

YAZ-SUMMER 2020

20/1

ISSN: 1301-2045

eISSN: 2667-6729



EGE ÜNİVERSİTESİ
TÜRK DÜNYASI



İNCELEMELERİ
DERGİSİ *24. yıl*

T D İ D



EGE ÜNİVERSİTESİ
TÜRK DÜNYASI ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ



TDiD

EGE ÜNİVERSİTESİ
TÜRK DÜNYASI
İNCELEMELERİ
DERGİSİ *24. yıl*

Journal of Turkish World Studies
Журнал Исследований Тюркского Мира

YAZ-SUMMER 2020

20/1

ISSN: 1301-2045
eISSN: 2667-6729

Türk Dnyasy İncelemeleri Dergisine gnderilen yazıların dşünsel ve bilimsel sorumluluğu yazarlarına, çeviri ve aktarmaların hukuki sorumluluğu çevirmenlerine/aktaranlarına aittir. Gnderilen her yazının yayım aşamasında esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler TDİD yazı işleri tarafından yapılır.

Yayınlanan yazıların her türlü telif hakkı
Ege Üniversitesi Türk Dnyası Araştırmaları Enstitüsüne aittir.

TDİD

EGE ÜNİVERSİTESİ
TÜRK DÜNYASI
İNCELEMELERİ
DERGİSİ 24. yıl

KURUCU / Founder
Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN

SAHİBİ-SORUMLU MÜDÜR / Owner
Ege Üniversitesi
Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü adına
Enstitü Müdürü Prof. Dr. Nadim MACİT

EDİTÖRLER / Editors
Prof. Dr. Nadim MACİT
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÜSTÜN

İngilizce ve Rusça Editörü
Prof. Dr. Peter B. GOLDEN

Yazı İşleri
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÜSTÜN

Ön Kontrol, Tashih ve Dizgi
Arş. Gör. Şengül AYGÜMÜŞ
Arş. Gör. Gökçe EMEÇ
Arş. Gör. Seçil ÖRAZ BEŞİKÇİ

Kapak Tasarım
Arş. Gör. Ali BALCI

Halkla İlişkiler ve Dağıtım
Arş. Gör. Şima DOĞAN BALCI

YAZIŞMA ADRESİ / Correspondence
Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları
Enstitüsü 35100 / Bornova - İZMİR
<http://www.tdid.ege.edu.tr>
Tel / telephone: (+90) (232) 388 01 10 / 2958
Belgegeçer / Fax: (+90) (232) 342 74 96
Elmek / E-mail: egetid@gmail.com
<http://dergipark.gov.tr/egetid>

BASKI / Print
Ege Üniversitesi Basımevi Bornova / İZMİR
Tel: 0(232) 388 10 22
Yayın Tarihi: Haziran 2020
Baskı Tarihi: 30 Haziran 2020 - Baskı Adeti: 100

YAYIN KURULU / Editorial Board

Prof. Dr. Mustafa ARSLAN (Denizli/Türkiye)
Dr. Svitlana BİLİAİEVA (Kiev/Ukrayna)
Dr. Feruza CUMANIYAZOVA (Taşkent/Özbekistan)
Prof. Dr. Nadir DEVLET (İstanbul/ Türkiye)
Prof. Dr. Konuralp ERCİLASON (Ankara/Türkiye)
Doç. Dr. Kuanyshbek KENJALİN (Astana/Kazakistan)
Dr. Artur KONOPACKI (Białymstoku/Polonya)
Prof. Dr. İnci KUYULU ERSOY (İzmir/Türkiye)
Prof. Dr. László MARÁCZ (Amsterdam/Hollanda)
Prof. Dr. Eunhyung OH (Seul/ Güney Kore)
Prof. Dr. Osman Fikri SERTKAYA (İstanbul/Türkiye)
Prof. Dr. Mübariz SÜLEYMANLI (Bakü/Azerbaycan)
Prof. Dr. Erdoğan UYGUR (Ankara/Türkiye)

DANIŞMA KURULU / Advisory Board

Prof. Dr. Ali Berat ALPTEKİN (N. Erbakan Ü)

