin ilahi bir plan dâhilinde olduğunu anlatır (Dhanani, 1994, ss. 4-5). 9. yüzyılın sonlarından itibaren birçok İslam âlimi en küçük parça olan zerre ya da atom teorisini benimseyerek cisimlerin tabiatını ve atomun maddenin oluşumundaki rolünü yorumlamıştır. Bu dönemde atom teorisini ilk ortaya atan kişi Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'tır. Atomculuk teorisini benimseyen Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, her şeyin cevher kelimesinin çoğulu olan cevahir adı verilen bölünmez parçalardan oluştuğuna yemin eder. Her bir cevherin kendi içinde var olmaktan ve boşlukta yer kaplamaktan başka bir niteliğinin olmadığını düşünür. Bu, Mu'tezile'nin atomculuk

teorisidir. Onlar, cisimlerin en küçüğü cevher olan parçalardan oluştuğunu ve daha fazla bölünemeyeceğini düşünürler (Elkaisy-Friemuth, 2017, s. 43). Beyit, sevgilinin güzelliğinin ve ışığının yalnızca insanları değil, evrenin işleyişini bile etkilediğini anlatmaktadır. Şair, sevgilinin yüzünün parlaklığını o kadar güçlü bir unsur olarak görür ki, evrenin en küçük parçaları bile bu güzelliğin etkisi altında kalıp sürekli bir hareket ve döngü içinde olur. Burada sevgilinin güzelliği, aşkın yüceliği ve evrenin işleyişi arasında bir bağ kurulmaktadır. Aşk, sadece bireyler arası bir duygu olmaktan çıkarak kozmik bir güce dönüşmüştür. Sevgilinin yüzünün parlaklığı evrene ışık saçar ve bu ışık, evrenin en küçük zerrelerine kadar nüfuz eder, onları harekete geçirir. Bu beyit, tasavvufî bir anlayışla da yorumlanabilir. Aşkta duyulan ilahi güzellik, sadece dünyevi bir güzellik değil, aynı zamanda tüm varoluşun bir parçası olarak görülür. Bu ilahi aşkın tezahürü, evrendeki her zerrede kendini gösterir ve her şey bu aşkın cazibesiyle döner, hareket eder. Şair, sevgilinin yüzüyle evrenin düzeni arasında bir ilişki kurarak, güzelliğin ve aşkın gücünü kozmik bir düzeyde ifade etmektedir.

> *Tā ki boldı pedīd ḫutta-yi keş / Tofragı rengi* ***<u>çarh-ı aḫzarveş</u>*** (SS 2711) "Ta ki keş çizgisi ortaya çıktı toprağın rengi yeşil gökyüzü gibi oldu."

Beyitte geçen *ḫutta-yi keş* "keş çizgisi, belirgin çizgi" anlamındadır ve bu metinde ufuk çizgisi anlamını ifade eder. Eski Mısır'da tanrılar ve ölüler için bir geçiş yeri olan ufuk, Akhet olarak bilinir. Çift ufuk, güneş tanrısının gün batımında öldüğü batı ufku ve gün doğumunda yeniden doğduğu doğu ufkundan oluşur. Ufkun standart görüntüsü, iki dağ zirvesi arasında bir güneş diskidir. Bu dağlarda iki parlayan ağaç büyümüş ve çift ufuk, çift sfenks veya ikiz aslanlar tarafından korunmuştur (Pinch, 2002, s. 99). Genel olarak ufuk, gökyüzünün yeryüzüyle buluştuğu yerdir ve gökler ile maddi dünya arasındaki sınırı sembolize eder. Bu çizginin gün doğumunda ortaya çıkması sadece doğal bir olay değil, aynı zamanda yaşam, ölüm ve diriliş döngüsünün günlük bir hatırlatıcısıdır. Özellikle gün doğumu, yenilenmenin ve Tanrı'nın yaratılışının sürekliliğinin bir sembolü olarak görülür. İslami düşüncede ufuk, ilahi emirlerin (göklerden inen) dünyevi âlemle buluştuğu ara yüz olarak görülebilir. Bu durum Necm Suresi 5-7. ayetlerinde "Onu, müthiş kuvvetleri olan biri öğretti; Üstün akıl sahibi (melek). Doğruldu; Kendisi yüksek ufukta iken." şeklinde ifade edilir. Surede Hz. Muhammed'e vahyin Cebrail tarafından getirildiği ve Cebrail'in ufukta en üst noktada durduğu anlatılır. Bu yukarıda da belirtildiği gibi madde ile mananın buluşma noktasıdır. Keş çizgisi'nin görünür hâle geldiği gün doğumu anı, zamanın sürekli açılımının ve dünyadaki ilahi varlığın güçlü bir sembolüdür. Gökyüzünün yeşili ve yeryüzünün kahverengi tonları, evrendeki tüm unsurların birbiriyle bağlantılı olduğunu sembolize eder. İslam sanatında ve düşüncesinde, renkler genellikle ilahi ve doğal düzenin farklı yönlerini temsil etmek için kullanılır; yeşil, özellikle yaşamın, doğanın ve cennetin rengi olarak önemlidir. Rahmân Suresi 64. ayette "(Bu iki cennet) yemyeşildir." ve Rahmân Suresi 67. ayette "(Cennettekiler) yeşil yastıklara ve harikulade güzel işlemeli döşeklere yaslanırlar." ifadeleri geçer. Yine Kehf Suresi 31. ayette "Onlar öyle kimselerdir ki kendileri için Adn cennetleri vardır. Altlarından ırmaklar akar. Orada altın bileziklerle bezenirler; ince ipekten yeşil giysiler giyerek koltuklar üzerine yaslanırlar. Ne güzel sevap ve ne güzel dayanacak (koltuk)!" ifadesi geçer. Tüm bu ayetlerden anlaşıldığı üzere cennetin rengi yeşildir. Ayrıca renklerin ve şekillerin sürekli dönüşüm içinde olduğu

doğanın döngüsel değişimleri, kozmosun döngülerini yansıtır. Güneşin günlük hareketi ve değişen mevsimler gibi bu döngüler, Tanrı'nın iradesinin ve evrende kurduğu ritmik düzenin tezahürleri olarak görülür. Şairin doğadaki bu değişiklikleri gözlemlemesi ve bunların sanatsal dil aracılığıyla ifade edilmesi, tüm yaratılışın ilahi güzelliğin bir yansıması olduğu yönündeki İslami görüşe bağlanabilir. Renklerin geçişleri ve doğal olayların estetiği rastgele değildir; kozmosun döngüsel ve dönüştürücü doğasını yansıtan büyük bir tasarımın parçasıdırlar. Bu görüşe göre, doğanın güzelliği Tanrı'nın mükemmelliğinin ve devam eden yaratma ve dönüştürme sürecinin bir işaretidir.

> ***Çarḫ-ı atlas*** *ki bu riyāh tapıp / Atlasın bile micmer üzre yapıp* (SS 198) "Gökyüzü bu rüzgârları toplayarak atlası da buhurdanlık üzerinde yaratmıştır (yerleştirip düzenlemiştir)."

Bu beyit, evreni ve doğa olaylarını sembolik ve mistik bir dille betimlemektedir. Şair, gökyüzünü ve rüzgârları, manevi anlamlar yükleyerek bir buhurdanlık sahnesiyle ilişkilendirir. *Çarḫ-ı atlas* gökyüzünün genişliğini ve parlaklığını betimler ve gökyüzü, atlas gibi pürüzsüz ve değerli bir örtüye benzetilir. Burası İslam kozmosuna göre dokuzuncu gök olarak tanımlanır ve burada hiçbir şey yoktur. Bütün cisim ve varlıklardan arınmıştır (Kurnaz, 1993, s. 229). Ihvan-ı Safa gibi astronomlar dokuzuncu göğü arş veya taht ile eşitler; böylece Kur'an kozmolojisine uyum sağlar (Nasr, 1978, s. 76). Şair, gökyüzünü bir atlas gibi hayal ederken, onun büyüklüğünü ve güzelliğini de vurgular. Beyitteki *riyāh tap-* "rüzgârları bir araya getirmek, toplamak" anlamındadır ve rüzgârlar, kozmik bir düzenin parçası olarak betimlenir; gökyüzü bu rüzgârları yönlendirir ve bir araya getirir. Kur'an-ı Kerim'de rüzgâr ile ilgili pek çok ayet bulunmaktadır. Bunlardan Rûm Suresi 48. ayette "Allah, rüzgârları gönderir, bulutu kaldırır; sonra onu gökte dilediği gibi yayar ve parça parça eder; arasından yağmurun çıktığını görürsün. Derken, onu kullarından dilediğine uğratınca hemen sevinirler." ifadesi geçer. Beyitte şair, evrenin düzenini ve kozmik olayları yine bir ritüel sahnesi gibi betimlemektedir. Gökyüzü, rüzgârları toplayarak ve onları bir araya getirerek bir tür ilahi tören yapıyormuş gibi tasvir edilir. Atlas (gökyüzü), tıpkı değerli bir kumaş gibi buhurdanlık üzerinde yer alır, bu da evrenin mükemmel bir düzen içinde işlediğine işaret eder. Buhurdanlık burada mistik ve kutsal bir imge olarak kullanılır. Buhurdanlık, genellikle manevi törenlerde kullanılan bir nesnedir ve dumanın yükselmesi ilahi bir yükselişi, dua ya da ruhun yücelişini simgeler. Bu beyit, doğa olaylarının ve evrensel düzenin rastgele değil, belirli bir ilahi plan dâhilinde olduğunu anlatır. Gökyüzü ve rüzgârlar, ilahi bir gücün rehberliğinde düzenlenmiş ve kozmik bir ritüelin parçası hâline getirilmiştir.

> ***Çarḫ-ı a'zam*** *ḫamıga sürgeç at / Yadın ok yaŋlıg andın ötti bat* (SS 225) "Büyük felek döngüsüne at sürdüğünde (girdiğinde), Yaydan ok gibi hızla geçip gider."

Bu beyitte şair, evrenin (feleğin), zamanın ve kaderin döngüsünü betimlemektedir. Beyitte kullanılan imgeler, zamanın geçişi, kaderin kaçınılmazlığı ve ölüm gibi temalarla ilgilidir. *Çarḫ-ı a'zam* "büyük felek ya da evrenin döngüsü" anlamında kullanılır. Burada büyük felek, evrenin veya kaderin kaçınılmaz gücünü ve etkisini temsil eder. Evrenin bu döngüsü, her şeyin üzerinde hüküm süren bir güçtür. *Çarḫ-ı a'zam,* Gökyüzünün en dış katmanıdır. Bu katman, yukarıda da belirtildiği üzere Allah'ın emirlerini yerine getiren meleklerle de dolu olarak tasvir edilir (Nasr, 1978, s. 76). Kısaca arş olarak da gösterilir. Bütün gökleri içine aldığı, en büyüğü ve en güçlüsü olduğundan ona *çarḫ-ı a'zam* veya

felek-i a'zam da denir. Ayrıca *felek-i atlas* gibi ifadeler de kullanılır (Kurnaz, 1993, s. 229). *Çarḫ-ı a'zam ḫamıga sürgeç at* "Büyük felek döngüsüne at sürdüğünde/girdiğinde" anlamındaki ifade "zamanın akışına katılmak, kaderin döngüsüne girmek" anlamını ifade eder. Felek nasıl kendi döngüsü içinde dönerse aynı şekilde tüm canlılar da o döngü içinde dönüp durur. Beyitte zamanın ve hayatın geçiciliği, kaderin ise kaçınılmaz olduğu vurgulanır. Beyitteki *yadın ok yaŋlıg andın ötti bat* "yaydan ok gibi hızla geçip gider" ifadesi ise, bu hareketin hızlı ve etkileyici doğasını anlatır. Özellikle yıldızların ve gezegenlerin görünürdeki hareketleri, yaydan fırlayan bir ok gibi keskin ve hedefe yöneliktir. Aynı şekilde hayatta hızla geçer gider. Bu beyit, insan hayatının geçiciliğini ve kaderin kaçınılmaz olduğunu anlatan derin bir düşünceyi yansıtır. Şair, evrenin (feleğin) döngüsünü, her bireyin yaşamını ve sonunu şekillendiren bir güç olarak tasvir eder. Feleğin attığı ok, zamanı ve kaderi simgeler; bu ok her insanın hayatına dokunur ve nihayetinde yaşam sona erer.

> *Tā kılur* ***çarḫ-ı günbed-i devvār*** */ 'Aks ėter seyr-i seb'a-yi seyyār* (SS 4881) "Dönen kubbe olan gökyüzü döndükçe yedi gezegenin seyrini yansıtır."

Bu beyitte, gökyüzü *günbed-i devvār* "dönen kubbe" olarak tasvir edilir ve bu ifade zamanın ve mekânın döngüselliğini temsil eden bir metafordur. Beytin ikinci satırındaki *seyr-i seb'a-yi seyyar* "yedi gezegenin hareketleri" ifadesi ise yedi gezegenin seyrine referans vermek, klasik İslam kozmolojisine ve astrolojisine bir atıftır. Bu yedi gezegen, antik dönemlerde gezegen olarak kabul edilen ve gökyüzünde gözlemlenen gezegenlerdir ve bu gezegenler yukarıda da belirtildiği üzere Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter ve Satürn'dür. Gezegenlerin gökyüzündeki hareketleri, eski astronomi ve astrolojide büyük bir öneme sahiptir ve bu gezegenlerin insan davranışlarını önemli derecede etkilediğine inanılır. Örneğin Mars savaş, yiğitlik, öfke, kuvvet gibi özellikleri kendinde barındırırken Satürn cahillik, korkaklık, yalan gibi karakteristik özelliklerle ilişkilendirilir (Tez, 2009, s. 34-35). Böylece gezegenlerin gökyüzündeki hareketleri, Allah'ın evrendeki düzenini ve bu düzenin insan hayatı üzerindeki etkilerini sembolize ettiği görülür. İslam astrolojisinde, bu yedi gezegenin hareketleri, insanların kaderi ve olaylar üzerindeki etkileri açısından büyük bir öneme sahiptir. Beyitteki *aks et-* "aks etmek, yansımak" ifadesi, gökyüzünün bu gezegenlerin hareketlerini yansıttığını anlatır. Yani, gökyüzü ve gezegenlerin hareketleri birbirine bağlıdır ve gökyüzü, gezegenlerin hareketlerini bir yansıma gibi gösterir. Eski Uygur metinlerinde de gezegenlerin uzayda ya da boşlukta yansıdığı çeşitli şekillerde belirtilmiştir. Örneğin; *inçe kaltı ülgüsüz üküş suvlarta közünülerte kün ay teŋrilerniŋ yaruklarıŋa tayaklıgın kök kalıknıŋ köligesi adrok adrok öŋ körk belgüleri birle adırtlıg közünürler inçip bo kök kalık yene özi öŋsüz belgüsüz tetir* (Kaya, 2021, satır 2270-2277; Wilkens, 2001, satır 405-412) "Uçsuz bucaksız ve sayısız sularda ve aynalarda güneş ve ayın parıltısına dayalı olduğu için uzayın/eterin gölgesinde farklı renk ve şekil özellikleri ortaya çıkar, fakat bu uzayın yine de özü renksiz ve işaretsizdir." Metninde güneş ve ayın ışığının yansıması ve bunun sonucunda çeşitli renklerin oluşması ifade edilmektedir. Bu durum güneş ve ayın ışığının kırılmasını; saydam ve renksiz olan uzayın yansıtıcı özelliğini gösterir (Tokyürek, 2021, s. 206). Burada bir anlamda, gökyüzü bir aynadır ve gezegenlerin hareketleri, bu aynada yansır. Beyit, gökyüzünün hareketlerinin ve gezegenlerin etkilerinin zamanla olan ilişkisini ve bu döngüsel hareketlerin nasıl bir yansıma yarattığını anlatır. Aynı zamanda, evrenin ve

zamanın döngüselliği üzerine bir düşünceyi ifade eder. Bu tür bir tasvir, zamanın ve kozmik düzenin sürekli bir döngü içinde olduğunu ima eder ve eski astronomi ve kozmoloji anlayışlarını yansıtır.

> *Munça kāmın ki bėrdi* ***<u>çarḫ-ı kebūd</u>*** */ Ėyle bir demde ėyledi nā-būd* (SS 4690) "Mavi gökyüzünün verdiği bu kadar arz/istek bir anda yok olup gitti."

Beyitte, gökyüzünün veya kaderin sağladığı arzuların, umutların veya isteklerin ne kadar geçici ve kırılgan olabileceğine dair bir gözlem bulunmaktadır. Mavi gökyüzü genellikle bir ideali veya daha yüksek bir varoluş durumunu temsil eder. İslam kozmolojisinde gökler, yıldızlar ve gezegenler gibi gök cisimlerinin hareketlerinin Tanrı'nın iradesinin işaretleri (ayet) olarak görüldüğü ilahi düzenin bir yansıması olarak görülür. Gökyüzünün idealize edilmiş beklentisi, insanların bu ilahi düzene yansıttığı özlemleri ve arzuları sembolize edebilir. Beyitte belirtildiği gibi bu beklentilerin aniden kaybolması, dünyevi arzuların geçiciliğini vurgular. İslam düşüncesinde maddi dünya genellikle ahiretin ebedi doğasının aksine kısa ve geçici olarak görülür. Bu karşıtlık, düzenli ve öngörülebilir olsalar da kalıcı olmayan gök cisimlerinin hareketlerinde yansıtılır. Yıldızlar solar ve gezegenler yörüngelerinde kayar, bu da insan yaşamının ve özlemlerinin geçici doğasını yansıtır. İslami astronomi ayrıca ayın evreleri veya gezegenlerin dönüşü gibi göksel olayların döngüsel doğasını vurgular. Bu döngüler sürekliliği temsil eder, ancak aynı zamanda bize yaşamın zamansal doğasını da hatırlatır. Beyitte yansıtıldığı gibi, yaşamda kalıcılık ve sürekliliğe ulaşmanın zorluğu, gerçek kalıcılığın yalnızca ilahi olanda bulunduğu ve maddi dünyada bulunmadığı yönündeki İslami anlayışın bir yansıması olarak görülebilir.

> *Rengi anıŋ sipihr-i ḫazrā dėk / Hey'et ü devri* ***<u>çarḫ-ı mīnā</u>*** *dėk* (SS 3771) "Onun, cennet bahçesi gibi havası ve mavi felek gibi gökyüzü varmış."

Beyitte *sipihr-i hazrā* "yeşil gökyüzü" anlamındadır ve yeşil genellikle sonsuz yaşam, doğurganlık ve ilahi bereketle ilişkilendirildiği İslam geleneğinde cennetin sembolik rengiyle bağlandırılabilir. Yeşil, daha önce de belirtildiği üzere cennetteki erdemlilerin giysilerinin rengi olarak anılır. Beyitteki *çarḫ-ı mīnā* 'cam renkli gökyüzü'nü ifade eder ve gök küresinin saflığını ve ilahi bilgeliğin engelsiz doğasını sembolize edebilecek şeffaflık ve berraklık fikrini çağrıştırır. Antik İran'da kullanılan bir cam türü olarak *mīnā*'ya yapılan atıf, camın ışığın içinden geçmesine izin vermesi ve ilahi ışığın ve bilginin gökler aracılığıyla iletilmesini sembolize etmesi nedeniyle bu ilişkiyi daha da vurgular. İslam düşüncesinde gökyüzü sadece fiziksel bir varlık değil, aynı zamanda zamanın ve ilahi iradenin açığa çıkmasının bir metaforudur. Zamanın ve gökyüzünün "cam renkli gökyüzü" ile karşılaştırılması, zamanın kırılganlığını ve şeffaflığını ayrıca ilahi olanla sürekli akışını ve bağlantısını ima eder. Gökyüzü, bu bağlamda, ilahi kararların tezahür ettiği ve zamanın açığa çıktığı bir tuval görevi görür ve dünyanın geçici doğasını yansıtır. Beytin bir kişinin rengi ve özellikleri ile gökyüzü ve zaman arasındaki ilişkiye vurgu yapması, İslam felsefesindeki mikrokozmos ve makrokozmos kavramlarının daha geniş çerçevesi içinde yorumlanabilir. İnsanlar, fiziksel ve ruhsal durumlarının göksel ve zamansal düzeni yansıttığı daha büyük kozmosun bir yansıması olarak görülür. Bu renklerin gökyüzü ve zaman üzerindeki etkileriyle kurulan benzerlik,

birey ile evren arasındaki, her ikisinin de aynı ilahi yasalara ve kozmik ritimlere tabi olduğu, birbirine bağlılığa işaret eder.

> *Bar ėmiş ravza dėk havāsı anıŋ / **Çarḫ-ı mīnū** kėbi fezāsı anıŋ* (SS 3396) "Onun havası cennet bahçesi gibiymiş ve gökyüzü ise mavi felek gibi geniştir."

Beyitteki *çarḫ-ı mīnū* terimi, İslam astronomisinde göklerin ve evrenin manevi boyutunu vurgulayan bir kavram olarak karşımıza çıkar. İslam kozmolojisinde gökyüzü, yedi kat sema olarak tasvir edilir ve her bir kat, farklı manevi ve ilahi seviyeleri simgeler. *Çarḫ-ı mīnū*, bu semalardan özellikle cennete en yakın olanı ifade eder ve Allah'ın büyüklüğünü, yüceliğini ve kudretini yansıtan kutsal bir mekân olarak düşünülür. Cennetle ilişkilendirilen gökyüzü, erişilmez ve mükemmel bir mekân olup, insanın ruhsal yolculuğunda ulaşmayı arzuladığı en yüksek mertebelerden birini temsil eder. Burada gökyüzü, ilahi huzurun ve sonsuzluğun mekânı olarak kabul edilir ve şair, kişinin manevi hâlini bu yücelik ile özdeşleştirir. İslam astronomisi perspektifinden bakıldığında, bu beyitte geçen gökyüzü mecazı, insan ruhunun Allah'a ulaşma çabasını, ilahi düzenin mükemmelliğini ve bu mükemmelliğin yansımasını tasvir eder. Bu bağlamda, *çarḫ-ı mīnū* terimi, sadece fiziksel bir gökyüzünü değil, aynı zamanda Allah'ın büyüklüğünü ve cennetin huzurunu simgeleyen bir ruhaniyeti ifade eder.

> *Yėtti iklīm mülkini aldı / **Yėtti çarḫ** üzre mesnedin saldı* (SS 4686) "Yedi iklimin mülkünü aldı ve yedi kat felekte tahtını kurdu."

Beytin ilk satırı, bir hükümdarın ya da kutsal, yüce bir varlığın yedi iklimi, yani dünyadaki çeşitli bölgeleri veya ülkeleri fethettiğini ve egemenliğini kurduğunu anlatır. Bunun yanında ikinci satırda bahsedilen "yedi kat felekte taht kurmak" ifadesi, İslam astronomisinde ve kozmolojisinde önemli bir yere sahiptir. Daha önce de belirtildiği üzere İslam kozmolojisine göre evren, yedi kat gökten oluşur ve bu gökler, her biri farklı manevi ve kozmik anlamlar taşıyan seviyelerdir. Kur'an'da da geçen bu yedi kat gök anlayışı, Allah'ın evrene olan hâkimiyetini ve mutlak egemenliğini temsil eder. Bu gök katları arasında Allah'ın tahtı (Arş-ı Âlâ), en yüksek ve en yüce olan seviyede bulunur ve tüm varoluşun mutlak egemenliğini simgeler. Dolayısıyla, beyitte bahsedilen taht, maddi bir varlığın değil, Allah'ın mutlak kudret ve egemenliğini sembolize eden kozmik bir tahttır. Bu ifadeyle, Allah'ın hem yeryüzünde hem de gökyüzünde mutlak bir hâkimiyeti olduğu vurgulanır. Bu hâkimiyet yalnızca maddi anlamda değil, aynı zamanda manevi ve kozmik düzeyde de üstünlüğü kapsar. İslami kozmoloji anlayışında, göklerin her bir katmanı Allah'ın yaratışına ve düzenine işaret ederken, arş en yüce düzlem olarak Allah'ın ilahi yönetimini temsil eder. Beyitte geçen yedi iklimin egemenlik altına alınması, İslam coğrafi ve kozmolojik anlayışına göre, yedi gök ve yedi iklimin tamamını kuşatan mutlak bir hâkimiyeti ifade eder. Yedi iklim düşüncesi "yaşanabilir dünyayı yediye bölme teşebbüsü" olarak da gösterilebilir (Ağarı, 2006, s. 195). "Yedi İklim anlayışının Batlamyus kaynaklı olması ve İbn Hurdazbih'in Batlamyus'a ait "Geographica" adlı eseri tercüme etmesiyle İslam düşünce dünyasına girmesi kuvvetle muhtemeldir. Ancak Müslüman coğrafyacılar eserlerinde Batlamyus haricinde Duritus, Hermes ve Marinos gibi diğer bazı yazarların eserlerinden de faydalanmışlar ve bu yazarların eserlerindeki kimi bilgileri düzeltme yoluna gitmişlerdir." (Ağarı, 2006, s. 214). Bu durum, yalnızca maddi anlamda değil, ilahi ve kozmik düzeyde de Allah'ın

yaratılmış âlem üzerindeki sonsuz kudretini yüceltir. Bu tür ifadeler, bir hükümdarın veya güçlü bir figürün büyüklüğünü yüceltmek için kullanılırken, asıl olarak Allah'ın mutlak üstünlüğünü ve evren üzerindeki tam hâkimiyetini sembolize eden derin bir kozmik düzen anlayışına dayanır. Bu durum Budist kozmolojideki anlayışa benzer. Çünkü orada da gökyüzü, yaratılışın ilk yeri olarak görülür ve orası Buddha'nın bulunduğu yer olarak kabul edilir. Ayrıca Brahmanizm, tanrının vücudunu kozmos olarak tanımlar (Snodgrass, 1985, s. 53; Tokyürek, 2021, s. 213). Dolayısıyla İslam anlayışında Allah'ın evrenin her yerinde bulunduğu ifade edilir.

> *'Ömride mekr ü hile èylep vird / Hilede **zāl-i çarḫ** aŋa şāgird* (SS 2656) "Ömründe hile ve aldatmayı dua (gibi) sürekli yaptı. Hile konusunda ihtiyar felek bile ona öğrenci oldu."

Bu beyitte, hile ve aldatma temaları üzerinden bir kişinin yaşamını ve bu kişinin kaderle olan ilişkisini anlatan derin bir yorumlama yapılmaktadır. Beytin ilk dizesinde kişi yaşamında sürekli olarak aldatma ve kurnazlık peşinde koşmuş, bu tür davranışlarla hayatını geçirmiştir. İkinci dizede ise, bu kişinin hilekârlığının o kadar ileri gittiği anlatılır ki, yaşlı felek bile ona öğrenci olmuş, ondan ders almıştır. İslam astronomisinde "felek" veya "ihtiyar felek" insanların kaderini belirleyen bir güç olarak görülse de, beyitteki bu kişilik, kaderin akışını âdeta tersine çevirecek, hatta kaderi bile etkileyecek kadar hilekârlıkta ustalaşmıştır. Bu mecazi ifade, aslında insanın evrensel düzen karşısındaki acizliğine işaret ederken, burada bu kişi kendi kurnazlığı ile âdeta ilahi düzene karşı bir meydan okuma içine girmiştir. Ancak, İslam kozmolojisine göre bu, geçici ve yanıltıcı bir üstünlüktür; çünkü nihayetinde her şey Allah'ın takdiri altındadır ve hiçbir insanın hilekârlığı kaderin ilahi düzenini gerçekten değiştiremez. Bu beyit, İslam astronomisinde kaderin ve göklerin döngüsel işleyişine karşı insanın yanlış yönelimlerini ve hileli davranışlarının sonuçlarını irdeleyerek, ilahi düzenin değişmezliğine dikkat çeker.

4. Felek (< Ar.): "Gökyüzünde gezegenlerin döndüğü yörünge, göklerin yörüngesi" (Koç & Tanrıverdi, 2013, s. 4280), "gökyüzü, sema" (Devellioğlu, 2017, s. 292).

Arapçada "kirmen ağırşağı (yün iği başı), kadın göğsü, düz arazi üzerinde kubbe şeklinde tepe veya höyük, mehter takımındaki yarım küre biçimindeki zil" gibi yuvarlak ve bombeli nesneleri tanımlamak için kullanılır (Kutluer, 1995, s. 303). Felek (çoğulu eflak) bir astronomi terimi olarak "yıldızların döndüğü yer" anlamını ifade etmekle birlikte denizde oluşan girdapla da ilişkilidir. İslam astronomları, yedi gezegenin hareketlerini açıklamak amacıyla iç içe geçmiş yedi saydam halka tasarlamışlardır. Bu tasarımda, her bir halka bir gezegenle ilişkilendirilmiş ve "felek" olarak adlandırılan bu halkaların, Allah'ın izniyle döndüğü düşüncesi benimsenmiştir. Astronomik sistem, burçlar feleği ile başlayıp, nihayet yıldızsız Atlas feleğiyle son bulmaktadır. Müslüman gökbilimcilerden Bîrûnî, "daire" ve "felek" terimlerinin eş anlamlı olduğunu vurgulamış, ancak *felek* kelimesinin daha çok hareket hâlindeki bir daireyi tanımlamak için kullanıldığını, dolayısıyla "küre" terimi yerine tercih edildiğini belirtmiştir. Bu bağlamda, felek, gökyüzündeki gezegenlerin ve yıldızların hareketlerini açıklayan bir mekanizma olarak işlev görmüştür (Kutluer, 1995, ss. 303-304). Edebiyatta ise felek "gök, gök kubbe ve gökyüzünü" anlamını ifade eder ve *çarḫ, āsuman, sipihr, gerdūn, feza* ve *sema* kelimelerini de karşılar ve çok defa bu kelimelerin yerine de kullanılır (Kurnaz, 1995, s. 306).

*Kudretiŋ allıda **felekke** hisāb / Sarsar èskende altı yètti hibāb* (SS 82) "Kudretinin önünde feleğin düzeni hesaplanır, Sarsar rüzgârı estiğinde, yedi katman dağılıp yok olur."

Bu beyit, evrenin düzenini ve bu düzenin ilahi güç tarafından nasıl kontrol edildiğini anlatır. İslam kozmolojisindeki felekler (gök katmanları) ve ilahi kudretin göklerin düzeni üzerindeki etkisi burada vurgulanmaktadır. Beyitte aynı zamanda *sarsar* "sert rüzgâr" ve *hibāb* "katman" gibi terimler kullanılarak kozmik düzenin bozulması ya da alt üst olması betimlenir. Beytin ilk dizesinde geçen kudret "ilahi güç" anlamındadır ve burada Allah'ın sınırsız gücü kastedilmektedir. Evrenin her türlü düzeni, Allah'ın kudretiyle varlığını sürdürür ve denetlenir. *Hisāb* "hesap" ise İslam düşüncesinde göklerin ve evrenin düzeni çok hassas bir denge ve hesap üzerine kurulmuştur. Her hareket, Allah'ın belirlediği bir düzene göre işler. Beytin ikinci dizesindeki Arapça *sarsar* "çok şiddetli, gürültülü rüzgâr" anlamındadır ve bu rüzgâr, evrensel düzeni sarsan bir güç olarak kullanılmaktadır. Yine ikinci dizedeki *hibāb* "katman" anlamındadır ve burada gök katmanları veya felekler kastedilmektedir. Feleklerin bu katmanları, evrendeki düzeni ve göksel hareketleri ifade eder. İslam astronomisinde *felekler,* gökyüzünde kat kat yükselen yedi ve/veya dokuz katmandan oluşan bir yapı olarak tasavvur edilmiştir. Her felek, bir gezegenin ya da yıldızın yörüngesini temsil eder ve bu katmanlar belirli bir düzen içerisinde hareket ederler. Evrenin düzeni, Allah'ın kudretiyle sağlanır ve feleklerin hareketi ilahi bir denge ve hesap üzerine kuruludur. Ancak beyitte, bu feleklerin düzeninin bozulması, *sarsar* adı verilen sert bir rüzgârla ilişkilendirilmiştir. *Sarsar,* Kur'an'da genellikle bir azap aracı olarak tasvir edilir. Örneğin Kur'an-ı Kerim'de de Hâkka Suresi 6. ayet "Âd kavmi ise gürültülü ve azgın bir fırtına ile yok edildiler." şeklindedir. Bunun yanında Fussilet Suresi 16. ayette de "Bu yüzden biz de onlara dünya hayatında rezillik azabını tattırmak için o uğursuz günlerde dondurucu bir kasırga gönderdik. Ahiret azabı ise elbette daha çok rezil edicidir. Onlara yardım da edilmeyecektir." şeklindedir. Burada bu rüzgâr, feleklerin dengesini sarsan bir kuvvet olarak kullanılmıştır. *Hibāb*, gök katmanlarını ifade ederken, *sarsar* rüzgârı bu katmanların yok olmasına ya da alt üst olmasına neden olur. Bu durum, evrensel düzenin geçici olarak bozulabileceğini, ancak bunun Allah'ın kontrolünde olduğunu ima eder. Beyit, ilahi kudretin evrendeki her şey üzerinde tam bir hâkimiyeti olduğunu vurgular. Feleklerin hareketi, yani göksel düzen, Allah'ın koyduğu hesap ve düzene göre işler. Ancak Allah dilediği zaman bu düzeni sarsabilir, tıpkı *sarsar* rüzgârı gibi güçlü bir kuvvetle feleklerin dengesini bozabilir. *Sarsar* rüzgârı estiğinde, gök katmanları (hibāb) dağılıp yok olabilir. Bu, hem evrensel düzenin geçici doğasını hem de ilahi kudretin büyüklüğünü gösterir. Ayrıca beyit, Kur'an'da anlatılan kıssalarla da ilişkilendirilebilir. Özellikle *sarsar* rüzgârı, Allah'ın azap olarak gönderdiği bir felaketin simgesi olarak kullanıldığından, burada evrensel düzenin sarsılmasını Allah'ın müdahalesiyle açıklayan bir metafor olabilir. Bu beyit, evrenin düzenini Allah'ın kudretiyle ilişkilendirerek, feleklerin (gök katmanlarının) ilahi bir hesap ve dengeye göre hareket ettiğini anlatır. Ancak bu düzen, Allah dilediğinde sert bir rüzgârla bozulabilir. *Sarsar* rüzgârı, evrensel dengenin sarsılmasını ve Allah'ın sınırsız kudretini sembolize eder. İslam astronomisindeki feleklerin katmanları, evrendeki kozmik düzenin bir parçasıdır, ancak bu düzen Allah'ın iradesine bağlıdır ve O'nun gücüyle her an değiştirilebilir.

Pūşi vü pāy çın velī nėçe reng / Kim aŋa ***atlas-ı felek*** *hem-seng* (SS 965) "Baş ve ayak örtüsü ne kadar renklidir ki ona (onun ihtişamına) gökyüzünün atlası denk gelir."

Beyitte, *pūş* "başörtüsü", *pāy* "ayak örtüsü" anlamına gelir. *Atlas-ı felek* "gökyüzünün atlası" anlamında olup parlak, ipek gibi yumuşak ve zarif gökyüzünü ifade eder. Burada gökyüzünün atlası ile yapılan karşılaştırma, baş ve ayak örtüsünün ihtişamını vurgulamak için kullanılmıştır. Yani, baştan ayağa kadar giyilen örtüler, gökyüzü kadar parlak ve ihtişamlı olarak tasvir edilmektedir. Yukarıda da belirtildiği üzere İslam astronomisinde *felek* terimi, gezegenlerin ve yıldızların döndüğü gökyüzü kürelerini ifade eder. Gökyüzü, Allah'ın kudretini ve büyüklüğünü yansıtan bir düzen ve mükemmellik alanı olarak görülürdü. Beyitte de *felek* yani gökyüzü, insanın kıyafetindeki ihtişamı yansıtacak kadar güzel ve kusursuz bir ölçüt olarak kullanılmıştır. Gökyüzü katmanlarının her birinin belirli bir düzen ve harmoni içinde hareket etmesi, kâinattaki ilahi düzenin göstergesidir. Bu anlamda, beyitte *atlas-ı felek* "gökyüzü" ile baş ve ayak örtüsünün ihtişamı arasında kurulan bağlantı, kozmosun bu düzenine bir atıfta bulunur. Bu beyitte de feleğin atlası, kozmosun ihtişamı ve görkemi ile insanın dış görünüşü arasındaki bir benzetme ile öne çıkarılmıştır.

Anda mesned-nişīn felek cāhī / ***Felek-i 'ismet*** *evcide māhī* (SS 739) "O, feleğin yüce makamında oturmuş, temizlik feleğinin zirvesinde bir ay gibidir."

Beytin ilk dizesindeki *mesned-nişīn* "oturulan yer, taht ya da makam" anlamındadır. İkinci dizedeki *felek-i 'ismet* "temiz felek, günah işlemeyen felek" anlamındadır ve bu ifade erdemlere sahip olan bir feleği, yani kozmik bir temizliği veya korunmuşluğu simgeler. Bu, mecazen ruhani bir saflığı veya yüce bir erdemi ifade eder. Dizedeki *māhī* kelimesi de Farsça kökenli olup "ay" anlamına gelir. Ay, klasik şiirde parlaklık, güzellik ve yücelik sembolüdür. Ayı, ışığı güneş gibi ateşten değil nurdan alır (Pala, 2010, s. 42). Beyitte *evc* "bir şeyin en yüksek noktası, doruk, gezegenlerin hareketleri sırasında güneşe en uzak bulundukları nokta" (Pala, 2010, s. 143) kelimesiyle birleşerek, ayın gökyüzünde en yüksek noktada (zirvede) olduğunu anlatır. İslam astronomisinde "felek" kavramı, gökyüzünde yer alan katmanları ya da gök cisimlerinin hareket ettiği yörüngeleri temsil eder. Her gezegenin ve yıldızın bir feleği vardır ve bu felekler, Allah tarafından düzenlenen bir kozmik düzenin parçasıdır. Şair burada, *felek-i 'ismet* ifadesiyle, bu kozmik düzenin ahlaki veya ruhani bir yönünü vurgulamaktadır. Ay, İslam astronomisinde ilk felekte yer alır ve bu felek Dünya'ya en yakın olan katmandır. Şair, bu düzen içinde ayın en yüksek zirvede olduğunu belirterek, kişinin manevi yüceliğini ve temizliğini sembolize etmektedir. Beyitte şair, kişinin yüksek manevi mertebesini göklerle, özellikle de feleklerle özdeşleştiriyor. *Felek-i 'ismet* ile kişinin ahlaki saflığı ve temizliği vurgulanırken, *ay* mecazıyla da bu kişinin parlaklığı ve güzelliği dile getirilir. Ayın zirvede olması, bu kişinin manevi yüceliğinin dorukta olduğuna işaret eder.

Bir ***felek-kadr*** *çün ėdi bānī / Sa'y birle tükettiler anı* (SS 1557) "Bir felek değeri için o (yapıyı) kurmuştu, çabayla onu yok ettiler."

Beytin ilk dizesinde geçen *felek-kadr* "gökyüzündeki (veya evrendeki) değer"i ifade eder. *Felek-kadr*, evrendeki düzenin ve ilahi ölçünün varlığını simgeler. Allah'ın yaratma kudreti ve gökyüzündeki düzen, bu kavramla anlatılır ve bu terim, Allah'ın iradesinin ve düzeninin gökyüzünde nasıl tezahür ettiğini, yani her şeyin belirli bir ölçü ve plan

dâhilinde olduğunu ifade eder. *Felek-kadr*, evrenin ve gökyüzünün ilahi bir ölçü ve düzen dâhilinde var olduğunu ifade eden derin bir terimdir. Bu kavram, hem kozmolojik hem de teolojik bağlamda Allah'ın kudretini ve evrendeki düzenin önemini vurgular. Dizedeki *bānī* "bina eden, yapan, kuran, kurucu" (Devellioğlu, 2017, s. 79) anlamındadır ve kişinin felek ile bağlantılı bir kaderin ya da düzenin sahibi olduğu vurgulanmaktadır. Beytin ikinci dizesindeki *sa'y* "koşmak, hızlı hareket etmek; çalışmak, çabalamak, gayret etmek" (Mutçalı, 1995, s. 390), "çabalama, gayret, emek" (Devellioğlu, 2017, s. 1077) anlamına gelir. Bu kelime, beyitte çabanın önemine dikkat çeker. Bir kaderin gerçekleşmesi ya da sona ermesi için gösterilen çaba ifade edilmektedir. *Sa'y birle tükettiler anı* ifadesi, insanın bu kozmik düzen içinde kaderini gerçekleştirmek için çaba sarf ettiğini vurgulamaktadır.

Gerçi her kasr ėdi ***felek-peyvend*** */ Rif'at ü vüs'ati* ***felek-mānend*** (SS 1556) "Her saray göklere bağlı olsa da, yüksekliği ve genişliği gökler gibidir"

Beyitte geçen *kasr* "köşk, saray" (Mutçalı, 1995, s. 710), "köşk, kâşane, saray" anlamındadır (Devellioğlu, 2017, s. 568) ve *kasr* hem maddi anlamda dünyadaki görkemli yapıları hem de mecazen evrenin düzenini temsil eder. Yine dizedeki *felek-peyvend* "felekle bağlantılı, göğe bağlı" anlamındadır. İkinci dizedeki *rif'at* "yükseklik, yüksek mertebe" (Mutçalı, 1995, s. 332), "yükseklik, yücelik" anlamına gelir (Devellioğlu, 2017, s. 1044) ve kozmolojik açıdan bu kelime, göklerin yüceliğini ve ilahi düzenin ihtişamını simgeler. *Vüs'at* "genişlik; menzil, sınır; hacim, kapasite; yapabilme gücü, kudret, ferahlık; bolluk, zenginlik; servet" (Mutçalı, 1995, s. 981), "genişlik, bolluk" anlamındadır (Devellioğlu, 2017, s. 1344) ve evrenin genişliğini ve sonsuzluğunu ifade eden bu kelime, feleklerin ve kozmik düzenin büyüklüğünü tasvir eder. *Felek-mānend* "felek gibi, göğe benzeyen" anlamına gelir. Burada şair, köşkün yüceliğini ve genişliğini göklere benzetmektedir. Beyitte geçen *felek-peyvend* ifadesi, dünyadaki tüm varlıkların ve yapıların kozmik düzene bağlı olduğunu, yani Allah'ın yarattığı evrensel düzenin bir parçası olduğunu anlatır. Dünyadaki her yapı ya da saray (kasr), bu düzenin bir yansımasıdır. Ancak şair burada, bu yapıların yüceliğini ve genişliğini göklere benzeterek, evrenin ve göksel düzenin büyüklüğünü vurgular. *Rif'at* ve *vüs'at* terimleriyle feleklerin hem yüceliği (yüksekliği) hem de genişliği (sonsuzluğu) şairin gözünde evrendeki en görkemli yapılarla karşılaştırılır. Bu yapıların, sarayların yüceliği ve genişliği, göklerle karşılaştırılabilir. Ancak bu yücelik ve genişlik, göklerin gerçek ihtişamına yalnızca bir benzetmedir. Beyit, aynı zamanda insanın dünyadaki yapılarının, evrenin yüce düzeni karşısındaki sınırlılığını da ima ediyor olabilir. Çünkü *kasr*, ne kadar görkemli olursa olsun, asıl genişlik ve yücelik göklere aittir.

Ėyle ***bahr-i felek-misāl*** *içre / Kevkebi yer tutup hilāl içre* (SS 3367) "Felek gibi deniz içinde, yıldız hilal içinde yerini aldı, yer tuttu."