Prof. Dr. Cengiz ALYILMAZ (Uludağ Ü)
Prof. Dr. Yunus BALCI (Pamukkale Ü)
Prof. Dr. Şerif Ali BOZKAPLAN (Dokuz Eylül Ü)
Prof. Dr. Ali DUYNAMAZ (Balıkesir Ü)
Prof. Dr. Mehmet ERSAN (Ege Ü)
Prof. Dr. İlhan GENÇ (Düzce Ü)
Prof. Dr. Saadetin GÖMEÇ (Ankara Ü)
Prof. Dr. Ahmet TAŞAĞIL (Yeditepe Ü)
Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ (Gazi Ü)
Prof. Dr. Mehmet ÖZ (Hacettepe Ü)
Prof. Dr. Ali YAKICI (Gazi Ü)
Prof. Dr. Dursun YILDIRIM (TKAE)

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı

Sertifika No: 18679

TDİD KURUMSAL

Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, yılda iki kez yayımlanan ve DergiPark sisteminde yer alan uluslararası hakemli bir dergidir. Ege Üniversitesi Yönetim Kurulu'nun 06.04.2020 tarih ve 7/1 No'lu kararı ile basılmıştır.

DERGİMİZİN TARANDIĞI

ULUSAL VE ULUSLARARASI İNDEKSLER

TR Dizin, ASOS, CEEOL, IndexCopernicus, EBSCO, MLA, TURKOLOGISCHER ANZEIGER, ULRICH'S.

CORPORATE IDENTITY

Journal of Turkish World Studies is a scientific referee journal which is published twice a year and takes part in DergiPark system. It is published by Ege University Executive Board's No. 7/1 decree dated 06.04.2020.

ABSTRACTED AND INDEXED

IN FOLLOWING INDEXES:

TR Dizin, ASOS, CEEOL, Index Copernicus, EBSCO, MLA, PECYA, TURKOLOGISCHER ANZEIGER, ULRICH'S

Dergimize gelen tüm yazılar, bilimsel etiğe uygunluk yönünden ön kontrol aşamasında



programıyla denetlenmektedir.

Kapak Görseli

Ön Kapak: Carlo Bossoli - The Khan's Palace, Bakhchysarai /1856

Arka Kapak: Carlo Bossoli - A Tartar House in the Village of Alupka /1840-1844

Dergimizin Yurtdışı Haberleşme Üyeleri

ALMANYA - Mark Kirchner
ALTAY – Nadejda Tıdikova
AZERBAJCAN - Kemal Abdullayev
BULGARİSTAN - Memiş Merdan
ÇİN - Abdulhekim Mehmet
FİNLANDIYA - Okan Dahe
FRANSA - Remy Dor
GÜRCİSTAN – Marika Cikia
HAKASYA – Viktor Butanayev
HOLLANDA - F. De Jong
IRAK - Çoban Hıdır Uluhan
İNGİLTERE - Arthur Hatto
İRAN - Ali Berazende
JAPONYA - Tadashi Suzuki
KAZAKİSTAN - Kuanyshbek Kenzhalin
KIBRIS - Mustafa Yeniasır
KIRGIZİSTAN - Ulanbek Alimov
KOSOVA - Mülazım Mazrek
MACARİSTAN - István Zimonyi
MAKEDONYA - Sevim Halil
MOLDOVA - Lübov Çimpoş

ÖZBEKİSTAN - Cabbar İşankul

ROMANYA - Tahsin Cemil

RUSYA - Dmitry Vasilyev

TATARİSTAN - İhsan Demirbaş

TUVA – Mira Viktorovna Bavuu-sürün

TÜRKMENİSTAN - Gurbandurdu Geldiyev

UKRAYNA - İsmet Zat

YUNANİSTAN - İbrahim Baltalı

BU SAYININ HAKEMLERİ

Prof. Dr. Mehmet AÇA

Prof. Dr. Pınar AKÇALI

Doç. Dr. Fatma AKKUŞ YİĞİT

Doç. Dr. Kadriye Dilek AKPINAR

Prof. Dr. Şerif Ali BOZKAPLAN

Prof. Dr. Mustafa ÇAKIR

Doç. Dr. Betül ÇETİN

Dr. Öğr. Üyesi Ertan DAŞ

Doç. Dr. Muvaffak DURANLI

Prof. Dr. Ali DUYMAZ

Prof. Dr. Ali EROL

Prof. Dr. Mehmet Seyfettin EROL

Dr. Öğr. Üyesi Cafer GARİPER

Doç. Dr. Neşe HARBALIOĞLU

Prof. Dr. Ayşe İLKER

Doç. Dr. Ruhi İNAN

Prof. Dr. Alimcan İNAYET

Doç. Dr. Hasan Kazım KALKAN

Prof. Dr. Zeki KAYMAZ

Prof. Dr. Caner KERİMOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi Valery MORKVA