Beytin ilk dizesindeki *bahr-i felek-misāl* "felek gibi deniz" anlamında olup bu ifade, bir şeyin genişliğini veya derinliğini anlatmak için *felek* (gök) ve *bahr* (deniz) gibi büyük ve engin kavramları bir araya getirir. Özellikle, evrensel gerçeklerin ve ilahi kudretin derinliğini anlatmak için edebî bir mecaz olarak kullanılır. Beytin ikinci dizsindeki *kevkeb* "yıldız" anlamındadır. İslam kozmolojisinde *kevkeb*, sabit yıldızları ya da gezegenleri temsil eder. Beyitte *kevkeb*, gökyüzünde belli bir konumda yer alan yıldızları

ifade eder. Dizedeki *hilāl* "hilal", ayın ilk evresindeki ince kıvrık şeklidir. İslam astronomisinde ayın evreleri önemli bir yere sahiptir, çünkü bu evreler zamanın geçişini ve ay takvimine göre zamanın belirlenmesini sağlar. *Hilāl*, ayın yeni başlangıcını ve zamanın yenilenmesini simgeler. Bakara Suresi 189. ayette "Sana, doğan aylardan/hilali sorarlar. De ki: "Onlar, insanların çeşitli yararları ve bir de hac için vakit ölçüleridir." ifadesi geçer. Buna göre ayın evrelerinin vakit tayini için kullanıldığı açıkça görülür. Ayrıca *hilāl* yenilik, doğum ve taze hayat simgesi olarak kabul edilir (Bozkurt, 1998, s. 13). Dizedeki *yer tut-* ifadesi ise bir gök cisminin belirli bir konumda bulunması anlamına gelir. Burada yıldızın hilalin yanında bir pozisyon alması anlatılmaktadır. *Bahr-i felek* metaforu, bu hareketli yapıyı denize benzetir ve gökyüzünde bir düzenin varlığını sembolize eder. Felek yukarıda da belirtildiği üzere denizle de ilişkilidir. Örneğin Kur'an'da Enbiyâ Suresi 33. ayette "Geceyi, gündüzü, güneşi, ayı yaratan O'dur. (Bunların) her biri bir yörüngede yüzmektedir." ifadesi geçer ve bu gezegenlerin ya da yıldızların yörüngede yüzmesi uzayın denize benzetilmesiyle ilişkilidir. Bunun yanında uzay tamamıyla bir boşluk değil esîr ya da eter elementiyle kaplıdır (Bk. Tokyürek 2021). *Kevkeb* "yıldız" ve *hilāl* "ayın ince evresi" ise göksel cisimler arasındaki düzeni simgeler. Ayın hilal evresine geçtiği dönemde, yıldızlar belli bir konumda yer alır. Bu durum, hem kozmik bir uyumu hem de astronomik zamanlamayı ifade eder. Yıldızların ayla olan bu ilişkisi, klasik astronomide göksel cisimlerin birbirleriyle olan hareketlerini açıklamak için kullanılır. Beyitte şair, gökyüzünü bir denize benzeterek, yıldızların ve ayın bu deniz içinde bir düzen içinde hareket ettiğini betimlemektedir. Evrendeki bu düzen, insanlara zamanın geçişini ve ilahi bir ahengi hatırlatır. Gökyüzündeki yıldız ve ayın birlikte görüldüğü bu an, insanlara göklerdeki büyüklüğü ve ilahi düzenin mükemmelliğini düşündürür.

> ***Sėkkizinçi felekke*** *sürdi çü raḫş / Nūrıdın sābitāt oldı duraḫş* (SS 217) "Atını sekizinci feleğe sürdü, ışığından/nurundan sabit yıldızlar parladı."

Beytin ilk dizesindeki *sėkkizinçi felek* "sekizinci felek, gök" anlamındadır ve bu terim daha önce de belirtildiği üzere Klasik İslam astronomisinde göklerin yedi ve/veya dokuz felekten oluştuğu kabul edilir. Bu feleklerin her biri, farklı bir gök cisminin hareket ettiği dairesel bir yörüngeyi temsil eder. Sekizinci felek, "sabit yıldızlar feleği" olarak bilinir. Sabit yıldızlar feleği, gökyüzünde belirli bir düzende duran ve hareket etmeyen yıldızları kapsar. Bu feleğin üzerinde döndüğü kabul edilen son felek ise dokuzuncu felektir (Atlas feleği), bu felek hareket ettikçe diğer felekleri de harekete geçirir. Bu felek, Arş-ı Âlâ olarak yukarıda belirtilmiştir. Yine bu dizede geçen *raḫş* "gösterişli, yürük at" (Pala, 2010, 374) anlamındadır ve burada şair, gök cisimlerinin felekler üzerindeki hareketini bir atın sürülmesine benzetir. Bu klasik mecaz, yıldızların veya gezegenlerin felekler üzerindeki devinimini tasvir eder. Beytin ikinci dizesinde geçen *nūr* "ışık, nur" ve *sābitāt* "durağan yıldız" (Mutçalı, 1995, s. 95), "sabit yıldızlar, seyyar olmayan" (Devellioğlu, 2017, s. 1058) anlamındadır. Sabit yıldızlar, gökyüzünde konumları sabit kabul edilen yıldızlardır. İslam astronomisinde, gezegenlerin aksine hareket etmeyen yıldızlar sabit kabul edilir ve sekizinci felekte yer aldıkları düşünülür. *Nūr* ise bu yıldızların ışığını ifade eder. Yukarıda da belirtildiği üzere İslam astronomisi, Batlamyus'un geosentrik (yer merkezli) evren modeline dayanır. Bu modele göre evren, yerin merkezde olduğu, üzerinde gök cisimlerinin döndüğü iç içe geçmiş kürelerden (felekler) oluşur. Sekizinci

felek, sabit yıldızların bulunduğu küredir. Sabit yıldızlar, diğer gezegenler gibi sürekli yer değiştirmez, belirli bir düzen içinde sabit kalır. Bu yüzden sekizinci felek, hem düzenin hem de kozmik hiyerarşinin önemli bir unsuru olarak görülür. Beyitte bu kozmolojik düzen, bir hükümdarın veya büyük bir kişinin göksel düzen üzerindeki etkisi ile özdeşleştirilmiş olabilir. "Atını sekizinci feleğe sürmek" ifadesi, gökyüzünün en üst kademesine hükmetme, oraya ulaşma anlamında da mecazi bir anlam taşır. Bu beyit İslam astronomisinin kozmolojik yapısını ve sabit yıldızların bulunduğu sekizinci feleği şairane bir dille tasvir ederken, aynı zamanda şairin anlatmak istediği bir ideal veya ruhani yükselişi ifade ediyor olabilir.

5. Eflāk (< Ar.): "1. Semalar, felekler, gökler, küreler; zamanlar. 2. Bahtlar, talihler, kaderler." (Devellioğlu, 2017, 233).

Nevâyî'nin Seb'a-yi Seyyāre'de *eflāk* kelimesinin geçtiği beyitler şu şekildedir:

*Kayda kim boldı **seyr-i eflākī** / Hem-reh ėrdi aŋa ten-i ḫākī* (SS 266) "Feleklerin seyri nerede ki, topraktan beden de ona yoldaş oldu."

Bu beyit, insanın dünyevi ve ruhani boyutunu ifade eder. Şair, eflak (gökler) ve dünyevi varlıklar (beden) arasındaki ilişkiyi ele alarak insanın manevi yolculuğunu anlatmaktadır. Beytin ilk dizesinde geçen *seyr-i eflākī* "feleklerin seyri, yolculuğu" anlamında olup gökler arasında yapılan bir yolculuk ya da manevi bir yükseliş anlamına gelir. Klasik tasavvuf ve kozmoloji anlayışında, insan ruhunun dünya hayatından sonra göğe doğru manevi bir yolculuk yaptığı düşünülür. Bu yolculuk, ruhun saflaşma sürecini ve ilahi hakikate ulaşma çabasını simgeler. İkinci dizede görülen *ten-i hākī* "toprak beden, topraktan yapılmış beden" anlamındadır ve bu ifade insan bedeninin topraktan yaratıldığını hatırlatır ve dünyevi, maddi boyutunu simgeler. İslam kozmolojisinde ve tasavvuf anlayışında insan, bedeniyle toprağa (dünyaya), ruhuyla ise göklere (maneviyata) bağlıdır. İslam kozmolojisi ve astronomisi, gökleri ve felekleri sadece fiziksel bir yapı olarak değil, aynı zamanda manevi bir düzenin de sembolü olarak görür. *Eflāk*, gökyüzündeki katmanlar ve bu katmanlarda yer alan yıldızlar, gezegenler ve feleklerle ilişkilendirilir. Bu gökler, aynı zamanda insanın ruhani yükselişinin ve Allah'a doğru yaptığı manevi yolculuğun aşamalarını da sembolize eder. *Seyr-i eflākī,* ruhun bu katmanlar boyunca yükselmesini ve ilahi hakikate ulaşmasını anlatan bir tasavvufî kavramdır. Beyitteki *ten-i hākī* ifadesi ise insanın maddi dünyaya, yani toprağa bağlı olduğunu hatırlatır. İnsan bedeninin topraktan yaratıldığı ve tekrar toprağa döneceği düşüncesi, klasik İslam düşüncesinde sıkça vurgulanır. Buna karşılık, insan ruhunun göğe doğru yükselme yeteneği vardır ve bu yükseliş, ruhun ilahi hakikate ulaşma çabasını simgeler. Beyit, insanın hem ruhani hem de maddi varlığına atıfta bulunarak, bu iki yönün birlikte var olduğunu ve bir bütün oluşturduğunu vurguluyor. *Seyr-i eflākī* ile ruhun gökyüzüne yaptığı manevi yolculuk anlatılırken, *ten-i hākī* ile bedenin dünyevi, toprakla bağlı olan kısmı dile getiriliyor. Şair, ruhun manevi yolculuğunda bedenin de ona eşlik ettiğini belirtiyor. Bu, insanın dünya hayatında bedensel varlığıyla birlikte manevi bir yükseliş yaşama potansiyeline sahip olduğunu ifade eder.

*Dėdi ėy **sāyir-i felek-peymāy** / Çarḫ günbedleride cilve-nümāy* (SS 501) "Dedi ki: Ey gökyüzünü dolaşan yolcu, gökyüzü kubbelerinde cilve gösteren (o ihtişama bak)."

Bu beyit, feleklerin (göklerin) döngüsünü ve gök kubbede cereyan eden görkemli hareketleri betimleyen bir kozmolojik anlayışla, şairin gözlemlediği ve yorumladığı bir durumu ifade eder. Şair, feleğin hareketleri üzerinden insanın kaderini, dünya üzerindeki olayları ve göklerdeki görkemli olayları sembolize etmektedir. Beytin ilk dizesindeki *sāyir-i felek-peymāy* "gökyüzünde dolaşan yolcu" anlamındadır ve bu ifade, bir yolcunun gökyüzü boyunca yaptığı manevi veya sembolik yolculuğu anlatır. Şair burada, göklerin derin anlamlarını kavramaya çalışan bir bilgeyi ya da manevi yolcuyu kastediyor olabilir. İkinci dizede geçen *cilve-nümāy* "kendini gösteren, ihtişamını sergileyen" anlamına gelir. Bu ifade, göklerde meydana gelen görkemli olayları veya ilahi bir tezahürü anlatır. İslam astronomisinde gökler, hareket eden katmanlardan oluşan bir yapıdır ve her katman (felek), farklı bir gezegenin ya da yıldızın hareket ettiği yörüngeyi temsil eder. Bu katmanların döngüsel hareketi, zamanın akışını ve dünya üzerindeki olayların (kaderin) gelişimini etkiler. *Sāyir-i felek-peymāy* ifadesiyle gökyüzünü gezen bir bilge ya da ruhani yolcunun, bu kozmik düzeni ve göklerdeki olayların sırrını anlamaya çalışan bir kişiyi simgelediği düşünülebilir. Çarhlar ve gökyüzü kubbeleri (günbed), bu kozmik düzenin sembolleridir. Şair, gök kubbesinde *cilve-nümāy* olan olayları, yani yıldızların ve gezegenlerin ihtişamlı hareketlerini gözlemleyen bir yolcuyu betimlemektedir. İslam astronomisinde, bu hareketler aynı zamanda ilahi bir düzenin tezahürü olarak görülürdü. Gökyüzü, sadece fiziksel bir yapının ötesinde, Allah'ın kudretini ve evrendeki düzeni yansıtan bir sahnedir. Beyitte şair, gökyüzündeki muhteşem düzeni ve bu düzenin bir parçası olan feleklerin hareketlerini betimleyerek, bu hareketleri gözlemleyen bir yolcuyu tasvir ediyor. Gökyüzü, hem fiziksel hem de manevi bir âlemi temsil eder ve bu âlemdeki her hareket, derin bir anlam taşır.

> *Sėn çėkip mürtefi' **yėtti eflāk** / Münhatt ėylep bu tīre merkez-i ḫāk* (SS 11) "Sen yedi feleğe yükseldin, bu karanlık toprak merkezini aşağı çektin."

Bu beyitte, *mürtefi' yėtti eflāk* "yedi gökyüzüne yükselme" anlamındadır. *Eflāk*, İslam kozmolojisinde göksel küreler ya da felekler anlamına gelir ve gökyüzünde bulunan yedi katı temsil eder. İlk mısra, bir yücelme, yükselme durumunu anlatır. Şair burada, *sen* dediği kişiyi, muhtemelen bir sevgili ya da ilahi bir varlık, maddi dünyadan kopup manevi olarak gökyüzüne doğru yükselen bir varlık olarak tasvir eder. İkinci mısrada ise *tîre merkez-i ḫāk* "karanlık bir yer" olarak nitelenen "toprak merkezi" anlamına gelir. *Merkez-i ḫāk* toprağın, yani "dünyanın merkezi" olan en aşağı seviyeyi işaret eder. *Münhatt eyle-* "alçaltmak, aşağı çekmek" anlamına gelir. Beyitte bu karanlık dünya, göksel yüceliklerin zıttı olarak tasvir edilir. Bir tarafta yücelme, göğe yükselme varken, diğer tarafta karanlık ve aşağılık dünya vardır. Beyitte geçen *eflāk* terimi, daha önce de belirtildiği üzere, İslam düşüncesinde gökyüzü katmanlarını (felekler), Allah'ın yaratmış olduğu ilahi düzeni temsil eder. Bu katmanlar, gezegenlerin yörüngeleri ve göksel hareketleri içerir. İslam kozmolojisine göre, en yüksek göksel katman, Allah'a en yakın olan bölgedir. Burada yükselme, maddi dünyadan (topraktan) ayrılarak manevi bir yükselişi ve ilahi bir yakınlaşmayı temsil eder. İlk mısrada ifade edilen "göklere yükselme", insanın ruhsal olarak Allah'a yakınlaşmasını ve ilahi düzene dâhil olmasını ima eder. İkinci mısrada geçen *tīre merkez-i ḫāk* ise, maddi dünyanın karanlık ve geçici olduğu fikrine işaret eder. *Toprak*, İslam düşüncesinde insana verilen geçici bir dünya hayatını simgeler. İnsanın manevi yükselişi, bu dünyadan ve onun karanlıklarından

kopma anlamına gelir. İslam astronomisinde dünya, göksel katmanların en altındadır ve bu yüzden en aşağı seviyeyi temsil eder. Beyitte de bu aşağılık merkez (dünya), göksel yüceliklere zıt bir konumda yer alır. İslam kozmolojisinde, dünya ve gökyüzü arasında bir zıtlık bulunur. Gökyüzü Allah'a yaklaşılan manevi alanı temsil ederken, dünya ve toprak, maddi hayatın geçici olduğunu simgeler. Beyitteki *mürtefi' yėtti eflāk* yani gökyüzüne yükselme, ruhun Allah'a yakınlaştığını ve manevi bir kemale ulaştığını anlatır. *Tîre merkez-i hāk* ise dünyanın karanlık, alçak bir yer olduğunu, manevi yüceliklerle kıyaslanamayacağını ifade eder. Beytin bu yapısı, İslam kozmolojisinin ve astronomisinin insana sunduğu manevi anlayışı yansıtır: Göğe yükselmek, Allah'a yakınlaşmak, dünya ise geçici ve karanlık bir varlık olarak kalmakta, ruhun asıl yeri olan göklere ulaşamayan bir merkezde durmaktadır.

> ***Yėtti eflākni*** *aŋa yār ėt / Yėtti iklīm ėlin ẖarīdār ėt* (SS 5009) "Yedi feleği ona dost et, yedi iklim halkını müşteri yap."

İlk dizede geçen *eflāk*, İslam kozmolojisinde gök katmanları veya felekler anlamına geldiği daha önce söylenmişti. *Yār ėt-* "dost, yardımcı ya da yoldaş kılmak" anlamındadır. Bu mısra, gökyüzündeki feleklerin veya kozmik güçlerin bir kişiye dost olduğunu, onun yükselişi ya da başarısı için bir destek olduğunu anlatır. İkinci mısrada, *iklīm* terimi kullanılmıştır; bu, coğrafi bölgeler veya iklimler anlamına gelir ve dünya üzerindeki çeşitli diyarları ifade eder. *H̱arīdār etmek* "bir şeye talip olmayı, müşteri olma"yı ifade eder. Yani dünya üzerindeki yedi iklimin (coğrafi bölgelerin) halkının o kişiye ilgi göstermesini ifade eder. Bu iki mısra, kişinin manevi ya da sosyal olarak yüceltilmesini, gökyüzü ve dünya halkı tarafından saygı duyulan bir konuma yükseldiğini anlatır. Yukarıda da bahsedildiği üzere *eflāk* terimi, İslam kozmolojisinde gök katmanları, Allah'ın yarattığı evrenin düzenini temsil eder. Bu göksel katmanlar (felekler), gezegenlerin yörüngeleriyle ilişkilendirilir ve her biri belirli bir ilahi işlevi yerine getirir. Gökyüzündeki bu düzen, insanlara ilahi bir rehberlik ve düzen sunar. Bu beyitte göklerin bir kişiye dost edilmesi, o kişinin Allah'ın kozmik düzeni tarafından desteklendiğini, feleklerin onun lehine işlediğini simgeler. İslam astronomisinde bu, kişinin evrenin işleyişiyle uyumlu bir hayat sürdüğünü veya ilahi takdirin ona yardım ettiğini ifade eder. *İklīm* ise coğrafi bölgeleri simgeler ve burada yedi iklim halkının bir kişiye müşteri olması, onun dünya üzerindeki etkisinin büyüklüğünü ve geniş kapsamlı olduğunu gösterir. Yedi iklim, İslam dünyasında sıkça kullanılan bir tabirdir ve yedi farklı coğrafi bölgeyi, yani tüm dünyayı simgeler. Burada şair, bu kişiye olan ilginin yalnızca manevi değil, aynı zamanda dünya üzerinde de olduğunu vurgulamaktadır. Beyit, gökyüzündeki ilahi düzenle dünya üzerindeki başarıyı birleştirir. Gökyüzü ve dünya arasındaki bu bağlantı, insanın hem manevi hem de dünyevi başarıya ulaşabileceğini vurgular.

6. Gerdūn (< Far.): "Dönen, araba; gökyüzü, felek" (Kanar, 1995, s. 514), "1. dönücü, dönen, devreden. 2. Felek, dünya, sema" (Devellioğlu, 2017, s. 329).

> *Ayag astıda pest tofragı / Līk* ***gerdūnça*** *uştulum çagı* (SS 99) "Ayak altında alçak toprak, fakat dönen gökyüzü kadar yücelmişim."

Bu beyitte, *ayak astıda pest tofragı* "ayak altında değersiz toprağı" yani "alçak ve değersiz toprak" anlamına gelir. İnsan, dünyada toprak üzerinde yürüyen, maddi varlıklarla bağlı bir canlıdır. Ancak ikinci mısrada, *gerdūnça uştulum çagı* "gökyüzü

kadar yücelmişim" ifadesi, insanın manevi yükselişini ve göksel bir seviyeye ulaşma durumunu anlatır. Beyitte hem dünya (madde) hem de gökler (maneviyat) arasındaki denge ve çelişki vurgulanmaktadır. Beyitte geçen *gerdūn* kelimesi, İslam astronomisinde gökyüzü veya gök küresi anlamına gelir ve çoğu zaman kozmik düzeni simgeler. İslam astronomisinde gökyüzünün yedi katmandan oluştuğu ve bu katmanların gezegenlerin yörüngelerini temsil ettiği daha önce belirtilmişti. Burada *gerdūn* bu dönen düzenin merkezinde yer alır. İslam kozmolojisinde gökyüzü (felekler), evrendeki düzeni ve Allah'ın kudretini yansıtan en mükemmel yapıdır. Beyitte, insanın ayaklarının altında dünya (toprak) yer almakta, ancak ruhsal olarak gökyüzü seviyesine yükselmiş olma durumu vurgulanmaktadır. Bu, insanın maddi dünyaya bağlı olmasına rağmen, manevi olarak yücelme kapasitesine sahip olduğuna dair bir anlayışla ilgilidir. İslam kozmolojisinde gökyüzü katmanları Allah'a yakın olmayı temsil eder, dolayısıyla gökyüzüne benzetilen bu yücelme, insanın manevi olarak Allah'a yaklaşmasını ve yüce bir seviyeye ulaşmasını simgeler. Bu bağlamda, İslam astronomisindeki *gerdūn* terimi, gezegenlerin ve yıldızların döndüğü göksel küreleri ifade etmekle birlikte insana ilahi bir yolculuk ve manevi bir yükselme imkânı sunar.

> *Cezm ėdiler ki taḫt-ı **gerdūnveş** / Aydur ammā küneş bile rū keş* (SS 2161) "Dönen gökyüzünün tahtı gibi sağlam sanırlar, fakat güneşin yüzünü göstermesiyle (her şeyin) gerçek olduğu anlaşılır."

Bu beyitte *taht-ı gerdūnveş* "gökyüzü gibi tahtı" anlamına gelir ve evrendeki düzenin sağlamlığına, sürekliliğine bir gönderme yapar. Ancak ikinci mısrada, *küneş* "güneş"in ortaya çıkışıyla, gizli kalmış gerçeklerin açığa çıktığı ifade edilmektedir. Beyit, ilk bakışta sağlam ve değişmez gibi görülen şeylerin, aslında hakikatle yüzleştiğinde değişebileceğini anlatır. Beyitte geçen *gerdūn* ve *küneş* kavramları, İslam astronomisinde ve kozmolojisinde önemli yer tutar. *Gerdūn* (felekler), gezegenlerin ve yıldızların döndüğü göksel küreleri temsil eder. Bu feleklerin sürekli hareketi, evrendeki düzenin, zamanın ve kadere bağlı olayların akışını ifade eder. İslam astronomisinde, *küneş* "güneş" gökyüzündeki en güçlü ve aydınlatıcı varlıktır. Güneş, hem kozmik zamanın ölçüsü hem de hayat kaynağı olarak kabul edilir. Aynı zamanda Allah'ın yeryüzündeki kudretini ve nurunu temsil eder. Güneşin doğuşu ile birlikte karanlıkta kalan gerçekler gün yüzüne çıkar; bu, hem maddi hem de manevi anlamda aydınlanmayı ve hakikatin ortaya çıkmasını simgeler. Beyitte de bu durum, *küneş bile rū keş* ifadesiyle vurgulanır. Güneşin yüzünü göstermesi, hakikatin ortaya çıkması anlamına gelir. İlk mısrada gökyüzünün tahtı gibi sağlam sanılan şeyler, aslında güneşin doğmasıyla (hakikatin belirmesiyle) gerçek anlamını kazanır. Burada, İslam kozmolojisinde güneşin rolü, dünyadaki olayların ve görünüşlerin hakikatle nasıl ilişkilendirildiğine dair bir metafor olarak kullanılmıştır. Sonuç olarak, beyitte anlatılan şey, evrendeki düzenin ilk bakışta sağlam görünse de, gerçek anlamda güneş (hakikat) ortaya çıktığında her şeyin netleşeceği ve doğru anlamını kazanacağıdır.

> *Pāye ornıda sėkkiz aŋa sütūn / Astıda bėrkitip **sėkiz gerdūn*** (SS 2152) "Onun ayakları altında sekiz sütun, altına sekiz gök kubbeyi yerleştirip sağlamlaştırdı."

Beytin ilk dizesideki *sėkkiz sütūn* "sekiz sütun" anlamında olup bu ifade İslam kozmolojisinde dünyayı veya evreni ayakta tutan unsurları simgeler. Sütunlar, evrenin

fiziksel ya da metaforik temelini temsil eden ögelerdir. Sekiz sayısı burada, evrenin düzenine ya da kozmik yapının katmanlarına atıfta bulunur. Beytin ikinci dizesindeki *sekiz gerdūn* "sekiz gök" ise gökyüzünün sekiz feleğini, katmanını ifade eder. Geleneksel anlayışa göre, dokuzuncu felek Atlas feleği (son felek) iken, altında kalan sekiz felek ise gezegenler ve sabit yıldızlarla ilişkilendirilir. Her bir felek, bir gezegenin hareket ettiği katman olarak kabul edilir ve bu gökler düzenli bir sistem içinde yer alır. İslam astronomisi Batlamyus'un evren modeliyle uyumlu olarak, göklerin sekiz veya dokuz katmanlı olduğunu kabul eder. Bu katmanlar ya da felekler, her biri bir gezegenin veya yıldızların hareket ettiği kürelerdir. Sekizinci felek, sabit yıldızların feleği olarak bilinir ve bu feleğin altında kalan felekler, her biri bir gezegenin yer aldığı katmanlar olarak sıralanır: Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter ve Satürn. Dokuzuncu felek (Atlas feleği) ise bu feleklerin tamamını kapsar ve en dıştaki felek olarak kabul edilir. Beyitte, şair *sėkkiz sütūn* "sekiz sütun" ve *sėkiz gerdūn* "sekiz gök kubbesi" ile bu kozmolojik yapıyı şiirsel bir dille ifade etmektedir. Sekiz feleğin altına yerleştirilen sütunlar, bu kozmik düzenin sağlamlığını ve sürekliliğini simgeler. Aynı zamanda, bu ifade, evrenin metafiziksel temellerinin de güçlü ve sağlam olduğunu vurgulayan bir sembol olarak görülebilir. Şair burada İslam astronomisinin kozmolojik sistemine göndermede bulunarak, evrenin düzenli ve sabit yapısına işaret eder. *Sütūn*, evrenin temelini teşkil eden kozmik yasalar ya da güçler olarak düşünülebilir, *gerdūn* ise bu düzenin parçası olan göksel katmanları simgeler.

> ***Yėtti gerdūn*** *dėmey ki yėtti legen / Her biri içre şem'-i nūr-figen* (SS 12) "Yedi feleğe yedi leğen deme, her biri içinde ışık saçan mum gibidir."

Şair, gökyüzünü basitçe bir "leğen" olarak nitelendirenleri eleştirir. Burada, gökyüzünün sadece boş bir kap gibi algılanmaması gerektiği vurgulanır. İkinci mısrada ise *şem'-i nūr-figen*, yani "ışık saçan mum" ifadesi kullanılarak gökyüzünde bulunan ışık kaynaklarına, yani yıldızlara ve gezegenlere işaret edilir. Şair, gökyüzünün bir kap gibi değil, her biri ışık saçan kozmik varlıklarla dolu bir alan olduğunu anlatmaktadır. İslam kozmolojisinde gökyüzü, anlam ve kudret dolu bir mekân olarak algılanır ve yıldızlar, gezegenler Allah'ın yaratılışını ve düzenini gösteren ilahi unsurlardır. Beyitte geçen *şem'-i nūr-figen* ifadesi, gökyüzündeki ışık kaynaklarına, yani yıldızlara ve gezegenlere işaret eder. İslam astronomisinde, gökyüzünde bulunan bu ışık kaynakları Allah'ın yarattığı ilahi düzeni temsil eder. Bu göksel cisimler, her biri belirli bir felekte hareket eden ve evrendeki düzeni koruyan varlıklar olarak kabul edilir. Her biri, kendi yörüngesinde dönerek hem kozmik zamanı hem de evrendeki ilahi düzeni işaret eder.

7. Günbed (< Far.): "Kubbe, kümbet; gökyüzü; dünya; çadır" (Kanar, 1995, s. 523), "kümbet, kubbe, üstü yuvarlak şekilde olan bina veya çıkıntı" (Devellioğlu, 2017, s. 344).

Nevâyî'nin Seb'a-yi Seyyāre'de *günbed* kelimesinin geçtiği beyitler şu şekilde sıralanabilir:

> *Nė üçün keldi* ***günbed-i mīnū*** */ Gunca dėk nėçe perde tū-ber-tū* (SS 729) "Ne için geldi bu gök kubbe / Gonca gibi daracık, kat kat?"

Beytin ilk dizesindeki *günbed-i mīnū* "gökyüzü" ya da "cennet kubbesi" anlamındadır (Ünlü, 2013, s. 415). Beytin tamamı gök katmalarını metaforik olarak ifade etmektedir. Burada, gökyüzünün yedi katmanlı veya dokuz katlı olduğu inancıyla bağlantı kurulabilir. *Günbed-i mīnū* ifadesi, ilahi olanı veya gökyüzünün manevi boyutlarını işaret eder. İkinci dizedeki *gunca dėk* "gonca gibi" anlamına gelir. Gonca, bir çiçeğin açmamış hâli olan tomurcuğu simgeler ve kapalı bir durumu ifade eder. Şair burada, gökyüzünün sıkışık veya dar bir hâle bürünmesini, açılmamış bir tomurcuk gibi kapalı ve gizemli olmasını betimler. Bu, gökyüzünün sırları veya çözülememiş doğası hakkında bir imge olabilir. *Perde tū-ber-tū* "kat kat perde" anlamına gelir. Beyitte *tū-ber-tū* "kat kat" anlamındadır (Devellioğlu, 2017, s. 1295). İslam kozmolojisinde gökyüzü katmanlı olarak tasavvur edilir ve her bir katman âdeta bir perde gibi görülür. Bu katmanlar, dünyadaki olayların ilahi düzen tarafından nasıl örtülmüş olduğunu ve insanın bu perdelerin arkasında kalan sırlara ulaşamayacağını ifade eder. Kozmolojik olarak bu, evrenin gizemli ve anlaşılmaz yapısını simgeler. Aynı zamanda İslam düşüncesinde, gök kubbenin katmanları arasında ilahi sırlar ve hikmetlerin gizlendiği düşünülür. Bu beyitte şair, gökyüzü ve evrenin derin sırları üzerine bir sorgulama yapar. Bu beyit, kozmolojik bir sorgulamayı yansıtırken, evrenin büyüklüğü ve ilahi hikmetin gizliliği üzerine felsefi bir derinlik taşır. Gökyüzünün bu kadar katmanlı ve gizemli olmasının sebebi nedir? Şair bu soruyu sorarken aslında insanın bilgi arayışını ve evrenin sırlarını keşfetme çabasını dile getirir.

> *Yok ėlgimde bir avuç tofrak / Yasamak kām-ı* ***günbed-i nüh-tāk*** (SS 400) "Elimde bir avuç toprak bile yok / Dokuz katlı kubbenin (feleğin) arzusunu kurmak."

Beytin ikinci dizesinde yer alan *günbed-i nüh-tāk* "dokuz katlı kubbe" anlamına gelir ve İslam astronomisinde kullanılan kozmolojik bir terimdir. İslam astronomisinde gökyüzü, Batlamyus'un görüşlerinden etkilenerek dokuz felekten (katman veya küre) oluştuğu düşünülmüştür. Her felek, bir gök cismine (gezegen veya yıldız) karşılık gelir. Bu feleklerin her biri bir gök cismi tarafından yönetilir ve en dışta olan felek *felek-i atlas* (dokuzuncu felek) olarak adlandırılır (Kurnaz, 1995, s. 306). Bu katmanlar dünyayı saran görünmez küreler gibi tasavvur edilmiştir. Ayrıca *günbed-i nüh-tak* ile kastedilen felek, kaderin döngüsü veya insanın yaşamındaki kontrolsüz değişiklikler anlamına gelir. Özellikle bu ifade, hayattaki zorluklar veya beklentilerin karşılanamaması gibi durumları anlatır. Yani şair, yaşamın kendisinin bu kozmik döngüler içinde olduğunu ve bunun ötesine geçmenin zor olduğunu ima eder. Bu beyitte şair, yaşamın maddi değerlerini küçümseyerek hiçbir dünyevi varlığa sahip olmadığını dile getirir. Bununla birlikte, hayatının ve yaşam amacının, gökyüzündeki dokuz feleğin döngüsüne bağlı olduğunu ifade eder. İslam astronomisi perspektifinde bu felekler, dünya üzerindeki tüm olayların düzenleyicisi olarak görüldüğünden, şair aslında yaşamın geçiciliğini ve kaderin kaçınılmaz döngüsünü vurgular. Şairin "elinde bir avuç toprak bile yok" demesi, dünya malına ya da kalıcı bir şeye sahip olmamasına işaret ederken, *günbed-i nüh-tak* ile kozmik düzenin ve kaderin kontrolünde olan bir hayat sürdüğünü ifade eder. Bu beytin ana teması, yaşamın gelip geçiciliği ve dünyevi malın önemsizliği üzerine kuruludur; ayrıca, insanın kaderi üzerinde sınırlı bir kontrolü olduğunu gösterir. Gökyüzündeki felekler, insan hayatının döngüsel yapısını temsil eder ve bu bağlamda kozmik düzenin kaçınılmazlığına vurgu yapar.

Yètti gerdūn *dèmey ki yètti legen / Her biri içre şem'-i nūr-figen* (SS 12) "Yedi feleğe yedi leğen deme, her biri içinde ışık saçan mum gibidir."

Şair, gökyüzünü basitçe bir "leğen" olarak nitelendirenleri eleştirir. Burada, gökyüzünün sadece boş bir kap gibi algılanmaması gerektiği vurgulanır. İkinci mısrada ise *şem'-i nūr-figen*, yani "ışık saçan mum" ifadesi kullanılarak gökyüzünde bulunan ışık kaynaklarına, yani yıldızlara ve gezegenlere işaret edilir. Şair, gökyüzünün bir kap gibi değil, her biri ışık saçan kozmik varlıklarla dolu bir alan olduğunu anlatmaktadır. İslam kozmolojisinde gökyüzü, anlam ve kudret dolu bir mekân olarak algılanır ve yıldızlar, gezegenler Allah'ın yaratılışını ve düzenini gösteren ilahi unsurlardır. Beyitte geçen *şem'-i nūr-figen* ifadesi, gökyüzündeki ışık kaynaklarına, yani yıldızlara ve gezegenlere işaret eder. İslam astronomisinde, gökyüzünde bulunan bu ışık kaynakları Allah'ın yarattığı ilahi düzeni temsil eder. Bu göksel cisimler, her biri belirli bir felekte hareket eden ve evrendeki düzeni koruyan varlıklar olarak kabul edilir. Her biri, kendi yörüngesinde dönerek hem kozmik zamanı hem de evrendeki ilahi düzeni işaret eder.

8. Kök (< T.): "Gök, gökyüzü" (Clauson, 1972, s. 708).

Nevâyî'nin Seb'a-yi Seyyāre'de *kök* kelimesinin geçtiği beyitler şu şekilde sıralanabilir:

Kök *tapıp seyr ü yèr sükūn sèndin / Biri ser-keş biri nigūn sèndin* (SS 4) "Gökyüzüne ulaşıp gökyüzü ve yerin sükûneti senden idi. Biri (yıldız) başına buyruk, diğer (yıldız) başı eğik (itaatkâr) idi, (her şey) senden idi."

Beytin ilk dizesinde *seyr ü yer sükūn sendin* ifadesindeki *seyr* "gökyüzündeki hareketleri, yani gezegenlerin ve yıldızların dönüşünü" ifade ederken, *yèr sükūn* "dünyanın sükûneti, düzeni" demektir. Gökyüzündeki ve yeryüzündeki tüm hareket ve düzenin kaynağı Allah'a işaret eder. İslam astronomisinde bu hareketlerin Tanrı'nın koyduğu düzenle işlediği kabul edilir. Beytin ikinci dizesindeki *biri ser-keş biri nigūn sèndin* ifadesindeki *ser-keş* "asi, serkeş, başkaldıran" (Kanar, 1995, 360), "dik başlı, başkaldıran, inatçı, itaatsiz" anlamında kullanılır (Devellioğlu, 2017, s. 1100). Bu gökyüzünde kendi yörüngesinde hareket eden bir yıldız olabilir. *Nigūn* ise "baş aşağı, ters; eğik" (Kanar, 1995, 661), "1. tersine dönmüş, altüst olmuş; 2. ters, aksi, uğursuz" (Devellioğlu, 2017, s. 976) anlamına gelmekle birlikte burada itaatkâr anlamını ifade eder. İki tür hareket ve düzen kast edilmektedir: Birisi bağımsız görünse de aslında ilahi düzene boyun eğer, diğeri ise zaten doğrudan itaattedir. Bu, gezegenlerin ve yıldızların yörüngelerini, hızlarını ve hareket tarzlarını temsil eder. İslam astronomisi, evrenin ve gökyüzünün düzenli bir hareketle işlediğini kabul eder. Gezegenler ve yıldızlar Allah'ın koyduğu bir nizam çerçevesinde hareket ederler. Özellikle İslam felsefesindeki kozmolojik düzen kavramı, gökyüzünde belirli kuralların ve itaatin hâkim olduğunu savunur. *Ser-keş* gezegenler, kendi yörüngelerinde görece bağımsız hareket eder gibi görünseler de, Allah'ın koyduğu düzenin dışına çıkamazlar. *Nigūn* olanlar ise zaten bu düzene tam anlamıyla itaat ederler. Bu, İslam astronomisindeki gezegenlerin hiyerarşik düzeniyle de ilişkilendirilebilir. Özellikle Batlamyus'tan alınan ve İslam filozoflarına adapte edilen dünya merkezli modelde, gezegenler dünya etrafında belirli bir düzen içinde döner. Bu düzenin sapmayan, baş eğen kısımları olduğu gibi, sanki kendiliğinden hareket eden ve bağımsız gibi duran, ama yine de ilahi iradeye boyun eğen unsurlar da

vardır (Saliba, 2007, ss. 43-49). İbn-i Sina'ya göre işaretler ve hatırlatmalar sayesinde evrensel düzenin insan aklıyla keşfedilebilecek bir sistem olduğu belirtilmektedir. Ancak bu sistem var olan bir ilahi nizama tabidir, insan sadece bu nizamı çözmeye çalışır. İbn-i Sina Aristoteles'ten türettiği prensipleri kullanarak sistematik bir yöntemle evrenin düzenini anlamlandırmaya çalışır. Evrenin bölümlerinin (mantık, fizik, metafizik) bu düzene uygun bir biçimde sunulması, ilahi nizamın yansıması olarak anlaşılabilir (Gutas, 2014, ss. 156-160). Bu açıdan beyitteki *ser-keş* ve *nigūn* tanımları, gezegenlerin bu hareket düzenine uygun bir metafor olarak kabul edilebilir. Beyit, gökyüzü ve yerin hareketinin Allah'tan geldiğini, O'nun koyduğu düzen içinde işlediğini anlatır ve İslam astronomisindeki ilahi nizam kavramını yansıtır.

> ***Kökke*** *tofragını yėtürgeyler / Tofrag içre tenin itürgeyler* (SS 27) "Gökyüzüne toprağını ulaştıracaklar, bedeni ise toprağın içinde bırakacaklar."

Beytin ilk dizesinde geçen *kök* "gök, gökyüzünü" ifade eder. Toprak ise "kişinin özü, ruhu ya da manevi varlığı" anlamında kullanılmaktadır. Beyitte, ruhun manevi bir yolculuğa çıkarak ilahi âleme ulaşması tasvir edilir. İkinci dizedeki *tofrag içre* "toprağın içine" ifadesi, bedeni toprağın altına gömmenin, yani ölüm sonrası fiziksel bedenin yeryüzünde kaldığını anlatır. Bu, insanın maddi kısmının dünyada kaldığını, ruhunun ise ilahi âleme yükseldiğini sembolize eder. İslam felsefesinde, insan ruhunun bu dünyaya ait olmadığı, Allah'ın katına geri döneceği inancı vurgulanır ve bu durum bir nevi yaratılışla ilgilidir. Dolayısıyla beyitte mikrokozmos (insan) ile makrokozmos (evren) arasında bir ilişki vardır. Bu ilişki varlığın yaratılışıyla da bağlantılıdır ve bu konu İhvan-ı Safa âlimlerince aşağıdaki şekilde açıklanır:

> "Tanrı tarafından dünyanın yaratılması veya varlığın tezahürü, Bir'den sayıların üretilmesine benzetilir. Tüm varlıkları özel ve genel olarak böldükten sonra, ikinci kategoriyi dokuz "varlık durumuna" bölerler, çünkü dokuz (9), ondalık döngünün sonuna gelmesi nedeniyle bu döngüyü kapatır ve sembolik olarak sayı serisini sona erdirir. Yaratıcı ile başlayıp, Varlığın çoklu durumlarından aşağı inerek ve son halkası insan olan karasal yaratıklarla sona eren Evrenin yaratılışı şu şekildedir: 1. Yaratıcı, 2. Akıl, 3. Ruh, 4. Madde, 5. Doğa, 6. Beden, 7. Yedi gezegeni olan küre, 8. Elementler, 9. Dünya varlıkları. 1+2+3+4 = 10 diğer varlıklar bitişiktir. Ayrıca İhvan, büyük Varlık zincirinin üretimini şu şekilde tanımlar: Yaratıcının ürettiği ve varlığa çağırdığı ilk şey, tüm şeylerin formunun bulunduğu basit, ruhsal, son derece mükemmel bir maddedir. Bu maddeye Akıl denir. Bu maddeden, hiyerarşide birincinin altında olan ve Evrensel Ruh olarak adlandırılan ikinci bir madde gelir. Evrensel Ruh'tan, Ruh'un altında olan ve orijinal Madde adı verilen başka bir madde ortaya çıkar. İkincisi, Mutlak Beden'e, yani uzunluğu, genişliği ve derinliği olan İkincil Madde'ye dönüşür (Nasr, 1978, ss. 51-52).

Bu açıklamadan yola çıkarak en aşağı varlık olan insan, en yukarıdaki Tanrı'ya, O'nun özüne ulaşmayı hedefler. Maddeden Tanrısal öze/ruha dönüşmek esastır. Dar anlamda düşünüldüğünde insan bedeni maddeden yani topraktan oluştuğu için toprakta kalacak, ruhu ise maddeden daha üstün olduğu için Tanrı'ya geri dönecektir, bu da kozmik düzende insanın yerini tanımlar. Ruh, Tanrı'dan gelen bir cevherdir ve ölümle birlikte maddi dünyadan ayrılarak gökyüzüne, yani ilahi düzene döner. Beden ise yeryüzüne, yani toprağa geri döner; bu, Kur'an-ı Kerim'de Tâhâ Suresi 55. ayette "Sizi topraktan yarattık, yine oraya döndürürüz ve sizi bir kez daha ondan çıkarırız." ifadesiyle de bağlantılıdır.

Beyitteki *tofrag içre tenin itürmek* ifadesi bedenin fiziksel olarak yeryüzünde kalmasını ve ölümden sonraki çürüme sürecini ifade eder.

> *Yėtiben **kökke** tākınıŋ başı / Taş ile hem içi vü hem taşı* (SS 2441) "Göğe ulaşan kubbenin başı, hem içini hem dışını taşla doldur."

Beytin ilk dizesinde geçen *tāk* "kubbe", mimari olarak gökyüzünü veya evreni temsil eden sembol niteliğinde bir yapıdır. Beyitte, göğe ulaşan veya gökyüzünü temsil eden bir kubbenin zirvesinden bahsedilmektedir. Göğe ulaşan kubbe başı, manevi anlamda en üst noktaya, ilahi kudretin temsil edildiği yere işaret eder, muhtemelen burası 'arş-ı âlem'dir. Beytin ikinci dizesinde ise kubbenin hem içinin hem de dışının taşla kaplı olduğu anlatılır. *Taş* ifadesi, maddi dünya ve dayanıklılık anlamında yorumlanabilir. İslam kozmolojisindeki dokuz kat sema anlayışına göre, gökyüzü katman katman bir yapıya sahiptir ve gökyüzünün sekizinci katmanında sabit yıldızlar yer alır, burası evrenin dış kabuğu olarak düşünülebilir. Ayrıca evrenin iç katmanlarında ise gezegenler vardır ki bu gezegenler de taşlarla ilişkilendirilebilir. Dolayısıyla evrenin hem iç yapısı hem de dış yapısı tıpkı kubbe gibi taşlarla örülüdür. Göğe ulaşan kubbe, evrenin düzenini ve bu düzenin Allah'ın yaratışıyla sabit ve sağlam olduğunu sembolize eder. Bunun yanında bu beyitte yer alan *tāk* "kubbe" yani gökyüzü, hem manevi açıdan Allah'a ulaşmanın bir sembolü hem de astronomik anlamda evrenin düzenini yansıtır. Taş, bu düzenin kalıcılığına ve sağlamlığına vurgu yapar, çünkü İslam kozmolojisinde evrenin her bir katmanı, Allah'ın iradesiyle değişmez bir şekilde düzenlenmiştir.

> *Barça **kök günbedi** kėbi dāyir / Birbiri devriga bolup sāyir* (SS 482) "Hepsi gök kubbesi gibi dairesel, birbirinin etrafında dönerler."

Beytin ilk dizesindeki *dāyir* ise "daire şeklinde" demektir. Beyit, gökyüzü kubbesiyle benzer bir şekilde, her şeyin bir daire çizdiği, yani döngüsel bir hareketle işlediğini vurgular. Gökyüzündeki düzenin, dairesel bir yapıda olduğu ifade ediliyor. İkinci dizedeki *birbiri devriga bolup sāyir* ifadesi ise "birbirinin etrafında dönerek hareket eder" anlamına gelir. *Devr* "döngü veya dönüş" anlamına gelir ve gezegenlerin ya da gök cisimlerinin birbirlerinin etrafında döndüğünü ifade eder. Yani, gezegenlerin ve gök cisimlerinin döngüsel hareketini tanımlayan bir betimleme yapılmıştır. Bu beyit, İslam astronomisindeki göksel düzen ve gezegenlerin dairesel hareketlerini yansıtır. İhvân-ı Safâ'nın astronomi anlayışı, Ortaçağ kozmolojisi doğrultusunda Dünya'yı evrenin merkezi olarak kabul eder. Bu modelde, Ay, Güneş ve gezegenler Dünya etrafında dönmektedir. Satürn'ün küresinin ötesinde, sabit yıldızlar küresi ve en dıştaki küre bulunur. Bu kozmolojide, dairesel hareket ve mükemmel biçim, göksel cisimlerin yapısını oluşturan öz veya maddenin ayrılmaz bir parçasıdır. İhvân'a göre göksel kürelerin maddesi, değişim ya da dönüşüme uğramaz; bu cisimler ne oluşur ne yok olur ne de herhangi bir artış veya azalma gösterir. Gökyüzündeki tüm hareketlerin mükemmel olması, dairesel olmalarını gerektirir; dolayısıyla, evrendeki dairesel hareket, bu cisimlerin varlıklarının özünü yansıtır. İhvân-ı Safâ, bu öz ile göksel cisimlerin bozulma veya dönüşüme uğramayan, yalnızca mükemmel hareketleri kabul eden özel bir maddeyi ifade eder. Bu, evrendeki düzenin ve sürekliliğin temelinde yatan mükemmeliyet anlayışını açıklar. İhvân'ın kozmolojisi, göksel cisimlerin değişmez yapısını ve kusursuz döngüselliğini vurgulayarak, dairesel hareketin evrensel düzeni sağladığını savunur

(Nasr, 1978, s. 61-62). Birûni'ye göre ise "Gök küresi kendi yerinde dönen bir top gibi bir cisimdir; içinde kürenin kendisinden farklı hareket eden cisimler vardır ve biz onun merkezindeyiz. Bir milin dönmesi gibi dairesel hareketinden dolayı ona felek denir ve filozoflar arasında eter ismi yaygındır." (Nasr, 1978, s. 133). Beyitte de bu düzen, gök kubbesi şeklinde betimlenmiş ve gök cisimlerinin dairesel hareketlerine dikkat çekilmiştir. *Barça kök günbedi kibi dāyir* ifadesi, tüm göksel cisimlerin bir kubbe gibi dairesel şekilde hareket ettiğini ima eder. Sonuç olarak, bu beyit İslam kozmolojisindeki dairevi göksel düzen anlayışını yansıtır. Gezegenlerin birbiri etrafında döndüğü ve gök kubbenin bu düzenin temsili olduğu ifade ediliyor. Göksel cisimlerin bu dairesel hareketi, evrenin Tanrı tarafından belirlenen değişmez ve sabit düzenine işaret eder.

> *Kim **yèti kökte** kèldiler sāyir / Suda andak ki sīm-gūn tāyir* (SS 17) "Yedi kat gökte, dönen gezegenler gibi geldiler. Suda gümüş gibi parlayan kuş/lar gibi (hareket ettiler)."

Beytin ilk dizesindeki *sāyir* "dönmek" ya da "devretmek" anlamındadır ve ilk dize, gökteki cisimlerin (yıldızlar, gezegenler) dairesel hareketlerine, yani yörüngelerine işaret ediyor. Gökyüzündeki bu cisimlerin yörüngelerinde döndükleri anlatılır. İkinci dizedeki *sīm-gūn* "gümüş renkli" anlamına gelir, *tāyir* ise "kuş" demektir. Burada suyun içinde, gökyüzündeki yıldızların hareketine benzer şekilde dönen bir kuş betimlenmektedir. *Andak* kelimesi "öyle" anlamında kullanılarak iki hareket arasında bir benzerlik kurar. Suda yansıyan ya da dönen kuş, gökyüzündeki yıldızlara daha doğrusu aya atıf yapar. Genel anlamda düşünüldüğünde pek çok kültürde ay gümüş ile simgelendirilmiştir. Buna göre altın ile güneş, gümüş ile ay ilişkilendirilir (Eliade, 2020, s. 54). Ömer Hayyam *Nevruz-nâme* adlı eserinde şöyle belirtir: "Gümüşü de ay kursu gibi yaptılar ve her iki yüzüne ay yüzünün mührünü koydular" (Öztürk, 2017, s. 158; Tokyürek 2022, s. 232). Ayrıca simyada gümüşü temsil etmek için kullanılan ve "küçük iş" olarak adlandırılan Ay sembolü, Güneş'in aksine sezgiyi, doğurganlığı ve bedeni ifade eder (Bruce-Mitford, 2008, s. 210). Dolayısıyla bu beyitte *sīm-gūn tāyir* "gümüş gibi parlayan kuş" metaforuyla Ay işaret edilir. Gece gökyüzünde yıldızların da su yüzeyine yansıması mümkündür, ancak Ay'ın ışığı daha güçlü olduğu için, gökyüzünde gözle görülür bir şekilde parlayan Ay daha belirgin bir konumdadır. Ayrıca beyitte Ay'ın kuş gibi gökyüzünde hareket ettiği imajı, onun yörüngedeki sürekli devinimini temsil eder. Nitekim Batlamyus astronomi anlayışına göre Ay, yedi gezegenden biri olarak kabul edilmekte ve belirli bir yörünge üzerinde hareket etmektedir. Tüm bunların yanında su, evrenin de simgesi olarak kabul edilir ve su tedavi eder, gençleştirir, sonsuz hayatı sağlar (Eliade, 2005, s. 231). Dolayısıyla suyun üzerindeki bu görüntü evrenin bir yansıması, gökyüzünün ilahi düzeninin yansımasıdır.

> ***Yètti kökni** hak èylesün pestiŋ / Yètti kevkebni hem fìrū-destiŋ* (SS 4882) "(Allah) yedi gök kubbesini alçaltsın / Yedi gezegen de senin becerikli/zafer kazanan elinle yerini alsın."

Beytin ilk dizesindeki *yètti kök* "yedi gök", daha önce belirtildiği üzere İslam kozmolojisinde, evrenin yedi kat gökten oluştuğu inancını ifade eder. Kur'an-ı Kerim'de Talâk Suresi, 12. ayette göklerin yedi kat olduğu belirtilmiştir: "Allah, yedi göğü ve yerden bir o kadarını yaratandır." ifadesi bulunur. Bu yedi katmanlı gök anlayışı, Aristo ve Batlamyus astronomi sistemleriyle de paralellik gösterir ve gezegenlerin bu yedi kat gök içinde bulunduğuna inanılır (Ronan, 2003, ss. 104-112; 132-135; 230-248). Şair

burada, yedi kat göğü alçaltmak ifadesiyle kozmik düzen üzerinde bir kontrol ve ilahî iradenin gücüne vurgu yapmaktadır. İkinci dizedeki *yėtti kevkeb* "yedi gezegen" Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter ve Satürn'ü kapsar. Dünya merkezli evren anlayışında en altta Ay bulunur (Nasr, 1978, s. 76; Tez, 2009, s. 29). Bu gezegenlerin her biri, belirli bir gök katında bulunur ve bu kozmik sistemin bir parçası olarak kabul edilir. *Yėtti kevkeb* yani yedi gezegenin elin altına alınması, gök cisimleri üzerinde tam bir hâkimiyet veya kontrolü ifade eder. *Firū-dest* "becerikli/zafer kazanan el" anlamındadır. Bu ifade, hâkimiyet ve kontrol anlamına gelir. Şair, yedi göğün alçaltılması ve yedi gezegenin elin altına alınmasıyla, ilahi iradenin evren üzerindeki mutlak gücünü anlatır. Bu, kozmik düzeni yöneten bir güç veya irade anlamına gelir ve bu güç, gökleri ve gezegenleri yönetebilecek kadar yüce kabul edilir. Bu beyit, evrenin katmanlı yapısını ve gezegenlerin Allah'ın iradesi doğrultusunda bir düzen içinde olduğunu ifade eder. Evrenin fiziksel yapısı, İslam kozmolojisinde metafizik bir anlam taşıyan, Allah'ın kudretiyle düzenlenen bir sistemdir (Gutas, 2014, s. 156-160).

*Körünüp **yėtti kök** revākı hem / Bel medāyin menār u tākı hem* (SS 152) "Yedi göğün revakları görünür, belki de Medain'in minaresi ve kemeri gibi."

Beytin ilk dizesindeki *revāk* "bir yapının dış kısmında yer alan, üstü kapalı, yanları açık geçitler"dir. Burada *revāk*, gökyüzünün katmanlarını veya evrendeki katmanlı düzeni betimleyen bir metafor olarak kullanılmıştır. Gökyüzünün katmanları, sanki büyük bir sarayın revakları gibi birbirini izleyen, görkemli ve düzenli yapıdadır. Beyitte, "yedi göğün revakları görünür" ifadesi, evrenin yedi katmanlı yapısının algılanabileceğini, her bir katmanın bir diğeriyle ilişkili olduğunu sembolik olarak betimler. Bu, İslam kozmolojisindeki yedi kat gök ve bu katmanların bir düzen içinde hareket ettiğini ima eder. Beytin ikinci dizesindeki *bel medāyin menār u tākı* "Medain'in minaresi ve kemeri" anlamındadır. Antik bir yer olan Medain şehri, Partlar ve Sâsânîler döneminde karşılıklı kurulan yedi ayrı şehirden meydana gelmiş, burası taş veya duba köprülerle birbirine bağlanmıştır, kemerleri ve mimarisiyle ünlüdür. Özellikle *Tâk-ı Kisrâ* olarak bilinen devasa kemer, bu şehrin mimari ihtişamını temsil eder (Avcı, 2003, s. 289). Burada Medain'in minaresi ve kemeri, gökyüzünün katmanlı yapısına benzetilmektedir. Göğün katmanları, tıpkı Medain'in görkemli mimarisindeki kemerler ve minareler gibi görkemli bir yapı sergiler. Bu beyitte şair, evrenin kozmik düzenini, yeryüzündeki görkemli mimarilere, özellikle Medain'in ihtişamlı yapısına benzetmektedir. İslam kozmolojisinde de gökyüzünün katmanlı yapısı, ilahi bir düzenin ve mükemmelliğin göstergesidir. Bu düzen, sadece maddi evreni değil, manevi boyutları da kapsar. Beyitteki bu benzetme, insanın kozmik düzeni anlamaya çalışırken dünyadaki mimari ve fiziksel yapılarla ilişkilendirme çabasını gösterir.

9. Semā (< Ar.): "Gök, sema, gökyüzü" (Mutçalı, 1995, s. 409), "gökyüzü" (Devellioğlu, 2017, s.)

Aşağıdaki beyit güneş ile ilgili olmakla beraber *semā* kelimesi "gökyüzü" anlamında olduğu için çalışmaya dâhil edilmiştir. Nevâyî'nin Seb'a-yi Seyyāre'de *semā* kelimesinin geçtiği beyit şu şekildedir:

*Perdega kirdi şūh-ı cilve-nemā / Ėyle kim şām bolsa **mihr-i semā*** (SS 3319) "Cilve yapan güzel perdeye girdi / Öyle ki akşam oldu, gökyüzünün güneşi battı."

Beytin ilk dizesinde geçen *şūh-ı cilve-nemā* "cilve yapan güzel" anlamına gelir. *Şūh*, cazibeli ve çekici olanı ifade ederken, *cilve-nemū* ise "kendini gösteren, cilve yapan" anlamındadır. Burada, şair güzeli doğrudan güneşe ya da güneşi güzele benzetir. *Şūh-ı cilve-nemā* ifadesi, parlak ve göz alıcı bir figürü, yani güneşi sembolize eder. İkinci dizedeki *mihr-i semâ* "gökyüzünün güneşi" anlamındadır. Güneş İslam astronomisinde, gezegenlerin merkezinde olan ve tüm gezegenlerin etrafında döndüğü en parlak gök cismidir. İhvân-ı Safa'nın tasvir ettiği kozmosta Güneş merkezî bir rol oynar. "Tanrı, Güneş'i evrenin merkezine yerleştirmiştir, tıpkı bir ülkenin başkentinin ortasına ve hükümdarın sarayının şehrin merkezine yerleştirilmesi gibi. Altında Venüs, Merkür, Ay, hava küresi ve dünya durur ve üstünde Mars, Jüpiter, Satürn, sabit yıldızlar ve Muhīt olmak üzere beş küre daha vardır. Güneş bu nedenle "Evrenin kalbi" ve "Tanrı'nın göklerdeki ve yerdeki işareti"dir. Ayrıca tüm Evren için ışık kaynağıdır, bu ışık en doğrudan şekilde Varlığın yayılmasını sembolize eder. Ruh insanın kalbine hayat verdiği gibi, Akıl da "Allah'ın izniyle" Güneş'e ve Ay'a ve onlar aracılığıyla evrenin tamamına hayat verir, bunlar birinci ve ikinci veya sembolik olarak eril ve dişildir, evlilikleriyle her şeyi meydana getiren ilkelerdir (Nasr, 1978, s. 77). İbn-i Sina'ya göre Tanrı, Güneş'le ilişkilendirilmiş olup, Güneş'in kendisi Tanrı'yı, Güneş'in ışınları ise evrendeki yansımalarını temsil eder. Bu bağlamda, evren Güneş'in ışınlarıyla, Tanrı ise Güneş'in kendisiyle sembolize edilmiştir. Güneş'in ışınları Güneş değildir, ancak aynı zamanda Güneş'ten başka bir şey de değildir (Nasr, 1978, s. 202). İslam düşüncesinde bu sembolizm, Tanrı'nın varlığının ve etkinliğinin evrende her an mevcut olduğu ancak O'nun zatına doğrudan erişilemeyeceği fikrine dayanmaktadır.

Beyitte ise şair, akşamın gelişiyle birlikte Güneş'in batışını ele alır. Burada *şām* kelimesi "akşam" anlamına gelir ve İslam astronomisi ile klasik literatürde akşam, zamanın ve hayatın geçiciliğini simgeler. Güneş'in batışı, bir devrin kapanışı veya yaşamın sonuna işaret olarak düşünülür. İslam astronomisine göre Güneş, hayat ve ışığın sembolüdür; batışı ise zamanın geçişini, karanlığın gelişini ve dünyanın geçici doğasını temsil eder. Şairin burada akşamın gelişiyle birlikte güneşin batışını, cilveli bir güzelin sahneden çekilmesiyle özdeşleştirmesi, evrensel bir döngüyü ve hayatın faniliğini ima eder.

10. Sipihr (< Far.): "Gökyüzü; felek; talih" (Kanar, 1995, s. 344), "gök, sema" (Devellioğlu, 2017, 1115).

Nevâyî'nin Seb'a-yi Seyyāre'de *sipihr* kelimesinin geçtiği beyitler şu şekilde sıralanabilir:

> *Tünd sėndin **sipihr** behrāmı / Çeng-zen zühreniŋ dil-ārāmı* (SS 5) "Mars gezegeni gökyüzünde öfkeli ve kızgın görünürken Venüs gezegeni çeng çalan birinin gönül alıcı etkisine sahiptir."

Beytin ilk dizesinde, *tünd sendin sipihr behrāmı* "Mars gezegeninin gökyüzünde öfkeli ve kızgın" bir şekilde tasvir edilmesi, genellikle Mars'ın (Behram) savaş, çatışma, kızgınlık ile ilişkilendirilmesinden kaynaklanmaktadır. İbn-i Sina'ya göre, Mars, dünyaya yıkım getiren bir halkın yaşadığı bir krallık olarak gösterilir. Yaralamayı, öldürmeyi, sakatlamayı severler ve kırmızı renkte ve her zaman kötülük yapmaya meyilli bir kral tarafından yönetilirler. Kadın hükümdar tarafından baştan çıkarıldığı ve tutkulu bir aşktan

ilham aldığı söylenir. Bu krallığın şehirleri sekiz tanedir. Bununla birlikte Mars Güneş'in hemen yanındadır ve beşinci sırada yer alır (Nasr, 1978, s. 271). Mars'ın rengi kırmızıdır (Nasr, 1978, s. 91). Beytin ikinci dizesinde ise, *çeng-zen zühreniŋ dil-ārāmı* "Venüs gezegeni (Zühre), çeng çalan birinin gönül alıcı ve hoş etkisi"yle kıyaslanarak betimlenir. İslam astrolojisinde Venüs, sevgi, güzellik, sanat, müzik ve hoşnutlukla ilişkilendirilir. İbn-i Sina'ya göre, Venüs, sakinleri son derece güzel ve sevimli, neşeyi seven ve hiçbir endişesi olmayan bir bölgedir. Müziğe ve güzelliğe karşı rafine zevkleri vardır ve bir kadın tarafından yönetiliyordur. Dokuz şehirleri vardır. Ayrıca Venüs Güneş'in hemen yanındadır ve üçüncü sırada yer alır (Nasr, 1978, s. 271). Venüs'ün rengi mavidir (Nasr, 1978, s. 91). Tüm bunlara ek olarak İslam düşüncesinde Bîrûnî'ye göre bitkinin bölümleri bile gezegenlerle ilişkilendirilebilir. Buna göre Mars, bikinin dikenleri, dalları ve kabukları ile Venüs ise bitkinin çiçekleri ile ilişkilidir (Nasr, 1978, s. 160). Mars'ın olumsuz, Venüs'ün ise olumlu etkilerinin zıtlığı, gökyüzündeki bu gezegenlerin insanlar üzerinde farklı etkiler yaratabileceğini simgeler.

> *Her varak-ı nazm-ı dil-güşāsında / Bir cihānı **sipihr** arasında* (SS 383) "Her gönül açıcı nazmın sayfasında, dünya ile gökyüzü arasında bir alan vardır."

Bu beyitte, edebî ve kozmik bir tasvir ile nazım ve gökyüzü arasındaki bağlantıya dikkat çekilmektedir. İlk dizedeki *nazm-ı dil-güşā* "gönül açıcı nazım" yani "gönül rahatlatan, güzel bir şekilde düzenlenmiş şiir" anlamındadır. Bu dizede, her bir gönül açıcı nazmın veya şiirin sayfası betimlenmektedir. İkinci dize ise dünya ve gökyüzü arasını ifade etmektedir. Bu beyitte her iki nazım arasında dünya ve gökyüzü arasındaki bir mekân veya genişlik tasvir edilmektedir. Yani, bir şiirin her sayfası, geniş bir evrensel perspektife ve derinliğe sahipmiş gibi betimlenmiştir. Bu, bir şiirin ya da edebî eserin, yalnızca sözlerle değil, aynı zamanda evrenin genişliği ve derinliğiyle de özdeşleştirildiğini ifade eder.

> *'İlmi deryāsıga habāb **sipihr** / Yok ki ol bahr içinde gevher-i mihr* (SS 418) "İlim denizi karşısında gökyüzü yalnızca bir kabarcıktır, o denizde Güneş cevheri yoktur."

Bu beyitte, bilgi ve ilimle ilgili derin bir tasvir yapılmakta ve bu tasvir kozmik bir metaforla zenginleştirilmektedir. Beytin ilk dizesindeki *habāb sipihr* "gökyüzü kabarcığı, köpüğü" anlamına gelir. *'İlmi deryāsıga habāb sipihr* dizesinde ilmin sınırsız derinliği vurgulanırken, gökyüzü sadece bu deryada bir kabarcık veya köpük gibi geçici ve yüzeysel bir olgu olarak sunulmuştur. Bu betimleme, ilmin büyüklüğü karşısında kozmosun bile görece önemsiz veya daha az derin anlam ifade ettiğini gösterir. Bu, İslam kozmolojisinde de yer bulan "ilmin Allah'ın yüce bir sıfatı olarak sınırsız oluşu" kavramına bir gönderme yapar. Bakara Suresi 29. ayette "Yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yaratan, sonra semaya yönelip onları yedi kat gök olarak tastamam tanzim eden O'dur. O, her şeyi hakkıyla bilendir." ifadesi geçer ve bu da Allah'ın her şeyi bildiğinin kanıtıdır. İkinci dizedeki Güneş incisinin ya da cevherinin o denizde bulunmaması, ilim denizinde dahi tüm bilgeliğin veya hakikatin var olmadığı fikrini ortaya koyar. Bu beyitteki Güneş cevheri, hakikatin aydınlatıcı niteliği olarak yorumlanabilir. İlmin sonsuz genişliğine rağmen en üst seviyede bir hakikatin nadir bulunabileceği vurgusu yapılır. Bilginin çokluğu, içinde her daim gerçek değeri ve en yüksek hakikati barındırmaz. Bu

düşünce, ilmî bilgi ile hakikate erişim arasındaki farka vurgu yapar ve İslam düşüncesinde hikmet ile bilginin farklı derecelerde değerlendirildiği anlayışını yansıtır.

> *Taptılar ėkki tūtī-yi mevzūn / Reng içinde* ***sipihr-i aḫzer-gûn*** (SS 2170) "Mavi/yeşil gökyüzü rengi içindeki iki aynı boyda papağan buldular."

Bu beyitte, bir tür kozmik veya sembolik tasvir yer almakta ve renkler ile gökyüzü arasındaki ilişkiyi betimlemektedir. İlk dizede yer alan *ėkki tūtī-yi mevzūn* "iki ölçülü/aynı boyda papağan" anlamındadır. Burada, iki farklı denge unsurunun, belki de dünya ve gökyüzü ya da madde ve mana arasındaki uyumun papağan üzerinden sembolize edildiği söylenebilir. İkinci dizedeki *reng içinde sipihr-i aḫzer-gûn* "renk içinde yeşil tonlu gökyüzü" anlamını ifade eder ve yeşil renk, doğanın ve canlılığın sembolü olduğu gibi, tasavvufî anlamda da huzur ve ilahi güzelliğin ifadesi olabilir. Kur'an'da yeşil renk ile ilgili ayetler ayrıntılı olarak verilmişti. Beyit, doğanın güzelliğine ve huzuruna ya da evrensel bir düzenin armonisine işaret eden bir ifade olarak yorumlanabilir.

> *Nazmı rif'at ara* ***sipihr-i berīn*** */ Nükteler* ***encüm-i sipihr-nişīn*** (SS 382) "Yüce bir düzen gökyüzünde sergilenirken, bu düzenin göz alıcı detayları, gökyüzündeki yıldızlar gibi yerleşmiştir."

Bu beyitte, gökyüzü ve yıldızların estetik ve sembolik bir biçimde betimlenmesi söz konusudur. Beyitteki *nazmı rif'at* "yüksek bir düzen", *sipihr-i berīn* "yüksek gökyüzü, yüce sema" anlamına gelir. İlk dizedeki *nazmı rif'at* gökyüzündeki kozmik hareketlerin ve yıldızların bu ilahi düzene göre hareket ettiğini simgeler. Bu ifade "O, yedi göğü, birbiri üzerinde tabaka, tabaka yarattı, Rahman'ın yaratmasında bir aykırılık, uygunsuzluk görmezsin. Gözü(nü) döndür de bak, bir bozukluk görüyor musun?" (Mülk Suresi 3. ayet) ayetine bir atıftır ve ayet de evrenin ve gökyüzünün ilahi bir düzen içinde olduğunu açıkça belirtir. Bu düzen, İslam felsefesinde hem fiziksel hem de metafiziksel anlamlar taşır (Gutas, 2014, ss. 156-160). İslam düşüncesinde evrenin bir nizam içinde işlediği ve bu nizamın Allah'ın ilahi iradesiyle kurulduğu belirtilmiştir (Dhanani, 1994, ss. 4-5). Beyitte geçen *sipihr-i berīn* ifadesi, İslam kozmolojisinde Allah'ın yüceliğini ve gökyüzünün bir yaratılış mucizesi olduğunu ifade eder. İslam kozmolojisinde gökler, Allah'ın büyüklüğünü ve ilahi kudretini temsil eder. Kur'an'da sıkça geçen gökler, insanın Allah'ın yaratılışındaki düzeni fark etmesini ve bu düzene hayranlık duymasını sağlar: "Şüphesiz ki göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde akıl sahipleri için deliller vardır." (Âl-i İmrân Suresi, 190. ayet). Bu ayetle birlikte *sipihr-i berīn* ifadesi, gökyüzünün yüksekliği ve evrendeki ilahi düzenin bir yansıması olarak anlaşılır. Yıldızlar, bu düzenin detaylarını yansıtan ve ilahi hikmeti simgeleyen unsurlar olarak kabul edilir. İkinci dizedeki *encüm-i sipihr-nişīn* "gökyüzünde yerleşmiş yıldızlar" anlamını ifade eder. Bu ifadeyi de Kur'an'daki "And olsun, biz gökte burçlar yarattık ve onu, seyredenler için süsledik." (Hicr Suresi 16. ayet) ayeti ile birleştirmek mümkündür. Yine A'raf Suresi 54. ayette "Şüphesiz sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan sonra arşa istiva eden; gündüzü, kendisini süratle kovalayan geceyle bürüyüp örten; güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğdiren Allah'tır. Bilin ki, yaratma da, emir ve idare yetkisi de yalnız O'na aittir. Âlemlerin Rabbi olan Allah yüceler yücesidir." ifadesi geçer. Tasavvufi öğretilerde yıldızlar, kozmik düzenin bir

parçası olarak insanın hakikati arayışını temsil eder. Kur'an'da En'âm Suresi 76. ayette geçen "Derken gece bastırınca İbrahim bir yıldız gördü: "Bu benim Rabbim, öyle mi?" dedi. Yıldız batınca da: "Ben batıp kaybolanları sevmem" dedi." ifadesi hakikatin geçici varlıklarda değil, ebedî ve kaybolmayan bir varlıkta aranması gerektiğini işaret eder. Tasavvufî öğretilerde de insanın geçici olanla yetinmeyip hakikate ulaşması gerektiği üzerinde durulur. Bunun yanında yıldızların sürekli yanması ve karanlıkta rehberlik etmeleri, ilahi bilgiyi ve hikmeti de temsil eder.

Beyle yazı ki çün ***sipihr-i bülend*** */ Kıldı cāhın anıŋ felek peyvend* (SS 853) "Öyle bir yazı ki, yüce gökyüzü gibi / Felek onun yerini belirledi."

Şair, burada yazının, gökyüzü gibi yüce ve ulaşılmaz bir mertebede olduğunu, feleğin (kaderin) bu yazıya özel bir yer verdiğini ima eder. İlk beyitteki *sipihr-i bülend* "yüce gökyüzü" anlamındadır olup *felek peyvend* "feleğin birleşmesi" anlamındadır. Felek, kaderin bir simgesi olarak yazının yerini belirlemiş, ona evrensel bir önem atfetmiştir. Bu, yazının kaderle, yani insan yaşamı ve evrenle derin bir bağı olduğunu ifade eder. Yazı, sadece bir ifade aracı değil, aynı zamanda kaderin bir parçası, evrensel bir düzende bir bağlayıcı unsur olarak görülür. Buna göre bu beyit, yazının gücünü ve önemini vurgularken, aynı zamanda onun evrensel bir değeri ve etkisi olduğunu ifade eder. Yazı, yüce ve değerli bir eser olarak evrende yerini bulmuş, kaderle birleşmiş ve evrensel bir anlam kazanmıştır. Buradaki yazı muhtemelen Kur'an-ı Kerim ve Levhi Mahfuz ile ilgilidir ve konuyla ilgili Kur'an-ı Kerim'de Bürûc Suresi 21-22. ayette "Hayır, o şerefli bir Kur'an'dır. Levhi Mahfuz'dadır." ifadesi geçer.

Çün si-şenbih ***sipihr-i çābük-hīz*** */ Tökti encüm şerārıdın gül-rīz* (SS 2823) "Çarşamba günü çabuk dönen gökyüzü yıldızlardan gül serpintisi döktü."

Bu beyit, kozmik bir tasviri işaret eder. Çarşamba günü gökyüzü, yani felek ya da evrensel düzen, hızlı bir şekilde dönmekte, bu dönüş esnasında yıldızların ya da onlardan gelen ışıkların ve kıvılcımların gül serpintisi gibi dünyaya döküldüğünü tasvir etmektedir. İlk dizede yer alan *si-şenbih* "çarşamba" anlamındadır ve yaratılışla ilgili bazı ifadelere yer verilir.

"Allah toprağı cumartesi, dağları pazar, ağaçları pazartesi, mekruh şeyleri salı, nuru çarşamba günü yaratmış, binek hayvanlarını perşembe günü yaymış ve Âdem'i cuma günü ikindi vaktinden sonra gündüzün en son saatinde en son mahlûk olarak yaratmıştır." Başka bir rivayette de "Allah yeri pazar ve pazartesi, gökleri salı ve çarşamba, ikisi arasında bulunanları perşembe ve cuma günleri yaratmış, yedinci güne denk gelen cumartesi günü yaratma olmayıp bu günde yaratılışın tamamlanmasıyla yaratma işine son verilmiştir." (Gürkan, 2009, s. 256).

Görüldüğü üzere göklerin yaratılışı iki gün sürmüş ve çarşamba günü tamamlanmıştır. Bununla birlikte Harezm sahası Kısasü'l Enbiyā metninde farklı bir ifade yer alır.

Hak ta'ālā barça 'ālemni altı künde yarattı… ḫaberde andag kelür: Yek-şenbe kün köklerni yaratdı. Du-şenbe kün aynı ve künni ve yulduzlarnı yarattı felek içinde yöritdi. (KE 3r20-21-3v1) "Hak taala bütün âlemi altı günde yarattı. Rivayet şöyledir: Pazar günü gökleri yarattı. Pazartesi günü ayı, güneşi ve yıldızları yarattı (ve onları) felek içinde yürüttü."

Yukarıdaki metinde ise göklerin pazar günü yaratıldığı pazartesi günü de ayın, güneşin ve yıldızların yaratıldığı ifade edilir. Bunun yanında aynı metinde şöyle bir ifade daha geçer:

> Hak ta'ālā barçadın burun bir gevher yaratdı. Ol gevherga heybet birlen nazar kıldı. Ol gevher su boldı. Andın soŋ yėlni yaratdı. Su üze ėsti ėrse tolkunı urdı, köpüklendi. Evvel köpükdin tütün çıkdı. Ol tütündin kökni yaratdı. (Duhan suresi 10.) Ol su yana Mevlī ta'ālā heybetidin kaynap köpüklendi, ol köpükdin Ka'be endāzesiçe yėr yaratdı. Andın soŋ kökni yaratgalu ogradı. (KE 3r9-13) "Hak taala her şeyden önce bir cevher/öz yarattı. O cevhere heybetle baktı ve cevher suya dönüştü. Ardından rüzgâr yaratıldı. Su yüzeyinde esen rüzgâr dalgaları oluşturdu ve köpükler meydana geldi. İlk başta köpüklerden duman çıkmaya başladı. O dumandan gökyüzü yaratıldı. (Duhân Suresi 10.) O su, yine Mevlâ taalanın heybetiyle kaynayıp köpürdü ve o köpükten, Kâbe'nin şekline benzer şekilde yer yaratıldı. Sonra gökyüzünü yaratıp o çevreyi şekillendirdi."

Burada da ilk yaratılıştan başlanarak elementlerin/unsurların yaratılışının yanında göğün ve yerin yaratılması sırayla anlatılır. Fakat gün sıralaması yapılmadığı için göğün yaratıldığı burada net olarak ifade edilememektedir. Ne var ki Kısasü'l Enbiyâ'daki ilk verilen örnekteki açıklama ile Kur'an aynı zaman dilimini işaret eder. Çünkü Kur'an'da da göklerin iki günde yaratıldığına dair bilgi Fussilet Suresi 12. ayette şöyle geçer: "Böylece onları iki günde yedi gök olarak yarattı, her göğe işlevini ilham etti. Biz, yakın semayı kandillerle donattık ve onu koruduk. İşte bu, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen Allah'ın takdiridir." Burada gökyüzünün çarşamba günü yaratıldığı sonucuna varmak zordur. Bunun yanında Kur'an'da ve Tevrat'ta, Allah'ın evreni altı günde yarattığına dair ayetler bulunmaktadır. Buna göre Tekvin 2/1-2. ayetinde "Ve gökler ve yer ve onların bütün orduları itmam olundu. Ve Allah yaptığı işi yedinci günde bitirdi ve yaptığı bütün işten yedinci günde istirahat etti." ifadesi geçerken Kur'an'da A'raf Suresi 54. ayette "Şüphesiz Rabbiniz Allah, gökleri ve yeri altı günde yarattı, sonra Arş üzerine hükümran oldu." ifadesi geçer. Böylece Allah tüm yaratılışı altı günde tamamlar. Yukarıdaki beyit, göklerin yaratılışının çarşamba günü tamamlanması inancına gönderme yapabileceği gibi çarşamba gününün uğursuz sayılmasına yönelik bir atıf da barındırabilir. Bu uğursuzluk inanışı, bazı kavimlerin helakının çarşamba günü gerçekleştiğine dair rivayetlere dayanmaktadır. İlgili kaynaklara göre, "Âd kavminin helak olduğu bu günlerin Şevval ayının sonunda çarşamba günü başlayıp yedi gece sekiz gündüz sonra diğer Çarşamba günü sona erdiğine dair rivayetler vardır." (Yılmaz, 2019, 288). Ayrıca beytin tamamı aslında bir felaketi de anlatır. Çünkü çabuk dönen gökyüzünden kaynaklı yıldızlar yeryüzüne dökülmüştür yani yıldızlar gökyüzünün döngüsel hızlı hareketinden kaynaklı olarak kaymıştır. Kur'an'da Tekvir Suresi 1-3. ve devamındaki ayetlerdeki kıyamet sahnesiyle ilişkilidir. Buna göre, "Güneş dürülüp karardığında, Yıldızlar dökülüp söndüğünde, Dağlar sökülüp yürütüldüğünde…" ayetleri tamamıyla kıyameti tasvir eder. Kıyamet de bir felaket ya da bir helak olma olarak kabul edilebilir.

> *Ėylemek pest cirm-i gabrānı / Öndür ėtmek* ***sipihr-i ḫadrānı*** (SS 281) "Yeryüzünün küçük cisimlerini alçaltmak, yeşil gökyüzünü yükseltmektir."

Bu beyitte yer alan *gabrā* "yer, yeryüzü, arz" (Devellioğlu, 2017, s. 273) ve *ḫadrā* "yeşil, yeşillik" (Mutçalı, 1995, 230), "yeşil" (Devellioğlu, 2017, 314) anlamındadır. Bu beyitte geçen ifadelerle yeryüzünün sınırlı, geçici doğası alçak olarak tanımlanırken,

göğün yüceliği ve kutsallığı vurgulanır. Göğün bu yüce konumu, insanın dünyevi unsurlardan uzaklaşarak ilahi bir idrake ulaşması gerektiğini ifade eder. Beyitte "yeryüzünün küçük varlıklarını aşağıda tutmak" ve "yeşil gökyüzünü yüceltmek" ifadeleri, İslam kozmolojisinde yer alan dünyevi ve ilahi âlem arasındaki hiyerarşiyi temsil eder. Yeşil rengin de cennetin renginin olduğu yukarıda ayrıntılı olarak açıklanmıştır.

*Rengi anıŋ **sipihr-i ḫazrā** dek / Hey'et ü devri çarḫ-ı mīnā dėk* (SS 3771) "Onun rengi yeşil gökyüzü gibidir, biçimi ve dönüşü cam renkli felek/gökyüzü gibidir."

Bk. *çarh-ı mīnā.*

*Çėktiŋ ėtkende dehr bünyādın / Yėtti günbed **sipihr-i mīnādın*** (SS 6) "Dünyanın/zamanın temelinden çekip çıkardın, yedi kat göğe, kristal kubbeye ulaştın."

Bu beyitteki "dünyanın/zamanın temeli" ve "yedi kubbe" metaforları, İslam astronomisi ve kozmolojisi bağlamında, evrenin yaratılışı ve göksel düzenin ilahi planına işaret eder. İslam kozmolojisine göre, evren Allah tarafından yaratılmış ve yedi kat gök düzeni üzerine inşa edilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de de yedi kat gök kavramı sıkça geçmektedir: "O, yedi göğü, birbiri üzerinde tabaka, tabaka yarattı, Rahman'ın yaratmasında bir aykırılık, uygunsuzluk görmezsin. Gözü(nü) döndür de bak, bir bozukluk görüyor musun?" (Mülk Suresi 3. ayet). Bu gökler, hem maddi hem de manevi düzlemlerde var olan bir kozmik düzeni temsil eder ve Allah'ın yarattığı evrenin ihtişamını ve genişliğini yansıtır. Birinci dizedeki *dehr bünyād* "dünyanın/zamanın temeli" ifadesi, İslam düşüncesinde zamanın başlangıcının ve yaratılışın Allah'ın kontrolünde olduğunu ifade eder. Zaman, yaratılmış bir varlık olarak kabul edilir ve Allah'ın ilahi düzeni içinde işler. Bu kavram, Kur'an'da da desteklenir: "Gökleri ve yeri yaratmak, insanları yaratmaktan çok daha zordur. Fakat insanların çoğu bilmezler." (Mü'min Suresi 57. ayet). Zamanın temelinin Allah tarafından atılması, evrendeki her şeyin bir plan ve düzen içinde yaratıldığını vurgular. İkinci dizedeki "mavi gökyüzü" veya "yedi kubbe" metaforu ise yedi kat göğün kozmik düzenini simgeler. İslam astronomisinde gök katları, her biri farklı manevi ve kozmik seviyeleri simgeleyen tabakalardan oluşur ve bunların en üstünde 'arş (Allah'ın tahtı) bulunur. İslam düşüncesine göre bu göksel katmanlar, evrenin mükemmel bir düzen ve uyum içinde işlediğini gösterir ve bu düzen, Allah'ın büyüklüğünü ve ilahi kudretini yansıtır: "Sonra duman (gaz) hâlinde bulunan göğe yöneldi, ona ve arza: "İsteyerek veya istemeyerek (buyruğuma) gelin" dedi. "İsteyerek (buyruğuna) geldik." dediler." (Fussilet Suresi 11. ayet). Bu beyitte "yedi kubbe" ile kastedilen geniş ve kapsamlı kozmik düzen, gökyüzünün mükemmel uyumunu ve büyüklüğünü tasvir eder. İslam astronomisi açısından, yedi kat gök metaforu, evrenin Allah'ın hikmeti ve planı doğrultusunda yaratıldığına dair bir semboldür. Beyit, evrenin yaratılışındaki bu düzeni ve ihtişamı, İslam kozmolojisinde Allah'ın ilahi iradesinin bir tecellisi olarak ele alır. Bu da evrenin muazzam yapısının ve Allah'ın her şeyi kuşatan kudretinin altını çizer.

*Subh-dem kim **sipihr-i mīnā-qûn** / Yėrni beyzādın ėtti beyzā-gūn* (SS 2465) "Sabah vakti mavi gökyüzü yeri beyazdan beyaz yaptı."

Bu beyit, sabahın erken saatlerini, gökyüzünün ve yeryüzünün renklerini etkileyici bir şekilde tasvir etmektedir. Beytin ilk dizesindeki *subh-dem* "sabah vakti" (Devellioğlu,

2017, s. 1120) ve *sipihr-i mīnā-gūn* "mavi renkli gökyüzü" anlamındadır. Burada, sabahın o taze ve duru anında gökyüzünün mavi rengini alışı betimlenir. Aynı zamanda, bu mavi renk sabahın dinginliği ve berraklığıyla ilişkilendirilebilir. İkinci beyit ise sabahın ışıklarının yeryüzüne düşmesiyle birlikte, ortalığın aydınlanmasını ve her şeyin beyaz bir ışık altında belirmesini ifade eder. Sabahın ilk ışıklarıyla birlikte karanlık ortadan kalkar ve yeryüzü aydınlanır, adeta beyaz renge bürünür. Bu beyitte, sabahın aydınlanışı, gökyüzünün maviliğiyle, yeryüzünün ise beyaz ışıkla aydınlanmasıyla tasvir edilmektedir. Şiirsel bir dil kullanılarak, doğanın günlük döngüsü ve sabahın getirdiği saflık, temizlik ve yenilenme hissi ifade edilir. Gökyüzü mavi bir cam gibi parlarken, yeryüzü de sabah ışıklarıyla bembeyaz bir hâle bürünür. Bu, hem fiziksel hem de ruhsal bir aydınlanmayı temsil eden bir metafor olabilir; sabahın getirdiği yenilenme ve saflaşma hissiyle bütün evren âdeta yeniden doğar.

> *Taḫt-ı cāhı kılıp **belend-sipihr**/ Gird-bālişt cāhı ėylep mihr* (SS 4671) "Yüce gökleri egemenlik tahtı yaptın, Güneş'i yuvarlak yastık yaparak onun yerine koydun."

Beytin ilk dizesinde geçen *taht-ı cāh* "saltanat tahtı, egemenlik tahtı" anlamında olup ifade gökyüzü, yüceliğin ve gücün sembolü olarak kullanılmıştır. Taht, ilahi gücün veya kozmik düzenin simgesidir. *Belend-sipihr* "yüksek, yüce gökyüzü" ise İslam kozmolojisinde, gökyüzü katmanlar hâlinde betimlenir ve her katman farklı bir yüceliği ve ilahi düzeni simgeler. İkinci dizedeki *gird-bālişt* "yuvarlak yastık" anlamındadır ve burada *mihr* "güneş"in yastık olarak betimlenmesi, ilahi bir huzurun ve kozmik düzenin sembolü olabilir. Aynı zamanda yastık, bir destek ya da dayanak olarak da düşünülebilir. *Belend-sipihr* ifadesi bu çok katmanlı gökyüzüne bir atıfta bulunur. Yedi gök kavramı İslam kozmolojisinde Allah'ın yaratmasındaki düzeni sembolize ederken, bu katmanların her biri farklı gök cisimleriyle ilişkilendirilmiştir. En üst katmanlarda güneşin yeri, bir aydınlanma ve merkez noktası olarak görülür. *Gird-bālişt cāhı ėylep mihr* ifadesi, güneşin evrensel bir merkez olduğunu ima eder. Güneş, Allah'ın yarattığı düzenin en parlak temsilcilerinden biridir ve Güneş ile Tanrı'nın bağlantısı yukarıda ayrıntılı anlatılmıştır.

> *Ėvrülüp kām birle **devr-i sipihr**/ Vasl taptı süheyl birlen mihr* (SS 3682) "Gökyüzünün döngüsü arzuyla dönerken Güneş, Süheyl ile kavuştu."

Beytin ilk dizesinde, *devr-i sipihr* "gökyüzünün döngüsü"nün *kām* "arzu" doğrultusunda döndüğü ifadesi, Kur'an'da Fussilet Suresi 11. ayette "Sonra duman (gaz) hâlinde bulunan göğe yöneldi, ona ve arza: "İsteyerek veya istemeyerek (buyruğuma) gelin" dedi. "İsteyerek (buyruğuna) geldik." dediler." şeklinde geçer. Bu ayet, gökyüzü ve yerin, Allah'ın emrine isteyerek itaat ettiğini ve hareketlerini bu ilahi irade doğrultusunda gerçekleştirdiklerini belirtir. İkinci dizede geçen *süheyl* ise şu şekilde tanımlanır:

> "Güney yarım kürede Sefîne-i Nûh (Nuh'un Gemisi) burcunda bulunan çok parlak bir yıldızdır. En iyi Yemen'den görülebildiği için "Süheyl-i Yemânî" adıyla da anılır. Bir inanışa göre Hz. Muhammed Miraç gecesi bütün felekleri geçerek arşa yükselmiş, bu esnada da felekler ve bazı yıldızlar bir takım kudretlere mazhar olmuşlardır. Süheyl yıldızının da özellikle Yemen bölgesinde bulunan "akik" taşlarına kırmızı rengini verdiğine inanılmaktadır." (Gülüm, 2014, s. 526)

Süheyl, astrolojide Canopus olarak da adlandırılır (Babür, 2021, s. 134). *Mihr* ise "Güneş" anlamında gelir. Süheyl yıldızı, gökyüzündeki en parlak ikinci yıldızdır, birincisi ise Sirius yıldızıdır. İslam astronomisinde, Güneş'in Süheyl ile kavuşması, önemli astronomik olaylardan biridir.

Yėtti günbed nėçük ***yėtti sipihr****/Her biri içre hūrī eyle ki mihr* (SS 4687) "Yedi kubbe (gökyüzü) nasıl yedi gök olduysa, her birinin içinde güneş gibi bir huri vardır."