Prof. Dr. Mustafa ÖNER

Prof. Dr. Metin ÖZARSLAN

Prof. Dr. Ahmet ÖZCAN

Doç. Dr. Altay Tayfun ÖZCAN

Doç. Dr. Recai ÖZCAN

Prof. Dr. Halil İbrahim ŞAHİN

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet ŞEN

Dr. Öğr. Üyesi Ferah TÜRKER

Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN

Doç. Dr. Hacer TOKYÜREK

Doç. Dr. Mustafa UYAR

Prof. Dr. Ali Osman UYSAL

Dr. Uğur UZUNKAYA

Prof. Dr. Fatih YEŞİL

Dr. Öğr. Üyesi Bayram YILDIZ

Prof. Dr. Naciye YILDIZ



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

-
- 1** **Çarhacılar ve Çarha Cengi/Talimi İlişkisi Üzerine**
On the Relation between the Carhaci Unity and the Carha Battle/Formation
Arş. Gör. Recep Efe ÇOBAN
Araştırma Makalesi DOI 10.32449/egetdid.645242
-
- 25** **A Study on Foreign Language Anxiety: The Case of a Gagauzian and Turkish University**
Yabancı Dil Kaygısı Üzerine Bir Çalışma: Bir Gagavuz ve Türk Üniversitesi Örneği
Dr. Halil KÜÇÜKLER
Araştırma Makalesi DOI 10.32449/egetdid.728615
-
- 41** **Eski Uygur Türkçesi Metinlerinde Budist Bir Terim: "Sadu < Skr. Sādhu"**
A Buddhist Term in Old Uyghur Turkic Texts: "Sadu < Skr. Sādhu"
Dr. Hasan İSİ
Araştırma Makalesi DOI 10.32449/egetdid.693747
-
- 59** **Türk Lehçelerindeki /b-/>/m-/ Değişmesinin Fonetik Açından İncelenmesi**
Phonetic Analysis of /b-/>/m-/ Change in Turkish Dialects
Ensar KILIÇ
Araştırma Makalesi DOI 10.32449/egetdid.716662
-
- 97** **Tatar Türkçesindeki Arapça Kökenli Kelimelerde Anlam Değişmeleri**
The Semantic Changes of Arabic Words in Tatar Turkish
Öğr. Gör. Fecri YAVİ
Araştırma Makalesi DOI 10.32449/egetdid.681412
-
- 135** **Kopuzdan "Telli Kur'an"a Türklerde Sazın Kültürel Serüveni ve Kutsallığı**
The Cultural Journey of Sacredness of the Saz Among Turks from Kopuz to "Telli Kur'an" (Stringed Qur'an)
Dr. Öğr. Üyesi Bülent AKIN
Araştırma Makalesi DOI 10.32449/egetdid.725904
-
- 163** **Kırgızistan ve Türkiye Sahası Atasözlerindeki At ve İnsan Benzeşimlerinin (Analojilerin) Sosyokültürel Temelleri**
The Socio-Cultural Fundamentals of the Analogies Between Man and Horse in Kyrgyz and Turkish Proverbs
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KESKİN
Araştırma Makalesi DOI 10.32449/egetdid.713244
-
- 189** **Kaşığı Hikâyesinin Psikanalitik Edebiyat Kuramına Göre İncelenmesi**
Analyzing the Story "Kaşığı" by Psychoanalytic Theory
Dr. Murat TURNA
Araştırma Makalesi DOI 10.32449/egetdid.635046
-
- 207** **Uşak'ın Hacı Kadem Köyü'nde Hacı Ali Türbesi**
Hacı Ali Tomb in Hacı Kadem Village of Uşak
Doç. Dr. Türkan ACAR
Araştırma Makalesi DOI 10.32449/egetdid.649422
-

219

Fırat Nehri Kıyısındaki Türk Runik Yazıt Dini Gerçekleri Denetlemede Güney Sibiryaya Yöntemi
Turkish Runic Inscription on Euphrates South Siberian Way of Checking Religious Truths

Dr. Baktiyar BUTEYEV- Sinan YILDIRIM

Çeviri Makale

DOI 10.32449/egetdid.689295

231

Ali Duymaz, Tekerlemeler.