Beytin ilk dizesinde geçen *yėtti günbed* "yedi kubbe, yedi kat gök" anlamındadır ve İslam kozmolojisinde yedi gök, evrenin katmanlı yapısını ve bu katmanların Allah tarafından belirli bir düzen içinde yaratıldığını ifade eder. Kur'an'da sıkça geçen "yedi gök" kavramı, gökyüzünün farklı katmanlardan oluştuğunu ve her katmanın ayrı bir kozmik fonksiyona sahip olduğunu belirtir. Talâk Suresi 12. ayette "Allah O'dur ki yedi göğü ve yerden de onların benzerini yarattı..." ifadesi geçer. Beyitteki *yėtti günbed* "yedi kubbe" ifadesi, bu yedi göğü betimlemek için kullanılır. Her bir göğün üzerinde "kubbe" gibi bir yapının olduğuna dair tasavvufi ve kozmolojik bir metafor oluşturulmuştur. İslam kozmolojisinde, bu yedi kat gök, evrenin düzenli bir şekilde katmanlara ayrıldığını ve bu katmanların ilahi hikmetle yaratıldığını ifade eder. Beytin ikinci dizesindeki *her biri içre hūrī ėyle ki mihr* "her biri içinde güneş gibi bir huri" ifadesi ise her bir katmanın, göğün içinde parlayan bir gezegenin varlığını ifade eder ve bu gezegenler de Güneş gibidir yani onlarda da bir ışığın olduğu vurgusu yapılır. Burada *hūrī* ifadesi ile hem cennetteki hurileri hem de parlaklık ve güzellik metaforu olarak kullanılmaktadır. Özellikle *mihr* "güneş" ile ilişkilendirilmesi, İslam astronomisinde güneşin hem fiziksel aydınlatma hem de ilahi bilginin bir sembolü olarak önemli bir yeri olduğunu gösterir. İslam astronomisi, güneşin evrendeki merkezi rolünü ve onun ışığının tüm gök katmanlarına ulaşan etkisini sıklıkla vurgular. Güneş, yalnızca yaşam kaynağı değil, aynı zamanda evrenin düzenini sağlayan kozmik bir denge unsuru ve bilgeliğin, ilmin sembolü olarak da yüceltilir. Bu beyitte de Güneş ile huri arasındaki ilişki, her gök katmanının kendi içindeki parlaklık ve ışığı temsil eden gezegenlerle dolu olduğu, böylece evrenin bir ahenk içinde aydınlandığı düşüncesini destekler.

SONUÇ

Nevâyî'nin *Seb'a-yi Seyyāre* adlı eserinde, *'arş, āsmān, çarḫ, felek, eflāk, gerdūn, günbed, kök, semā, sipihr* kelimeleri ile oluşturulmuş gökyüzü ile ilgili terimler tespit edilmiştir. Bu terimlerin büyük bir kısmı edebî bir anlam ifade etmesiyle birlikte dönemin astronomisiyle ilgili önemli bilgiler sunmaktadır. Bu eserde yer alan beyitlerdeki bu terimler, sadece evrenin fiziksel düzenini betimlemekle kalmayıp, aynı zamanda manevi boyutlara uzanan metaforlar ve sembollerle doludur. Gök katmanlarının hareketleri, ilahi düzenin mükemmelliğini ve Allah'ın kudretini simgelerken, gökyüzü ile ilgili terimler kozmik rehberlik ve hikmetin birer yansıması olarak görülmüştür. Bu unsurlar, hem maddi evrenin düzenine hem de manevi âlemin yüceliğine işaret etmektedir.

Eserde sıkça kullanılan gökyüzü ile ilgili metaforlar, övülen kişinin yüceliğini ve etkisinin sadece yeryüzü ile sınırlı kalmadığını, gökyüzü ve kozmik boyutlara yayıldığını ifade etmektedir. Bu betimlemeler, İslam astronomisinin merkezî unsurlarından biri olan yedi ve/veya dokuz gök katmanı anlayışı ile uyumlu bir biçimde, gezegenlerin ve yıldızların insanlık için birer rehber ve ilahi gücün tezahürü olduğuna dair görüşleri

yansıtmaktadır. Aynı zamanda, İslam kozmolojisinde yer alan gökyüzü kavramı, kader, zamanın döngüselliği ve evrendeki ilahi iradenin yansıması olarak hem fiziksel hem de metafiziksel bir anlam taşır. Eserde, göklerin ve yıldızların anlatımına ek olarak, "gökyüzünün tahtı" veya "arş" gibi kavramlarla da kozmolojik düzen ve ilahi otorite arasında ilişki kurulmuştur. Bu kavramlar, İslam tasavvufundaki manevi yükseliş ve ilahi makama ulaşma düşüncesiyle paralellik taşır. Özellikle felek metaforu, bir yandan göksel hareketi ve evrenin döngüselliğini ifade ederken, diğer yandan kaderin insan üzerindeki etkisini ve bu etkiyle başa çıkma çabasını sembolize eder. Nevâyî'nin beyitlerinde göksel unsurların sembolik kullanımı, İslam kozmolojisindeki geleneksel bilimsel anlayışları edebî bir derinlik ve metaforik bir incelikle işleyerek, okuyucuya hem estetik bir zevk hem de metafiziksel bir bakış sunmaktadır. Bu eserde yer alan gökyüzü temaları, sadece İslam düşüncesinin kozmolojik boyutlarını değil, aynı zamanda birey ve evren arasındaki bağları anlama ve yorumlama çabasını da ortaya koymaktadır.

Bu çalışma, Çağatay edebiyatının kozmolojik semboller üzerinden ilahi ve kozmik düzeni nasıl ele aldığını açıklamakta ve Nevâyî'nin eserindeki sembollerin zengin anlam dünyasını açığa çıkarmaktadır. Eserde yer alan kozmolojik kavramlar, sadece dönemin astronomi bilgisiyle değil, aynı zamanda kültürel, dinî ve tasavvufi birikimle de derinlemesine ilişkilidir. Bu bağlamda *Seb'a-yi Seyyāre,* hem Türk-İslam kozmolojisini hem de edebî estetiği anlama noktasında değerli bir kaynak niteliğindedir. Bunun yanında eser, Batlamyus'un dünya merkezli evren algısıyla oluşturulmuş olmakla birlikte Kur'an-ı Kerim'e de atıfta bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

Ağarı, M. (2006). İslam coğrafyacılarında yedi iklim anlayışı. *AÜİFD, 47*(2), 195-214.

Ata, A. (2019). *Rabguzi, Kısasü'l-enbiyâ (peygamber kıssaları) giriş-metin-dizin*. Türk Dil Kurumu Yayınları. **(KE)**

Avcı, C. (2003). Medâim. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 28, ss. 289-291).

Aytaç, A. (2017). *'Aşkî ve heft peyker mesnevisi*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Babür, Y. (2021). Kültür ve edebiyatımızda Yemen'e dair kavramlar. *International Social Sciences Studies Journal, 7*(*76*), 118-143.

Baytop, T. ve Bozkurt N. (2020). Misk. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 30, ss. 181-182).

Bilge, M. T. (2024). *Esîrüddin Ebherî'de göksel cisimler* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. İstanbul Üniversitesi.

Bozkurt, N. (1998). Sembol olarak hilal. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C.18, ss. 13-15).

Bruce-Mitford, M. (2008). *Signs and symbols: an illustrated guide to their origins and meanings*. A Penguin Company.

Cebecioğlu, E. (2005). *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*. Anka Yayınları.

Cheng, L. S. (2022). Sandalwood and Buddhism: a perspective of material culture. *J.P.H.S., LXX*(3), 7-22.

Clauson, Sir G. (1972). *An etymological dictionary of pre-thirteenth century Turkish*. Oxford University Press.

Corbin, H. (2006). *History of Islamic philosophy*. Liadain Sherrard & Philip Sherrard Trans.. Kegan Paul International London and New York in association with Islamic Publicaitons for The Institute of Ismaili Studies London.

Çayır, E. D. (2024). *Fevāyîdü'l Kiber'de gök cisimleri, gezegenler ve burçlar* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi.

Çetin, K. (2019). Mustafa Sürûr'i'nin gözünden türlü renk ve hareketlerle dönüp duran gökyüzü. *Klasik Türk Edebiyatının Ses ve Anlam Dünyası Sempozyumu –Prof. Dr. Halûk İpekten Anısına- 10 Ekim 2019-11 Ekim 2019* içinde (İlhan Genç ve Metin Akkuş, Ed.) (ss. 120-132).

Çınar, B. (2009). Şeyh Gâlib'in Hüsn Aşk Mesnevisinde felekler. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, *39*, *Prof. Dr. Hüseyin AYAN Özel Sayısı*, 777-792.

Dayday, N. ve Altın, V. (2010). *Gök biliminde Türk-İslâm bilginleri*. Türksat Aş.

Değirmenci, Ö. (2015). *Muhibbî Divânı'nda kozmik unsurlar* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Uludağ Üniversitesi.

Deniz, S. (1992). *16.yy. bazı Dîvân şâirlerinin Türkçe Dîvânlarında kozmik unsurlar (Bâkî, Fuzûlî, Hayâlî Beğ, Nev'î, Yahya Beğ)* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Marmara Üniversitesi.

Devellioğlu, F. (2014). *Osmanlıca Türkçe ansiklopedik lügat*. Aydın Kitabevi Yayınları.

Dhanani, A. (1994). *The physical theory of kalām, atoms, space, and void in Basrian muʿtazilī comology*. E.J. Brill.

Eliade, M. (2005). *Dinler tarihi, inançlar ve ibadetlerin morfolojisi* (Mustafa Ünal, Çev.). Serhat Kitabevi.

Eliade, M. (2020). *Demirciler ve simyacılar* (Mehmet Emin Özcan, Çev.). Doğu Batı Yayınları.

Elkaisy-Friemuth, M. (2017). *God and humans in Islamic thought, 'Abd al-Jabbār, Ibn Sīnā and al-Ghazālī*. Rutledge.

Erdem, S. (1992). Buhurdan. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 6, ss. 384-385).

Erdoğan, K. (1989). *Fuzuli Divanı'nda kozmografya ve tabiat* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Çukurova Üniversitesi.

Goldstein, B. R. (1967). The Arabic version of ptolemy's planetary hypotheses. *Transactions of the American Philosophical Society*, *57*(4), 3-55.

Gutas, D. (2014). A*vicenna and the Aristotelian tradition, introduction to reading Avicenna's philosophical works*. Second, Revised and Enlarged Edition, Including an Invertory of Avicenna's Authentic Works. Brill.

Gülüm, E. (2014). Sünbül-zâde Vehbî dîvânı'nda (sümbülistân) kozmik unsurların kullanımı. *Turkish Studies- International Periodical fort he Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, 9*(9), 519-546.

Güneş, H. A. (2022). *Klasik öncesi dönem Türk şiirinde astroloji* [Yayımlanmamış doktora tezi]. İstanbul Medeniyet Üniversitesi.

Gürkan, S. L. (2009). Sebt. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 36, ss. 256-258).

Haciibrahimoğlu, H. S. (2021). *Esmâ-i hüsnâya dayanan kelâm anlayışı. Ebû İshak es-Saffâr örneği*. Oku Okut Yayınları.

https://www.kuranmeali.com/

Kanar, M. (1995). Ferheng-i câmi'-i Fârsî be torkî-yi İstanbûlî (*Büyük Türkçe-Farsça sözlük)*. Şîrîn Yayınevi.

Karaman, H., Çağrıcı, M., Dönmez, İ. K. ve Gümüş, S. (2020). *Kur'an yolu Türkçe meâl ve tefsir I*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Kaya, C. (2021). *Uygurca altun yaruk, giriş, metin ve dizin*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Koç, M. ve Tanrıverdi, E. (2013). *el-okyânûsu'l-basît fî tercemeti'l-kâmûsi'l-muhît kâmûsu'l-muhît tercümesi, Mütercim Âsım Efendi*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Kul, N. (2015). *16. yüzyıl şâirlerinde felek kavramı* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ordu Üniversitesi.

Kurnaz, C. (1993). Çarh. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 8, ss. 229).

Kurnaz, C. (1995). Felek. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 12, ss. 306-307).

Kutluer, İ. (1995) Felek. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 12, ss. 303-306).

Mutçalı, S. (1995). *Arapça-Türkçe sözlük*. Dağarcık Yayın, Eğitim ve Reklamcılık Hizmetleri Şti.

Nasr, S. H. (1978*). An introduction to Islamic cosmological doctrines. conceptions of nature and methods used for its study by the Ikhwān Al-Ṣafā', Al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā*. Revised Edition. Thames and Hudson.

Özmen, V. (2020). Derzizâde Ulvî Divânı'nda felek kavramı. *The Journal of Academic Social Science Studies, 13*(80), 231-243.

Öztürk, M. (2017). Nevruz Nâme. *TAD, 36*(61), 149-182.

Öztürk, N. (2024). *Mesnevilerde felek kavramı* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Siirt Üniversitesi.

Öztürk, Z. (2024). *Fehîm-i Kadîm Dîvânı'nda kozmolojik unsurlar üzerine bir inceleme* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Gaziantep Üniversitesi.

Pala, İ. (2010). *Ansiklopedik divân şiiri sözlüğü*. Kapı Yayınları.

Pinch, G. (2002). *Handbook of Egyptian mythology*. ABC-CLIO.

Ronan, C. A. (2003). *Bilim Tarihi: Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi*. (Ekmeleddin İhsanoğlu and Feza Günergun, Trans.). Tübitak Yayınları.

Saliba, G. (2007). *Islamic science and the making of the European renaissance*. MIT Press.

Sayılı, A. (1988). *The observatory in Islam and its place in the general history of the observatory*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Schimmel, A. (1994). *Deciphering the signs of God, a phenomenological approach to Islam*. State University of New York Press.

Schimmel, A. (2000). *Sayıların gizemi* (Mustafa Küpüşoğlu, Çev.). Kabalcı Yayınları.

Snodgrass, A. (1985). *The symbolism of the stopa*. Seap.

Şeker, E. (2015). *15. yüzyıl divanlarında kozmik unsurlar* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Ordu Üniversitesi.

Şentürk, A. A. (1994). Osmanlı edebiyatında felekler, seyyare ve sâbiteler (burçlar). *Türk Dünyası Araştırmaları*, 90, Haziran, 131-180.

Şükün, Z. (1944). *Farsça-Türkçe lûgat, gencinei güftar Ferhengi Ziya*. Maarif Matbaası.

Tez, Z. (2009). *Astronomi ve coğrafyanın kültürel tarihi*. Doruk Yayınları.

Tafazzolī, A. (2011). Āsmān. *Iranica* (Vol. II, Fasc. 7, pp. 770-771).

Tokyürek, H. (2019). Runik Türk yazıtlarında yükselme riti: yog kelimesi üzerine. *International Journal of Old Uyghur Studies*, *1*(2), 197-210.

Tokyürek, H. (2021). Antik dönemden modern döneme eski Uygurca bir fizik terimi: kök kalık "eter". *Bilim Felsefesi Yayınları I*. (Yücel Yüksel ve Semra Uçar, Ed.) (ss.199-222). Ati Akademi Titiz Yayınları.

Tokyürek, H. (2022). Eski Uygurca Budist metinlerde altun 'altın' sözünün anlamsal değeri. *Altun Yaruklug Ceval Beg Bitigi* (Murat Elmalı ve Hacer Tokyürek, Ed.) (ss. 233-258). Asos Yayınevi.

Tural, G. (2015). *Emīr Nizāmu'd-dīn 'Alī Şīr-i Nevāyī Ḫamse törtünçi dāstān seb'a-yi seyyār [yedi gezegen] giriş-metin*. Türk Dil Kurumu Yayınları. **(SS)**

Unat, Y. (2013). Yıldız. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 43, ss. 534-538).

Uzun, M. İ. (1992). Burak. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 6, ss. 417-419).

Uzunkaya, U. (2020). Eski Türkçede koku, tütsü ve buhurdan. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 34, 164-205.

Ünlü, S. (2013). *Çağatay Türkçesi sözlüğü*. Eğitim Yayınevi.

Wilkens, J. (2001). *Die drei körper des buddha (trikāya) das dritte kapitel der Uigurischen fassung des goldglanz-sūtras (altun yaruk sudur)*. Brepols Publishers.

Yavuz, Y. Ş. (1991). Arş. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 3, ss. 406-409).

Yıldırım, N. (2008). İran mitolojisine su, su ile ilgili kutsallar ve törenler. *Doğu Araştırmaları*, 1, 7-36.

Yılmaz, O. (2019). *Lisânu'l-acem ferheng-i şu'ûrî Hasan Efendi I-II*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Yılmaz, K. (2019). Uğursuzluğun psiko-sosyal sebepleri ve Kur'an'da uğursuzluk olgusu. *Gümüshane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *8*(16), 269-294.

EXTENDED ABSTRACT

Ali Shīr Navā'ī, as one of the leading figures of Chagatai literature, stands out not only for his literary mastery but also for reflecting the scientific and philosophical knowledge of his time in his works. His work *Seb'a-yi Seyyār* is one of the literary pieces based on the *Haft Paykar* theme. It was written as a response to Niẓāmī's *Haft Paykar* and Amīr Khusraw Dihlawī's *Hasht Bihisht*. At the same time, it serves as a *nazira* (a literary imitation) of Niẓāmī's work. *Seb'a-yi Seyyār* integrates the Islamic understanding of astronomy with a literary style, exploring the seven planets' mythological, cosmological, and metaphysical meanings. In this context, the work is an important example of how the scientific knowledge of Islamic astronomy is aesthetically expressed.

Islamic astronomy, particularly during the Abbasid period with the contributions of the *Bayt al-Hikma* (House of Wisdom), was built upon the theories of ancient Greek thinkers such as Aristotle and Ptolemy. However, these theories were reinterpreted through the metaphysical perspective of Islam. Scholars like Ibn al-Haytham, Nasīr al-Dīn al-Tūsī, and Ulugh Beg made significant contributions to both theoretical and practical astronomy, advancing extensive knowledge on celestial movements, planetary order, and cosmological structure. This scientific accumulation manifested in Islamic literature, particularly in works where celestial elements were imbued with symbolic and metaphysical meanings. Navā'ī's *Seb'a-yi Seyyār* reconstructs the contemporary perception of the sky in a literary framework by combining the position of the seven planets in Islamic cosmology with their moral and symbolic functions.

As presented in the *Almagest*, Ptolemy's planetary system was integrated with Qur'anic verses in Islamic cosmology, assigning physical and metaphysical roles to the planets. The terms and references used in *Seb'a-yi Seyyār* reveal the deep interconnection between Islamic astronomy and Sufi perspectives. Based on this, this study aims to identify the terms expressing the sky and its layers in *Seb'a-yi Seyyār* and examine their counterparts in Islamic astronomy in detail. The study seeks to prove the presence of astronomical terms in Navā'ī's works and evaluate how scientific topics of the period were addressed. Additionally, it aims to reveal the symbolic meanings of celestial terms in Islamic cosmology and analyze how Navā'ī employed these elements.

As a methodology, this study utilizes a literature review and textual analysis to conduct a cosmological and literary evaluation of the work. This approach attempts to demonstrate how Islamic cosmology and literature intertwine. Thus, the study presents conclusions on how Islamic civilization's scientific and cultural heritage finds an aesthetic expression through literature.

In *Seb'a-yi Seyyār*, celestial-related terms such as *ʿarsh, āsmān, charḵh, falak, aflāk, gardūn, gumbad, kök, samāʾ, sipihr* have been identified. While most of these terms carry literary significance, they also provide important insights into the astronomy of the period. The couplets in this work do not merely describe the physical order of the universe but are also filled with metaphors and symbols extending into spiritual dimensions. The movements of the celestial layers symbolize the perfection of divine order and the omnipotence of God, while celestial-related terms are viewed as reflections of cosmic guidance and wisdom. These elements point to the material order of the universe and the exalted nature of the spiritual realm.

The work's frequent use of celestial metaphors highlights the praised individual's grandeur and their influence extending beyond the earthly realm into the heavenly and

cosmic dimensions. These descriptions align with the Islamic cosmological understanding of seven and/or nine celestial spheres, reflecting the belief that planets and stars are guides for humanity and manifestations of divine power. Moreover, in Islamic cosmology, the sky carries physical and metaphysical significance, representing destiny, the cyclical nature of time, and the reflection of divine will in the universe. In addition to depicting the heavens and stars, the work establishes a connection between the cosmological order and divine authority through concepts such as "the throne of the sky" or *ʿarsh*. These concepts parallel the Sufi idea of spiritual ascension and reaching the divine realm. Particularly, the *falak* metaphor simultaneously conveys celestial motion and the cyclical nature of the universe while symbolizing fate's influence on humans and the struggle to cope with it.

Navā'ī's use of celestial elements in his poetry blends traditional scientific understandings in Islamic cosmology with literary depth and metaphorical subtlety, offering the reader both aesthetic pleasure and a metaphysical perspective. The celestial themes in this work reflect the cosmological aspects of Islamic thought and illustrate the effort to understand and interpret the connection between the individual and the universe.

This study explains how Chagatai literature addresses divine and cosmic order through cosmological symbols and uncovers the rich world of meanings in Navā'ī's work. The cosmological concepts in *Seb'a-yi Seyyār* are deeply linked not only to the astronomy of the period but also to cultural, religious, and mystical traditions. In this regard, *Seb'a-yi Seyyār* is a valuable source for understanding Turkic-Islamic cosmology and literary aesthetics. Furthermore, while structured around Ptolemy's geocentric worldview, the work also references the Qur'an.

ÇÜTAD
Çukurova Üniversitesi
Türkoloji Araştırmaları Dergisi

Cilt 10, Sayı 1
Haziran 2025

ISSN: 2587-1900
E-ISSN: 2548-0979

Geliş Tarihi: 23.10.2024
Kabul Tarihi: 6.3.2025

Makale Künyesi (Araştırma): Batislam, H. D. (2025). Vahyî'nin "mir'ât (ayna)" redifli gazelinden aynaya bakmak. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, *10*(1), 225-251.

https://doi.org/10.32321/cutad.1572644

VAHYÎ'NİN "MİR'ÂT (AYNA)" REDİFLİ GAZELİNDEN AYNAYA BAKMAK

Hanife Dilek BATİSLAM[1]

Mir'ât-ı hüsn-i tal'at-ı dil-ber garîbdür
Vakt-i nigehde 'âkili dîvâne gösterür
(Vahyî D G 104/2-155)

ÖZET

XVII. yüzyılda İstanbul'da doğmuş bir divan şairi olarak bilinen Vahyî'nin elde bulunan tek eseri divanıdır. Kaynakların orta derecede bir şair kabul ettiği Vahyî'nin şiirlerinde kullandığı dil, Arapça, Farsça kelime ve tamlamalara çok yer verildiğinden ağırdır. Şairin şiirlerinin en dikkat çekici yönü, içerik bakımından dönemin edebî ve tarihî yönünü yansıtacak bilgilerin yer almasıdır. Vahyî Divanı, günlük hayata dair unsurlara yer verilmesinin yanı sıra "kahve, kadeh, kâğıt" redifli gazeller, İstanbul'un semtlerinden (örneğin; Kâğıthâne'den) söz edilen şiirler nedeniyle de ilginçtir.

Vahyî'nin şiirleri arasında bulunan "mir'ât (ayna)" redifli gazel ve divanda sıkça kullanılan aynayla ilgili benzetmelerin varlığı bu konuya yönelik çalışmalara katkıda bulunabilecek nitelikte görünmektedir. Bilindiği gibi "ayna" divan şiirinin benzetme ve hayal dünyasında çeşitli özellikleriyle önemli bir yer tutar. Ayna, insanın kendini görmesini sağlayan bir araç olarak günlük hayatta sık kullanılan nesnelerdendir. Kullanım amacına ve yapılışına bağlı olarak farklı şekilleri vardır. Divan şiirinde şekli ve vasıfları dolayısıyla çeşitli benzetme ilgileriyle ele alınan ayna, daha çok sevgilinin yüz güzelliğini anlatan benzetmelere konu olur. Âşığın hâli, canı ve gönlü, su, güneş, ay, cihan, felek ve zaman gibi varlıklar için ayna kendisine benzetilen durumundadır. Bu tür ilgilerle birlikte bir motif olarak çok sık rastlanılan unsurlar arasında "ayna-papağan" bağlantısı ve efsanesiyle "İskender'in aynası" öne çıkmaktadır. Aynanın esas alındığı farklı benzetme ve hayaller özellikle divanlardaki ayna redifli şiirlerde daha ayrıntılı bir şekilde ortaya konulmuştur.

Makalede, Vahyî'nin hayatı ve edebî kişiliği hakkında bilgi verildikten sonra aynanın tanımı ve özellikleri, tarihçesi üzerinde durulmuş, divan şiirinde ayna ve aynayla ilgili unsurlara, bunların kullanım özelliklerine değinilmiştir. İslam kültürü ve tasavvufta aynanın yeri açıklanmış, edebî metinlerde aynayı konu edinen bazı çalışmalar tanıtılmıştır. Vahyî'nin on bir beyitlik "mir'ât (ayna)" redifli gazelinin dil içi çevirisi yapılıp gazel

[1] Çukurova Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Prof. Dr. dilekbatislam@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-9809-5711

biçim, içerik, dil ve anlatım bakımından değerlendirilmiştir. Ayrıca aynanın sıklıkla kullanıldığı Vahyî Divanı'nda mir'ât redifli gazel dışında aynanın yer aldığı başka örnek beyitler de verilmiştir. Bu incelemeyle gazelde ve Vahyî Divanı'nda aynaya dair hangi benzetme ve hayallerin nasıl kullanıldığı gösterilerek ayna konulu daha kapsamlı araştırmalara katkıda bulunmak amaçlanmıştır.

Anahtar kelimeler: XVII. yüzyıl, Divan şiiri, mir'ât (ayna), gazel, Vahyî.

A TEXTUAL ANALYSIS OF VAHYI'S GAZEL WITH THE RECURRING MOTIF OF MIRROR

ABSTRACT

This article focuses on the motif of the mirror in the poetry of Vahyi, a 17th-century Istanbul-born divan poet. Vahyi's only known work is his divan, and although he is considered a mid-level poet by sources, his poetry is characterized by its heavy use of Arabic and Persian words and phrases. A notable feature of his poetry is its reflection of the literary and historical aspects of the period. Vahyi's Divan is particularly interesting for its inclusion of elements of daily life, such as gazels with refrains like "kahve, kadeh, kağıt" (coffee, cup, paper), and poems mentioning Istanbul's neighborhoods (e.g., Kağıthane).

The presence of a gazel with the refrain "mir'at" (mirror) and frequent mirror-related metaphors in Vahyi's poetry suggests that this study can contribute to the existing body of research on the topic. As is well-known, the mirror holds a significant place in the world of metaphor and imagination in divan poetry. As a tool that allows people to see themselves, the mirror is a commonly used object in everyday life. Depending on its purpose and construction, it can take various forms. In divan poetry, the mirror, with its shape and qualities, is often used in metaphors, especially to describe the beauty of the beloved. The lover's state, soul, and heart are often compared to the mirror, along with entities such as water, sun, moon, the world, the heavens, and time. In addition to these common associations, the "mirror-parrot" connection and the "mirror of Alexander" legend are frequently encountered motifs. Various metaphors and imaginations based on the mirror are presented in more detail, particularly in poems with the refrain "mirror".

After providing information about Vahyi's life and literary personality, the article delves into the definition, characteristics, and history of the mirror. It then examines the mirror and mirror-related elements in divan poetry, discussing their usage. The article also explains the place of the mirror in Islamic culture and Sufism, and introduces some studies that focus on the mirror in literary texts. A line-by-line translation of Vahyi's eleven-verse gazel with the refrain "mir'at" (mirror) is provided, and the gazel is evaluated in terms of form, content, language, and style. Additionally, other examples of verses where the mirror appears in Vahyi's Divan, where the mirror is frequently used, are given. This study aims to contribute to more comprehensive research on the mirror motif by demonstrating how metaphors and imaginations related to the mirror are used in the gazel and in Vahyi's Divan.

Keywords: 17th century, Divan poetry, mirror, gazel,Vahyi.

GİRİŞ

XVII. yüzyıl divan şairi ve Halveti şeyhi Vahyî İstanbul'da doğmuştur. Asıl adı Mehmet'tir. Kaynaklarda doğum tarihi bulunmamakla birlikte, 1660'ta doğduğu tahmin edilmektedir. Babası Balat Tekkesi şeyhliği yapan Seyyid Hasan Nûri Efendi, dedesi Eyüp türbedarı diye tanınan Sünbüliyye Asitanesi şeyhi Seyyid Mehmed Eyyûbî Efendi'dir. Vahyî, babasının ölümü üzerine, Balat'taki Ferruh Kethüda Tekkesi şeyhliğine getirilmiştir. Kılıç Ali Paşa, Eyüp Sultan ve Sultan Selim Camilerinde vaizlik yapan Vahyî 1718'de vefat etmiştir (Taş, 2012, s. 451).

Bestelenmiş ilahileri bulunan, müfessir, muhaddis ve şair olarak bilinen Vahyî daha çok şeyhliğiyle tanınır. Vahyî'nin tek eseri divanıdır. Orta derecede bir şairdir. Arapça ve Farsça tamlamalarla yüklü dili, süslü ve külfetlidir. Zaman zaman yalın söyleyişleri görülse de şiirlerinde fazla duyulmamış Arapça ve Farsça kelimeleri kullanmıştır. Vahyî, belli unsurlar dışında, divanında tasavvufi konulara yer vermemiştir. Şiirleri içerik bakımından döneminin edebî ve tarihî özelliklerini aydınlatacak bazı bilgiler içermektedir (Taş, 2012, s. 451).

Vahyî'nin yaşadığı XVII. yüzyıl divan şiirinin gelişmiş olduğu bir yüzyıldır. Dolayısıyla onun şiirlerindeki dil ve anlatım XVII. yüzyıl divan şiirinin şiir dili ve anlatımıdır. Vahyî, edebî sanatları kullanmakta usta bir şairdir. Şiirlerinde yer yer ince hayaller ve özgün benzetmeler görmek mümkündür. Diğer divan şairlerinin çoğu gibi Vahyî de divan şiirinin önemli şairlerini okumuş, incelemiş, bazılarının şiirlerine nazireler de yazmıştır. Ancak şiirlerinde belirgin bir şekilde herhangi bir şairin etkisi olduğunu söylemek zordur. Yüzyıllar boyu aynı konuların işlenmesi dolayısıyla divan şiirinde görülen benzer söyleyişler ve mazmunlar Vahyî'nin şiirlerinde de vardır. Tahmis ve nazireler yazan şairin divanında müzeyyel gazellere rastlanır (Taş, 2017, s. 5-8).

Vahyî'nin Divanı ve farklı içerik özellikleriyle dikkat çeken bazı şiirleri incelemelere konu olmuştur (Taş, 2004; Taş, 2017; Batislam, 2021, s. 352-361).

1. Aynanın Tanımı ve Özellikleri

Eski Türkçede "gözgü", bugünkü Türkçede "ayna" şekli kullanılan kelimenin aslı Farsça "ayine" veya "ayen"e olup "ayen (ahen)", "demir" kelimesinden türetilmiştir. Arapçası "mir'ât", "minzâr" ve "secencel"dir. Divan şiirinde daha çok "âyîne" ve "ayna" biçimi tercih edilmiş, diğer şekilleri daha az kullanılmıştır. Sözlüklerde ayna ve aynayla ilgili tabir, terim ya da birleşik yapılara verilen karşılıklardan bazıları şunlardır: "Âyîne: Far. Ayna, gözgü, mir'ât. Âyine-i İskender: Rûmî'nin güya onunla dünyayı gördüğü harikulâde bir ayna. Bu hurâfâta sebebiyet veren şey müşarünileyhin yanında bulunmuş olması muhtemel olan bir harita ve atlas olsa gerektir. Âyine-dâr. Bir büyük adamın giyinirken aynasını tutmakla mükellef hizmetçi." (Yavuzarslan, 2010, s. 85); "Âyîne, ayna: Arapçası mir'ât, Türkçesi şimdi elfâz-ı mehcûreden bulunan gözgüdür. Mazhar, vasıta." (Birinci, 2019, s. I/ 49); "Ayna: İnsan ve eşya şekillerinin içinde aynen teressüm ve tecessüm ettiği arkası sırlı cam. Mir'ât, Türkçesi gözgü." (Kestelli, 2004, s. 24); "Ayna, teleskop, kadran (pusula, saat vb. aletlerin üzerinde rakam veya işaretlerin bulunduğu levha) veya sextant (optik seyir cihazı), teodolit (optik, mekanik topoğrafya âleti), ahşap kapı veya duvar panosu, aynacı, aynacılık, aynadar, aynalanmak, aynalı."

(Redhouse 1996, s. 311); "Ayna, mir'ât, secencel, gözgü. Âyîne-i İskender: Esâtîrden hikâyeye mebnî ta'bîr-i cihân-nümâ. Âyîn-i ibret-nümâ. Âyîne-dâr. Bazı adeseli heyet aletleri, rub daire, seksânet." (Toparlı, 2000, s. 555); "Ayna: Far. Türkçesi mehcûr hükmünde bulunan "gözgü" lafzıdır. Ayna nazımda kullanılır. Şuara âyineyi ekseriya akis, suret, inkisar, ah kelimeleriyle birlikte irat ederler. Mizher, vâsıta-i tecelli." (Kartal, 2009, s. 44); "Ayna: Far. İs. Âyine 1. Işığı yansıtan, varlıkların görüntüsünü veren, cilalı ve sırlı cam, gözgü, mirat. 2. Karagöz oyununda perde. 3. Doğramacılık ve yapıcılıkta çerçeve içine geçirilen tahta veya taş levha. 4. Atların diz kapağı. 5. argo. İyi bir durumda, yolunda. 6. mec. Bir olayı, bir durumu yansıtan, göz önünde canlandıran olay, durum, şey. 7. den. Küreğin yassı uç bölümü. 8. den. Gemilerde işaretçi erlerin kullandığı dürbün. 9. den. Akıntı ve anaforun birleştiği yerde oluşan su burgacı. Ayna gibi: 1. Dümdüz ve parlak. 2. Kımıltısız durgun (deniz).", "aynabakar, ayna taşı, ayna tırnağı, aynalık tahtası, döner ayna, boy aynası, cüce aynası, deniz aynası, dev aynası, dikiz aynası, endam aynası, ışık aynası." (Türkçe Sözlük, 2009, s. 161).

Divan şiirinde ayna ve aynayla ilgili sık kullanılan kelime ve tamlamalar şöyle sıralanabilir: "Âyîne, Ayna (Far.) İsim. Âyine-i âb: Su aynası, suyun parlak yüzü. Âyine-i ârız, (âyine-i rû): Yanak aynası, ayna gibi parlak olan yanak. Âyine-i âsmân, âyine-i çarh, âyine-i hâverî: Güneş. Âyine-i in'itâf: Bir şeyin aksedip göründüğü ayna. Âyine-i pürtâb: Parlak ayna. Âyine-i pürtâb-ı mücellâ: Cilalı, parlak ayna. Âyine-i şeş-cihet: Altı tarafın aynası, Hz. Muhammed'in gönlü. Bir velinin gönlü. Âyine-dân: Ayna mahfazası. Âyine-dâr: Ayna tutan, berber. Âyine-efrûz: Ayna cilası. Âyine-rû: Yüzü ayna gibi parlayan. Âyine-sâz: Aynacı. Âyine-veş: Ayna gibi" (Devellioğlu, 1986, s. 69). "Âyine: Farsça bir kelime olan âyine eşyayı aksettiren sırlı cam demektir. Ayna biçiminde telaffuz edilen kelimenin Türkçesi gözgüdür" (Pakalın, 1993, s. I/ 124). "Âyine-i beden-nümâ (câme-nümâ, kad-nümâ): Boy aynası. Âyîne-i dest: El ya da cep aynası. Âyine-i zerîn: Güneş. Âyine-i seng: Kristal ayna." (Steingass, 1975, s. 133-134)[2].

"Ayna"nın Arapçası "mir'ât" için de sözlüklerde aynayla benzer bazı karşılıklar verilmiştir. Bunlardan birkaçı şöyle sıralanabilir: "Mir'ât: Âyîne. Mir'ât-ı 'âlem. Türkçesi gözgüdür. Cem'î merâyâ'." (Birinci, 2019, s. II/ 401); "Mir'ât: Ar. İs. Ayine, ayna." (Redhouse, 1996, s. 1796; Kestelli, 2004, s. 312); "Mir'ât: bi'l-kesr ve'l-med. Gözgü ki ayna dahi derler. Cem 'i merây, (mer'â) ve merâyâ gelir." (Kırkkılıç, 2009, s. 658); "Mir'ât. Cemi, Mirâyâ, Âyine, ayna, gözgü." (Yavuzarslan, 2010, s. 803); "Mir'ât: Ayna, gözgü. Rü'yet aleti. Mir'ât-ı âkise. ç. Merâyâ, merâî." (Toparlı, 2000, s. 731); "Mir'ât: Ar. Ayna. Türkçesi "gözgü" lafz-ı mehcûrudur. Cem'i merâyâ. Merâyâ-yı muhaddebe." (Kartal, 2009, s. 430); "Mir'ât: (A.i.) Cem'i merâî, merâyâ. Ayna. Meşhur bir çeşit lale. Mir'ât-ı muhaddeb: Bombeli ayna." (Devellioğlu, 1986, s. 778). "Mir'âtü'l-gâib: Geleceğin görünmez dünyasının aynası." (Steingass, 1975, s.1206)[3]. Ayrıca ayna ve mir'âtın eş anlamlıları; "Minzâr: (A.i.) Ayna." (Devellioğlu, 1986, s. 778) ve "Secencel (A.i.): Ayna." (Devellioğlu, 1986, s. 1112) daha az rastlanan iki kelimedir.

[2] "Ayna"yla ilgili sık kullanılan diğer tamlamalar hakkında bk. Muhsin Kalkışım, "Eski Türk Edebiyatında Ayna Objesi", *Bir*, S 9-10, İstanbul, 1998, s.331.
[3] "Mir'ât" la kurulmuş başka tamlamalara dair bilgi için bk. (Kalkışım, 1998, s. 331).

2. Aynanın Tarihçesi

"Ayna" kelimesi ve eş anlamlıları dışında aynanın tarihçesi, çeşitleri, kullanılışı, edebiyatta ve tasavvuftaki yeri konusunda kaynaklarda farklı bilgilere yer verilmiştir[4]. İnsanlar için ilk zamanlarda durgun su yüzeyleri ayna görevi görmüştür. Tarihi çok eskilere giden ilk ayna Cilalı Taş devrine aittir ve milattan önce VII. binyılda Çatalhöyük'te bulunmuştur. Mısırlılar milattan önce III. binyılda altın ve gümüş, I. binyılda da bronz aynalar kullanmışlardır. Eski Ön Asya, Yunan ve Etrüsk medeniyetlerinde saplı veya ayaklı biçimleriyle madenî aynalar vardır. XIII. yüzyıldan itibaren arkasına gümüş veya kurşun levha konularak kullanılan cam ve kuvars (kaya kristali) aynalar sırlı aynaların basit örnekleridir. XVII. yüzyılın ikinci yarısında barok çağda çok zengin kabartma, oyma ve yaldızlı süslemelerle zenginleştirilmiş çerçeveler içinde büyük boy duvar aynası imalatına başlanmıştır. Aynaların en gösterişli örnekleri Fransa saraylarında bulunmaktadır. XIX. yüzyılın ortalarına kadar tıbbi ve fiziki aletlerde kullanılan aynaların arka yüzü bakır ve kalay alaşımındandır. Optik aynalarda ön yüze gümüş kaplanır. Fakat bu kaplamanın sık sık yenilenmesi gerektiğinden 1934 yılından bu yana gümüş yerine alüminyum tercih edilmektedir (Sinemoğlu, 1991, s. IV/ 259-260).

Ortaçağ İslam sanatlarında aynanın önemli bir yeri vardır. Eskiçağdaki gibi aynaya dinî, sihri bir değer verilir. Halk arasında aynanın sahibine şans ya da şifa verdiğine inanılmış, döküldüğü alaşımı oluşturan madenlerin cinsine ve oranına göre etkili olduğu kabul edilmiştir. Bu madenler, yedi gezegenle ilgileri bulunduğuna inanılan altın (Güneş), gümüş (Ay), bakır (Venüs), kurşun (Satürn), kalay (Jüpiter), demir (Mars) ve cıvadır (Merkür). İslami döneme ait aynalar arasında özellikle Selçuklu aynaları dikkat çekicidir. Selçuklulardan kalma ön yüzleri parlatılmış, arka yüzleri kabartma motiflerle süslü, çok sayıda bronz ayna günümüze ulaşmıştır. Tamamı yuvarlak olan bu aynalar, genellikle yıldızlara ait semboller veya efsanevi hayvan motifleriyle bezenmiş halkalı ya da saplı aynalar olmak üzere iki çeşittir. Üzerlerinde yazılar, tarih ve sahibinin adı bulunan halkalı aynalar, uğur getirdiklerine inanılan tılsımlı aynalardır ve özel olarak bu amaçla yapılmışlardır. Saplı aynalar ise günlük hayatta kullanılmışlardır (Sinemoğlu, 1991, s. IV/ 259-260).

İlkçağlarda camın keşfi ayna sanatını yaygın hâle getirmiş, gümüş plakalar parlatılarak ayna yapıldığı görülmüştür. Gümüşten ve cıvadan sır denilen bir maddenin cama sürülmesiyle meydana gelen aynalar, giderek dekoratif eşya olmuş; saraylar, köşkler aynalarla süslenmiştir. Ayaklı, el, duvar vb. kullanış biçimlerine göre sınıflandırılan aynalar, Türk sanatında da önemli bir yer tutar (Önder, 1998, s. 23). Osmanlılar altın, gümüş, yeşim, demir ve bronzdan yapılmış zengin bezemeli ve çoğunlukla saplı aynaları tercih etmişlerdir. XVI. yüzyılın ikinci yarısıyla XVII. yüzyıla tarihlenen bazı altın ve yeşim aynalar, Osmanlı sanatının ölçülü sadelik, zenginlik ve üstün teknik örnekleridir (Sinemoğlu, 1991, s. IV, 259-260).

[4] Bu bölümde aynanın zaman içinde geçirdiği değişikliklere kısaca değinilmiştir. "Ayna" ya yönelik daha geniş açıklamalar için bk. Yusuf Çetindağ, Ayna Kitabı, Kitabevi, İstanbul, 2011; Aynanın İran mitolojisindeki yerine dair bk. Nimet Yıldırım, Fars Mitolojisi Sözlüğü, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2008, s.112-116.

3. Divan Şiirinde Ayna ve Aynayla İlgili Unsurların Kullanımı

Edebî metinlerde ve divan şiirinde aynayla ilgili sık karşılaşılan çeşitli unsurlar vardır. Aşağıda bunlardan bazıları sıralanmıştır:

Âyinedân: Aynayı korumaya yarayan örtü ya da kap, ayna mahfazası. Aynaların arka yüzleri ve mahfazaları süslenmiştir. Özellikle gümüş kararan, çelik de paslanan metallerden olduğundan havayla temasını önlemek için aynalar değişik motiflerle süslenmiş ve keçe kılıflarda saklanmışlardır. Mahfazada saklanmadığı zaman belirli durumlarda aynaların üzerine örtü örtülür. Aynanın bencilliğe ve kendini beğenmişliğe sebep olduğu düşünüldüğünden çok sık bakılması hoş görülmez. Aynaya bakan kişi işi bittikten sonra ya aynayı ters çevirir ya da kılıfına yerleştirir. Halk inancına göre yatak odalarındaki ve cenaze evlerindeki aynaların üzeri örtülmelidir. Aksi halde ruh içinde kalır ve gökyüzüne doğru yolculuğunda engelle karşılaşır (Onay, 1992, s. 56; Çetindağ, 2011, s. 181; Şentürk, 2016, s. I/486).

Âyinedâr: "Eskiden büyük adamların giyindikleri zaman aynalarını tutanlar hakkında kullanılan bir tabirdir. Hamamda müşteri giyinirken ayna tutan adam hakkında istimal olunduğu gibi müşterilerini ayna karşısında tıraş etmeyip sonradan bir el aynası verdiği ve müşteri tarafından bakıldıktan sonra tıraş parasının bunun üzerine konulması nedeniyle alelıtlak berber manasına da gelirdi." (Pakalın, 1993, s. I/125); "Süslenenlere ayna tutan kişi ya da berberdir." (Pala, 1989, s. 61-62); "Geline, meşşataya yardım eden hizmetçi ya da giyinen süslenen birine ayna tutarak yardım eden kişidir." (Özkan, 2007, s. 191-192). "Ayna tutan berber çırağı veya tuvalete (süslenmeye) yardım eden kişi." (Onay, 1992, s. 56). Tanımlardan da anlaşılacağı gibi "âyînedâr" ile kimi zaman gelin süsleyici kimi zaman berber çırağı kastedilmiştir. Ayrıca ayna tutmak eski Türklerde bir gelenektir. Düğünlerde gelinin önünde ayna tutulması, mutluluk, saadet simgesidir (Çetindağ, 2011, s. 169-170).