Münevver YAVUZ

Kitap İncelemesi

DOI 10.32449/egetdid.751376

237

Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi

Yayın İlkeleri ve Yazım Kuralları

247

Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi

Yayın Etiği ve Yayında Suistimal Beyanı



Saygıdeğer Okuyucu,

Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi 2020 Yaz sayısı ile huzurlarınızda.

Bu sayımızda; tarihî Türk diyalektlerinden eğitim bilimine, sosyal bilimlerin farklı alanlarında Türk halklarına temas eden dokuz araştırma makalesi, bir çeviri ve bir kitap incelemesi takdirlerinize sunulmuştur.

Dergimizin ilk makalesinde, Recep Efe Çoban çarhacılar ve çarha cengi/talimi ilişkisi konusunu ele almaktadır. Halil Küçükler'in kaleme aldığı çalışmada, Gagavuz Yerindeki Komrat ve Balıkesir Üniversitesi örneği üzerinde yabancı dil eğitiminde kaygı incelenmektedir.

Dil alanındaki çalışmaların ilkinde, Hasan İsi Eski Uygur Türkçesindeki "sadu" kavramını tartışmaktadır. Bu yazıyı Ensar Kılıç'ın Türk lehçelerindeki /b>/m-/ değişmesini fonolojik olarak ele alan makalesi takip etmektedir. Bu alandaki son araştırma Fecri Yavi tarafından "Tatar Türkçesindeki Arapça Kökenli Kelimelerde Anlam Değişmeleri" başlığını taşımaktadır.

Halk bilimi alanında ilk olarak Bülent Akın Türklerde sazın kutsallığı konusunu ele almaktadır. Takip eden çalışmada ise Ahmet Keskin, Türkiye ve Kırgızistan karşılaştırması atasözlerindeki at ve insan benzeşimleri örneğinde sunulmaktadır.

Edebiyat alanında Murat Turna, Ömer Seyfettin'in Kaşığı hikâyesini Psikanalitik edebiyat kuramına göre ele almaktadır. Bu sayıdaki son araştırma makalesi, Türkan Acar tarafından Sanat Tarihi alanında sunulan Uşak'taki Hacı Ali türbesinin incelendiği çalışmadır.

2020 Yaz sayımızın son iki çalışmasından biri, İgor L. Kızlasov'un Runik Yazıtlar hakkındaki eviri makalesini Türkçeye kazandıran Baktiyar Buteyev ve Sinan Yıldırım'a aittir. Bu sayının son çalışmasını ise, Ali Duymaz'ın geçen sene yayımlanan "Tekermeler" başlıklı kitabı zerine Münevver Yavuz'un kaleme aldığı inceleme yazısı oluşturmaktadır.

Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi'nin 2020 Yaz sayısında hakem listesinde isimleri yer alan değerli bilim insanlarına ve n kontrol, tashi, dizgi süreçlerinde görev yapan arkadaşlarımıza, teşekkürlerimizi ifade etmek isteriz.

Sonraki sayılarımızda görüşmek dileğiyle...

Nadim MACİT- Abdullah ÜSTÜN



Çarhacılar ve Çarha Cengi/Talimi İlişkisi Üzerine *On the Relation between the Carhaci Unity and the Carha Battle/Formation*

Recep Efe ÇOBAN*

Özet

Osmanlı ordusunda Azab olarak bilinen hafif piyade teşkilatlanmasının kaldırılmasına müteakip ordunun ön saflarındaki boşluğu doldurmak amacıyla görevlendirilmiş bir askerî birlik olan Çarhacıların adları tarihî kaynaklarda sıklıkla rastlanılmaktadır. Buna rağmen çarhacılar ile ilgili sahip olduğumuz bilgi, Osmanlı'nın diğer birliklerine kıyasla oldukça kısıtlıdır. Bu birliklerin erken dönemlerdeki durumları ile sonraki süreçte nasıl bir değişikliğe maruz kaldıkları, müstakil bir araştırmaya tabi tutulmamıştır. Makalemiz, Çarhacılarla ilgili özel bir sorunu ele almaktadır. İlk kez Abdülkadir Özcan tarafından değinilen bu soruna göre, çarhacı kelimesinin kökünde yer alan Farsça çarh kelimesi ile çarhacı birlikleri arasındaki ilişkinin boyutu bilinmemektedir. Bu bağlamda incelememiz, ilgili problemin çerçevesini, çözüm yollarını ve muhtemel cevaplarını ele almayı hedeflemektedir.