Âyîne-Gerdân: Arap ve Acem diyarında bazı Hint fakirleri eline ayna alıp gezdirir ve karşılaştığı kişilere baktırır. Aynaya bakan kimse bir miktar para verir. Aynayı iade eder. Bu durum daha çok Hint ve Acem fukaralarına mahsustur. Aynayla kastedilen Dımışkî aynadır ve demir saplıdır (Onay, 1992, s. 56; Çetindağ, 2011, s. 190).

Manzum metinlerde ayna ve Kalender birlikte anılır. Bunun nedeni kalenderlerin ellerinde ayna gezdirerek dilenmeleridir. İşi gücü olmayan bu dervişler herkesin evinde ayna bulunmadığı zamanlarda ellerindeki demir aynaları sabah akşam parlatıp gelen geçenden sadaka alırlardı (Şentürk, 2016, s. I/ 488, 493).

Âyîne-Gubâr: Aynanın tozlanması eski aynaların kolayca kararıp paslanmasıyla ilgilidir. Ayna, jeng, gönül bağlamında kullanılır (Onay, 1992, s. 57). Toz aynadaki pasla ilişkilendirilerek benzetmeler yapılır (Çetindağ, 2011, s. 108).

Ayna Öpme: Eski gelenekler ve batıl inanışlar nedeniyle ayna korkulan eşyalardandır. Bu nedenle yakın zamanlara kadar aynayı eline alan ihtiyarlar öpüp başlarına koyduktan sonra kullanırlardı. Evlenme âdetleri arasında gelin ilk eve geldiğinde gelin ve damadın aynı aynayı öpüp başlarına koymaları aynaya duyulan saygının bir göstergesidir (Şentürk, 2016, s. I/ 493).

Ayna Tutmak: Ağır hasta olan ya da baygın kişilerin sağ olup olmadıklarını anlamak için ağızlarına ayna tutulur. Eğer ayna üzerinde buğulanma olursa yaşadığı, aksi durumda öldüğü düşünülür. Şairler bazen şiirlerinde bu uygulamaya gönderme yaparak ayna ve can kelimelerini tenasüple bir araya getirmişlerdir. Sevgilinin yüzü rengi ve parlaklığı nedeniyle bir aynaya benzetilmiş, âşık sevgiliye "Eğer ölmediğime inanmıyorsan yüzünün aynasını ağzıma koy." diye seslenmiştir (Onay, 1992, s. 59; Özkan, 2007, s. 356-357; Çetindağ, 2011, s. 208-209; Şentürk, 2016, s. I/ 486).

Âyine-i İskender, Âyîne-i âlem-nümâ, Âyîne-i gîtî-nümâ: Aynı anlamda kullanılan bu ifadelerde sözü edilen ayna için farklı rivayetler vardır. İskender bu ayna ile çok uzakları seyredermiş. Âyîne-i İskender, İskender'in hocası Aristo'nun yaptığı planla İskenderiye şehrinde inşa edilmiş bir deniz feneridir. Limanı ve şehri aydınlatan, çok uzaklardan geçen gemilere dahi yol gösteren bu fener, İskenderiye feneri adıyla tarihe geçmiş ve dünyanın yedi harikasından sayılmıştır. Fenerin miladi 1252 yılına kadar var olduğu iddia edilmektedir (TDEA, 1977, s. I/ 245). "Evreni gösteren ayna." olarak tanımlanan bu ayna bir başka rivayete göre Aristo'nun icadıdır. Büyük İskender'in yaptırdığı bir tepe ya da yüksek bir kulenin üzerine yerleştirilen ayna çok uzakları gösterdiği için düşmanların önceden tespit edilmesine ve tedbir alınmasına imkân sağlamıştır (Macit, 2001, s. I/ 288-289; Onay, 1992, s. 58). İskender İskenderiye şehrini kurduğu zaman orada bulunan hakîmlerden Belinas, Hermis ve Valines bir ayna yapıp yüksek bir yere koymuşlardı. Bu aynada gelmekte olan gemiler bir aylık mesafedeyken görülebilirmiş. Eğer gelen düşman gemisiyse aynadan güneş ışığı yansıtılarak daha uzaktayken yakılabilirmiş. İskender'in hocası Aristo'ya yaptırıldığı rivayet edilen aynanın bekçileri uyurken çalınıp bir gece denize atıldığı söylenir. Bazı kaynaklarda aynanın Hint hükümdarı Kayd'ın İskender'e hediye ettiği dört değerli eşyadan biri olduğu anlatılır. Şeklinin yuvarlak ya da düzlüğü konusunda ihtilaf bulunan aynanın iki tarafı da görüntü verirmiş. Yalancılar arka yüzüne baktığında görüntü olmaz, İskender de kimin yalan söylediğini ayna aracılığıyla anlarmış (Devellioğlu, 1986, s. 69; Pala, 1989, s. 62; Pala, 1991, s. IV/ 252)[5].

Dünyanın yedi harikasından biri olarak kabul edilen İskenderiye feneri ile İskender'in aynası hakkında anlatılan efsaneler arasında bir ilgi vardır. Bu ilgiye bağlı olarak, aynaların eskiden bilinmeyen şeyleri öğrenmek için sihir ve büyücülükte kullanılması, İskenderiye fenerinin de yapıldığı çağda çok ileri bir teknik eseri olarak ortaya çıkması nedeniyle birçok efsane üretildiği düşünülmektedir (Pala, 1989, s. 62-63).

İskender'in aynası tasavvufi anlamların yanı sıra edebiyatta güneş, kadeh ve gönülle birlikte geçtiği gibi, istiare ve mecaz yoluyla bu unsurların yerine de kullanılır (Macit, 2001, s. I/ 288-289; Pala, 1991, s. IV/ 252). Ayrıca İran mitolojisinde de İskender'in aynası ile ilgili bazı rivayetlere yer verilmiştir. İskender aynayla, hayat suyu ve Hızır'la ilişkilendirilmiştir (Yıldırım, 2008, s.114-116; Avcı, 2014, s. 47-69). Divan edebiyatında Âyine-i İskender efsanevi yönüyle kullanılmıştır (TDEA, 1977, s. I/ 245).

[5] İskender'in aynasının Fars Edebiyatı'ndaki kullanımı hakkında ayrıca bk. Sîrûs Şemîsâ, *Ferheng-i Telmîhât (İşârât-ı Esâtîrî, Dastânî, Tarîhî, Mezhebî Der-Edebiyât-ı Fârisî)*, Çâp Şeşüm, Tahran, 1378, s.112-113.

Doğu edebiyatına ait İskendernâme mesnevilerinde 'âyîne-i İskender" hakkında geniş bilgi bulunur. Bu mesnevilerde İskender'in Hint seferi, kendisine verilen hediyeler, sihirli ayna ve İskender'in yeni bir ayna icadı için ilim adamlarına emir vermesi vb. anlatılır (Çetindağ, 2011, s. 89).

"Âyîne, âyene, âyîne-i polâd, gözgü" kelimeleriyle de edebî metinlerde yer bulan aynanın en eski şekilleri tunç ve demirin parlatılmasıyla yapılmıştır. Geçmişte gümüş aynalar da kullanılmıştır. Ancak gümüş aynalar kolay paslanıp karardıkları için cilalanması ve bakım yapılması gerekirdi. Cam levhalar üzerine gümüş ve cıva amalgamları[6] ince bir sır tabakası hâlinde sürülerek cam aynalar üretilmeye başlandı. Cam aynalar nem ve rutubetten kolayca etkilendikleri için bir süre sonra arkadaki sırları kararıp işe yaramaz hâle gelirler (Şentürk, 2026, s. I/ 484).

Görüntü demir aynalara siyah ve karanlık yansırdı. İlk cam aynaların siyah olma nedeni bu rengin daha kolay yansıma oluşturmasıdır. Bazı aynalar çukur ya da tümsek yapıları nedeniyle nesneleri olduğundan daha büyük ya da küçük gösterirler. Bu nedenle halk arasında "kendini dev aynasında görmek" tabiri kullanılır. Ayrıca çukur aynaların güneşten yansıyan ışığıyla ateş yakılır. Eski aynalar yaygın olarak daire biçiminde tasarlanmış ve aynacı esnafı bunları dükkânlarının tavanına asarak teşhir etmişlerdir (Şentürk, 2026, s. I/ 485,487).

Aynanın asıl ve öz anlamına gelen cevher/gevher ile birlikte kullanılması hammaddesiyle ilgilidir. Aslı temiz olan "pâk-gevher", tersine "bed-gevher" denir. Ayna imalinde kullanılan metal ya da cam safsa ayna da o ölçüde parlak olur. İçinde başka maddeler varsa yani cevheri bozuksa ya da camı berrak değilse parlaklığı çabuk bozulur. Ne kadar cilalanırsa cilalansın kaliteli ayna olmaz (Şentürk, 2016, s. I/ 487). Divan şiirinde aynanın söz konusu edilen özellikleri arasında kumdan imal edilmesi de vardır. Aynanın taş ve topraktan yapılması kara toprağın parlak bir cam hâline gelmesi şaşırtıcıdır. Şairler şiirlerinde bu hayreti ifade ederler (Şentürk, 2016, s. I/ 489).

Aynalar madenine ya da yapıldığı malzemeye göre demir, çelik ve tunç (Çînî Ayna), gümüş, altın ya da altın kaplamalı ayna, cam, elmas ayna olmak üzere sınıflandırılırlar. Kullanılışına ve şekline göre el aynası, halkalı duvar aynası, endam aynası vb. ayna çeşitlerinin yanı sıra efsanevi aynalardan söz edilebilir (Çetindağ, 2011, s. 15-56)[7]. El aynalarının kulpuna "deste", aynayı çevreleyip tutan kısma "çember" denir (Şentürk, 2026, s. I/ 488).

Aynalar farklı yöntemlerden yararlanılarak toprak, kül, taş, kar vb. ile temizlenmiştir (Çetindağ, 2011, s. 135-145). Geçmişte aynalar genellikle külle parlatılmıştır. Gümüş aynalar insan terine ve nefesine hassas olduğundan el değen gümüşlerde parmak izleri kararıp belirginleşir (Şentürk, 2016, s. I/ 487).

[6] "Amalgam: Cıvanın herhangi bir madenle birleşerek yaptığı alaşım" (Türkçe Sözlük, 2009, s. 1335).

[7] Başka ayna çeşitleri ve şiirde kullanımı hakkında bilgi için bk. Ahmet Talat Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı,* (Haz. Cemâl Kurnaz), TDV. Yay., Ankara, 1992, s. 55-56.

Ayna gayb âlemini gösterebilir. Birçok kültür, inanç ve gelenekte aynanın gerçek dünya ile metafizik âlem arasında geçişi sağladığı düşünülür. Özellikle cin ve peri inanışlarında bu varlıklarla bağlantı kurma yollarından biri durgun su ya da aynadır. Şiirlerde aynada cin ve ruh görme motifinden söz edilmekle birlikte, bazı örneklerde de insan olmadığı halde insan suretinde gezen cin ve perilerin görüntüsünün aynaya yansımayacağı inancına değinilir (Şentürk, 2016, s. I/ 485-486). [8]

Ayna ile gerçek anlamı "kendini gören" olmakla birlikte, mecazen "kendini beğenmiş" anlamındaki "hod-bîn"in bir arada kullanılmasının nedeni aynaya bakan sevgilinin gördüğü olağanüstü güzellik karşısında kendini beğenmesidir. İyilik, güzellik anlamının yanı sıra parlaklık ve şeffaflık gibi karşılıkları da bulunan "lutf, letafet" kelimeleri de aynayla yaygın kullanılır (Şentürk, 2016, s. I/ 488).

Aynayla aralarında çeşitli yönlerden benzerlik ilgisi kurulan unsurlar; dolunay, yeryüzü, gökyüzü, felek, kadeh, mektup, gönül, sevgilinin yüzü ve yanağıdır (Şentürk, 2016, s. I/ 489). Aynanın sıkça söz konusu edilen vasıflarından biri saflıktır. Ayna, yüzeyinin pürüzsüz, berrak ve düzgün olması nedeniyle saflık simgesidir. Her bakana yüz gösterdiği için (içinde bir yüz göründüğü ve bakanlara yüzlerini gösterdiği için) "yüz verme" anlamını karşılar. Karşısında duran nesneleri hemen içine aldığından her gördüğünü bağrına basar. Sevgiliyle yüz yüze bakabildiği için hayâsızdır. Herkese farklı yüz gösterir. Âşık onu sevgiliye yakın olduğundan kıskanır. Gece aynaya bakılmaz. Aynaya bakmak uğursuzluk getirir. Duvara tersten asılır. Gümüş duvar aynaları süs amacıyla kullanıldığında ayna tarafları havayla temas edip kararmasın diye duvara, altın ya da gümüşle süslü kısımları dışa gelecek şekilde asılır. El aynaları da açıkta bırakılmaz. Ayna değer verilen bir nesne olduğundan baş üstünde taşınır. Oğlan tarafının gelin adayına nişan hediyesi olarak göndereceği hediyeler arasında yakın zamanlara kadar ayna bulunurdu (Şentürk, 2016, s. I/ 490-492).

Ayna, özellikle eşyayı aksettirmesi, bu aksin sadece gölgeden ibaret oluşu, parıltısı, aydınlık, saf, cilalı ve siyah olarak ikiyüzlü olması (dü-ru) gibi özellikleri dolayısıyla eski edebiyatta mazmun konusu olmuştur. Divan şiirinde genellikle yüz güzelliği aynaya benzetilir. Bundan başka âşığın hâli, canı ve gönlü, su, güneş, ay, cihan, felek, zaman gibi varlık ve mefhumlar için benzetme unsurudur. Ayna daha çok yüz, çehre, yanak vb. sevgilinin güzelliğini ifade eden kelimelerle birlikte zikredilmiştir. Karşısındaki eşya ve varlıkları içine alıp yansıtması bundan kendisinin haberdar olmaması bir diğer özelliğidir. Ayna kelimesinin yanı sıra aynı anlamdaki Türkçe gözgü de kullanılmıştır. Divan edebiyatında gözgü ve Arapça mir'ât kelimeleri yüz, çehre, yanakla zikredilerek tenasüp yapılır (Pala, 1991, s. IV/ 262).

Edebiyatta aynanın sık kullanılma nedenlerinden biri süs malzemesi olmasıdır. Güzeller aynaya bakarak kendi güzelliklerinin farkına varırlar ve süslenirler. Aynanın karşısındakini gösterme ve yansıtma özelliği, gerçekte aslı olmayan bir şeyin hayal gibi ortaya çıkmasıdır. Ayna aydınlık, parlak, lekesiz ve pas tutmamış olduğunda iyi gösterir. Sevgilinin yüz aynasında da bu özellikler vardır. Sevgili ayna karşısında uzun zaman kalır

[8] Ayna ile ilgili inanç ve hurafelere dair ayrıntılı bilgi için bk. (Çetindağ, 2011, s. 193-210).

ve kendini seyretmeye doyamaz. Ayna cepte taşınması nedeniyle de ele alınır. Cep aynasının eksik edilmesi hatadır. Bakılmadığından pas tutması hem sevgili hem de âşık için tahammül edilemez bir durumdur (Pala, 1989, s. 61).

Top aynaların zincirle dükkân kapılarına asılması, içerde olan kişinin sokağı seyredebilmesi ve kimin gelip geçtiğini görebilmek içindir. Papağanlara konuşma öğretilirken aynadan yararlanılır. Papağanın (tûtî) eğitilerek konuşturulmasında kullanılan ayna ile şairlerin söz söylemelerine vesile olan yanak arasında ilgi kurulur. Büyücüler küre biçimindeki aynaları kullanarak tılsım yapıp kehanette bulunurlar (Pala, 1989, s. 61-62; Pala 1991, s. IV/ 262; Macit, 2001, s. I/ 288).

Varlıkları, nesneleri yansıtması ve bu görüntünün gölgeden ibaret olmasından dolayı çeşitli teşbih ve istiarelerle edebiyatta yer alan bir süs ve süslenme eşyası olarak ayna, parlak ve berrak yüzeyinden dolayı benzer özellikler taşıyan su, cilâ, güneş gibi unsurlarla bağlantılı olarak söz konusu edilir. Değişik biçim ve özelliklere sahip aynalar vardır. Toz ve nemden korumak için üzeri keçe ile örtülen (nemed-pûş) aynalara, dervişe ya da zülfü yüzüne dökülmüş güzele benzetilerek edebî metinlerde yer verilir. Modern edebiyatta ayna bu çağrışımlar dışında yeni çağrışım ve anlamlarla ele alınır (Macit, 2001, s. I/ 288).

Ayna özellikle divan edebiyatında eşyayı yansıtması ve bu yansımanın sadece bir gölge olması, parıltısı, aydınlığı, lekesizliği, saf ve cilalı yüzü ile siyah yüzden (dü-rû) oluşması, sık sık ve uzun zaman yüzüne bakılması, daima birlikte taşınması, zamanla paslanması, çevresinin süslü olması, bazen zincirlerle asılması gibi özellikleriyle söz ve hayal konusu olmuştur (TDEA, 1977, s. I/ 244).

4. İslâm Kültürü ve Tasavvufta Ayna

Aynaya İslam tarihi ve tasavvuf açısından bakıldığında farklı yönlerinin öne çıktığı görülür[9]. Cahiliye dönemi kaynaklarında ayna ile ilgili ayrıntılı bilgi yoktur. Hz. Peygamber'in bir kutu içinde ayna, tarak, sürmedan, makas ve misvak gibi bazı temizlik araçları bulundurduğu, aynaya bakarak saçını, sakalını taradığı ve güzel koku süründüğü bilinmektedir. Ayrıca Hz. Ali'nin rivayetine göre Hz. Peygamber'in aynaya bakarken. "Allah'a hamdolsun. Allah'ım, yaratılışımı güzel kıldığın gibi ahlâkımı da güzelleştir." dediği hadis kitaplarında kayıtlıdır. Rivayetlere dayanılarak ahlâk ve adab kitaplarında temizlik aracı kabul edilen ayna ve tarak kullanmanın güzel koku sürünmenin müstehap olduğu belirtilir. Halk arasında geceleri aynaya bakmanın günah olduğu düşünülse de bunun dinî bir dayanağı yoktur. Hadislerde "ayna" anlamına gelen mir'ât kelimesinin zaman zaman mecazî anlamlarda kullanılması tasavvuf düşüncesinde ilgi görmüştür. "Mümin müminin aynasıdır." mealindeki hadis Müslümanların birbirlerine ayna vazifesi gördüklerini ifade eder. Tasavvufta temelde huy ve ruh güzelliği öne çıkmakla birlikte, şekil ve beden güzelliğine, edep ve erkâna da değer verilmiştir. Çünkü içteki güzellik mutlaka dışa yansır. Beden ve şekil güzelliğine bakılarak ruh ve ahlâk güzelliğine hükmedilebilir. Tasavvufun doğuş döneminden itibaren sufiler ayna imajını kullanmışlar, anlaşılması güç birçok nazari düşüncelerini ayna ile yaptıkları teşbih ve temsillerle anlatmışlardır. Tasavvufta Allah'ın kendilerinde zuhur ve tecelli ettiği varlıklar (mezâhir,

[9] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. (Çetindağ, 2011, s. 285-355).

mecali) birer ayna olarak görülmüştür. İlk dönemlerde ariflerin Allah'ın aynası olduğu, bu aynada Allah'ın bütün sıfat, fiil ve isimleriyle tecelli ettiği hususu üzerinde ısrarla durulmuştur. Kalbi nurlanan arif için her zerre bir tevhid aynası olur. Velinin kalbine "ayine-i şeş-cihet" (altı yönü birden gösteren ayna) adı verilir. Tecelli edenle tecelli mahalli birleştiğinden bu makama iltibas ve ittihad makamı denilir. Mutasavvıflara göre Hz. Peygamber, "Beni gören Hakk'ı görmüştür" derken Hakk'ın kendisinde tecelli ettiğini, dolayısıyla kendisinin ilahi tecelliyi yansıtan bir ayna olduğunu anlatmak istemiştir (Uludağ, 1991, s. IV/ 260-261; Uludağ, 1996, s. 72-73).

Varlığın bir oluşu hakiki, çok oluşu itibaridir. Ancak aynaların nitelik bakımından farklı olmaları, varlığın bunlardaki görüntüsünün mükemmellik derecesini tayin etmiştir. Âlem Hakk'ın aynası olduğu gibi, âlemin bir parçası olan insan da onun aynasıdır. Bu nedenle âleme ve insana "mir'âtü'l-Hak" denilmiştir. Fakat Hakk'ın en doğru, en iyi ve en mükemmel olarak göründüğü ayna Hz. Muhammed ve insan-ı kâmildir. İnsan Hak aynasında Hakk'ı değil kendini görür. Mutasavvıflar kalbin tasavvufi bilgiye (irfan, marifet) hazırlanmak üzere temizlenip aydınlatılmasını açıklarken de aynadan yararlanırlar (Uludağ, 1991, s. IV/ 261).

Edebiyatla ilgili kaynaklarda aynanın tasavvufi yönü değişik şekillerde açıklanmıştır. Bazı kaynaklara göre hakkın vücudu bir aynadır. Mutasavvıfların bir kısmı âlemin mevcut aynasında Hakkı müşahede ettiklerini söylerler. Tasavvuf edebiyatında Allah ve âlem ayna olduğu gibi âlemin hulasası ve Allah'ın mazharı olan insan-ı kâmil de aynadır. Tasavvufta eşyaya yani âleme ayine denildiği gibi âlemin özü ve Allah'ın mazharı olan insan-ı kâmil de aynadır. Şehâdet âleminde yani dış dünyada geniş anlamıyla insandan daha mükemmel bir ayna yoktur. Onda Allah'ın sıfatları görünür. İnsanın kalbi yahut gönlü de Allah'ın aynası (âyine-i Hudâ) dır. O hâlde âlem âdemin vücudu ile parlak bir ayna olduğundan mutlak olan Allah bu aynada kendi suretini kemali ile müşahede eder. Fakat bu müşahede zevkîdir. Tasavvufta Âyine-i İskender kâmil insanın kalbidir (TDEA, 1977, s. I/ 245; Pakalın, 1993, s. I/ 124). Tasavvufi metinlerde insan Tanrı'nın tecelli ettiği aynadır (Macit, 2001, s. I/ 288). Tasavvufta her şey zıddıyla var olduğu için vücûd-ı mutlakın zıddı olan adem-i mutlak bir ayna olarak düşünülür. Adem-i mutlak aynada görülen bir hayal gibidir. Aynaya yansıyan eşya bir gölgeden ibarettir. Allah bir an tecelli etmemeyi istese bütün varlık âlemi ve görüntüler ortadan kalkar. İnsanı bir ayna olarak yaratan Allah onda zatının güzelliğini seyreder (Pala, 1989, s. 61).

5. "Ayna" Konulu Çalışmalar

Divan tahlillerinin bir kısmında ayna ile ilgili unsurlar ve kullanım özellikleri hakkında bilgi verilmiştir (Kurnaz, 1987, s. 167; Sefercioğlu, 1990, s. 95-96; Kayaalp, 1999, s. 159-160; Tolasa, 2001, s. 488;). Aynayı ele alan en kapsamlı çalışmalardan biri Yusuf Çetindağ'ın "Ayna Kitabı" adlı yayınıdır (2011). Kitap girişten sonra gelen "Aynanın Tarihçesi" başlıklı bölümü izleyen; "Ayna Çeşitleri", "Aynada Pas ve Temizleme Metodları", "Bir Süs Eşyası Olarak Ayna", "Ayna İle İlgili İnanç, Hurafe, Deyim ve Yakıştırmalar", "Sembolik ve Mistik Bir Nesne Olarak Ayna" ve "Şiirde Ayna" olmak üzere altı ana bölümden oluşmaktadır. Son bölümde "Eski Türk edebiyatında Ayna ya da Ayna İle ilgili Benzetmeler" başlığı altında aynanın divan şiirindeki yeri değişik yüzyıl ve şairlerden alınmış beyit örnekleriyle açıklanmıştır

(Çetindağ, 2011, s. 415-488). Ancak bu bölümde redifi ayna olan veya tamamı aynayla ilgili herhangi bir şiir örneği bulunmadığı gibi Vahyî Divanı da bu incelemede yer almamıştır.

"Ayna Kitabı" dışında aynayı farklı yönlerden ele alan başka birkaç makale ile bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Bu makalelerden bir kısmında, aynanın düşünce tarihindeki yeri (Atalay, 2007, s. 137-173), İbnü'l-Arabi'nin Fususu'l-Hikemi'nde (Ögke, 2009, s. 75-89) ve metafiziksel sembol olarak ele alınışı (Yiğit, 2019, s. 248-266), aynanın tarihçesi, İslam sanatındaki ve sanat eserlerindeki kullanımı, müzelerdeki aynaların süslemeleri vb. üzerinde durulmuştur (Kuşoğlu, 1986, s. 32-35; Aşıcı, 2022, s. 20-28; Kandemir, 2023, s. 7841-7851).

Diğer çalışmalarda aynanın divan şiirindeki özelliklerine (Kalkışım, 1998, s. 321-334; Toska, 1998, s. 30-57), mutasavvıfların ve bazı divan şairlerinin şiirlerinde aynanın nasıl işlendiği ile kültür tarihindeki yerine değinilmiştir. "Şeyh Galip Divanı'nda Ayna Sembolü" (Güler, 2004, s. 103-121), "Divan Şiirinde Tarak ve Ayna" (Sefercioğlu, 2004, s. 203-239), "Aynalar, Ayîneler" (Çavuşoğlu, 2006, s. 119-126), "Mesnevî'nin Bir Beyti Işığında Gönül Aynası ve Mevlânâ'nın Gönüle Bakışı" (Sucu, 2010, s. 73-86), "Nev'î Yahyâ'nın Aynası" (Karayazı, 2014, s. 39-60), "Alvarlı Hâce Muhammed Lutfî Efendi'nin Şiirlerinde Ayna Sembolizmi" (Karadayı, 2015, s. 306-329), "Klasik Türk Edebiyatı Metinlerinde "Gözgü" Kelimesinin Kullanımına Dair" (Sona, 2017, s. 255-266), "Bâkî Dîvânı'nda Ayna Metaforu" (Şahin, 2020, s. 519-534), "Dünya ve Türk Kültüründe Tarihi, Mitik ve Ekinsel Açıdan Aynanın Yeri" (Sivri-Angın, 2021, s. 29-46) adlı makaleler ve "16. Yüzyıl Aşk Mesnevilerinde Ayna" başlıklı yüksek lisans tezi (Yıldızlar, 2018) bu tür çalışmalara örnektir. Daha önce yapılmış araştırmalardan bu incelemeye en yakın görünenler Bâkî ve Şeyh Galip divanlarındaki ayna sembolünü değerlendiren yayınlardır.

Divan edebiyatı dönemi sonrasında da pek çok şairin şiirinde ya da romanlarda önemli bir metafor olarak aynaya yer verilmiştir. Ahmet Hamdi Tanpınar (Balcı, 2004, s. 68-84), Necip Fâzıl (Can, 2010, s. 167-185) ve Âsaf Hâlet gibi şairlerin şiirlerinde aynanın kullanım özelliklerine değinilen makaleler yazılmış, ayrıca Cahit Sıtkı Tarancı'nın şiirlerinde ayna motifi bir yüksek lisans tezinde ele alınmıştır (Şengök, 2015). Romanda ayna imgesi, belirli bir tarih aralığı (1872-1973) dikkate alınarak hazırlanan doktora tezine konu olmuştur (Koşan, 2021).

Sözü edilen bütün bu yayınlar, "ayna"nın farklı edebî dönemlerin metinlerinde yaygın kullanılması nedeniyle çeşitli araştırma ve incelemelere malzeme sağlayacak ilgi çekici bir benzetme unsuru olarak kabul edildiğini göstermektedir.

6. Vahyî'nin Mir'ât (Ayna) Redifli Gazelinin Dil İçi Çevirisi

"Mir'ât" (ayna) redifli gazelini inceleyeceğimiz, Vahyî'nin şiirleri içinde redifleriyle dikkat çeken, bayramlarda İstanbul'u ya da İstanbul'un bazı semtlerini anlattığı, dönemine ışık tutan farklı özellikte kaside-beçe[10] ve gazeller bulunmaktadır. Şairin

[10] Kaside-beçe konusunda bk. Mehmet Açа-Haluk Gökalp-İsa Kocakaplan, *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi,* Kriter Yayınevi, İstanbul, 2009, s. 184.

"mir'ât" redifli gazeli redif kelimesi bakımından çok rastlanmayan ve ilgi çekici örneklerden biridir. Gazel aruzun "Mefâ'ilün/ Fe'ilâtün/ Mefâ'ilün/ Fe'ilün" kalıbıyla yazılmıştır ve 11 beyittir. "Mir'ât" redifli gazel ve dil içi çevirisi aşağıda verilmiştir:

1. Bulursa 'aks-i ruh-ı yâr ile cilâ mir'ât

Olur hased-fiken-i mihr-i pür-ziyâ mir'ât

"Ayna sevgilinin yanağının yansımasıyla parlaklık bulursa, ışık dolu güneşi kıskançlığa düşüren (bir) ayna olur." beytinde sevgilinin yanağının yansımasıyla aynanın cilalanmış gibi olacağı söylenmiştir. Eski aynaların cilalanıp parlatıldığına dikkat çekilerek mübalağa yapılmıştır. Aynanın parlaklığının güneşi kıskandırmasıyla güneş kişileştirilmiş ve ikinci bir mübalağaya yer verilmiştir.

2. 'Aceb mi eylese sad pâre inkisârum anı

O mâhı eyledi hod-bîn ü hod-nümâ mir'ât

"Ayna o ayı (ay gibi sevgiliyi) sadece kendini gören ve kendini gösteren eyledi (kendini beğenmesine neden oldu). Kırılıp gücenmem onu yüz parça yapsa tuhaf mı? Bu şaşılacak bir şey mi?" Sevgilinin aya benzetildiği beyitte aynanın sevgilinin kendini beğenmişliğine neden olması ve âşığı gücendirmesi bakımından kırılmayı hak ettiği ima edilmiştir. Şairin/âşığın kırılıp gücenmesinin aynanın kırılmasına, yüz parçaya ayrılmasına neden olmasına şaşılmaması gerektiği istifham ve mübalağayla anlatılmıştır. Aynanın kırılma nedeni; sevgilinin bencilliğine, aynanın sadece onun kendini görüp göstermesi nedenine bağlanarak "hüsn-i ta'lil" yapılmıştır. Aynayla ilgili inançlarda aynanın kırılması uğursuzluk getirir (Çetindağ, 2011, s. 200-201).

3. O hûr-tal'atuñ olsa 'izârına me'vâ

Olurdı gülşen-i cennetle hem-bahâ mir'ât

"Ayna, o güzel huri yüzlünün yanağına mesken olsa cennetin gül bahçesiyle aynı değerde olurdu." beytinde "Ayna eğer huri gibi güzel yüzlü sevgilinin yanağını gösterseydi cennetin gül bahçesi kadar değerli olurdu." denilerek "ayna-yanak" ilgisi kurulmuş, cennet ve huri tenasübü yapılmış, aynanın sevgilinin yüzünü göstermekle kazanacağı değer mübalağa yoluyla verilmiştir.

4. Olursa Mani vü Bih-zâda ta'ne-zen lâyık

Çıkardı nakşuñı bir lahzada şehâ mir'ât

"Ey padişah (gibi olan sevgili)! Ayna, Mani ve Bihzad'a sövmeye, onları kınamaya uygun olursa (buna şaşırmamak gerekir), çünkü ayna anında, hemen (senin) suretini çıkardı." beytinde ayna, sevgilinin görüntüsünü yansıtıp hemen ortaya çıkardığı için resim üstadı olarak kabul edilen Mani ve Bihzad'tan daha üstün tutulmuştur. Resim

yapmadaki hızı nedeniyle onları kınama konusunda haklı görülmüştür. Mani[11] ve Bihzad'a[12] telmih yapılmıştır.

5. Ümîd-i vasla ider tevbe-i Nasûh 'uşşâk

Alınca destine ol şûh-ı pür-cefâ mir'ât

"O (âşıklarına) eziyeti çok, işveli güzel (sevgili) eline ayna alınca, âşıklar kavuşma umuduna Nasuh tövbesi eder." beytinde, sevgili eline ayna alınca âşıklarının korkuyla kavuşma umudunu yitirip samimiyetle tövbe ettikleri anlatılmaktadır. Âşıklar için ayna gibi sevgiliye kavuşmayı hayal etmek büyük bir günahtır. O nedenle sevgiliyi elinde aynayla görünce ayna kadar ona yakın olmayı düşünmenin tövbe gerektirdiğini fark ederler. Beyitte "Tevbe-i Nasûh"a telmih yapılmıştır. Bu kavram hem Kur'an-ı Kerim'de hem de divan şiirinde farklı anlamlarda kullanılmıştır. "Kulun işlediği günahtan bir daha yapmamak üzere pişmanlık duyması, bozulmamak üzere edilen samimi tövbe." olarak tanımlanmıştır[13].

6. İderdi şâne gibi şerhazâr sînesini

Olaydı nefha-i zülfüñle âşnâ mir'ât

"Ayna saçının güzel kokusuyla tanışmış olsaydı, tarak gibi bağrını parça parça ederdi." beytinde sevgilinin saçının güzel kokusuyla tanışan, yani onu gösteren aynanın da tarak gibi bağrını parçalayacağı söylenmiştir. Tarak ve ayna kişileştirilmiş ve bağrını parçalama özelliği bakımından birbirine benzetilmiştir. Tarağın bağrının parçalanmış hayal edilmesi dişlerinin olması sebebiyledir. Sevgilinin saçının kokusunu ona değen tarak gibi ayna da alınca parçalanacak, kırılacaktır[14].

7. O şâh-ı hüsne felek var-ısa gedâ geçinür

Ki mihr ü mehle sunar rûz u şeb aña mir'ât

"Felek o güzellik padişahına (sevgiliye) varsa dilenci geçinir ki güneş ve ayla gece gündüz ona ayna sunar (gösterir)." beytinde sevgili güzellik padişahıdır, felek bile onun karşısında, ona ulaştığında sanki dilenci gibidir. Bu nedenle ayı ve güneşiyle gece gündüz ona ayna tutar. Beyitte sevgili padişaha, felek ay ve güneşi gece gündüz elinde sevgiliye ayna olarak tutan bir dilenciye, ay ve güneş aynaya benzetilmiştir. "Felek-mihr-meh" ve "mihr-rûz", "meh-şeb" arasında tenasüp bulunmaktadır. "Şah u Geda" hikâyesine ve

[11] Mani konusunda ayrıntılı bilgi içi bk. Yasemin Yaylalı, "Klasik Fars Şiirinde Ressam Mani", *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi,* 2018, C 13, S 1, s.169-178.
[12] Bihzâd hakkında ayrıca bk. Mutlu Muhammet Aktaş, "Bir Minyatür Ustası Bihzâd'ın Klasik Şiire Yansımaları", *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi,* 2022, C 6, S 4, s.1357-1375.
[13] "Tevbe-i Nasûh" a dair geniş bilgi için bk. Mücahit Kaçar-Rahime Gözün, "Tevbe-i Nasûh Kavramı ve Divan Edebiyatındaki Kullanımları Üzerine", *KÜLTÜRK, Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi,* (2020), S 1 (Yaz), s.11-23.
[14] Divan şiirinde sık kullanılan tarak ve ayna ile ilgili olarak bk. M. Nejat Sefercioğlu, "Divan Şiirinde Tarak ve Ayna", *Saç Kitabı,* Editör: Emine Gürsoy Naskali, Kitabevi, İstanbul, 2004, s.203-239.

eskiden dilencilerin, dervişlerin elinde ayna tutarak gezmesine telmih yapılmıştır (Şentürk 2016, s. C 1, 488, 493).

8. Verâ-yı zarfına vasf-ı 'izâruñ itsem nakş

'Ukûsı göstere ma'kûs dâ'imâ mir'ât

"Yanağının özelliğini kılıfının arkasına işlesem, ayna daima yansımaları ters göstere." beytinde âşık ayna kılıfının arkasına sevgilinin yanağının vasfını işleyince aynanın daima kendisine yansıyan her şeyi ters göstereceğini söyler. Bu ters görüntünün ayna kılıfının arkasındaki yanağın vasıflarının güzelliği nedeniyle ters gösterdiği düşünülürse bir hüsn-i ta'lilden söz edilebilir. Ayrıca beyitte aynadaki görüntülerin oluşma şekli, aynanın özelliğine göre görüntünün ters ya da düz yansımasına dikkat çekilmiştir. Aynanın arkasında ve önünde görüntü farklı şekilde ortaya çıkar. Sevgilinin yanağı ile ayna arasında da benzerlik ilgisi kurulur. 'Ukûs-ma'kûs, "yansıma-ters yansıma" aynı kökten gelen kelimeler oldukları için aralarında iştikak vardır. Ayna da yansıtma özelliği nedeniyle bu kelimelere bağlantılıdır. Aynaların eskiden kılıf içinde saklandığı ve bu kılıfların nakışlı olduğu hatırlatılmıştır (Şentürk, 2016, s. I/ 486).

9. Hayâli cilvegeh itmez dili şeb-i gamda

Ki baht hufte vü ma'kûs hâliyâ mir'ât

"Gam gecesinde (sevgilinin) hayali gönlü görünme yeri etmez (gönülde görünmez) ki talih uyumuş ve şimdi(ki zamanda) ayna ters." beytinde, âşık gam gecesinde sevgilinin hayalinin gönlünde görünmemesini bahtının uyuması ve o anda aynanın ters olmasıyla açıklamıştır. Bahtın uyuduğu, aynanın ters çevrildiği ve aynaya bakılmadığı gece vakti âşık sevgilinin hayalini gönlünde göremez. Âşık gam gecesinde olduğundan ve gam gönül aynasını kararttığından âşığın gönül aynasında sevgili görünmez. Âşığın içinde bulunduğu durumda "gönül-ayna" ilgisi, aynaların gece ters çevrilmesi ve gece aynaya bakılmaması gibi âdetler de etkilidir (Şentürk, 2016, s. I/ 492).

10. Şikeste olsa da sûret-pezîrdür hâli

Ki çekdi sîneye cânânı ibtidâ mir'ât

"Ayna başlangıçta (ilk ortaya çıktığında) sevgiliyi sineye çekti ki kırılsa da durumu şekil alır (görüntü verir)." beytinde ayna önce sevgiliyi bağrına basar, aynaya ilk onun görüntüsü yansır. Bu nedenle kırılsa da görüntü vermeye devam eder. Aynanın kırılmasına rağmen görüntü vermeye devam etmesi ilk sevgiliyi sinesine çekmesine, onu göstermesi nedenine bağlanarak hüsn-i ta'lil yapılmış ve ayna kişileştirilmiştir.

11. Tabî'at olsa kedernâk sînesin yâd it

Küsûfda tutılur mihre Vahyîyâ mir'ât (Taş, 2017, s. 112-113)

"Ey Vahyî! Yaradılışın kederli olursa (sevgilinin) bağrını hatırla. Güneş tutulduğunda güneşe ayna tutulur." beytinde Vahyî kendine seslenir. Kederlendiği, gönlü pas tuttuğu zaman sevgilinin aynaya benzeyen sinesini hatırlamak gerektiğini, bunun güneş tutulduğu zaman güneşe ayna gösterilmesi gibi olduğunu söyler. Güneş tutulduğunda güneşe ayna tutulması âdetine telmih yapar. Kederli hâli ile güneş tutulması, sevgilinin sinesi ile ayna

arasında benzerlik ilgisi kurar. "Tabî'at-mihr", "kedernâk-küsûf", "sîne-mir'ât" arasında leff ü neşr vardır.

Gazel içerik bakımından genel olarak değerlendirildiğinde gazelde "sevgili-ayna-âşık" ilgisinin öne çıktığı görülür. Gazelde "ayna-sevgili" ilgisine yönelik anlatılanlar şöyle sıralanabilir: Ayna sevgilinin yanağını yansıtınca cilalanıp güneşi kıskandıracak kadar parlak olur. Sadece sevgiliyi gösterip onun kendini beğenmesini sağlar. Sevgilinin huri güzelliğindeki yüzünü yansıtan ayna cennet bahçesi kadar değerlidir. Ayna sevgilinin saçının kokusunu alırsa tarak gibi bağrı parçalanır. Felek güzellik padişahı sevgilinin karşısında gece gündüz ay ve güneşiyle ayna tutan dilencidir. Ayna kılıfına sevgilinin yanağının vasıfları işlenince aynadaki yansımalar ters görünür. Ayna önce sevgiliyi bağrına bastığı için kırılsa da görüntüleri yansıtmaya devam eder. Sevgilinin görüntüsünü bir anda veren ayna, büyük resim ustaları Bihzad ve Mani'den üstündür. "Ayna-âşık" bağlamında gazelde; âşık, ayna sadece sevgiliyi gösterip onun bencil ve kendini beğenmiş olma nedeni kabul ettiği aynanın kırılmayı hak ettiğini söyler. Sevgiliyi elinde aynayla görünce kavuşma umuduna Nasuh tövbesi eden âşık, gam gecesinde sevgilinin hayalini gönlünde göremez. Çünkü bahtı uyumuştur ve ayna terstir. Âşık kederli olduğunda sevgilinin sinesini hatırlamalıdır. Bu durum tutulan güneşe ayna gösterilmesine benzer. Ayrıca şiirde yer verilen aynanın cilalanması, kırılması, işlemeli kılıf içinde saklanması gibi özelliklerinin hatırlatılmasının yanı sıra güneş tutulmasında güneşe ayna gösterilmesi âdeti, resim ustası Mani ve Bihzad telmihi, Nasuh tövbesi vb. hususlar dikkat çekicidir.

Gazelin dili, Arapça, Farsça kelimeler ve çok sayıda Farsça kurala göre yapılmış tamlamalar nedeniyle ağırdır. Hemen her beyitte, "gülşen-i cennet", "şeb-i gam" gibi iki ya da " 'aks-i ruh-ı yâr", "hased-fiken-i mihr-i pür-ziyâ" vb. daha fazla unsurdan oluşan bir ya da birkaç Farsça tamlama bulunmaktadır. Edebî sanatlara sıklıkla yer verilmiş teşbih başta olmak üzere, teşhis, mübalağa, telmih, iştikak vb. edebî sanatlardan yararlanılmıştır. Kullanılan edebî sanatlarla şiirin benzetme ve hayal dünyası zenginleştirilmiştir.

7. Vahyî Divanı'nda "Mir'ât" ile "Ayna"nın Kullanım Sıklığı ve Diğer Örnek Beyitler

Vahyî Divanı'nda daha çok tamlamalarda rastlanan, yalın hâli az görülen "mir'ât", (mir'ât redifli gazel dâhil) 29 kez geçmiş, eş anlamlısı "âyine" 22 beyitte yer almıştır. "Secencel" ise sadece bir beyitte bulunmaktadır. Aşağıda şairin "mir'ât" (ayna) redifli gazeli dışında ayna ve aynayla ilgili bazı unsurları nasıl kullandığını göstermek için "ayna" ve "mir'ât" kelimelerinin bulunduğu beyitlerden örnekler verilmiştir.[15]

7.1. Âyîne (Ayna)

Âyîne içre mihr-i küsûf-âşnâ sanur
Deryâda ol mehüñ ruh-ı zülf-âverin gören (G 209/3-206)[16]

[15] Beyitler seçilirken aynanın gazelden farklı özelliklerinin verildiği örnekler tercih edilmeye çalışılmıştır.
[16] Örnek beyitlerden sonra verilen şiir, beyit ve sayfa numaraları Vahyî Divanı'nın kaynakçada bulunan e-kitap baskısına aittir.

"Denizde o ay (gibi sevgilinin) saçının yanağına döküldüğünü gören, ayna içinde güneş tutulmasını tanıyan güneş sanır." beytinde sevgili aya benzetilmiştir. Denizde sevgilinin yüzünün üzerine düşen zülfünün görüntüsü ile aynada tutulmuş güneşin yansıması arasında benzerlik ilgisi kurulmuştur. "Ayna-derya", "mihr-i küsuf-aşna" - "ruh-ı zülf-âver" ile leff ü neşr yapılmıştır.

7.2. Âyîne-i cihân-nümâ (Cihanı gösteren ayna)

Bu şi'r-i tâzede tarh-ı tekellüf it Vahyî

Ki sâf olup ola âyîne-i cihân-nümâ (G 1/6-106)

"(Ey) Vahyî! Bu taze (yeni) şiirde külfeti bırak ki sade olup dünyayı gösteren ayna olsun." beytinde şair kendi yeni şiirinden ve bu şiirin külfetsiz, sade, saf olmasıyla dünyayı gösteren ayna (İskender'in aynası) arasında benzerlik ilgisi kurmuştur. Âyîne-i cihân-nümâ, (cihanı gösteren ayna, İskender'in aynası) hatırlatılmıştır.

7. 3. Ayna-Gönül

Sahn-ı Kâgıd-hânedür ehl-i dile cây-ı karâr

Kim komaz nezzâresi **âyîne-i dilde** gubâr (K 30/1-86)

"Gönül ehline (irfan sahibine) durulacak yer Kâğıthâne sahasıdır ki seyretmesi gönül aynasında toz (keder) koymaz." Kâğıthâne'nin övüldüğü bu kaside-beçe beytinde şair, Kâğıthâne'de gezip dolaşmanın gönül aynasındaki kederi gidereceğine işaret ederken "gönül-ayna" benzetmesinden yararlanmıştır.

Sâf eyle jeng-i şekveden **âyîne-i dili**

Ol şâh-ı hüsnden nazar olmazsa olmasun (G 212/4-207)

"Gönül aynasını şikâyet pasından temizle. O güzellik padişahından (sevgiliden) bakış olmazsa olmasın." beytinde şair kendisiyle konuşur. Aynaya benzettiği gönlünü şikâyet pasından temizlemesi gerektiğini, sevgili o aynaya bakmasa da bu temizliğin gerekli olduğunu söyler. Beyitte sevgili güzellik padişahına, âşığın gönlü aynaya, şikâyet aynadaki pasa benzetilmiştir[17].

7.4. Âyîne-ruhsâr-tûtî (papağan)

Nice gûyâ ola **tûtî-i dil** şevkiyle 'âlemde

Kim ol **âyîne-ruhsâr** u **şeker-güftârdan** dûruz (G 116/3-161)

"Dünyada gönül papağanı coşkuyla nasıl konuşsun ki o ayna yüzlü ve tatlı sözlüden (sevgiliden) uzağız." beytinde âşık gönlünü papağana benzetir. Ancak bu papağan yüzü ayna, sözü şeker gibi tatlı olan sevgiliden uzak olduğu için konuşamaz. Beyitte papağanın şeker yedirilerek ve ayna gösterilerek konuşturulması hatırlatılmıştır. Sevgilinin yüzü aynaya, sözleri şekere benzetilmiştir.

[17] Aynada görülen pas ve pas çeşitleri, temizleme yöntemleri ile ilgili olarak bk. (Çetindağ, 2011, s.108-135).

Hayf ol **âyîne-ruhsâra şeker-güftâr** ile

Kendümi **tûtî** gibi bir lahza hem-dem bulmadum (G185/7-195)

"Eyvah! O ayna yüzlüye (sevgiliye) şeker gibi tatlı sözlerle bir an papağan gibi kendimi dost bulmadım." beytinde âşık kendisini papağana, sevgilinin yüzünü aynaya, sözünü şekere benzetmiştir. Âşık papağan gibi olmasına rağmen sevgiliyi kendine dost edinememiş ve ondan yakınlık görememiştir. Beyitte bir önceki örnekte olduğu gibi "papağan-ayna-şeker-söz" ilgisinden yararlanılarak papağanın aynaya baktırılıp şeker verilerek konuşturulmasına telmih yapılmıştır[18].

7.5. Ayna-İskender

Pestdür câm-ı Cem ü **âyîne-i İskender**

Var iken la'l-i leb ü sîne-i sîmîn-i bütan (G 202/3-203)

"Put gibi güzellerin gümüş sinesi ve dudağının lal taşı varken Cem'in kadehi ve İskender'in aynası aşağıdır." beytinde güzellerin güzellik unsurları gümüş sine-İskender'in aynası; lal dudak-Cem'in kadehi arasında benzerlik ilgisi kurulmakla birlikte, sevgilinin sinesi ve dudağı daha üstün tutulmuştur. İskender'in aynası[19] ve Cem'in kadehine[20] telmih yapılmıştır.

Rûyında nümâyân olıcak râz-ı derûnum

Bildüm ki degül **âyîne İskender'e** mahsus (G 139/3-173)

"İçimdeki sır yüzünde görününce bildim ki ayna İskender'e mahsus değil." Beytinde âşık içindeki sırı sevilinin yüzünde görünce sadece İskender'in aynasının sırları ortaya çıkarma gücüne sahip olmadığını, sevgilinin yüzünün de ayna gibi kendi içindeki sırı yansıttığını anlar. İskender'in aynasına telmih yapılırken sevgilinin yüz aynası bu aynayla karşılaştırılmıştır.

Cilvegâh idüp anı 'aks-i cemâl-i dildâr

Kıldı **âyîne-i İskenderi** hayran kahve (G 241/3-222)

"Sevgilinin güzel yüzünün aksi kahveyi görünme yeri edinip İskender'in aynasını kendine hayran kıldı." Beytinde, "Kahve, sevgilinin yüzünün güzelliğini yansıtarak İskender'in aynasını şaşırtır." denilmiştir. İskender'in aynasına telmih yapılıp ayna kişileştirilmiştir.

7.6. Ayînedâr

Nâ-bûd olur şehâ nefes-i râmiz-i hayât

Fikr-i 'izâruñ olmasa **âyînedâr-ı dil** (G 175/2-190)

[18] "Ayna-tûtî" ilişkisi hakkında bk. (Çetindağ, 2011, s. 453-460).
[19] "Âyîne-i İskender" için ayrıca bk. (Çetindağ, 2011, s. 83-102).
[20] "Câm-ı Cem" konusunda bk. (Pala, 1989, s. 96)

"Ey padişah (sevgili)! Gönle ayna tutan yanağının düşüncesi olmasa, hayatın anlamı nefes yok olur." beytinde sevgili padişahtır. Onun yanağını düşünen âşığın gönlü ayna tutulmuş gibidir. Eğer böyle olmazsa âşık için hayatın anlamı kalmaz. Sıradan kişilere ayna tutulmaz. Beyitte gönül ayna tutan bir kişiye benzetilerek kişileştirilmiştir.

8. Mir'ât (Ayna)

Sîneñi görse hâbda **mir'ât**

Tâ ebed jengdâr-ı hayret olur (K 4/28-33)

"Ayna, uykuda bağrını görse ta sonsuza kadar şaşkınlık pası tutmuş olur." beytinde sevgilinin sinesini uyurken gören ayna, şaşkınlıktan sonsuza kadar pas tutar. Ayna kişileştirilmiş sevgilinin sinesi aynadan daha üstün tutulmuştur. O güzelliği gören ayna paslanmıştır.

8.1. Mir'ât-ı mücellâ (Cilalı Ayna)

Saykal-keş olup pertev-i endîşe-i vasfı

İtdi dil-i pür-jengümi **mir'ât-ı mücellâ** (K 3/21-29)

"Seni övme düşüncesinin parlaklığı, cilacı olup pas dolu gönlümü cilalı ayna etti." Hz. Peygamber için yazılan kasideden alınmış bu beyitte şair, Hz. Peygamberi övme düşüncesinin bile paslı gönlünü, cilalı aynaya dönüştürdüğünü ifade eder. Beyitte şair gönlünü paslı aynaya benzetmiş ve eskiden çelik, gümüş ya da tunçtan yapılan aynaların paslandığında cilalandığını hatırlatmıştır.

Bakan bu nazm-ı sâfa nîk ü bed kendin görür Vahyî

Egerçi sâdedür ammâ ki **mir'ât-ı mücellâdur** (K 27/20-82)

"Vahyî! Her ne kadar sade olsa da cilalı aynadır (o nedenle) bu saf nazma bakan iyi ve kötü kendini görür." beytinde fahriye yapan şair kendi saf, güzel şiirini över. Bu şiire bakan iyi ve kötünün kendisini göreceğini her ne kadar sade görünse de aslında cilalı ayna olduğunu söyleyerek şiirini cilalı aynaya benzetir. Cilalı aynanın özelliği her şeyi daha güzel ve net yansıtıp göstermesidir.

8.2. Mir'ât-İskender

Sîneñ olalı zîver-i mecmu'a-i hâtır

Endîşeme **mir'ât-ı Sikender** hased eyler (G 58/3-133)

"Sinen gönül mecmuasının süsü olduğundan beri İskender'in aynası düşüncemi kıskanır." beytinde sevgilinin sinesi âşığın gönül mecmuasının süsü olunca İskender'in aynası âşığın düşüncesini kıskanır. Kıskançlığın sebebi sevgilinin aynadan daha parlak ve güzel sinesinin âşığının gönlünde olmasıdır. İskender'in aynasına telmih yapılmış ve sevgilinin sinesi bu aynadan üstün tutulmuştur. Âşığın/şairin gönlü süslü bir mecmuaya benzetilmiştir. İçinde şiirlerin toplandığı mecmuaların süslendiği, şairin kendi düşüncesini ve gönlünden geçenleri İskender'in aynası kıskandığı için şiiri hakkında fahriye yaptığı düşünülebilir.

8.3. Mir'ât-Gönül

Destüñe al gâh geh lutf eyleyüp ey meh-likâ

Zîr-i pâda kalmasun **mir'ât-ı dil** hem-çün hazef (G 152/4-179)

"Ey ay yüzlü (sevgili)! Zaman zaman lütfedip eline al. Gönül aynası toprak gibi (topraktan yapılan nesneler gibi) ayakaltında kalmasın." beytinde, yüzünü aya benzettiği sevgiliye seslenen âşık, zaman zaman lütfedip aynaya teşbih ettiği gönlünü eline almasını ister. Gönlünün ayakaltı olmamasını sevgilinin ilgisini görmeyi diler. "Toprak gibi ayakaltı olmak" değersizliği ve aynı zamanda ayna yapımında eskiden toprak kullanılmasını hatırlatır (Şentürk, 2016, s. I/ 489). "Eline almak" değer vermek, ilgi göstermek anlamıyla "ayakaltı olmak" la zıt anlamlıdır.

İmdi şimden-girü **mir'ât-ı dilüñ** sâf eyle

Yeter oldı ko elüñ sîneye insâf eyle (Terkib-i Bent 10/4- 265)

"Şimdi, bundan sonra gönül aynanı saf eyle. Elini göğsüne koyup insaf eyle. Yeter oldu." beytinde âşık sevgiliye çağrıda bulunur. Elini göğsüne koyup insaflı olmasını, artık gönül aynasını saf hâle getirmesini, dayanacak gücü kalmadığını anlatır. Sevgilinin gönlü aynaya benzetilmiştir.

8.4. Mir'ât-ı rûy-tûtî (papağan)

Görüp **mir'ât-ı rûyın** tûtî-i şîrin-makâl olsun

Alanlar harf-i vuslat la'l-i nâb-ı sükkerîninden (G 207/4-205)

"Şekerden saf lal dudağından kavuşma harfi alanlar yüzünün aynasını görüp tatlı sözlü papağan olsun." beytinde, âşık sevgilinin şekerden saf lal dudağından kavuşmaya dair bir harf duyanların sevgilinin yüzünün aynasını görüp tatlı sözlü papağana dönüşmelerini ister. Beyitte "yüz-ayna-şeker-tûti" ilgisinden yararlanılmış ve papağanın ayna karşısında şeker verilerek konuşturulmasına telmih yapılmıştır.

8.5. Mir'ât-ı dîde

Mir'ât-ı dîde 'aks-i hayâlinden ola dûr

Nâz-ı bütânı itse eger hâb iktisâb (G 10/4-110)

"Eğer uyku, put gibi güzellerin nazını kazansa (güzeller naz uykusu uyusa), göz aynası sevgilinin hayalinin yansımasından uzak ola." beytinde göz aynaya benzetilmiştir. Bu ayna sevgilinin hayalinin yansımasından uzaktır. Göz açıkken ayna gibi görüntüleri yansıtır. Uzaklığın nedeni gözün kapalı olması, sevgilinin hayalinin göze görünmemesi ve güzellerin naz uykusu uyumalarıdır.

9. Secencel-Gönül

Bu du'â ol du'âdur ey dil-i zâr

Ki komaz dil **secencelinde** gubâr (Mesnevi 38/5-99)

"Ey inleyen gönül! Bu dua o duadır ki gönül aynasında toz (keder) koymaz." beytinde âşık inleyen gönlüne seslenip ettiği duanın gönül aynasında keder bırakmayacağını söyler. Gönül aynaya benzetilmiş, mecazen aynadaki tozla gönüldeki keder, üzüntü kastedilmiştir. Duanın gönlü ferahlatacağı hatırlatılmıştır.

Mir'ât redifli gazel dışındaki beyitlerde mir'ât ve ayna birbirine benzer ya da yakın ilgilerle kullanılmıştır. Gazelde bulunmayan İskender'in aynası farklı yönleriyle diğer beyitlerde yer almıştır. Örneklerde İskender'in aynası sevgilinin sinesi ile karşılaştırılıp yüzü ile ilişkilendirilmiştir. Bu aynanın şairin düşüncelerini, gönlünden geçenleri kıskanacağı söylenmiş, kişileştirme ve telmihten yararlanılmıştır. Âşık gezmenin, dua etmenin gönül aynasındaki tozu, kederi yok edeceğini ve gönlünü şikâyet pasından uzak tutması gerektiğini söylemiştir. Sevgilinin "saçı ve yüzü", "ayna-güneş tutulması" bağlantısıyla verilmiştir. Sevgilinin sinesi ayna gibidir, ayrıca sevgilinin ve âşığın gönlü aynaya benzetilmiştir. Sevgilinin gönül aynası saf olmalıdır. Âşık gönül aynasının ayakaltında kalmamasını ister; gönlüyle padişah sevgiliye ayna tutar. "Ayna-papağan-şeker" ilgisinden farklı şekillerde söz edilmiş, papağana ayna karşısında şeker yedirilerek konuşma öğretildiği hatırlatılmıştır. Şair fahriye yaparak şiirinin cilalı ayna gibi olduğunu belirtir. Göz aynası sevgilinin hayalinden uzak kalmıştır.

SONUÇ

Edebî metinlerde yaygın bir benzetme ve hayal unsuru olarak farklı şekil ve özellikleriyle karşılaşılan "ayna" divan şairlerinin şiirlerinde de sıklıkla kullanılmıştır. Aynanın şiirdeki yerinin daha iyi belirlenebileceği örnekler "ayna" ve eş anlamlısı "mir'ât'ın" redif olduğu şiirlerdir. Vahyî'nin "mir'ât" (ayna) redifli gazeli böyle örneklerdendir. Vahyî sadece incelenen gazelinde değil, divanındaki diğer şiirlerde de aynaya çok fazla yer vermiştir. Aynanın gazelde ele alınan özellikleriyle başka beyitlerde sözü edilen vasıfları arasında benzerlikler ve farklılıklar bulunmaktadır. Gazelde ağırlıklı olarak "ayna-sevgili-âşık" ilgisi üzerinde durulmuştur. Ayna sevgiliyle olan bağlantısına göre değer kazanmış ya da âşığın içinde bulunduğu durumu zorlaştırmıştır. Sevgiliye yakınlığı, onu yansıtması sayesinde ayna değerini arttırırken elinde aynayla sevgiliyi gören âşık kavuşma umuduna tövbe eder. Onun gönlü ayna olsa da sevgilinin hayalini göstermez. Aynanın âşıkla sevgili karşısındaki durumu anlatılırken bazı önemli vasıfları ve aynayla ilgili âdetler de söz konusu edilmiştir. Bunlar arasında; aynanın cilalanması, kırılması, değeri, nakışlı kılıf içinde saklanması, görüntünün aynaya ters yansıması, dilencilerin, dervişlerin ayna gezdirmesi ve tutması, bir anda görüntü veren aynanın tanınmış resim ustalarından üstün olması, güneş tutulmasında ayna gösterilmesi, ay ve güneşin aynaya benzetilmesi vb. sayılabilir.

Gazel haricindeki beyitlerde de aynaya yönelik bazı telmihler dışında ayna ile ilgili unsurlar daha çok "ayna-sevgili-âşık" bağlamında ele alınmıştır. Genellikle sevgilinin sinesi, yüzü, saçı, gönlü ile ayna arasında benzerlik ilgisi kurulmuştur. Âşığın gözü ve gönlü de aynadır. Yaygın kullanılan ve bilinen papağana ayna karşısında ve şeker yedirilerek konuşma öğretilmesi âdetinden söz edilmiştir. "Ayna-güneş tutulması" ilgisine, İskender'in aynası, Cem'in kadehi ile sevgilinin güzellik unsurları arasındaki benzerliğe dikkat çekilmiştir. Şair şiirini, düşüncesini överken cilalı aynadan, İskender'in

aynası ve "âyîne-i cihân-nümâ"dan yararlanmıştır. Gönül aynasının saflığının önemi, kederden pastan arındırılmasının gerekliliği üzerinde durulmuştur.

Sonuç olarak; Vahyî "mir'ât" redifli gazelinde ve divanında yer verdiği, içinde "mir'ât" ya da "ayna"nın geçtiği beyitlerde aynayla ilgili zengin bir benzetme ve hayal dünyası yakalamıştır. Aynanın özelliklerinden ve aynayla ilgili bazı telmih unsurlarından, edebî sanatlardan, Arapça, Farsça kelime ve tamlamalardan yararlanarak sanatlı bir dille anlatımını etkileyici hâle getirmiştir. Kendi yaşadığı dönemde aynanın bilinen özellikleri, aynaya dair âdetler ve aynanın divan şiirindeki yerine ışık tutmuştur. Mir'ât (Ayna) redifli başka gazellerin incelenmesi aynanın divan şiirinin dünyasındaki yerinin belirlenmesi, şiirde sözü edilen özelliklerinin daha ayrıntılı olarak tespit edilmesi bakımından yararlı olacaktır.

KAYNAKÇA

Açа, M., Gökalp, H. ve Kocakaplan, İ. (2009). *Başlangıçtan günümüze Türk edebiyatında tür ve şekil bilgisi*. Kriter Yayınevi.

Ahmet Vefik Paşa (2000). *Lehçe-i Osmânî* (Recep Toparlı, Haz.). Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ahterî Mustafa Efendi (2009). *Ahterî-i Kebir* (Ahmet Kırkkılıç ve Yusuf Sancak, Haz.). Türk Dil Kurumu Yayınları.

Aktaş, M. M. (2022). Bir minyatür ustası Bihzâd'ın klasik şiire yansımaları. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi, 6*(4), 1357-1375.

Aşıcı, S. (2022). Topkapı Sarayı Müzesinde XV. yüzyıla tarihlenen bir fildişi ayna mahfazasının bezeme üslubuna dair. *Lale Kültür, Sanat ve Medeniyet Dergisi*, Temmuz-Aralık, 20-28.

Atalay, M. (2007). Düşünce tarihinde epistemolojik bir denge unsuru olarak ayna metaforu. *Kutadgubilig, -Felsefe ve Bilim Araştırmaları*, Kasım, 137-173.

Avcı, İ. (2014). Divan şiirinde İskender-i Zülkarneyn. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research*, 7(29), 47-69.

Balcı, Y. (2004). Ahmet Hamdi Tanpınar'ın şiirinde "ayna" üzerine. *Arayışlar, İnsan Bilimleri Araştırmaları,* 6(11), 68-84.

Batislam, H. D. (2021). Vahyî'nin kahve gazeli. *Prof. Dr. Pervin Çapan Armağanı* içinde (Nagehan Uçan Eke ve Nilüfer Tanç Ed.) (ss. 352-361). Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Yayınları.

Can, Â. (2010). Necip Fazıl'da "ayna" imgesi. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34, 167-185.

Çavuşoğlu, M. (2003). *Divanlar arasında*. Kitabevi.

Çetindağ, Y. (2011). *Ayna kitabı*. Kitabevi.

Güler, Z. (2004). Şeyh Galip divanında ayna sembolü. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, XIV*(1), 103-121.

Kaçar, M. ve Gözün, R. **(**2020). Tevbe-i Nasûh kavramı ve divan edebiyatındaki kullanımları üzerine. *KÜLTÜRK***,** *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi,* 1, 11-23.

Kalkışım, M. (1998). Eski Türk edebiyatında ayna objesi. *Bir*, 9(10), 321-334.

Kandemir, S. (2023). Aynanın tarihçesi sembolik anlamı ve İslam sanatındaki yeri. *International Social Sciences Studies Journal, 9*(114), 7841-7851.

Karadayı, O. N. (2015). Alvarlı Hâce Muhammed Lutfî Efendi'nin şiirlerinde ayna sembolizmi. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 43, 306-329.

Karayazı, N. (2014). Nev'î Yahyâ'nın aynası. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi,* 13, 39-60.

Kayaalp, İ. (1999). *Sultan Ahmed divanı'nın tahlili*. Kitabevi.

Kestelli, R. N. (2004). *Resimli Türkçe kamus* (Recep Toparlı, Belgin Tezcan Aksu, Canan Selvi Kanoğlu ve Seyfullah Türkmen, Haz.). Türk Dil Kurumu Yayınları.

Koşan, Z. E. (2021). *Modern Türk romanında ayna imgesi (1872-1973)* [Yayınlanmamış doktora tezi]. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kurnaz, C. (1987). *Hayâlî Bey divanı tahlili*. KTB Yayınları.

Kuşoğlu, Z. (1986). Türk sanatında ayna. *İlgi Dergisi,* 49, 32-35.

Macit, M. (2001). Âyine. *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü* (C. I, ss.288). AKM Yayınları.

Macit, M. (2001). Âyine-i âlem-nümâ. *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü* (C. I, ss. 288-289). AKM Yayınları.

Mehmed Salâhî (2019). *Kâmûs-ı Osmânî I- II* (Ali Birinci, Haz.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayını.

Muallim Nâcî (2009). *Lügat-ı Nâcî* (Ahmet Kartal, Haz.). Türk Dil Kurumu Yayınları.

Onay, A. T. (1992). *Eski Türk edebiyatında mazmunlar ve izahı* (Cemâl Kurnaz, Haz.). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Ögke, A. (2009). İbnü'l-Arabi'nin Fususu'l-Hikemi'nde ayna metaforu. *Tasavvuf (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), 9*(23), 75-89.

Önder, M. (1998). *Antika ve eski eserler kılavuzu.* Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Özkan, Ö. (2007). *Divan şiirinin penceresinden Osmanlı toplum hayatı (XIV-XV. Yüzyıl)*. Kitabevi.

Öztürk, M. ve Örs, D. (2000). *Mütercim Âsım Efendi, Burhân-ı Katı*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Pakalın, M. Z. (1993). Âyine. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (C. I, s. 124). Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Pala, İ. (1989). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü I-II*. Akçağ Yayınları.

Pala, İ. (1991). Âyîne-i İskender. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 4, s. 252).

Pala, İ. (1991). Ayna (Edebiyat). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 4, s. 262).

Redhouse, Sir J. W. (1996). *A Turkish And English lexicon.* Librairie Du Liban.

Sefercioğlu, M. N. (2004). Divan şiirinde tarak ve ayna. *Saç Kitabı içinde* (Emine Gürsoy Naskali, Ed.) (ss. 203-239). Kitabevi.

Sefercioğlu, M. N. (1990). *Nev'i divanı tahlili*. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Sinemoğlu, N. (1991). Ayna. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 4, s. 259-260).

Sivri, M. ve Angın, Z. (2021). Dünya ve Türk kültüründe tarihi, mitik ve ekinsel açıdan "ayna"nın yeri. *Folklor/edebiyat*, *27*(1), 29-46.

Sona, İ. (2017). Klasik Türk edebiyatı metinlerinde "gözgü" kelimesinin kullanımına dair. *Littera Turca, Journal of Turkish Language and Literature*, *3*(1), 255-266.

Steingass, F. J. (1975). *A comprehensive Persian-English dictionary*. New Reprint, Printed in Lebanon.

Sucu, N. (2010). Mesnevî'nin bir beyti ışığında gönül aynası ve Mevlânâ'nın "gönüle" bakışı. *Sufi Araştırmaları Dergisi*, *I*(2), 73-86.

Şahin, M. (2020). Bâkî Dîvânı'nda Ayna Metaforu. *Journal Of Social, Humanities and Administrative Sciences*, *6*(25), 519-534.

Şemîsâ, S. (1378). *Ferheng-i telmîhât (işârât-ı esâtîrî, dastânî, tarîhî, mezhebî der-edebiyât-ı Fârisî)*. Çâp Şeşüm.

Şemsettin Sâmi (2010). *Kâmûs-ı Türkî* (Paşa Yavuzarslan, Haz.). Türk Dil Kurumu Yayınları.

Şengök, Y. (2015). *Cahit Sıtkı Tarancı'nın şiirinde ayna motifi* [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. Kültür Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Şentürk, A. A. (2016). *Osmanlı şiiri kılavuzu C. I*. OSEDAM.

Taş, H. (2012). Vahyî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 42, ss. 451-452).

Tolasa, H. (2001). *Ahmet Paşa'nın şiir dünyası*. Akçağ Yayınları.

Toska, Z. (1998). Klasik şiirimizde ayna. *Sultanların Aynaları* içinde (ss. 30-57). KB Yayınları.

Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (1977). Âyine. (C. 1, s.244). Dergâh Yayınları.

Türkçe Sözlük (2009). (Haz. Komisyon, 10. Baskıdan Yapılan Tıpkıbasım). Türk Dil Kurumu Yayınları.

Uludağ, S. (1991). Ayna (Tasavvuf). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 4, ss. 261-262).

Uludağ, S. (1996). *Tasavvuf terimleri sözlüğü*. Marifet Yayınları.

Uz, Ö. (2012). Âsaf Hâlet Çelebi'nin "ayna" şiirinde geleneğin izleri. *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21(2), 315-320.

Vahyî Divanı (2017). (Hakan Taş, Haz.). https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55745,vahyi-divanipdf.pdf?0 (Erişi Tarihi: 30.09.2024).

Yaylalı, Y. (2018). Klasik Fars şiirinde ressam mani. *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 13(1), 169-178.

Yıldırım, N. (2008). *Fars mitolojisi sözlüğü*. Kabalcı Yayınevi.

Yıldızlar, M. (2018). *16. Yüzyıl Aşk Mesnevîlerinde Ayna* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Türk İslam Edebiyatı Bilim Dalı.

Yiğit, F. (2019). "Ayna Sembolü Çerçevesinde Metafiziksel Anlatımlar: İbnü'l-Arabi Örneği", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(12), 248-266.

Ziyâ Şükûn (1984). *Farşça-Türkçe lugat, gencîne-i güftâr C. 1*. Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

EXTENDED ABSTRACT

Vahyî, a 17th-century Ottoman poet who was born in Istanbul, is known for his divan, the only work of his that has survived. While contemporary sources considered him a poet of moderate talent, his poetry is notable for the information it provides about the literary and historical context of his time. In addition to everyday elements, his divan is also interesting for its ghazals with radifs such as "coffee," "goblet," and "paper," as well as poems that mention districts of Istanbul (such as Kâğıthâne). The presence of the ghazal with the radif "mirror" (mir'ât) among Vahyî's poems, and the frequent use of mirror-related metaphors in the divan, make this topic worthy of study. As is known, the "mirror" holds an important place in the world of metaphors and imagination of divan poetry with its various characteristics. The mirror is one of the objects frequently used in daily life as a tool that allows a person to see himself. It has different forms depending on its purpose of use and construction. The mirror, which is handled with various metaphorical relations due to its form and qualities in divan poetry, is more often the subject of metaphors describing the beauty of the beloved's face. The state, soul, and heart of the lover, and entities such as water, sun, moon, world, sky, and time are in the position of being likened to it. Together with such relations, the "mirror-parrot" connection and its legend, and the "mirror of Alexander" stand out among the elements that are very frequently encountered as a motif. Different metaphors and imaginations based on the mirror are revealed in more detail, especially in the poems with the radif "mirror" in the divans. In the article, after giving information about Vahyî's life and literary personality, the definition and characteristics of the mirror, its history are discussed, and the mirror and mirror-related elements in divan poetry, their usage characteristics are mentioned. The place of the mirror in Islamic culture and Sufism is explained, and some studies that deal with the mirror in literary texts are introduced. The in-language translation of Vahyî's eleven-beyt ghazal with the radif "mir'ât" (mirror) is made and the ghazal is evaluated in terms of form, content, language and expression. In addition, other exemplary couplets in which the mirror is mentioned in the Vahyî Divan, where the mirror is frequently used, are also given. With this study, it is aimed to contribute to more comprehensive research on the subject of the mirror by showing, how metaphors and imaginations related to the mirror are used in the ghazal and the Vahyî Divan. As a result, it has been seen that the "mirror," which is encountered with different forms and characteristics as a widespread metaphor and imaginative element in literary texts, is frequently used in the Vahyî Divan, as in the poems of other divan poets. Based on the idea that the examples in which the place of the mirror in poetry can be better determined are the poems. where mirror and its synonym 'mir'at' are the radif, as Vahyi's mir'at (mirror) radif gazal is one of such examples, it is found suitable for examination. Vahyî attracts attention with his frequent use of the mirror not only in the examined ghazal but also in other poems in his divan. There are some similarities and differences between the characteristics of the mirror discussed in the ghazal and the qualities mentioned in other couplets. In the ghazal, the "mirror-beloved-lover" relationship is mainly focused on. The mirror has gained value according to its connection with the beloved or has made the lover's situation more difficult. While the mirror increases its value thanks to its closeness to the beloved and reflecting it, the lover who sees the beloved with the mirror in his hand repents of his hope to unite. Even if his heart is a mirror, it does not show the image of the beloved. While the situation of the mirror in the face of the lover and the beloved is described, some important qualities of the mirror and the customs related to the mirror are also mentioned. Among these are: the polishing of the mirror, its breaking, its value, its being kept in a decorated case, the reverse reflection of the image in the mirror, the

wandering and holding of mirrors by beggars and dervishes, the mirror that gives an instant image being superior to well-known painters, the showing of the mirror in a solar eclipse, the moon and the sun being likened to a mirror, etc. In the couplets other than the ghazal, in addition to some allusions to the mirror, mirror-related elements are mostly covered in the context of "mirror-beloved-lover." In general, a similarity relation is established between the beloved's chest, face, hair, heart and the mirror. The lover's eye and heart are also mirrors. The widely used and known custom of teaching parrots to speak by showing them a mirror and feeding them sugar is mentioned. Attention is drawn to the similarity between the "mirror-solar eclipse" relationship, the mirror of Alexander, the cup of Cem, and the beauty elements of the beloved. The poet, while praising his poetry and thought, made use of the polished mirror, the mirror of Alexander and the "âyîne-i cihân-nümâ" (world-reflecting mirror). The importance of the purity of the heart mirror, the necessity of cleaning it from the rust of sorrow is emphasized. In short, Vahyî captured a rich world of metaphors and imagination related to the mirror in the "mir'ât" radif ghazal and in the couplets in his divan where "mir'ât" or "mirror" is mentioned. He made his expression impressive by using the characteristics of the mirror and some allusive elements related to the mirror, literary arts, Arabic and Persian words and phrases, with an artistic language. He shed light on the known characteristics of the mirror in his time, the customs related to the mirror and the place of the mirror in divan poetry. The examination of other ghazals with the radif Mir'ât (Mirror) will be useful in terms of determining the place of the mirror in the world of the divan poet and poetry, and determining the characteristics mentioned in the poetry in more detail.

ÇÜTAD
Çukurova Üniversitesi
Türkoloji Araştırmaları Dergisi

Cilt 10, Sayı 1
Haziran 2025

ISSN: 2587-1900
E-ISSN: 2548-0979

Geliş Tarihi: 27.9.2024
Kabul Tarihi: 8.3.2025

Makale Künyesi (Araştırma): Gökalp, H. (2025). Nahivden fıkha, mantıkdan edebiyata *Amr u Zeyd* ve diğer temsilî isimler. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, *10*(1), 252-279.

https://doi.org/10.32321/cutad.1557119

NAHİVDEN FIKHA, MANTIKDAN EDEBİYATA *AMR U ZEYD* VE DİĞER TEMSİLİ İSİMLER

Haluk GÖKALP[1]

ÖZET

Arapça örnek cümlelerin özne ve nesnesini ifade etmek için bazı kişi isimlerinden yararlanılmıştır. Bu maksatla Sîbeveyh'in *el-Kitâb* adlı eserinden itibaren Arapça nahiv kitaplarında Amr ve Zeyd gibi hayalî kişilere yer verilmiştir. Nahiv metinlerinde görülen bu tür örnek isimler yaygınlaşarak fıkıh, mantık, kelam gibi çeşitli ilmî metinlerde kullanılmıştır. Başta fetvalar olmak üzere fıkıh metinlerinde bu isimlere yenileri eklenmiştir. Amr, Zeyd, Bekr, Beşir, Hâlid, Hind, Zeynep gibi özel isimler nahiv ve fıkıh metinlerinde temsilî kişilere dönüştükten sonra edebî metinlerde de yer bulmuştur. Manzum fetva, manzum ferâiznâme gibi fıkıhla ilgili eserlerin yanı sıra avâmil, avâmil mu'ribleri gibi nahiv sahasına giren bilimsel eserlerin manzum tercümeleri temsilî isimlerin edebî sahada yaygınlaşmasına katkı sağlamıştır. Fars edebiyatında hem örnek kişi olarak kullanılan hem de kalıplaşarak yeni anlamlar kazanan bu isimler, Doğu edebiyatına yön veren temel eserler ve bu eserlere yazılan şerhler vasıtasıyla eski Türk edebiyatına da yansımıştır.

Eski Türk edebiyatında tezkire ve şerh gibi mensur metinlerde çeşitli vesilelerle yer bulan temsilî isimler divan ve mesnevilerde yaygın olarak kullanılmıştır. Divan şairleri temsilî isimleri, hem beyitlerde dile getirilen hâdiselerin özne ve nesnesi olarak hem de farklı anlamlara gelecek şekilde kullanmışlardır. Temsilî isimler çoğunlukla nahiv ve fıkıh bağlamında kullanıldığı için divan şairleri, İslam hukuku ve nahiv gibi zâhirî ilimlere dair birçok terimin sağladığı anlatım olanaklarından istifade etmişlerdir. Şairler bu isimleri birbirinden farklı nükte ve hayallere konu etmişler, başta dinî-tasavvufî meseleler olmak üzere hemen her konu ile ilgili şiirlerinde bu isimlere yer vermişlerdir.

Divan şiirinde temsilî isimlerin kullanımına dair herhangi bir müstakil çalışma bulunmamaktadır. Bu disiplinlerarası çalışmada temsilî isimlerin kökeni, yer aldıkları bilimsel ve edebî metinler belirlendikten sonra bu isimlerin divan şiirinde hangi bağlamda ve nasıl kullanıldığı incelenmiştir. Temsilî isimlerin Arapça ilmî metinlerden Türk edebiyatına uzanan serüvenini inceleyen bu makalede divan şiirinde söz konusu isimlerin kalıplaşmak suretiyle kazandığı yeni anlamlar, tezkire ve şerhlerin tanıklığıyla ortaya konmuştur. Bu vesileyle çok anlamlılık ve Doğu edebiyatında metinlerarası ilişkilere dair etkili ve önemli örnekler araştırmacıların istifadesine sunulmuştur.

Anahtar kelimeler: Divan şiiri, nahiv, fıkıh, temsilî isimler, metinlerarasılık.

[1] Çukurova Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Prof. Dr. hgokalp@cu.edu.tr
https://orcid.org//0000-0002-0607-0937

AMR U ZAYD AND THE OTHER REPRESENTATIVE NAMES FROM NAHW TO FIQH, FROM LOGIC TO LITERATURE

ABSTRACT

In order to indicate the subject and object in example sentences in Arabic, certain personal names have been used. For this purpose, from the time of Sībawayh's *al-Kitāb*, imaginary persons such as 'Amr and Zayd have appeared in Arabic grammar books. These example names, which are seen in grammar texts, have become widespread and have also been used in various scholarly texts such as jurisprudence (*fiqh*), logic, and theology (*kalām*). In *fiqh* texts, especially in fatwas, new names have been added to these. Proper names such as 'Amr, Zayd, Bakr, Bashīr, Khālid, Hind, and Zaynab, after being transformed into representative characters in grammar and *fiqh* texts, have also found a place in literary works. The presence of these representative names in the literary field has been further reinforced by *fiqh*-related works such as *manzūm fatwā* (poetic fatwa) and *manzūm farāʾiḍnāma* (poetic inheritance law books), as well as by poetic translations of scientific works in the field of grammar, such as *ʿawāmil* and *ʿawāmil muʿrib*. These names, which were used as example figures and gained new meanings as fixed expressions in Persian literature, were reflected in classical Turkish literature through foundational works that shaped Eastern literature and the commentaries written on these works. Representative names, which appeared in various contexts in prose texts such as *tezkire* (biographical anthologies) and *sharh* (commentaries) in classical Turkish literature, were widely used in *divans* and *mathnawis*. *Divan* poets employed these representative names both as the subjects and objects of the events described in their couplets and in ways that conveyed different meanings. Since these names were mostly used in the context of Arabic grammar (*nahw*) and Islamic jurisprudence (*fiqh*), *divan* poets benefited from the expressive possibilities provided by numerous terms related to Islamic law and grammar. Poets incorporated these names into various forms of wit and imagination, using them in their poetry on almost every subject, especially in religious and mystical (*tasawwufî*) matters. There is no independent study on the use of representative names in *Divan* poetry. In this interdisciplinary study, after identifying the origins of these names and the scientific and literary texts in which they appear, their context and usage in *Divan* poetry have been examined. This article, which explores the journey of representative names from Arabic scholarly texts to Turkish literature, reveals the new meanings these names acquired through conventionalization in *Divan* poetry, supported by the testimony of *tezkires* (biographical anthologies) and *sharhs* (commentaries). In this way, significant and effective examples of polysemy and intertextual relations in Eastern literature have been made available for researchers.

Keywords: Ottoman poetry, syntax, fiqh, representative names, intertextuality.

GİRİŞ

Bir konuyla ilgili örnek verilirken genellikle akla ilk gelen isimler tercih edilir. Bu kullanımlarda yaygın olan özel isimler, cümlenin öznesi ya da nesnesi hâline gelir. Bu durumun bir benzerini Türkçede Ali, Veli, Ayşe, Fatma gibi isimlerin çocuk kitaplarına ve örnek cümlelere yansıması şeklinde görmek mümkündür. Ayrıca Türk halkının içecek, kâğıt mendil, deterjan, pvc gibi ürünleri en çok bilinen marka adlarıyla andığına şahit oluruz. Birden fazla unsurdan oluşan kavramların, bütünün ilk parçasıyla isimlendirilmesi de sıkça rastlanan bir durumdur. Arap harflerine "elifbâ" (alfabe) denmesi ya da harflerin

sayı değerleriyle yapılan hesaplama yönteminin "ebced" olarak adlandırılması diğer örneklerdir. Bu durum çeşitli eserlerde olayların özne ve nesnesini ifade etmek için kullanılan isimler için de geçerlidir. Başta Amr ve Zeyd olmak üzere bu hayalî kişiler, kıyasî olarak Osmanlı metinlerinde a'dan z'ye herkesi temsil ederek sembol hüviyeti kazanmıştır. Divan edebiyatında yaygın olarak kullanılmasına rağmen temsilî isimler üzerine yapılmış müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Ayrıca çeşitli metin neşirlerinde bu isimlerin yanlış okunduğu, özel isim olarak değerlendirildiği ve tarihî-efsanevî kişilerle karıştırıldığı görülmüştür[2]. Bu nedenle öncelikli olarak temsîlî isimlerin kökeni, gelişimi ve kullanım alanlarını belirlemek faydalı olacaktır.

1.Nahiv, Belagat, Fıkıh ve Diğer İlmî Metinlerde Temsilî İsimler

Nahiv âlimleri "Zeyd yazdı" cümlesinde yer alan yazmak fiilinin Amr, Bişr ve Erdeşir gibi sayılamayacak kadar isme isnat edilebileceğine hükmeder. Zira Arapça örnek cümlelerde genellikle Arap toplumunda sık kullanılan özel isimlerden yararlanılmıştır. Arapça öğretiminde kullanılan temsilî isimlerin kökenini nahiv ilminin öncülerinden Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ında buluruz. VIII. yüzyılda Sîbeveyh'in Arap dilindeki amel/i'râb olgusunu anlatmak için kurguladığı "Darabe Zeydün Amran." (Zeyd Amr'a vurdu.) cümlesinin birçok nahiv kitabında yer alması, söz konusu cümlenin ve isimlerin yaygınlaşmasına ve Arap grameri ile özdeşleştirilmesine neden olmuştur. Araplarda yaygın olan Zeyd, Amr, Abdullah, Hind gibi isimlerin birer sembol olarak kullanımı diğer literatürlerde de görülür. Arapça öğretiminin adeta ilk adımı olan "Zeyd Amr'a vurdu" cümlesine zamanla farklı kelimeler eklenmiştir. Örneğin Müberred'in *el-Muktadab*'ında daha uzun ve karmaşık bir örnek bulunur. Arapça nahv ilminde bu isimler o kadar yaygınlaşmıştır ki İbnu's-Sîd el-Batalyevsî, bu örnek cümle hakkında *Risâletün fî tahkîk Darabe Zeydün 'Amran* adlı bir risale kaleme almıştır (Benli, 2021, s. 470-473; Çetkin, 2014, s. 168; Çıkar, 2009, s. 55).

Temsilî isimler, Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ından sonraki nahiv kitaplarında da yer bulmuştur. Örneğin Sirâfî, "Vâvın değişik durum ve konumları vardır. Bunlar atıf; *Ekremtü Zeyden ve Amran* (*Zeyd*'e ve *Amr*'a ikramda bulundum.)" (Çıkar, 2009, s. 104) gibi açıklamalarında Amr ve Zeyd'i temsilî olarak kullanmıştır. Ebû Hilâl el-Askerî'nin *el-Furûk*'ı, Mutarrizî'nin *el-İknâ*'sı, İbn Hişâm'ın *Mugni'l-Lebîb* ve *Şerhu Katri'n-Nedâ*'sı, İbnü'l-Haşşâb el-Bağdâdî'nin *el-Mürtecel Fî Şerhi'l-Cümel*'i ve Taşköprizâde'nin *Şerhu'l-Fevâidi'l-Gıyâsiyye*'si bu isimlere yer veren nahiv türü eserlerden yalnızca birkaçıdır. Ayrıca Osmanlı âlimi Kâfiyecî risalesinde *Zeydün Kâimün* cümlesini yüz on üç yönden incelemiştir (Benli, 2021, s. 472-473; Çıkar, 2009, s. 104; Hacıbekiroğlu, 2022, s. 178). Tanzimat döneminde yazılan *Mıkyâsü'l-Lisân Kıstasül-Beyân* adlı gramer kitabında da bu isimlerin örnek cümlelerde kullanıldığına şahit oluruz (Abdalla, 2016, s. 54).

Temsilî isimlere yer veren eserlerden biri de avâmillerdir. Örneğin Cürcânî'nin *Avâmil*'ine Taşköprîzâde tarafından yazılan *Mu'ribu'l-Avâmil* adlı mu'ribde "*Zeyd*, fakirdi" (Kadağ, 2019, s. 48) cümlesine yer verilir. Avâmiller, öğrenme kolaylığı

[2] Hazırlamış olduğumuz "Araştırmacıların Amr, Ömer, Zeyd ve Bekr Sözcükleriyle İlgili Tasarrufları" başlıklı kitap bölümü yayın aşamasındadır.

sağlamaları için manzum olarak da tercüme edilmiştir. Karamanlı Aynî, avâmil mu'ribindeki birçok örnekte (Mermer, 2003, s. 196) Zeyd'i kullanmıştır. Erzurumlu Rahmî'nin *Terceme-i Avâmil-i Atîk* adlı manzum avâmilindeki örnek cümlelerde "Zeyd, Amr, Bekr ve Bişr"den (Babaarslan, 2022, s. 320); Manastırlı Celal Bey'in Cürcanî'den tercüme ettiği *Manzûme-i Avâmil*'inde ise Zeyd, Amr, Bekr'den yararlanılmıştır:

Vâsıl ola *Zeyd*'e şol dem dûnek ile harf-i hâ

Zeyd'i ahz ile dimekdür *Bekr*'e vü *'Amr*'a dilâ (Güneş, 2013, s. 714)

Nahiv türü eserlerde sıklıkla rastladığımız temsilî isimler, belagat kitaplarına belirli ölçüde yansımıştır. Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ʿUlûm* adlı eserinde "Ben bildim./Sen bildin./ Zeyd bildi Zeyd." (Çelik, 2017, s. 215) cümleleri gibi birçok örnek bulunur. Kazvinî'nin Osmanlı'da meşhur olan *Telhîsü'l-Miftâh* (*Telhis*) adlı eserinde Zeyd, Amr ve Bekr'e yer verilir (Yanık vd., 2006, s. 62-63). Mustafa İsâmeddîn Efendi'nin belagatin başlıca eserleriyle bağlantılı olan *et-Tansîsü'l-Muntazar fî Şerhi Ebyâti't-Telhîs ve'l-Muhtasar* adlı eserinin örnek cümlelerinde "Zeyd" (Demir, 2016, s. 153) kullanılmıştır. Belagatin temel eserleri örnek kişilerin kullanımı bakımından sonraki belagat kitaplarını etkilemiştir. Bazılarına yukarıda değindiğimiz nahiv ve belagatle ilgili eserler, Osmanlı medreselerinde okutulduğu için yukarıdan aşağı doğru kültür ve edebî hayatımıza tesir etmiştir. Günümüzde Arapça nahiv kitaplarında hâlen temsilî isimler kullanılmaktadır. Nahiv ve belagatte örnek cümlelerin özne veya nesnesi olarak yer bulan bu isimler fıkıh metinlerine de yansımıştır.