Anahtar kelimeler: Çarhacılar, Çarha Talimi, Çarha Cengi, Türk Taktikleri, Karavul, İskit Talimi, Kantabriyalı Çemberi, Devridaim, Memlûk Talimi, Yıpratma Talimi, Karakol Düzeni.

Abstract

Carhaci units, which consisted of chosen soldiers, has been used in the army of the Ottoman Empire after the dismissing of the Azabs to fill the empty spaces on the front lines. However, it is difficult to find studies on this unit if we compare the information between Carhaci unit and the other regiments although there are many passages about them in sources. In so far as, early periods and the development stages of this regiment were not handled in the

*Arş. Gör., Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Türk Dünyası Sosyal, Ekonomik ve Siyasal İlişkiler Anabilim Dalı. recepefecoban@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-8515-0865.

studies. This article focuses that the specific problem regarding the carhaci unity. According to the problem, which is firstly mentioned by Abdulkadir Özcan, there is not any information or theory for relation between Carhaci units and the Carha term. In this context, our study is aiming to examine this question, define its framework and list the possible answers with new perspectives.

Keywords: *Carhaci Units, Carha Formation, Carha Battle, Carh Term, Turkic Military Tactics, Karavul, Frontiers, Cantabrian Circle, Cantabricus circulus, Memluk Tactics, Shi'uchi, Chisel Attack, Caracole.*

Başta Osmanlı ordusu¹ olmak üzere İlhanlı², Karakoyunlu, Akkoyunlu ve Memlûk³ ordularında farklı isimlerle görev yapmış bir askerî birlik (Özcan, 1993, s. 229) olan Çarhacılar, Azab olarak bilinen hafif piyade teşkilatlanmasının kaldırılması sonrasında ordunun ön saflarındaki ortaya çıkan boşluğu doldurmak amacıyla görevlendirilmiş ve en iyi askerlerden seçilerek çoğunlukla keşif görevlerinde kullanılmışlardır (Tietze, 2002, s. 477; Tarama Sözlüğü, 1967, s. 832; Özcan, 1993, s. 229; Tarih Terimleri Sözlüğü, 2012, s. 96; Doerfer, 1967, s. 61; Osmanlı Tarih Deyimleri ve Sözlüğü-I, 1983, s. 326). Haklarında kısıtlı bilgiye sahip olduğumuz Çarhacıların kökenleri ise tam olarak bilinmemektedir (Özcan, 1993, s. 229).

İncelememiz, *TDV İslâm Ansiklopedisi* içindeki “çarhacı” maddesinde Abdülkadir Özcan tarafından değinilmiş bir problemi ele almaktadır. Özcan, ilgili maddede, bu terimin Farsça tekerlek anlamındaki “çarha” kelimesine Türkçe “+cı” ekinin getirilmesi neticesinde oluştuğunu; fakat “çarha” sözcüğü ile çarhacı birlikleri arasındaki ilişkinin bilinmediğini belirtmiştir (s. 229).

¹Gabor Agoston, Osmanlı Devleti'nin askerî teşkilatlanmasının erken dönemlerde yetenekli okçu süvarilerden kurulu akıncı birlikleri olduğunu, sonraki dönemlerde ise düzenli seferlere çıkabilen, kuşatma muharebelerini devam ettirme yetkinliğine sahip disiplinli bir yerleşik orduya dönüştüğünü ifade etmektedir (Agoston, 2012, s. 27).