Fıkıh metinlerinde temsilî isimlerin kullanımı son derece yaygındır. Genel bir nitelik arz etmesi isteği (Örsten, 2005, s. 12) ve ilgili kişinin mahremiyetinin gözetilmesi gibi nedenlerle fetvalarda çoğunlukla kişilerin isimleri belirtilmez. Fetvalarda erkekler için Zeyd, Amr, Bekir, Beşir, Hâlid, Velid; kadınlar için Hind, Zeyneb, Hatice, Ümmü Gülsüm, Zelihâ, Rabia *vd.* isimlere yer verilir. Bunlar içinde bilhassa Amr ve Zeyd en sık kullanılan isimlerdir. Müftülerin tercihine bağlı olarak bazen Bekir, Beşir, Hâlid *vd.* kişi adlarından da yararlanılmıştır. Fetvalarda çoğunlukla Zeyd bir işi yapan (fâ'il), Amr ise işten etkilenen (mef'ûl) kişi için kullanılmıştır: "Zeyd, Amr'ı hizmeti için icâreye tutup sefere alıp gitse dâru'l-harpte Zeyd'in eline gelen mâl-ı ganîmet Zeyd'in olur mu? Cevap: Olmaz" (İnanır, 2008, s. 193).

Osmanlı fetva kitaplarında kadınlarla ilgili baplarda genellikle Hind, Zeynep, Zelihâ gibi hayalî isimler etrafında gerçek veya hayalî olarak sorulan sorularla bunların cevaplarına yer verilmiştir (Eliaçık, 2016, s. 1217). Fetvalarda kadınlar için en çok Hind ismi tercih edilmiş, daha fazla isme ihtiyaç duyulduğunda Zeyneb, Meryem, Hâtice, Fâtima, Da'd, Züleyhâ, Zâhide gibi farklı isimler kullanılmıştır. Temsilî isimlerin çeşitliliğini gösteren bir fetva kesitine aşağıda yer verilmiştir:

> *Zeyd*-i.. vâkıfın evlâdından *Amr* ve *Bekir* ve *Beşir* ve *Hind* vakf-ı mezbûrun gallesine şart-ı vâkıf üzere mutasarrıflar iken *Amr* fevt olup oğlu *Hâlid* ile kızı *Zeyneb*'i *Bekir* dahi fevt olup oğlu *Velid* ile kızı *Hatice*'yi *Beşir* dahi fevt olup oğlu *Sa'îd* ile kızı *Rukiye*'yi *Hind* dahi fevt olup oğlu *Es'ad* ile kızı *Ayşe*'yi terk eyleseler *Es'ad* ve *Ayşe*'ye vakıfdan hisse verilmeyüp *Hâlid* ve *Zeyneb* ve *Velid* ve *Hâtice* ve *Sa'îd* ve *Rukiye* galle-i vakfı beynlerinde li'z-zekeri mislü hazzı'l-ünseyeyn iktisâm eyleseler sahîh olur mu? El-cevâb: Olur (Güneş, 2019, s. 80).

Fetvalarda Müslümanlar için müslim, mü'min gibi ifadeler kullanılmış, gerektiğinde Zeyd-i Hanefî gibi mezhep bilgisine yer verilmiştir. Gayrimüslimler hakkında fetva verileceğinde bazen şahısların isimleri bazen de bir kâfir, gayrımüslim, gayrımüslime, bir ecnebî gibi genel ifadeler kullanılmıştır. Bazı fetvalarda ise Hıristiyanlar için "Nikola, Yani, Mihal, Yanko, Marya, Matruka; Yahudiler için İlya" (Örsten, 2005, s. 12; Şanver, 2019, s. 65; Uzunçarşılı, 1988, s. 201) gibi temsilî isimler kullanılmıştır. İncelediğimiz fetva metinlerinde gayr-ı müslimler için Nikola, Yani, Mihal, Yanko, Hıristo, Markara, Marika, Marya, Matruk, Maninik, Andon, Biricik, Serna, Kirkor, Karabet, Agavani, Virjini, İlya gibi isimlerin kullanıldığı görülmüştür. Ayrıca bazı fetvalarda "bir kimse, birisi, filan, falan, fülan, falanca, falanca kişi, racul"; hatta hanımlara özel olmak üzere "mer'e, bir hatun, falane" *vb.* şekilde kullanımlara rastlamak mümkündür. Gayrimüslimlerden bahsedilirken Zeyd-i zımmî, Amr-ı Nasranî, Hind-i gayrimüslime, Zeyd-i Ermenî, Bekr-i Yahûdî, Bişr-i Nasrânî gibi terkiplere sıklıkla rastlanır: "*Zeyd-i Zimmî*nin azadsız kulu '*Amr-ı Nasrânî*den cizye alınur mı? El-Cevâb: Alınmaz" (Tekin, 2018, s. 170).

Mensur fetvalarda olduğu gibi manzum fetvalarda da bu hayâlî kişilerden yararlanılmıştır. İnceleme fırsatı bulduğumuz yaklaşık yüz manzum fetvanın önemli bir kısmında "herhangi biri" anlamında olmak üzere "Zeyd, Amr, Bekr, Hind" gibi isimlere yer verildiği görülmüştür:

Zeyd-i zimmî Hazret-i Peygambere

Bî-muhâbâ şetmin itse âşikâr

Ana vü hâmîsi '*Amr-ı müslim*e

Nice olur şer' ile encâm-ı kâr (Eliaçık, 2011, s. 127)

Temsilî isimler nahiv, belagat ve fıkıh gibi bilimlerin yanı sıra mantık, kelam *vd.* sahalarda yazılmış eserlerde de kullanılmıştır. Farâbî'nin *Kitâbu'l-İbâre*, İbn Haldûn'un *Mukaddime* (*Kitâbü'l-ʿİber*), Lâdikli Mehmed Çelebi ve İsmail Ferruh Efendi'nin mantık risaleleri bu isimlere yer veren ilmî eserlerden yalnızca birkaçıdır. Gazzalî *Miyârü'l-İlm*'de Amr u Zeyd'in yanı sıra "Abdülmelik"i (Pekdemir, 2019, s. 13-14) temsilî olarak kullanmıştır. Aşağıdaki kesit Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Füsusü'l-Hikem* adlı eserinden alınmıştır:

> Meselâ *Zeyd*'in vücûd-ı aynîsi hâdisdir; *Amr*'ın vücûd-ı aynîsi de hâdisdir ve kezâ *Zeyd* âlimdir; *Amr* dahi âlimdir. İlim ise Hakk'ın şu'ûnât-ı zâtiyyesinden tecezzî kabûl etmeyen bir emr-i küllîdir" (Konuk, 2017, s. 165).

Başlıca örneklerine yer verdiğimiz temsilî isimler geçmişten günümüze nahiv, fıkıh, kelam, mantık *vd.* ilmî metinlerde sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal ve kültürel yaşama yansıyan bilimsel birikimin sağladığı zengin çağrışım ve anlatım olanakları bu isimlerin edebî metinlerde yaygın olarak kullanılmasına neden olmuştur.

2. Edebî Metinlerde Temsilî İsimler

İslam medeniyetinin tüm birikiminden istifade eden divan şairleri, bilhassa nahiv ve fıkıh türü eserlerin etkisiyle edebî metinlerde temsilî isimlere yer vermişlerdir. Divan

edebiyatında söz konusu isimler avâlim, mu‘rib, ferâiznâme, manzum fetva gibi ilmî manzumelerin yanı sıra genel olarak tezkireler, şerhler, nasihatnâmeler, hiciv-mizah türü şiirler, tarih kı‘taları, mesneviler ve kaside, gazel gibi muhtelif şiirlerde karşımıza çıkar. Divan şiirinde söz konusu isimlerin temsilî olarak kullanıp kullanılmadığını ve bu isimlere yüklenen anlamları, öncelikli olarak tezkire ve şerhlerde incelemek yararlı olacaktır. Nitekim İsmâil Rüsûhî'nin *Şerh-i Mesnevî*'sinde temsilî isim içeren bir beyte dair söylenen "bu mes'eleyi *temsîl tarîkıyıla* îrâd idüp" (Tanyıldız, 2010, s. 724) ifadesi, Arapçada yaygın özel isimlerden Amr ve Zeyd'in "temsilî" olarak kullanıldığını açık bir şekilde ortaya koyar.

Klasik şerh metinleri, manaya odaklansa da aynı zamanda dil çalışmalarıdır. Şârihler şiirleri cümlelerden eklere varıncaya kadar anlam ve dil açısından tüm detaylarıyla açıklamışlardır. Şerhlerde temsilî isimler -daha önce incelediğimiz nahiv ve fıkıh metinlerinden farklı olarak- "Amr u Zeyd" *vb.* şekilde kalıplaşma sonucu yeni anlamlar kazanmıştır. Şerh metinlerinde -divan şiirine de yansıyan- Zeyd ve Amr'a dair nükte ve latifelere yer verilmesi bir diğer önemli özelliktir. Şerhler genellikle dinî-tasavvufî manzumelerin tercüme ve açıklaması mahiyetinde olduğu için temsilî isimler genellikle tasavvufî konularla ilişkili olarak kullanılmıştır.[3] Örneğin Şem‘î Mustafa Efendi, *Bostan*'da geçen beyitlerde "halk kapısında eziyet çekmenin sevabının ne olduğu" sorusuna verilen cevabı, "Allah'tan gayrısı için yapılan tâ‘ate güvenerek Cennet'e girmeyi ümit etmemek gerektiği" yönünde açıklar. Sa‘dî-i Şirâzî ve şârih Şem‘î, temsilî isimleri öylesine ustaca kullanmıştır ki "Zeyd hanesinde çalışıp Amr'dan ücret ummak" gibi bir vecize ortaya çıkmıştır:

> Bir kimse halk kapusı üzre renci âzmây ve belâkeş ola. Hak Te‘âlâ Hazreti ‘azze ismuhu kıyâmetde aña ne sevâb virür. *Ey püser ‘Amr’dan ücret ümîd tutma. Çünki Zeyd’üñ hânesinde işde olasın.* Hâsıl-ı ma‘nâ budur ki gayrlar içün olan tâ‘at sebebi ile cennete ümîd tutma (Metin, 2014, s. 56).

Şârihler genellikle dilbilgisel ya da bağlamsal[4] açıklamalarda temsilî isimlerden yararlanmıştır. Örneğin Sûdî *Hâfız Dîvânı Şerhi*'ndeki (Kaya, 2020, s. 646), Üsküdârî

[3] Şemseddin Sivasî'nin *es-Safâyih fî Tercümeti'l-Levâyih*'i, Rüsûhî'nin *Şerh-i Mesnevî*'si, Zâtî Süleyman Efendi'nin *Şerh-i Kasîde-i Ferîde Li-İsmâ‘îl Hakkî*'si, Abdülmecid Sivasî'nin *Şerh-i Cezîre-i Mesnevi*'si, Şeyh Gâlib'in *Şerh-i Cezire-i Mesnevi*'si, Nusret Efendi'nin *Şerh-i Divan-ı Sâib-i Tebrizî*'si gibi birçok şerh metninde tasavvufî konuların izahı ve örneklendirilmesi temsilî isimlerle yapılmıştır.

[4] Şem‘î *Şerh-i Bostân*'ında teşbih-i beliğ sanatına "Zeyd aslandır" cümlesini örnek verir. Bursalı İsmâil Hakkı ise *Şerh-i Pend-i Attâr*'da "in‘âm etmek" ifadesinin anlamı üzerine açıklamalar yaparken temsilî kişilerden yararlanır. Pozarefçevî'nin *Mecma‘u'l-Emsâl* adlı eserinde ve Murad Molla'nın *Mâ-hazâr* adlı *Pendnâme* şerhinde temsilî isimler, bağlamsal açıklamalarda kullanılır. bk.: Erkan, A. (2010). *Mâ-Hazâr adlı pendnâme şerhinin günümüz harflerine aktarılması ve incelenmesi* [Yüksek Lisans Tezi, Fatih Üniversitesi]. İstanbul, s. 148; Güneş, M. (2013). *Manastırlı Celâl Bey Dîvânı [inceleme-metin]* [Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü]. Sivas, s. 575; Paksoy, K. (2012). *Bursevî İsmâil Hakkı Şerh-i Pend-i Attâr (inceleme-metin-sözlük*) [Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü]. Kayseri, s. 269; Verim, H. (2014). *Şem‘î Mustafa Efendi'nin Şerh-i Bostân'ı (Transkripsiyonlu Metin) [1b-200b]* [Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi]. Samsun, s. 83.

Ahmed *Kasîde-i Bürde Şerhi*'ndeki (Güler, 2021, s. 395) ve Zâtî Süleymân *Şerh-i Mu'ammâ-yı Nakşî-i Akkirmanî*'deki (Ceylan, 2000, s. 336) örnek cümlelerde bu isimlere yer verir. Aşağıdaki kesit, örnek olması bakımından Hayâtî-yi Elbistânî'nin *Şerh-i Tuhfe-i Vehbî*'sinden alınmıştır:

> Sâlis edât-ı mef'ûldir Türkîde anıñ yirine mef'ûl olan kelimeniñ makâmına göre ahîrin yâ-yı meftûh idüp ba'dehu bir hâ-yı resmiyye yazarlar yâhud meksûr idüp bir yâ-yı tahtiyye meselâ *Zeyd*râ begû dirler *Zeyd*'e söyle ma'nâsına *Zeyd*râ biyâr dirler *Zeyd'i getür* ma'nâsına... (Şahin, 2016, s. 254)

Şerhlerde yaygın olan temsîlî isimler şuara tezkirelerinde de yer bulmuştur. Tezkirelerin biyografik bölümlerinde ve örnek beyitlere dair anekdotlarda kullanılan bu isimler çoğunlukla fıkıhla ilgilidir. Fetva makamına ulaşan şahısların hayatları, fetvaları ve şiirleri ile ilgili anlatılan anekdotlarda temsilî isimlere yer verilmiştir. Örneğin Kınalızâde, "müftü" olan Monla Abdülkerim'in iki küçük gulam alıp birinin adını Zeyd, diğerinin adını ise Amr koyduğunu anlatır (Sungurhan, 2017a, s. 618). Tezkirelerde dile getirilen anekdotlardan bazıları ise çeşitli vesilelerle verilen fetvalara dairdir. Örneğin Safvet, Yûsuf Dede'nin kendi konumundaki birine verilecek ulufenin miktarını öğrenmek için şeyhülislamdan fetva istediğini anlatır (Güzel, 2012, s. 811-812). Yusuf Dede'nin Zeyd ismi üzerinden bizzat kendi durumunu sual etmesi zarif bir yaklaşımdır. Zeyd'in "herhangi biri" anlamıyla Yusuf Dede'yi temsil etmesi, iltimas talep etmeyen şairin herhangi biri gibi muamele görmek istediğini gözler önüne serer.

Temsilî isimlerin örnek kişi olarak kullanımı divan ve mesnevilere de yansır. Beyitlerde bu isimlerden hangisi ya da hangilerinin kullanıldığı önemli değildir. Zira yalnızca özne ya da nesne konumundaki bu isimler, konuyla ilgili hayalî kişilerden ibarettir. Aşağıdaki beyitler, temsilî isimleri "herhangi biri" anlamıyla kullanan çok sayıda örnekten yalnızca birkaçıdır:

Kısmet itdüñ her kişiye anı kim lâyık-durur

Ger geye '*Amr* atlas u *Zeyd*'üñ ola geydügi şâl (Ahmedî) (Gülüm, 2021, s. 200)

Mahbûb u meye hâsılı meyl itmemek olmaz

Zevk ehli olan kimse *gerek 'Amr u gerek Zeyd* (Edirneli Nazmî) (Üst, 2018, s. 788)

Bazı beyitlerde Amr ve Zeyd'in yanı sıra Bekr, Bişr, Hind, Zeyneb gibi yaygın isimlerden de yararlanmıştır:

Böyle bir müftî ki *Zeyd ü 'Amr*'ı mahcûb eyleyip

Bekr ü Bişr'i aralıkda haylî ihcâl eyledi

Hind ü Zeyneb hîç görünmez oldu ol mestûreler

Şimdilik du'âların onlar da imhâl eyledi (Yakar, 2022, s. 225-226)

Konuyla ilgili ilgi çekici hususlardan birisi Sîbeveyh'in "Zeyd Amr'ı dövdü" cümlesidir. Nahiv metinlerinde çokça gördüğümüz -ana kahramanı Zeyd ve Amr olan- farklı cümleler içinde en çok "Darabe Zeydün Amran" cümlesi kullanılmıştır. Hocazâde Râsim'in *Şerh-i Müntehabât-ı Mesnevî* adlı eseri (Eser, 2019, s. 237), Hüseyin Kefevî'nin

Gülistân şerhi (Özcanar Sel, 2020, s. 592), Gelibolulu Mustafa b. İbrahim'in Birgivî'nin *Avâmil*'ine yazdığı şerh (İnanç, 2009, s. 51-52) "Zeyd Amr'ı dövdü." cümlesine yer veren çok sayıda şerhten birkaçıdır. Meselelere edebiyatın penceresinden bakan edipler, Zeyd ile Amr arasındaki şiddete dayalı ilişkiye dair nükteli hikâyelere yer vermişlerdir. Örneğin Sa'dî *Gülistân* adlı eserinde kimliğini gizleyerek bir delikanlı ile kurduğu diyalogdan bahseder. Eserde Zeyd ile Amr arasındaki hâdise zarif bir nükteye konu olur. Hüseyin Kefevî ve Seyf-i Serâyî'nin *Gülistan* şerhlerinde de zikredilen söz konusu anı aşağıdadır:

> Bir yıl Muhammed Harezmşah Doğu Türkistan ile bir maslahat için barışı seçti. Kaşgar Câmii'ne girdim. Gayet iyi görünümlü ve son derece güzel bir oğlan gördüm... Zemâhşerî'nin *Mukaddime-i Nahv*'i elinde sürekli okuyordu: *"Zeyd Amr'ı dövdü, Amr zulme uğradı."* dedim, "Çocuk, Harezm ile Doğu Türkistan barış yaptı, *Zeyd ile Amr'ın düşmanlığı hâlâ devam mı ediyor?*" Güldü ve nereli olduğumu sordu. Dedim, "Şîrâz", dedi "Sa'dî'nin şiirlerinden neyin var? O zaman Sa'dî Arapça iki beyit okudu (Avcıoğlu, 2018, s. 16).

"Darabe Zeydün Amran" cümlesinde fiil olarak "vurma/darb" eyleminin seçilmesini, bu fiilin etkisinin açıklığına ve görünebilirliğine bağlamak mümkündür (Benli, 2021, s. 472). "Mesel" sözcüğü için de "darb etmek" fiili kullanılır. Mesel darb etmek, sözü muhatabın zihninde ve kalbinde sapasağlam yer tutacak şekilde dikkatle yerleştirmektir. (Kızılkaya, 2014, s. 281-289). Bu nedenle şairler darb sözcüğününün darb-ı meselle ilgisinden yararlanmışlardır. Örneğin Antakyalı Münif bir beytinde Zeyd'in Amr'ı dövmesinin halkın dilinde adeta atasözü hüviyeti kazandığını "dârib" sözcüğünün anlam katmanından yararlanarak ifade eder. Zeyd'in Amr'ı dövdüğü gibi Kapudan Paşa da düşmanın başını kesmiştir. Nitekim Hayrî de söz konusu cümleyi "mesel" olarak ifade eder:

Ser-ı a'dâyı galtân ide darb-i tîg-i ikbâli

Lisân-ı halkda müdâm *'Amr*'ı *Zeyd dâribdür* (A. Münif) (Küçük, 1999, s. 71)

Efendi harf-i niyâzı ne sarf eder bilmem

Meselde 'Amr'a da *Zeyd* nâsır olmadı gitdi (Hayrî) (Kılıçarslan, 2021, s. 141)

Amr ile Zeyd arasında geçen hâdisede "darb" eylemi öne çıktığı için şairler, Amr ve Zeyd'i "şiddete ve üstünlüğe" dayalı konularda kullanmışlardır. Şairler "darb" eyleminin çağrıştırdığı "kavga, ceng, sulh, savaş, cidâl, cedel, cünd, gâlib, mağlûb" gibi kelimelerin yanı sıra "Amr, Zeyd, nasb, ref', i'lâl, müdgâm, sarf, takaddüm" gibi nahivle ilgili terim ve sözcüklerden yararlanarak beyitlerde anlam katmanı yaratırlar. Aşağıdaki beyit bunun tipik örneklerinden biridir. Arapçada i'râb durumları "ref', nasb, cer ve cezm" olmak üzere dört çeşittir. Beyitte ref' teriminin yanı sıra Farsça "zeden" (vurmak, dövmek) masdarından türeyen zed sözcüğü kullanılmıştır ki darb sözcüğü ile eş anlamlıdır. Bu nükteye yer veren muhtelif konularla ilgili beyitlerde çoğunlukla nahiv terimlerinden yararlanılmıştır:

Kimi *Zeyd* gibi gurfe-tırazende-i *ref'*

Kimisi *'Amr* gibi nâm-zed-i mansıb-ı dûn (A. Münif) (Küçük, 1999, s. 97)

Beyitlerde Amr u Zeyd'in kavgası, bir kıyas unsuru olarak çeşitli hayallere konu olabileceği gibi dinî-tasavvufî bağlamda insanların kavgasını ifade etmek üzere de kullanılmıştır. Aşağıdaki beyitler divanlardaki çok sayıda örnekten yalnızca birkaçıdır:

Hemîşe *Zeyd* n'ola gâlib olsa *'Amr* üzre

Ki *Zeyd* mertebe-i ref' ile mü'eyyeddür (Nâbî) (Bilkan, 1997, s. 161)

Harf-i nahvi 'ârifüñ ser-hatt-ı hüsn-i yâr imiş

Andan ötri *Zeyd ü 'Amr*'uñ *ceng* olupdur 'âdeti (Hikmetî) (Eğri, 2006, s. 233)

Biz n'idelüm ol medrese kim sahn-ı makâlı

Biri biriyle *cenge 'Amr ü Zeyd*'i (Edirneli Nazmî) (Üst, 2018, s. 6223)

Divan şairleri, söz konusu cümle nedeniyle Zeyd'in Amr'a üstünlük (takaddüm) iddiasına dair nüktelere yer vermişlerdir. Nev'î-zâde Atâyî *Sohbetü'l-Ebkâr*'da "Zeyd ü 'Amr'ın ne imiş farkı" (Yelten, 2017, s. 107) ifadesiyle fani olan insanların birbirinden farkı olmadığını vurgular. Şairler bu nükteyi -bazen nahiv terimi olan takaddüme de gönderme yaparak- eşitlik bahsi için kullanmışlardır. Nazir İbrahim kasidesinde takaddümün yanı sıra bir nahiv terimi olan ref' sözcüğünün anlam katmanından yararalanarak Amr ve Zeyd'in birbirine takaddüm edemeyeceğini ifade eder:

Birbirine idemez kimse takaddüm zira

Ref' ider *'Amr*'ı eger *Zeyd*'i geçerse fi'l-hâl (N. İbrahim) (Şengün, 2006, s. 354)

Edirneli Kâmî ise Şeyhülislam Abdullah Efendi devrinde "Amr'ın Zeyd'e takaddüm etme çabasının boş bir fikir olduğunu" söylerken temsilî isimler üzerinden toplumsal eşitlik ve adalet vurgusu yapar:

Zeyd'e takaddüm itmege sa'y eyler ise *'Amr*

Sermâye-i tasavvurı vâfir ziyân ider (E. Kâmî) (Erişen Yazıcı, 2017, s. 89)

Antakyalı Münîf, Zeyd'in üstünlüğüne ve Amr'ın aşağılanmasına vurgu yapmaktadır. Kimi insanların Zeyd gibi yüksek konumlarda kimilerinin de Amr gibi düşük seviyelerde olduğunu söylemektedir (Ayçiçeği, 2021, s. 212). Zeyd'in Amr'ı dövmesi yüksek ve alçak mevkideki insanların mukayesesi için kullanılabileceği gibi "galip-mağlup, güçlü-zayıf" tezatına dayalı her türden karşıt durum için nükte olarak kullanılmıştır. Bu tür beyitlerde "âşık-rakîb, Müslüman-kâfir" gibi farklı tiplerin mukayesesine yer verilebilir:

Ser-fürû itse rakîb 'âşıka her dem ne 'aceb

Kangı gavgâda *'Amr* pâ-zede-i *Zeyd* olmaz (Y. İzzet) (Nar, 2016, s. 347)

Sadullah Paşa "On Dokuzuncu Asır" başlıklı şiirinde insanların kanunen eşit olduklarını, Amr ve Zeyd üzerinden veciz bir şekilde ifade eder:

Ne 'Amr Zeyd'in esîri ne Zeyd 'Amr'a velî

Müessis üss-i müsâvâta nass-ı mevzû'ât (Akbaş, 2012, s. 341)

Divan edebiyatında takaddümle birlikte "Amr'ın vavı" da söz konusu edilmiştir. İmlada Amr'ın Ömer'den ayırdedilmesinde kullanılan vav harfi birbirinden ilginç nüktelere konu olur. Örneğin Âşık Çelebi, tezkiresinde Amrî'nin şairlik serüvenine başlaması ve mahlas seçimi ile ilgili olarak "Çün isti'dâd gelür lafz-ı 'Amr'da vavdan zâ'id yâ ziyâde ider" (Kılıç, 2018, s. 488-489) gibi nükteli bir ifadeye yer verir. Nahivde "ziyadelik" başlığı altında yer alan "zâid harf/edatın ziyâde edilmesi" olgusu, çeşitli unsurların sözcüklerin üzerine getirilmesi ile ilgilidir. Âşık Çelebi bu terminolojiden yararlanarak Amr (عمرو) sözcüğünün sonunda bulunan vav harfinden hareketle bir nükte yapar. Amr sözcüğünde vavdan zâid harf olarak ى harfinin eklenmesi, söz konusu sözcüğün Amr (عمرو) iken Amrî'ye (عمرى) dönüşmesini, diğer bir deyişle Amr'ın "mahlas sahibi bir şair" olmasını ifade eder. Divan şairleri Amr'ın vavını çok farklı konularla ilgili kullanmışlardır. Aşağıdaki beyitler konuya dair örneklerden yalnızca birkaçıdır:

Virmiş o yâr '*Amr*'e yine ruhsat-ı visâl

Zeyd'e takaddüm itse nola *vâv* tarafdadır (M.Nebil) (Şamlı, 2019: 147)

Na'leyn ile gel hâce-i bî-kayda ne mâni'

'*Amr*'ıñ tutalım *vâvı* imiş *Zeyd*'e ne mâni' (Celâlî) (Sarıkaya, 2008, s. 403)

Zeyd'in Amr'a vurmasını konu edinen bu ilgi çekici hikâye dilden dile aktarılmış, edebî metinlerde türlü hayallere konu olmuştur. Örneğin Ömer Necmî, Zeyd ile Amr arasındaki kavgayı, diğer bir deyişle Zeyd'in Amr'a vurmasını, hüsn-i ta'lil sanatı ile medresede aşk dersinin okutulmamasına bağlar:

Sâkî ne içün okutmaz o dersini 'aşkıñ

Darba düşürür medresede *Zeyd ile 'Amr*'ı (Ö.Necmî) (Göktaş ve Öztürk, 2023, s. 429)

Zeyd'in Amr'a vurması ile ilgili kurgulanan sebeplerden biri de hırsızlıktır. Bu noktada İbn Asâkir'in (ö. 1176), *Târihu Dimaşk* adlı eserinde geçen bir hâdiseyi burada aktarmak faydalı olacaktır:

> Bişr b. Hâris'in yanındaydık. Ebu'l-Fazl da oradaydı. Ona şöyle dedi: "Ebû Nasr! Neden yaptığın şu hataları düzeltecek kadar dil ilmi öğrenmiyorsun?" Ebû Nasr bunun üzerine "Kim öğretecek?" diye sordu. Ebu'l-Fazl "Ben öğretirim" deyince Ebu Nasr "Haydi, öğret bakalım" dedi. Bunun üzerine Ebu'l-Fazl söze başladı ve "Söyle bakalım: "Darabe Zeydün Amran" [Zeyd Amr'a vurdu]." dedi. Ebû Nasr bu söz üzerine "Yahu kardeşim, *Zeyd Amr'a neden vurmuş ki?*" diye sordu. Ebu'l-Fazl, "*Vurmadı, bu sadece bir örnek*" deyince Ebu Nasr "Bu işin en başı bile yalan, ona ihtiyacım yok" deyip nahiv öğrenmeyi bıraktı (Benli, 2021, s. 472).

Târihu Dimaşk'ta geçen bu anekdot, Mevlânâ'nın *Mesnevi*'sinde adeta anonim bir hüviyete bürünür. Zira Mevlânâ, hikâyenin kahramanları olan Ebu'l-Fazl ve Ebu Nasr'ın adlarını anmaz. Hatta Mevlânâ, hikâyeyi genişleterek Zeyd'in Amr'a vurmasının nedeni olarak "Amr'ın vav harfini çaldığı" yönünde hüsn-i ta'lile dayalı ilginç bir nükteye yer verir. Şair, *Mesnevî*'de nahiv âlimi olan Ebu'l-Fazl'dan yalnızca "nahvî" (nahiv âlimi) diye bahseder. Nitekim Rüsûhî *Şerh-i Mesnevî*'de beyitleri şerh ederken "çoğu bedevi

Arabın sözcüklerin lugat (gerçek) manasını bildiğini ancak mecaz anlamı düşünemediğini söyler. Rüsûhî, nahiv kaide ve ıstılahlarını bilmeyen bedevilere fâ'il-mef'ûl öğretmek için atasözü söylendiğinde onların mecaz anlam yerine, yalnızca hakikî anlama yöneldiklerini anlatırken -o da Mevlânâ gibi- Ebu'l-Fazl ve Ebu Nasr'ın isimlerini zikretmez. Dervîş Muhammed Şifâyî de *Mesnevi* şerhinde söz konusu hikâyeye dair beyitleri Ebu'l-Fazl ve Ebu Nasr'ın adlarını anmadan şerh eder:

> Ol 'Amr'uñ cürm ü günâhı ne idi ki nâpuhte vü bî-insâf Zeyd günâhsız anı gulâmı gibi urdı. **Nahvî** aña eyitdi ki bu terkîb ma'nâ ölçegi oldı sen ba'de anı al zîrâ peymâne reddolmışdur ya'nî sen bu peymânenüñ gendüm ma'nâsını al ve peymâne terkîbini redd eyle ki *ma'nâ-yı lagvîsi*[5] bu mahalde murâd degüldür didi. Belki Zeyd ü 'Amr i'râbdan ötüri düzülmişdür egerçi dürûgdur sen i'râbla düzül. **Ol câhil** yine didi ki yok böyle degüldür ben anı bilmezem muhassıl 'Amr'ı Zeyd niçün bîgünâh u bîhatâ urdı baña şu lafzdan müstefâd olan ma'nâdan söyle. Âhirü'l-emr nahvî nâçârdan didi ve bir lâg u latîfe açdı ya'nî nâçâr bir lâg aşup ve kendü bildügi mertebeden geçüp ol câhile didi ki **'Amr bir ziyâde vâv ugurlamış idi.** Zeyd bu hâle vâkıf oldı kendünüñ düzdine kötek urdı (Yalap, 2014, s. 1013-1014).

> Amr'a cürm ne oldı ki o hâm Zeyd günâhsız anı köle gibi dögdi urdı. **Nahvî** didi ki bu tertîb ma'nâ kadehi olur bugdayın al ki kadeh reddür ya'nî i'râb ta'lîmi içündür ma'nâ-yı lugavî murâd degüldür. Zeyd ve 'Amr i'râb içündür ve düzendür eger yalan ise sen i'râb ile düz. **O kimse** didi ki ben anı bilmem 'Amr'ı Zeyd günâhsız ve hatâsız niçün urdı. Çâresizlikden nahvî didi ki o *bir latîfe açdı*[6] ki **'Amr artuk bir vâv ugurlamışdı.** Zeyd tuydı hırsızına urdı çünki hadd-i şerî'atden geçdi ugrılık itdi o hadde ya'ni kötege lâyık olur anuñçün dögdi (Cengiz, 2021, s. 690-691).

Mevlânâ'nın bazı beyitlerinde temsilî isimlere yer vermesi, divan şiirinde bu isimlerin yaygınlaşmasına katkı sağlamıştır. Doğu edebiyatı anlatılarının eserden esere aktarılırken yüzyıllar içinde değiştiği, hatta bazen anonimleştiği görülür. Bu durum Zeyd'in Amr'ı dövme hikâyesinde açıkça görülür. Sîbeveyh'in Amr ve Zeyd'e dair örnek cümlesinin *Tarih-i Dımaşk*'ta Ebu'l-Fazl ve Ebu Nasr arasında geçen bir anekdota konu olduktan sonra Mevlânâ'nın *Mesnevi*'sinde bazı değişikliklerle bir latifeye dönüşmesi, Doğu edebiyatının şekillenmesinde metinlerarası ilişkilerin ne ölçüde etkili olduğunu gözler önüne serer.

Divan şiirinde temsilî isimler, nahvin yanı sıra fıkıh bağlamında da kullanılmıştır. Bazı şiirlerde müftüler liyakat sahibi olmamak, rüşvet almak, âdil hüküm vermemek gibi nedenlerle hicvedilir. Müftü gibi önemli kamu görevlilerine yönelik eleştirilerde fıkıh literatürünün başlıca isimleri olan Amr ve Zeyd'den yararlanılmıştır. İbrahim Kabûlî *Şikâyet-nâme* adlı mesnevisinde hak gözetmeyen kadıyı eleştirirken, padişahın emirlerine herkesin uyması gerektiğini, "her kim olursa olsun" anlamında olmak üzere "Gerek Bekr ü gerek Zeyd ü gerek 'Amr" (Erdoğan, 2008, s. 791-792) ifadesiyle dile getirir. Ayrıca Osman Nevres'in kasidesinde olduğu gibi kadılık ve müderrislik görevlerinden azledilenlerin haksız ithamlar karşısındaki savunmalarını temsilî isimlerden yararlanarak dile getirdikleri görülür:

[5] "Ma'nâ-yı lugavîsi" terkibi metinde "ma'nâ-yı lagvîsi" şeklinde okunmuştur.
[6] Metinde ifade "bir lutfa açdı" şeklinde yazılmıştır.

Zeyd'e hükm itseñ eger şer‘ ile sen

Saña ‘*Amr* itse gerekdür sû’-i zan

Baña hükm itmedügine hikmet

Zeyd'den kâdî alupdur rişvet (Kaya, 2020, s. 78)

Aşağıdaki beyitte "fetvâyî" ifadesi, "kalın kumaştan giysisi" ve "fetva, izin" anlamlarıyla tevriyeli kullanıldığı için Zeyd ve Amr'a fıkıh bağlamında yer verildiği söylenebilir:

Bayrâma yetişdür diyü fetvâyî-yi yârı

Zeyd'e tek ü pû ‘*Amr*'a takâzâ ne belâdur (B. Sabit) (Aydın, 2019, s. 883)

Mizahî metinlerde de Zeyd'in temsilî olarak kullanımına rastlanır. Örneğin Enderunlu Halimî, yemek listesine çevirdiği gazel şeklindeki hezlinde (Turgutlu, 2008, s. 120) Zeyd'den istifade eder. Ayrıca *Sehî Bey Divanı*'nda Zeyd'e yönelik mizahî hicivlerde Amr u Zeyd'e gönderme yapılmıştır:

Gidi *Zeyd* ‘*Amr*'a uyup evlenelden

Geyikler içre gâyet ulu oldı (Yekbaş, 2020, s. 353)

Temsilî isimlerin edebî metinlerde kullanımıyla ilgili önemli hususlardan biri de söz konusu isimlerin kalıplaşarak yeni anlamlar kazanmasıdır. Sîbeveyh'ten itibaren Arapça öğretiminde Amr ve Zeyd gibi sözcükler, özel isim olmaktan çıkıp "herhangi biri" anlamıyla temsilî isimlere dönüşmüştür. Edebî metinlerde ise en az iki temsilî isim atıf terkibi *vd.* yollarla kalıplaşarak yeni anlamlar kazanmıştır. Bilhassa Amr ve Zeyd sözcükleri, tüm temsilî isimleri sembolize ederek "Amr u Zeyd", "Amr ile Zeyd" *vb.* biçimlerde kalıplaşmıştır. Amr ve Zeyd, o kadar yaygındır ki Nâbî, "Amr u Zeyd" (Bilkan, 1997, s. 1207) başlığıyla bir lugaz yazmıştır. "Herhangi biri" anlamına gelen temsilî isimler, edebî sahada "halk, toplum, insanlar, herkes, diğerleri, başkaları" gibi yeni anlamların yanı sıra edebî sanatlar yoluyla "fıkıh, fetva, nahiv, zâhirî ilimler" gibi farklı anlamlar da kazanmıştır.

Temsilî isimlerin kalıplaşarak yeni anlamlar kazandığını en açık şekliyle tezkire ve şerh metinlerinde görmek mümkündür. Örneğin Beyanî, *Tezkîretü'ş-Şu‘arâ*'da Diyarbakır'ın "halk" nezdinde beğenilen ve övülen bir yer olduğunu, "makbûl u memdûh-ı Zeyd ü ‘Amr olan" (Sungurhan, 2017b, s. 336) ifadesiyle dile getirir. Âşık Çelebi ise *Meşâirü'ş-Şu‘arâ*'da büyük başın büyük belası bulunduğunu ancak bunun "halk, sıradan insanlar, toplum" için kolay göründüğünü, "Bu hod ‘Amr u Zeyd'e müyesserdür" (Kılıç, 2018, s. 235) ifadesiyle belirtir. Fatin *Hatimetü'l-Eşâr*'ında ilgili kişinin şiirlerinin toplum (ilgili çevre) tarafından beğenildiğini ifade etmek üzere "Amr ile Zeyd'in makbûl u müstahseni" (Çiftçi, 2017, s. 103) ifadesine yer vermiştir.

Temsilî bir isim müstakil olarak kullanıldığında "herhangi biri" anlamına gelirken iki ya da daha fazla temsilî isim kalıplaştığında tek tek bir anlam ifade etmez. Örneğin aşağıdaki ilk beyitte "Zeyd ü Amr" şeklinde kalıplaşan temsilî isimler, "kamu"

sözcüğünün işaret ettiği üzere "zindanda olan herkes" manasında kullanılmıştır. Söz konusu isimler, özel isim olarak kullanılmadığı gibi "herhangi biri" anlamına da gelmez:

Okıyup zindâncıyı şâh itdi emr

Didi zindânda kim ise *Zeyd ü 'Amr*

Kamu gelsün cürmini kılsun bedîd

Bendine anuñ ile itsün kilîd (Aşkî, *Heft-Peyker*) (Aytaç, 2017, s. 332)

Çoğunlukla "Amr u Zeyd" ya da "Zeyd ü Amr" şeklinde kalıplaşan bu ifade, başta Bekr olmak üzere diğer temsilî isimlerle de kurulabilir. Örneğin Mevlânâ'nın *Mesnevi*'sinde geçen "Zeyd ü Bekr" ifadesini, Tâhirü'l-Mevlevî "şundan bundan" (Ceylan, 2020, s. 100); Rüsûhî ise "halk, kimseler" (Tanyıldız, 2010, s. 511) şeklinde tercüme etmiştir. Temsilî isimlerdeki kalıplaşma bazen üç veya dört isimle oluşabilir. Aşağıdaki beyitlerde "insanlar" anlamı ikiden fazla temsilî isimle elde edilmiştir:

Câna râhat-bahş olur çün râh-ıla hâlât-ı sekr

Cândan anuñ-çün ider meyl aña *Zeyd ü 'Amr u Bekr* (E. Nazmî) (Üst, 2018, s. 6831)

Huzûruna gelen *Zeyd ile 'Amr u Bekr ile Bişrüñ*

Husâmâtını ref' eyler olup bir lûtf ile gûyâ (N. İbrahim) (Şengün, 2006, s. 365)

Koya isnâdı *Zeyd ü 'Amr ü Bekr*'e

Hemân sa'y ide istigfâr u şükre (Hüdaî) (Ayar, 2022, s. 844)

Divan şairlerinin bu ifade kalıplarını kullanımında Fars şiirinin doğrudan etkisi vardır. Örneğin Fars şairi Enverî "Zeyd ve Amr'ın hitabetinden elini çek. Feleğin okundan daha etkili bir hitabet yoktur." (Ceylan, 2021, s. 450) der. Amr u Zeyd, divan şiirinde bilhassa dinî-tasavvufî konularla ilgili beyitlerde yer alır. Tasavvuf kapsamında kullanımlarda *Bostan, Gülistân, Mesnevî-i Manevî, Dîvân-ı Hâfız* gibi Doğu edebiyatına yön veren Farsça eserler etkili olmuştur. Sa'dî, Mevlânâ, Hâfız gibi şairler dinî-tasavvufî konuların izahında temsilî isimlerden yaralanmıştır. Örneğin Mevlânâ'nın *Mesnevi*'sinde Zeyd ü Bekr "insanlar, halk" anlamındadır. Nitekim Rüsûhî, *Mesnevî-i Ma'nevî*'de geçen beyti "Rızkı Hudâdan iste... *Zeyd* ve *Bekr*'den ve '*Amr* ve beşerden isteme" (Bilge, 2022, s. 692-693) şeklinde şerh ederken temsilî isimleri "beşer" karşılığı olarak kullanır.

Farsça tasavvufî beyitlerde örnek kişi veya kalıp olarak yer alan bu isimler, divan şiirinde de çoğunlukla "insanlar, halk, toplum" anlamında kullanmıştır. Sebeb-müsebbib ilişkisi, tevhîd-i ef'âl, tevhîd-i sıfat, hayır ve şerrin Allah'tan gelmesi, yaşanan hâdiselerde insanların birer vesile olması, her türlü isteğin Allah'tan dilenmesi, masiva ile meşgul olmamak, terk ü tecrit gibi dinî-tasavvufî konularla ilgili birçok beyitte temsilî isimlerden yararlanılmıştır. Aziz Mahmud Hüdayî, sâlike seslenerek her tasarrufun halktan değil, Hak'tan olduğunu dile getirir. Şair, beyitte "Zeyd ü Amr ile cedel" ifadesini "halk" sözcüğünün de işaret ettiği üzere "insanlarla çekişmek, tartışmak" anlamında kullanmıştır:

Sâlike lâyık mıdır hîç *Zeyd ü ʻAmr ile cedel*

Her tasarruf hod Hak'ın sen ***halk***a bakmak yol mudur (Gençdoğan, 2010, s. 271)

Dinî-tasavvufî beyitlerde yer alan temsilî isimler, büyük ölçüde nahivle ilişkili olarak kullanılmıştır. Örneğin Manastırlı Fâik, ömrü [asıl] amaca ulaştırmayan nahiv ilmine harcamamak gerektiğini söyler. Bu tür beyitlerde şairler, tevriye ve îhâm-ı tenâsüp sanatı yoluyla nahiv terimlerinin çokanlamlılığından istifade ederler. Fâik'in aşağıdaki beytinde "âmil, maʻmûl, sarf, maksûd, binâ, bâb, haber ve mübtedâ" sözcüklerinin hem terim hem de sözlük anlamlarından istifa edilmiştir. Ayrıca beyitte "murâd" sözcüğü "arzu, dilek, istek" anlamının yanı sıra "haber" sözcüğü ile birlikte kiplere işaret eder. Murâd sözcüğünün yine nahiv terimi olan "maksûd" sözcüğüyle eşanlamlı olması da manidardır. Şair, bir aslı olmadığını söylediği ilm-i nahvi su üzerine inşa edilmiş bir binaya benzetir ve kendisinden doğru haber alınmayan özne (mübtedâ) olarak gördüğü Amr u Zeyd'i mecâz-ı mürsel sanatıyla "ilm-i nahv" anlamında kullanır:

Sarf itme nakd-i ʻömri yok aslı ʻAmr u Zeyd'iñ

Maksûda vâsıl itmez âb üzre bir ***binâ***dır

Bâb-ı ***murâd*** açılmaz ***maʻmûl*** *u* ***ʻâmil***inden

Togrı ***haber*** alınmaz bir özge ***mübtedâ***dır (Fâik) (Çambel Kalço, 2019, s. 51)

Usulî, "tevhid-i sıfat" vurgusu yaparak ömrü nahiv ilmine harcamamak gerektiğini söyler. Şair, Amr u Zeyd'i mecaz-ı mürsel sanatıyla "nahiv" karşılığı kullanırken îhâm-ı tenâsüble "sarf ve sıfât" gibi terimlerin anlam katmanından yararlanmıştır:

ʻAmr u Zeyd'e yüri ***sarf*** itme Usûlî ʻömri

Nahvi ko ʻârif iseñ eyleyügör mahv-i sıfât (Usûlî) (İsen, 1990, s. 105)

Tasavvufu ilm-i hâl olarak gören divan şairleri, özü kavrayamayan ve sözde kalan "ehl-i kâl"in karşısına ehl-i hâli koymuşlardır. Şairler, birçok terim içerdiği ve teferruatlı açıklamalar gerektirdiği için çok söz götüren sarf, nahv ve fıkıh gibi ilimlere karşı olumsuz bir tutum içindedirler. Hanyalı Nûrî aşağıdaki beyitte "ilm-i zâhir, ilm-i hakîkat, maʻrifet, sarf, nahv, fıkıh, âmil, tâlib" gibi sözcük ve terimlerle kurguladığı tenasüp ve tezattan yararlanarak zâhirî ilimleri "kîl u kâl" (boş sözler) olarak görür ve ilm-i zâhiri terk edip ilm-i hâkîkate yönelmek gerektiğini belirtir. Beyitte "Zeyd u Amr" ifadesi "zâhirî ilimler" anlamında kullanılmıştır:

Zeyd u ʻAmr'ın *kîl u kâli* oldu Nûrî hep hebâ

ʻİlm-i zâhirle fakat iş bitmez idrâk eyle hâ

Sen dahı Mûsâ gibi ol *tâlib*-i sırr-ı Hudâ

Sarf u nahv u fıkhı terk et Hızra ulaş Nâmiyâ

Hâsıl et *ʻilm-i hakîkat maʻrifet*le *ʻâmil* ol (Hanyalı Nûrî) (Aydın, 2009, s. 413)

Fasih Ahmed Dede aşk yolunun gizli bir yol olduğunu, oraya boş sözlerle ulaşılamayacağını söyerken aşkta Zeyd ve Amr'ın cedelinden bahsolunmadığını belirtir.