²Mustafa Uyar, İlhanlı ordusunun erken dönemlerde hafif süvari kuvvetlerinden müteşekkil olduğunu, zamanla orta-ağır, sonraları ise ağır donanımlı süvari merkezinde gelişimini tamamladığını ifade etmektedir. Bu gelişime imkân veren en önemli unsurların İran, Anadolu ve Azerbaycan coğrafyasındaki zengin kaynaklar olduğuna dikkat çeken Uyar, İç Asya atları ile Yakın Doğu atları arasındaki fiziksel farklılıkların da ilgili değişimde katkı sağladığına vurgu yapmaktadır. Ona göre, İlhanlı askerî teşkilatındaki bu köklü değişimin tümünü kapsayan aslî değişken ekonomik istikrar ve *ikta* gibi uygulamalarla devlet hazinesine giren düzenli maddi girdilerdir (Uyar, 2007, s. 208).

³Pek çok araştırmacı tarafından döneminin en üstün askerî güçlerinden biri olarak tanımlanan Memlûk ordusu (May, 2006, s. 624), “Sultan Memlûkları”, “Ümerânın Memlûkları” ve “Halkacılar” olmak üzere üç temel gruptan oluşmaktadır (Ayalon, 2015, s. 5).

Araştırmamızın temel gayesi bu problemin çözümüne katkı sağlaması muhtemel ihtimalleri ortaya koymak olarak ifade edilebilir.

Bu amaçla, makalemizde, öncelikle “çarh” ve “çarha” kelimelerini ihtiva eden farklı sözlükler taranmış ve sözlüklerdeki askerî kullanımlar ele alınmıştır. Bunlar arasında *Kamus-ı Türkî* içerisinde yer alan bir açıklama oldukça dikkat çekicidir. Bu sözlükte, “çarha” teriminin çarhacı birliklerinin devridaim manevrası ile ilişkili olduğu ifade edilmiştir. Araştırmamızın seyrini yönlendiren bu açıklama üzerine Osmanlı dönemi yazılı kaynaklarında çarhacılar ile ilgili olan pasajlar ele alınmış, bu birliklerin muharebe sahasındaki manevralarını tasvir eden ifadeler değerlendirilmiştir. Ancak ilgili tasvirlerde “devridaim usulüne” dayalı açık ve anlaşılır bir anlatıya rastlanılmamıştır. Bu sebeple hem Türk askerî kültürünün temelini teşkil eden hem de devridaim harekete dayalı olan bozkır saldırı usulleri araştırılmış, sonuç olarak tespit edilen saldırı düzenleri listelenerek bu düzenlerin “çarh/çarha” kelimesi ile muhtemel ilişkileri yorumlanmıştır.

Çarh/Çarha Kelimesinin Askerî Bağlamdaki Kullanımları

Çarhacı kelimesinin kökü olan “çarh (چرخ)” kelimesi, Farsçada “tekerlek” ya da “tekerleğe benzer şekilde dönen şey” anlamlarını taşımaktadır (Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü, 1991, s. 81; A Comprehensive Persian-English Dictionary, 1963, s. 390; Farsça-Türkçe Lûgat, 1944, s. 694; Ferheng-i Câmî’-i Fârsî Be-Türkî, 1370/1950, s. 383). Kelimenin Farsçadaki telaffuzu da “çarḥ (چرخ)” şeklindedir (Farsça-Türkçe Lûgat, 1944, s. 694; Sözlük (Turkish-English-Arabic-Persian), 1984, s. 118). İlgili terim, günümüz Türkiye Türkçesinde “çark” olarak yer almaktadır (TDK Türkçe Sözlük, 2011, s. 497). Fakat coğrafî, kültürel ve dönemsel değişkenlere maruz kalan her terimde olduğu gibi çarh/çarha kelimesi de zaman içerisinde farklı anlamlar kazanmıştır. Daha erken dönemlerde yay, kundaklı yay, tüfek gibi tek bir asker tarafından kullanılabilen silahlar için tercih edilen çarh terimi (Farsça-Türkçe Lûgat, 1944, s. 694)⁴;

⁴Bu kullanımla ilişkili olarak tespit ettiğimiz “çerh-endâz (چرخ انداز)” terimi “okçu, yaylı asker” anlamındaki terminolojiyi desteklemektedir (A Comprehensive Persian-English Dictionary, 1963, s. 390). İlhanlı ordusu bünyesindeki “çarh-endâz/çark-endâz” birlikleri hakkında bilgi veren Mustafa Uyar’a göre çark/çarh, zaman içerisinde boyutları küçültülmüş, arbalet ve Tatar yayı adıyla da bilinen, deve sırtında taşınması mümkün olan, atış ve tahrip açısından güçlü bir silahtır (Uyar, 2007, s. 77). Eserinde, Büyük Selçuklu ordusunda kullanılan savaş aletlerini ele alan İbrahim Duman’a göre ise çarh, Selçuklular tarafından kullanılmış bir çeşit ok mancınığıdır. Çarh silahının Selçuklu ile ilgili tarihî metinlerde çok kez zikredilmesi sebebiyle yoğun olarak kullanıldığı yorumunu yapan Duman, bu silahın uzun, orta ve kısa olarak farklı tipleri bulunduğunu ifade etmektedir (Duman, 2020, s. 173). Bu bağlamda ele alınabilecek bir diğer silah

sonraki dönemlerde daha karmaşık yapılı olan ve birkaç askerin birlikte kullandığı kuşatma silahlarını adlandırmak için kullanılmaya başlamıştır.⁵ Bu bağlamda, çarhacı birliklerinin isim kökünde yer alan çarha kelimesinin bir çeşit silah olduğu, çarhacı birliklerinin isimlendirilmesi ile çarha silahının ilişkili olduğu düşünülebilir. Zira Türk tarihinin farklı dönemlerinde kullanılmış olan “okçu”, “humbaracı”⁶, “topçu” gibi askerî terimler, ilgili birliğin kullandığı silah ile ilişkili olarak türetilmiş ve yaygın şekilde kullanılmıştır.

Ancak çarha kelimesinin bir silah olduğu hipotezi, farklı kaynaklardaki bilgiler tarafından yanlışlanmaktadır. Bu bağlamdaki örneklerden biri olan *Kamus-ı Türkî*'de çarhacılar, “Vaktiyle ordunun ilerisinde hareket-i devriye ile cenk eden hafif asker, karavul.”; çarha, “Asâkir-i hafîfenin saf ilerisinde hareket-i devriye ile ettikleri talim.” olarak ifade edilmektedir (*Kamus-ı Türkî*, s. 199). Yine aynı sözlükte çarha cengi için karavul birlikleri tarafından uygulanan ve devridaim şekilde hareket temeline dayanan bir harp usulü tanımı yer almaktadır (s. 199). Bir başka kaynak olan Redhouse Sözlüğü ise çarha terimi için “etrafında dönme ve çarpışma” açıklamasını vermektedir (s. 527). Bu ifadelerden hareketle çarha kelimesinin müstakil olarak herhangi bir silahı temsil etmediği düşünülebilir. Dahası, bu tanımlar üzerinden, çarhanın bir çeşit muharebe düzeni olduğunu iddia etmek gayet mümkündür (Ivanics, 2013, s. 289).⁷ Ancak tanımların hiçbirinde ilgili saldırı düzeninin uygulanışına dair açık bir tasvir verilmemiştir. Bu sebeple Osmanlı dönemine dair diğer kaynakların ele alınması ve çarhacıların muharebe alanındaki hareketlerine dair bilgilerin yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir.

olan “çarh-ı felek/çarkıfelek” ise “yakıldığında dönerek ateşler püskürten bir çeşit fişek” olarak zikredilebilir (*Kamus-ı Türkî*, s. 199).

⁵Mustafa Uyar, bu silahın kale kuşatmalarında tercih edildiğini ve metal yaylı bir yapıya sahip olduğunu belirtirken (Uyar, 2007, s. 77), Erkan Göksu ise kuşatmalarda ağır oklar fırlatmak amacıyla kullanıldığını (Göksu, 2010, s. 352), lâkin hakkında yeterli bilgi bulunmadığını ifade etmektedir (s. 364). Kuşatma silahları çerçevesinde ele alamayacağımız bir diğer örnek olan çarha topu ise Salim Aydüz'ün ifadesine göre özel bir top tipi olup genel kullanımda olmamıştır (Aydüz, 2006, s. 341).