Amr u Zeyd'in kavgasına telmih yapılan beyitte temsilî isimler, mecaz-ı mürselle boş sözler olarak görülen nahiv (zâhirî ilimler) karşılığı olarak kullanılmıştır:

Kîl ü kâl ile varılmaz bu nihânî rehdür

'Işkda mebhas-i cedel-i *'Amr* u *Zeyd* olmaz[7] (Fasih Ahmed) (Ünsal Topçu, 2020, s. 1914)

Himmetî, ilm-i marifeti idrak etmeyi insanın sermayesi (re'sü'l-mâl) olarak görür ve başa dert olduğu için Amr u Zeyd'in dedikodusunu terk etmek gerektiğini söyler. Beyitte Amr u Zeyd, mecaz-ı mürsel sanatı yoluyla ilm-i ma'rifetin zıttı olan "zâhirî ilimlere" işarete eder:

Âdeme idrâk-ı vücûd-ı ma'rifetdür *re's ü mâl*(?)

Terkini kıl derd-i serdür kîl ü kâl-i *'Amr*[8] *u Zeyd* (Özdil, 2019, s. 147)

Şemseddin Sivâsî "mu'reb, mebnî, lafz, mahal" gibi terimleri kullanarak nahiv ilminin uzayıp giden boş ve kuru sözler (kâle yekûlü) olduğunu "nice bir Amr ile Zeyd" ifadesinden yararlanarak dile getirir. Beyitte "Amr ile Zeyd" ifadesi mecaz-ı mürsel sanatıyla nahiv ilmine işaret eder:

Nice bir *kâle yekûlü* nice bir 'Amr ile Zeyd

Nice bir *mu'reb* u *mebnî* nice bir *lafz* u *mahal* (Ş. Sivasî) (Toparlı, 2015, s. 97)

Fars ve Türk şairleri bazı beyitlerde "Amr u Zeyd'le meşgul olmak" ifadesini "ilm-i nahv" anlamında kullanmışlardır. Örneğin Sa'dî'nin *Gülistân* adlı eserinde "sürekli nahiv ilmiyle uğraşan bir mahbûba duyulan mahabbeti" konu edinen beyitlerine, Seyf-i Serâyî ve Hüseyin Kefevî'nin şerhlerinde yaptıkları açıklamalardan Amr ve Zeyd'in "nahiv" karşılığı kullanıldığı anlaşılmaktadır. Şerhin sonunda yer alan "Biz saña meşgûlüz *sen 'Amr ve Zeyd'e meşgûlsın*" (Özcanar Sel, 2020, s. 595) dizesindeki "Amr u Zeyd'le meşgûl olmak" ifadesi, bağlam dikkate alındığında "ilm-i nahvi" karşılamaktadır:

Senin tabiatın *nahve hevesle*

Gönlümüzdeki akıl unsurunu mahvetti

Âşıkların gönlü senin tuzağına av oldu

Biz seninle meşgûlüz, sense 'Amr ile Zeyd ile (Avcıoğlu, 2018, s. 16)

Bağdatlı Ruhî de aşk danişmendinin ders almakla yükümlü olmadığını, vahdeti talep edenin Amr u Zeyd'le meşgul olmaması gerektiğini söyler. Beyitte "tedris, dânişmend" sözcükleriyle birlikte "tâlib" sözcüğünün "öğrenci" anlamına da gönderme yapılarak

[7] İki farklı metin neşrinde dize "Işkda mebhas-i *'Amr* u cedel *Zeyd* olmaz" şeklindedir. bk.: Çıpan, M. (2003). *Fasih Divanı (İncelme-Tenkitli Metin)*. İstanbul: MEB Yayınları, s. 357; Ünsal Topçu, G. (2020). *Fasîh Ahmed Dede Dîvânı bağlamlı dizin ve işlevsel sözlüğü* [Yayımlanmamış Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü]. Malatya, s. 1914. Bağlam gereği dizenin "Işkda mebhas-i cedel-i *'Amr* u *Zeyd* olmaz" şeklinde olması gerekir. Amr, vezin zaruretiyle "Amır" şeklinde okunmalıdır.

[8] Sözcük metinde "ömr" şeklinde okunmuştur.

"Amr u Zeyd'le meşgul olmak" ifadesi, mecaz-ı mürsel sanatı yoluyla zahirî ilimlerle bilhassa da "nahivle meşgul olmak" anlamında kullanılmıştır:

'Aşk dânişmendi fârigdur gam-ı tedrîsden

Tâlib-i vahdet kaçan *meşgûl-ı 'Amr u Zeyd olur* (Dilber, 2023, s. 248)

Amr u Zeyd ifadesi "halk, toplum, başkaları; nahiv" anlamlarının yanı sıra fıkıh bağlamında ya da doğrudan "fıkıh" anlamında kullanılmıştır. Kınalızâde "fâzıl-ı vakâyi' ü havâdis-i Zeyd ü Amr" (Sungurhan, 2017a, s. 339) gibi ifadelerden yararlanarak -mecaz-ı mürsel sanatı yoluyla- tezkiresinde tanıttığı şairlerin "Amr ve Zeyd vakalarında, meselelerinde" diğer bir deyişle "fıkıh ilminde" bilgin (fâzıl) olduklarına işaret eder. İfadenin fıkıh bağlamında kullanımı divan şiirine de yansımıştır. Bilhassa tarih manzumelerinde Amr u Zeyd kalıbının genellikle fıkıhla ilgili olarak kullanıldığını görürüz. Söz konusu tarihler çoğunlukla şeyhülislamlık *vb.* atamaları tebrik[9] etmek için ya da ilgili kişilerin vefatı üzerine yazılmıştır. Örneğin Sürurî bir müftünün öldürülmesi üzerine yazdığı tarihte ifadeyi "halk" karşılığı olarak kullanmıştır. Şair, Zeyd ü Amr'ı ifadesiyle bir yandan "halkın müftüyü dinlemediğini" kastederken diğer yandan da fıkıh literatüründeki temsilî kişilere gönderme yapar. Beyitteki tevriyeli olarak kullanılan "olur olmaz dediği" ifadesi, hem müftünün fetva hilafına söylediği sözleri niteleyen "rastgele, yersiz" anlamında bir sıfat hem de fetvaların cevap bölümünde yer alan "olur" ya da "olmaz" şeklindeki kısa cevaplara gönderme yaparak anlam katmanı sağlar:

Her müzahref sözi olmakla hilâf-ı fetvâ

Zeyd ü 'Amr itmedi isgâ *olur olmaz* didigin (Çetinkaya, 2014, s. 122)

Şeref Hanım, Müftü Muhammed Efendi'nin vefatı üzerine yazdığı tarih kıt'asında Amr u Zeyd'e yer vermiş (Arslan, 2018, s. 104); Kelamî ise Emrî'nin ölümü üzerine *halkın* gözyaşlarını sel gibi akıttığını dile getirdiği tarihinde fıkıh terminolojisine gönderme yaparak temsilî isimleri "halk, toplum" anlamında kullanmıştır:

[9] "Zeyd ü Amr" ifadesi, Nimeti'nin tebrik amacıyla yazdığı tarihte hem halk, hem de fetvâ makamını çağrıştıracak şekilde kullanmıştır. İzzet Molla ve Fennî'nin tarihinde (Hocaoğlu Alagöz, 2021, s. 144) "halk"; Celâlî'nin tarihinde "fetva isteyen halk" anlamında kullanılmıştır. Şevkî ise tarihinde fıkıhla ilgili çağrışımları nedeniyle Zeyd ü Amr'a yer vermiştir. bk.: Alkan, S. (2011). *Ni'met Divanı (İstanbullu) (inceleme-metin-dizin)* [Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi]. Isparta, s. 206; Ceylan, Ö. ve Yılmaz, O. (2005). *Keçecizâde İzzet Molla ve Dîvân-ı Bahâr-ı Efkâr*. İstanbul: Kitap Sarayı, s. 307; Sarıkaya, E. (2008). *Ebubekir Celalî Divanı: karşılaştırmalı metin-inceleme* [Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Kültür Üniversitesi]. İstanbul, s. 286; Taşdelen, İ. (2014). *Şevkî Hasan Tahsin İstanbulî Divanı (transkripsiyonlu metin ve sadeleştirme)* [Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi]. Erzurum, s. 620.

Vefât-ı Emrî-i sâhib-ma‘ârif

Akıtdı seyl-i eşk-i *Zeyd ü ‘Amr’ı*

Didi târîhini anuñ Kelâmî

Cihândan vâh kim oldı fevt Emrî (Karlıtepe, 2007, s. 440)

Temsilî isimler, tebrik maksadıyla yazılan tarih manzumelerinde de yer alır. Bu tür beyitlerde sıklıkla fıkıh terimleri kullanılır. Örneğin Fatîn, Ârif Hikmet Bey'in şeyhülislamlık makamına getirilmesine tarih düşerken "istiftâ, fetvâ" gibi fıkıh terminolojisinden yararlanır. Beyitte "Amr u Zeyd istiftâya gelsin" ifadesi, "*insanlar* fetva istesin" anlamına gelmektedir:

Gelsün istifnâya[10] ‘*Amr u Zeyd* târîhin tuyup

Ola ‘Ârif Beg Efendi cây-ı fetvâya mukîm (Soldan, 2005, s. 82)

Hanyalı Nurî, şeyhülislamlık makamını tebrik etmek için yazdığı tarih manzumesinde fetvalarda sıkça rastladığımız "Allahu a‘lem" ifadesine yer verir. Şeyhülislamın atanmasıyla yeni yılın *insanlara* uğur, bereket, mutluluk getireceği söylenir:

*Zeyd ü ‘Amr’*a yine *Allahu Te‘âlâ a‘lem*

Sâl-i nev meymenet-efzâ olacakdır zîrâ (Aydın, 2009, s. 1186)

Amr u Zeyd'in fıkıh bağlamında kullanımı muhtelif şiirlerde karşımıza çıkar. Örneğin "bâb" (fıkıhla ilgili konu başlıkları), "mes'ele" (fetvada ele alınan konu), "cevap" (fetvanın ikinci bölümü) sözcüklerine yer verilmesi ve "istiftâ" karşılığı olarak "sormak" fiilinin kullanılması gibi nedenlerle aşağıdaki beyitte fıkıh mazmunu vardır. Konu aşk olunca fetva sual edilecek olan merci (müftü) sevgilinin gözleri; "hem-cevâb" ise yan bakışlar olacaktır. Beyitte yer alan "aşk konusunda eğer mesele Amr ile Zeyd'e düşse" ifadesi, mecaz-ı mürsel sanatı yoluyla "fıkıh, fetva" anlamı kazanarak "aşk konusunda fetva istense" şeklinde yorumlanabilir. Aynı ifade "aşk konusunda eğer mesele insanlara düşse" şeklinde tevriyeli olarak da değerlendirilebilir:

*Zeyd'le ‘Amr’*a mes'ele ger düşe bâb-ı ‘aşkda

Nergis-i yâra sorsalar gamzesi hem-cevâb olur (Hikmetî) (Eğri, 2006, s. 126)

Sun‘î, beytinde "müdde‘î, fetvâ" gibi fıkıh terimlerden yararlanarak anlam katmanı yaratır. Sevgiliye fetvâ verenin hep âşıklık iddiasında bulunan sahte âşıklar olduğunu, sevgilinin küçük olması nedeniyle insanları tanımadığını söyler. Şair tevriye sanatıyla bir

[10] "İstiftâ" (fetva isteme) olması gereken sözcük, her iki çalışmada da "istifnâ" olarak yer almıştır. bk.: Çınarcı, M. N. (2019). Şeyhülislam Ârif Hikmet Bey Tezkiretü'ş-Şu‘Arâ (inceleme - metin). *e-kitap*, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/64059,seyhulislam-arif-hikmet-bey-tezkiresipdf.pdf?0 (Erişim Tarihi: 23.09.2024), s. 5; Soldan, U. (2005). *Fatîn Dîvânı (İnceleme-Metin)* [Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü]. Gaziantep, s. 82.

yandan sevgilinin (müdde‘î) insanları tanıyamayacak kadar küçük/tecrübesiz olduğunu söylerken diğer yandan mecaz-ı mürsel sanatı yoluyla sevgilinin “fıkıh” (hukuk/fetva) bilmediğini söyler:

Aña fetvâ viren hep müdde‘îdür

Tıfıldır yâr bilmez *‘Amr u Zeyd*’i (Sun‘î) (Akkol, 2019, s. 171)

Lebib, gayrimeşruluğa işaret ettiği hasbihâl kasidesinde Zeyd ve Amr arasında ekilen fesad tohumunun müftülerin fetva sermayesi olduğunu söylerken Zeyd ve Amr arasındaki kavgaya telmih yapar. Diğer bir deyişle müftüler, Zeyd ü Amr (insanlar) arasında fesat çıkarıp bu durumdan istifade etmektedirler:

Miyân-ı *Zeyd ü ‘Amr*’a tohm-ı ifsâd ekmedir kârı

Hemân müftîlere ser-mâye-i îrâd-ı fetvâdır (Kurtoğlu, 2017, s. 370)

Meâlî ise talip olduğu mansıbın başka birine verilmesi üzerine yazdığı şiirde temsilî isimlerin sağladığı tenasüp ve çağrışım mekanizmasından yararlanarak nükte yapar. Bekr sözcüğünün fıkıhla ilgili çağrışımına ek olarak “içkici, sarhoş” manasında kullanılan “Bekrî” sözcüğünden hareketle “mansıbı afyonkeş ve sarhoşlara, hatta [liyakat sahibi olmayan] *herkese* verirsiniz” anlamında olmak üzere “Amr ile Zeyd’e, bengiye, ser-hûşa hatta bekrîlere mansıb virürsiz” şeklinde eleştiri getirir:

Virürsiz bengiye ser-hûşa mansıb

Dahı *Bekrî*lere *‘Amr ile Zeyd*’e (Kılıç, 2018, s. 323)

Müsellem aşağıdaki beytinde fetvânın yanı sıra nukûllü fetvalara dolaylı olarak gönderme yapmaktadır. Ayrıca şair, “olur olmaz” ifadesini “yersiz” anlamıyla hem Amr u Zeyd’in sözlerinin sıfatı olarak kullanır hem de fetvalardaki “olur” ya da “olmaz” şeklindeki kısa cevaplara işaret ederek anlam katmanı yaratır. Beyitte Amr u Zeyd ifadesi hem “insanlar” hem de “fetva” anlamına gelecek şekilde kurgulanmıştır:

‘Amr u Zeyd’üñ olur olmaz sözine itme ‘amel

Sadrdan nakl-iledür sûret-i fetvâ-yı ferâg (Müsellem) (Kurumehmet, 2006, s. 125)

Faik Mahmud, şeyhülislâmın lutfunun umumî olduğunu anlattığı beytinde Zeyd ve Amr’ı “herkes, halk” karşılığı olarak kullanmıştır. “Olur olmaz” ifadesini tevriyeli kullanan şair, fetvaların cevap bölümünde kalıp olarak yer alan “Allahu a‘lem” ifadesinden de yararlanmıştır. Ayrıca beyitte yer alan “umumî” anlamındaki “âm” sözcüğünün “sözlük anlamına uygun olarak bütün fertleri istisnasız bir şekilde kapsayan lafız anlamında usûl-i fıkıh terimi” (Bardakoğlu, 1989, s. 552) olması mânidardır:

Zeyd ü ‘Amr’a da ‘âmdur lutfı olur olmaz degül

Böyledür *Allahu a‘lem* şimdi fetvâ-yı kerem (F. Mahmud) (Koçak, 2006, s. 91)

Zamanın Zeyd ü Amr davasıyla geçtiğinden yakınan Kazasker Mekkî, beyitte Zeyd ü Amr’ı “insanlar” anlamıyla kullanarak “insanlarla uğraşarak ömrümüz geçiyor ama derde deva olacak hiç kimse yok” demektedir. Ancak şair “da‘vâ” sözcüğünün sağladığı çağrışımdan yararlanarak söz konusu ifadeyi “fıkıh” mazmunu olarak da kullanmıştır:

Da‘vâ-yı *Zeyd ü ‘Amr*[11] ile geçmekdedir zamân

Yok bir tabîb derde ʿilâc etmege hemân (K. Mekkî) (Aktaş, 2020, s. 487)

Temsilî isimlerin fıkıh bağlamında kullanımı yukarıda verilen örneklerle sınırlı değildir. Şairlerin bu ifadeyi kullandıkları beyitler bir makalenin sınırlarını aşacak kadar çoktur. Kaldı ki bu kullanımlar nahiv, fıkıh veya tasavvuf bağlamıyla sınırlı değildir. Bu ifade kalıbı "diğerleri, başkaları, halk, insanlar" anlamıyla aşk, mey ve mahbûbla ilgili konularla ilgili olarak da kullanılmıştır:

Görmedüm bir lutfın âh ol dilberüñ

Gerçi lutfın görür anuñ *‘Amr ü Zeyd* (Edirneli Nazmî) (Üst, 2018, s. 827)

Konuşdı *Zeyd ü ‘Amr* ile büt-i fedâkârum

Fülân fisütikizinden fülân fülân mı kodı (Kânî, G.208/5) (Yazar, 2006, s.543)

Zeyd ü ‘Amr’a sorarum nâm-ı şerîfüñ her dem

Nedür âyâ ey tâze cevânum seyyid (Fennî) (Demirkazık, 2022, s. 137)

SONUÇ

Arap toplumunda yaygın olan bazı kişi adları, Sibeveyh'ten itibaren nahiv metinlerinde "herhangi biri" anlamıyla temsilî olarak kullanılmaya başlanmıştır. Nahiv sahasındaki bu kullanım yüzyıllar içinde belagat, fıkıh, kelam, felsefe, mantık gibi ilmî eserlerin yanı sıra edebî metinlere de yansımıştır. İlmî metinler medreselerde okutulduğu için "Amr, Zeyd, Bekr, Bişr, Hind" gibi temsilî isimler edebiyatımıza tesir etmiştir. Avâmil, mu‘rib gibi nahiv kitapları ve fetva türü metinlerin manzum olarak yazılması da temsilî isimlerin edebiyata yansımasını etkilemiştir. Nahiv kitaplarındaki "Zeyd Amr'ı dövdü" *vb.* cümlelerin etkisiyle belagat, fıkıh, mantık gibi ilmî metinlerde Amr ve Zeyd'in diğer isimlerden daha çok öne çıktığı görülür. Nitekim gerek Fars gerekse Türk şiirinde Amr ve Zeyd diğer temsilî isimlerle kıyaslanamayacak kadar çok kullanılmıştır.

Divan edebiyatında temsilî isimler, genel olarak manzum avâmiller, mu‘ribler, şerhler, tezkireler, manzum fetvalar, ferâiznâmeler, nasihatnâmeler, hiciv-mizah manzumeleri, tarih kı‘taları, mesnevilerde ve muhtelif beyitlerde karşımıza çıkar. Bilhassa şerh ve tezkirelerde temsilî isimler yalnızca dil ögesi olarak değil, bağlamsal olarak da kullanılmış ve kalıplaşma sonucu yeni anlamlar kazanmıştır. Ayrıca tezkire ve şerh metinlerinde divan şiirine yansıyan Zeyd ve Amr'a dair anekdot ve latifelere yer verilmesi önemli bir husustur.

Divan şiirinde temsilî isimler ve bu isimlerle kurulan ifade kalıpları din, tasavvuf, aşk, nahiv, fıkıh gibi birçok konuyla ilintili olarak kullanılmıştır. Ancak bu konular içinde din ve tasavvuf öne çıkar. Bu isimlerin tasavvufî olarak kullanımında Farsça eserler zemin teşkil eder. Nitekim Doğu edebiyatını şekillendiren *Bostan, Gülistân, Mesnevî-i Manevî, Dîvân-ı Hâfız* gibi eserlerde ve bu eserlere yazılan şerhlerde temsilî isimlerin tasavvufla ilişkili olarak kullanıldığı görülür. Temsilî isimlerin fıkıh kapsamında kullanımı bilhassa

[11] Sözcük metinde "Ömer" şeklinde okunmuştur.

manzum fetva, tezkire ve tarih kıt‘alarında karşımıza çıkar. Tezkirelerde bu isimler, doğrudan ya da dolaylı olarak fıkıhla ilgilidir. Bunlar fetva makamına ulaşan şahısların hayatları, fetvaları ve şiirleri ile ilgili anekdotlarda yer alır. Ayrıca müftü, kadı gibi devlet görevlilerine yönelik eleştirilerde veya ilgili şahısların öz savunmalarında temsilî isimlerden yararlandıkları görülür. Bilhassa tebrik ve vefat nedeniyle yazılan tarih manzumelerinde temsilî isimler kalıplaşmıştır. Bu tür beyitlerde fıkıh terminolojisinden sıklıkla yararlanılır. Divan edebiyatında temsilî isimlerin nahiv bağlamında kullanımı son derece yaygındır. Nahiv terimlerinden ziyadesiyle istifade edilen bu beyitler çoğunlukla din ve tasavvufî konularla ilgilidir. Temsilî isimler kalıplaştığında nahiv ve fıkıha dair birçok terimi beraberinde beyitlere taşımıştır. Bu terimlerin sağladığı anlam katmanı, çokanlamlılık konulu çalışmalara önemli veriler sunar.

VIII. yüzyılda Sibeveyh’in Zeyd’in Amr’ı dövmesine dair kurduğu örnek cümlenin *Tarih-i Dımaşk*’ta Ebu’l-Fazl ve Ebu Nasr arasında geçen bir anekdota dönüşmesi ve Mevlânâ’nın kaynak ve isim zikretmeden hikâyeye “Amr’ın vavına” dair bir nükte eklemesi, Doğu edebiyatında metinlerarası ilişkilere dair yeni ve önemli bir örnektir. Nitekim bu temsil ve hikâye, birçok unsur ve nükte ile zenginleşerek divan edebiyatında yaygın olarak kullanılmıştır. Sonuç olarak özel isim olmaktan çıkan bu sözcükler, divan edebiyatında “herhangi biri” anlamında kullanılmış, şiir diline girdikten sonra “Amr u Zeyd” *vb.* şekillerde kalıplaşmış, “insanlar, herkes, başkaları, halk, toplum” gibi yeni anlamlar kazanmıştır. Ayrıca bu ifade kalıpları, bazı beyitlerde bilimsel terimlerin ve edebî sanatların katkısıyla “nahiv, fıkıh, zâhirî ilimler” anlamlarına gelecek şekilde kullanılmıştır.

KAYNAKÇA

Abdalla, S. G. E. (2016). *Tanzimat döneminde kullanılan gramer terimleri* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi.

Akbaş, O. (2012). *Mustafa Reşit’in Müntehabât-ı Cedîde isimli antolojisinin çeviri yazısı ve incelenmesi* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Afyon Kocatepe Üniversitesi.

Akkol, Y. (2019). *Gelibolulu Sun’î divanındaki gazellerin tematik tahlili* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Aktaş, M. M. (2020). *Kazasker Mekkî Divanı (inceleme-tahlil-metin)* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Giresun Üniversitesi.

Alkan, S. (2011). *Ni’met Divanı (İstanbullu) (inceleme-metin-dizin)* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Süleyman Demirel Üniversitesi.

Arslan, M. (2018). Şeref Hanım Divanı. *e-kitap*, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59880,seref-hanim-divanipdf.pdf?0 (Erişim Tarihi: 23.09.2024).

Avcıoğlu, G. G. (2018). *Sa‘di-yi Şîrâzî’nin hayatı, eserleri ve Türk edebiyatındaki yeri* [Yayımlanmamış doktora tezi]. İstanbul Üniversitesi.

Ayar, M. (2022). *Aziz Mahmûd Hüdâyî Dîvânı sözlüğü (bağlamlı dizin ve işlevsel sözlük)* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Kırıkkale Üniversitesi.

Ayçiçeği, B. (2021). Divan şiirinde mecazî yapının inşası için Arapça gramer terimlerinin kullanımı. *İskender Pala Armağanı* içinde (ss. 208-235). Kapı Yayınları.

Aydın, A. (2009). *Hanyalı Nuri Osman ve Divanı* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Aydın, G. (2019). *Bosnalı Sâbit Dîvânı'nın bağlamlı dizini ve işlevsel sözlüğü* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Gazi Üniversitesi.

Aydın, F. (2019). *Abdülmecid Sivasî Şerh-i Cezîre-i Mesnevî (inceleme- karşılaştırmalı metin)* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Aytaç, A. (2017). Aşkî-Heft Peyker. *e-kitap*, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/54135,53552heft-peyker-askipdfpdf.pdf?0 (Erişim Tarihi: 23.09.2024).

Babaarslan, G. (2022). Bir mahbûba Sevb-i Cedîd giydirmek: Erzurumlu Rahmî'nin manzum Avâmil tercümesi. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 29, 310-330.

Bardakoğlu, A. (1989). Âm. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 2, ss. 552-553).

Benli, A. (2021). Bir cümle çözümlemesi örneği: İbnu's-Sîd el-Batalyevsî'nin Arap gramerinin meşhur örneği "Darabe Zeydün 'Amran" hakkındaki risalesi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 50, 469-497.

Bilge, B. (2022). *İsmâ'il Rüsûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Latmûratu'l-La'ârif) (V. cilt) (inceleme-metin-sözlük)* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi.

Bilkan, A. F. (1997). *Nâbî divan c. I*. Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Cengiz, A. (2021). *Dervîş Muhammed Şifâyî, Eşşerhu'l-Kitâbi'l-Mesneviyyi'l-Ma'neviyyi'l-Muhtasar (inceleme-metin-sözlük) c. 2* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi.

Ceylan, B. (2020). *Hâcî Pîrî-İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî (inceleme- metin) (51a-110b sayfalar arası)* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Kocaeli Üniversitesi.

Ceylan, M. (2021). *Nef'î dîvânındaki kasidelerle Enverî dîvânınındaki kasidelerin karşılaştırılması* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ceylan, Ö. (2000). *Tasavvufî şiir şerhleri*. Kitabevi Yayınları.

Ceylan, Ö. ve Yılmaz, O. (2005). *Keçecizâde İzzet Molla ve Dîvân-ı Bahâr-ı Efkâr*. Kitap Sarayı.

Çambel Kalço, Ş. (2019). *Manastırlı Sâlih Fâik ve* Dîvânı [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Çelik, Z. (2017). *Sekkâkî - miftâhu'l-ulûm - belâgat* (Z. Çelik, Çev.). Litera Yayınları.

Çetinkaya, S. (2014). *Sürûrî'nin tarihlerinde sosyal arka plan* [Yayımlanmamış yüksek Lisans tezi]. Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Çetkin, M. (2014). *Celâleddîn Es-Suyûtî ve Arap gramerindeki yeri* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Çıkar, M. Ş. (2009). *Nahivciler ile mantıkçılar arasındaki tartışmalar*. İsam Yayınları.

Çınarcı, M. N. (2019). Şeyhülislam Ârif Hikmet Bey Tezkiretü'ş-Şu'Arâ (inceleme - metin). *e-kitap, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/64059,seyhulislam-arif-hikmet-bey-tezkiresipdf.pdf?0* (Erişim Tarihi: 23.09.2024).

Çıpan, M. (2003). *Fasih Divanı (İncelme-Tenkitli Metin)*. Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Çiftçi, Ö. (2017). *Fatîn Davud hâtimetü'l-eş'Âr (Fatîn tezkiresi)*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Demir, G. (2016). *Et-Tansîsü'l-Muntazar Fî Şerhi Ebyâti't-Telhîs Ve'l-Muhtasar (transkripsiyonlu metin-inceleme)* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Karadeniz Teknik Üniversitesi.

Demirkazık, H. İ. (2022). *Mustafa Fenni divanı*. DBY.

Dilber, D. (2023). *Bağdatlı Rûhî Divanı bağlamlı dizin ve işlevsel sözlüğü* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Gazi Üniversitesi.

Eğri, A. (2006). *17. yy. şairlerinden Hikmetî ve Divanı* [Yayımlanmamış yüksek Lisans Tezi]. Gazi Üniversitesi.

Eliaçık, M. (2011). Osmanlı'da manzum fetvâ geleneği. *Türkiyat Mecmuası, 21*(2), 105-146.

Eliaçık, M. (2016). Osmanlı fetva kitaplarında kadın statüsüne dair analitik bir inceleme. *Geçmişten Günümüze Şehir ve Kadın II*, 1217-1222.

Erdoğan, M. (2008). *Kabûlî İbrahim Efendi, hayatı, edebî kişiliği ve Divanı* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Erişen Yazıcı, G. (2017). Kâmî Divanı. *e-kitap*, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55977,kami-divani-pdf.pdf?0 (Erişim Adresi: 23.09.2024).

Erkan, A. (2010). *Mâ-Hazâr adlı pendnâme şerhinin günümüz harflerine aktarılması ve incelenmesi* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Fatih Üniversitesi.

Eser, İ. (2019). *Hoca-zâde Muhammed Râsim şerh-i müntehabât-ı Mesnevî (inceleme-metin-dizin)* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Dicle Üniversitesi.

Gençdoğan, İ. (2010). *Aziz Mahmud Hüdâyî Dîvânı'nda dinî muhtevâ* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Göktaş, M., Öztürk, M. (2023). Son asır mutasavvıf şairlerden Ömer Necmî Efendi ve Sâkînâmesi'nin yeni bir nüshası. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi,* 108, 417-434.

Güler, Ö. S. (2021). *Ka'b b. Züheyr'in Kasîde-i Bürde'sine Osmanlı Döneminde yazılan Türkçe şerhler* [Yayımlanmamış doktora tezi]. İstanbul Medeniyet Üniversitesi.

Gülüm, E. (2021). Ahmedî Dîvânı (inceleme-tenkitli metin-tıpkıbasım) [Yayımlanmamış doktora tezi] Eskişehir Osmangazi Üniversitesi.

Güneş, M. (2013). *Manastırlı Celâl Bey Dîvânı [inceleme-metin]* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Güzel, B. (2012). *Kemiksiz-zâde Safvet Mustafa ve "Nuhbetü'l-Âsâr Min Ferâidi'l-Eş'âr" isimli şair tezkiresi* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Gazi Üniversitesi.

Hacıbekiroğlu, A. (2022). Müsnedün İleyhin Tevâbi' unsurlarla ifade ettiği anlamsal yorumlar-Sekkâkî'nin Miftâhu'l-ʿUlûm'u bağlamında-. *Universal Journal of Theology, 7*(1), 169-187.

Hocaoğlu Alagöz, K. (2021). Klasik Türk edebiyatinda müşâ'are geleneği: Rodosçuklu Kömürkayazâde Fennî Divani Ve Hayrabolulu Hasîb Divani örneği [Yayımlanmamış doktora tezi]. Bursa Uludağ Üniversitesi.

İnanç, Y. (2009). *Gelibolulu Mustafa B. İbrahim ve Tuhfetü'l Avâmil'i (inceleme-tahkik)* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Marmara Üniversitesi.

İnanır, A. (2008). *İbn Kemal'in fetvaları ışığında Osmanlı'da İslâm hukuku* [Yayımlanmamış doktora tezi]. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

İsen, M. (1990). *Usuli divanı*. Akçağ Yayınları.

Kadağ, F. B. (2019). *Osmanlı Dönemi Mu'rib Eserleri'nin değerlendirilmesi-Avamil Mu'ribleri örneği-* [Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü]. İstanbul.

Karlıtepe, M. (2007). *Kelâmî dîvânı* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kaya, B. A. (2020). Osman Nevres Dîvânı. *e-kitap*, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/76247,osman-nevres-divanipdf.pdf?0 (Erişim Tarihi: 23.09.2024).

Kaya, İ. (2020). *Sûdî'nin Hâfız dîvânı şerhi c. I*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Kılıç, F. (2018). Âşık Çelebi meşâ'irü'ş-şu'arâ. *e-kitap*.

Kılıçarslan, O. (2021). 19. yüzyıl divan şairi Hayrî ve şiirleri. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 67, 122-146.

Kızılkaya, Y. (2014). Arap dilinde meselin darbı. *Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42, 281-295.

Koçak, F. (2006). *Faik Mahmud ve Divanı* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Konuk, A. A. (2017). *Fusûsu'l-Hikem tercüme ve şerhi C. I*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Kurtoğlu, O. (2017). Lebib Divanı. *e-kitap*, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55756,lebib-divanipdf.pdf?0 (Erişim Tarihi: 23.09.2024).

Kurumehmet, M. (2006). *XVIII. yy. şairlerinden Müsellem (Şeyh Ebu'l-Vefâ Edirnevî) hayatı, sanatı, Dîvânı'nın tenkitli metni* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Küçük, S. (1999). *Antakyalı Münif divanı*. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Mermer, A. (2003). Bilinmeyen XV. yüzyıl divan şairi Karamanlı Aynî. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 13, 217-226.

Metin, M. (2014). *Şem'î Mustafa Efendi'nin Şerh-i Bostân'ı (transkripsiyonlu metin) [200b-321a]* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Ondokuz Mayıs Üniversitesi.

Nar, O. (2016). *Yenişehirli İzzet hayatı, edebî planı, dîvânı'nın tenkitli metni (metin-inceleme-dizin)* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Örsten, S. (2005). *Osmanlı hukukunda fetvâ* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Özcanar Sel, G. (2020) *Hüseyin Kefevî ve bustân-efrûz-ı cinân der-şerh-i gülistân (inceleme-tenkitli metin)* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Özdil, K. N. (2019). *Himmetî Engurânî Divanı* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Paksoy, K. (2012). *Bursevî İsmâil Hakkı Şerh-i Pend-i Attâr (inceleme-metin-sözlük*) [Yayımlanmamış doktora tezi]. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü]. Kayseri.

Pekdemir. R. (2019). Gazzâlî'nin Mantık Eserlerinde Kelâm Metodunun Eleştirisi [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Sarıkaya, E. (2008). *Ebubekir Celalî Divanı: karşılaştırmalı metin-inceleme* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. İstanbul Kültür Üniversitesi.

Soldan, U. (2005). *Fatîn Dîvânı (İnceleme-Metin)* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Sungurhan, A. (2017a). Kınalızâde Hasan Çelebi Tezkiretü'ş-Şu'arâ. *e-kitap*, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55834,kinalizade-hasan-celebipdf.pdf?0 (Erişim Tarihi: 23.09.2024).

Sungurhan, A. (2017b). Beyânî Tezkiretü'ş-şu`Arâ. *e-kitap*, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55835,beyani-tezkiresipdf.pdf?0 (Erişim Tarihi: 23.09.2024).

Şahin, Ö. (2016). *Ahmed Hayâtî-yi Elbistânî'nin Şerh-i Tuhfe-yi Vehbî adlı eseri* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Erciyes Üniversitesi.

Şamlı, Ö. (2019). *18. Yüzyıl Divan Şairlerinden Edirneli Kâmî ve Divanı'nın Tahlîli* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi.

Şanver, G. G. (2019). *Molla Arab (Ö. 901 / 1496) ve fetva mecmuasının incelenmesi* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi] İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Şengün, N. (2006). *Nazîr İbrahim ve Dîvânı (metin-muhtevâ-tahlîl)* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Dokuz Eylül Üniversitesi.

Tanyıldız, A. (2010*). İsmâîl Rüsûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) (I. cilt) (inceleme-metin-sözlük)* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Erciyes Üniversitesi.

Taşdelen, İ. (2014). *Şevkî Hasan Tahsin İstanbulî Divanı (transkripsiyonlu metin ve sadeleştirme)* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Atatürk Üniversitesi.

Tekin, R. (2018). Şeyhulislâm Abdurrahim Efendi'nin Fetevâ-yı Abdurrahîm adlı eserinde cizyeye dair fetvâları. *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, *4*(1), 165-175.

Toparlı, R. (2015). *Şemseddin Sivasî divanı*. Sivas Belediyesi Yayınları.

Turgutlu, M. (2008). *Enderûnlu Halîm dîvânı (inceleme-metin)* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Selçuk Üniversitesi.

Uzunçarşılı, İ. H. (1988). *Osmanlı Devleti ilmiye teşkilatı*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Ünsal Topçu, G. (2020). *Fasîh Ahmed Dede dîvânı bağlamlı dizin ve işlevsel sözlüğü* [Yayımlanmamış doktora tezi]. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Üst, S. (2018). Edirneli Nazmî Dîvânı. *e-kitap*, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/57766,edirneli-nazmi-divanipdf.pdf?0 (Erişim tarihi: 23.09.2024).

Verim, H. (2014). *Şem'î Mustafa Efendi'nin Şerh-i Bostân'ı (Transkripsiyonlu Metin) [1b-200b]* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Ondokuz Mayıs Üniversitesi.

Yakar, H. İ. (2022). Antepli Hasırcızāde Hafız Mehmet Ağa'nın manzum ve mensur hiciv ve fıkraları. *Klasik Türk edebiyatında gülmece ve mizah* içinde (ss. 206-232). İKSAD Global Yayıncılık.

Yalap, H. (2014). *İsmâîl Rüsûhî-yi Ankaravî şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-letâyif ve matmûratu'l-ma'ârif) (II. cilt) (inceleme-metin-sözlük)* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Niğde Üniversitesi.

Yanık, N. H., Kılıçlı, M. ve Çögenli, S. (2006). *Telhis ve Kuran tercümesi*. Huzur Yayınları.

Yazar, İ. (2006). *Kânî Divanı (incelme-metin)* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yekbaş, H. (2020). *Sehi Bey-Divanı*. *e-kitap*, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/76504,sehi-bey-divanipdf.pdf?0 (Erişim Tarihi: 23.09.2024).

Yelten, M. (2017). Sohbetü'l-Ebkâr-Nev'î-Zâde Atâyî. *e-kitap*, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55751,sohbetul-ebkarpdf.pdf?0 (Erişim Tarihi: 23.09.2024).

EXTENDED ABSTRACT

Certain personal names have been used to represent the subject and object in Arabic example sentences. For this purpose, from the time of Sîbawayh's *al-Kitāb* onwards, fictional figures such as ʿAmr and Zayd have appeared in Arabic grammar books. These example names, initially found in syntactic texts, later spread to various scholarly fields, including Islamic jurisprudence (fiqh), logic, and theology (kalām). Over time, additional names were introduced in fiqh texts, particularly in fatwas. Personal names such as ʿAmr, Zayd, Bakr, Bashīr, Khālid, Hind, and Zaynab, which were initially used in grammar and fiqh texts as representative characters, eventually became part of literary works as well. The metrical translations of scientific texts related to both grammar and jurisprudence—such as versified fatwas and *farāʾiḍnāmes*—played a role in spreading these names within the literary domain. In Persian literature, these names were not only used as illustrative figures but also became fixed expressions with new meanings. Through foundational works of Eastern literature and their commentaries, they were transmitted into classical Turkish literature as well. In classical Turkish literature, representative names, which frequently appeared in prose texts such as *tezkires* and commentaries (*sharhs*) for various purposes, were widely used in *divans* and *mathnavis*. Divan poets employed these names both as subjects and objects of events described in their verses and with different connotations. Since representative names were mostly used in the context of grammar (*nahw*) and Islamic jurisprudence (*fiqh*), divan poets benefited from the expressive possibilities provided by terms related to these external sciences. They incorporated these names into various witty and imaginative contexts, using them in their poetry to address a wide range of subjects, particularly religious and mystical (*tasawwuf*) themes. There is no independent study on the use of representative names in *Divan* poetry. In this interdisciplinary research, after identifying the origins of these names and the scholarly and literary texts in which they appear, their context and function in *Divan* poetry have been examined. This article explores the journey of representative names from Arabic scholarly texts to Turkish literature. It demonstrates, with the testimony of *tezkires* and *sharhs*, how these names acquired new, fixed meanings in *Divan* poetry. In doing so, it provides researchers with significant and insightful examples of polysemy and intertextual relationships in Eastern literature. Certain personal names common in Arab society began to be used representatively with the meaning of "anyone" in syntax (*nahw*) texts, starting with Sîbawayh. Over the centuries, this usage in grammar extended beyond linguistic studies and influenced rhetorical (*balāgha*), jurisprudential (*fiqh*), theological (*kalām*), philosophical, and logical texts, as well as literary works. Since scholarly texts were taught in madrasas, representative names such as ʿAmr, Zayd, Bakr, Bishr, and Hind also left an imprint on literature. Additionally, the practice of composing *nahw* books like *ʿAwāmil* and *Muʿrib*, as well as legal texts such as fatwas, in verse contributed to the transmission of these representative names into literature.The influence of syntax books containing example sentences such as "Zayd beat ʿAmr" led to the prominence of names like ʿAmr and Zayd in rhetorical, jurisprudential, and logical works over other names. Consequently, these names became far more common in both Persian and Turkish poetry compared to other representative figures. In *Divan* literature, representative names frequently appear in various texts, including *ʿawāmils* in verse, *muʿribs*, commentaries (*sharhs*), biographical dictionaries (*tezkires*), versified fatwas, *farāʾiḍnāmes*, advice books (*naṣīḥatnāmes*), satirical and humorous poems, historical verses, *mathnavis*, and scattered couplets. In commentaries and biographical dictionaries in particular, these names were not only used as linguistic elements but also acquired new meanings through contextualization and

conventionalization. Additionally, it is noteworthy that *tezkires* and *sharhs* contain anecdotes and humorous stories about Zayd and ʿAmr, which later found their way into *Divan* poetry. The use of representative names in the context of *nahw* (syntax) is highly common in *Divan* literature. These couplets, which make extensive use of syntactic terminology, are mostly related to religious and mystical (*tasawwuf*) themes. Once representative names became conventionalized, they carried various syntactic and jurisprudential (*fiqh*) terms into the verses. The semantic layers provided by these terms offer valuable data for studies on polysemy. In the 8th century, the example sentence formulated by Sîbawayh about Zayd beating ʿAmr transformed into an anecdote between Abū al-Faḍl and Abū Naṣr in *Tārīkh Dimashq*. Later, Rūmî (*Mevlānā*) incorporated a witty remark about "ʿAmr's wāw" into the story without citing a source or mentioning any names. This evolution presents a significant example of intertextual relationships in Eastern literature. Over time, this representative story became enriched with various elements and witticisms, leading to its widespread use in *Divan* literature. As a result, these originally proper names lost their specificity and came to signify "anyone" in *Divan* poetry. Once integrated into poetic language, expressions like "ʿAmr u Zayd" became fixed phrases, gaining new meanings such as "people, everyone, others, society, or the public." Furthermore, in certain couplets, these expressions, influenced by scientific terminology and literary devices, took on meanings related to *nahw* (syntax), *fiqh* (Islamic jurisprudence), and *ẓāhirī ʿulūm* (external sciences).