⁶Humbara, içerisine patlayıcı madde yerleştirilmiş demir muhafazalara verilen isim olup alan etkisine sahip arkaik bir el bombası olarak düşünülebilir (Halaçoğlu, 1998, s. 349). Bu bombaları kullanan birliklere verilen humbaracı ismi, erken dönemlerden itibaren Osmanlı ordusunda yer alan Kapıkulu Ocakları içerisindeki teşkilatlanma ile birlikte üst sınıf hâline gelmiştir (Gündüz, 2012, s. 19).

⁷Maria Ivanics, “çarhçılık” eylemini Tatarların savaş usulleri ile ilişkilendirmektedir. Ona göre çarhçılık, düşman kampının etrafında dönmeye ve düşmanı ok yağmuruna tutmayı tanımlayan bir bozkır savaş talimidir. Bu talimin düşmanı yıpratmak ve zayıf noktalarını bulmak amacını taşıdığını düşünen Ivanics, Tatarların bu taktiği, 1594 yılındaki Gyor Kuşatması'nda kullandıklarını ifade etmektedir (Ivanics, 2013, s. 289).

Osmanlı Dönemi Yazılı Kaynaklarında Çarhacılarla İlgili Pasajlar

Çarhacılarla hakkında bize bilgi veren çeşitli kaynaklar bulunmaktadır. Bunlardan biri, Kâtip Çelebi'nin *Fezleke* adlı eseridir. Eserde, Eğri Kuşatması'nı anlatan ifadelerde çarhacı birliğinin hamleleri betimlenmiştir. Bu bilgilere göre, Eğri Kuşatması'nda görev yapan çarhacılar süvari kuvvetlerinden müteşekkildir. Muharebe sırasında düşman birliklerine kılıçlarıyla hücum etmiş, çarpışma sırasında vur-kaç taktiği uygulayarak düşmanın saldırı düzenini bozmuşlardır (Gökyay, 1986, s. 63-64).⁸ Ancak, aynı döneme dair bir başka önemli kaynak olan Câfer İyânî'nin *Tevârîh-i Cedîd-i Vilâyet-i Üngürüs* isimli eserinde çarhacıların kılıç yerine tüfek ve toplarla saldırdıkları, saldırılarını ise iki kanada ayrılarak yaptıkları ifade edilmiştir (Câfer İyânî, 2001, s. 18).⁹

Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi ihtiva eden bir diğer önemli kaynak Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâmesi*'dir. Eserin pek çok bölümünde çarhacıların, muharebenin öncesinde ve muharebe sırasında yaptıklarına dair bilgiler yer almaktadır. Bunlardan birinde Çarhacı Mehmet Paşa komutasındaki çarha birliklerinin kırk-elli dirhemlik Rum tüfekleri ile atışlar yaptıkları anlatılmaktadır (Evliya Çelebi, 2006a, s. 110).¹⁰ Bir başka bölümde, Defterzâde Mehmet Paşa yönetimindeki çarhacı birliğinin içinde Abaza, Çerkes ve Gürcü askerlerinin

⁸Kâtip Çelebi'nin bu husustaki sözlerinin günümüz Türkçesine aktarımı şöyledir: "...Veziriazam İbrahim Paşa ordunun merkezinde, Fetih Giray çarkada, Cerrah Mehmet Paşa ve Cafer Paşa, Rumeli ve Anadolu, Karaman ve Sivas, Diyarbakır, Halep beylerbeyileri ve kapıkulu hep yerli yerinde durdular. Önceki gün savaş olan bataklık yanında düşmandan tek kişi kalmadı: O gece taburlarına girmişlerdi... İkinci olunca öylesine düzülmüş koşulmuş mükemmel bir alay çıkardılar ki ova bir demir deryası oldu. Tatar askeri ve çarhadaki bulunan askeri savaş meydanından kuşattılar. ... Geriden Diyarbakır beylerbeyisi Murat Paşa ve Bostancı Ali Paşa çarhaya yardıma yetişti. Nice hamleler ve hücumlar olup bunlar tüfeksiz, hepsi atlı olduğu için geri çekilince düşmanlar meydana çıktılar. Bir-iki bin gaziler birleşip at sürerek düşmana kılıçla saldırdıkları gibi çoğu kılıçtan geçip leşleri deste deste yığıldı. Bunları gören arkadaşları baştan ayağa gökdemire batmış Nemçe alayına gayrete gelip uğurdan saldırdılar. Bunlar da kaçamak verip meydan başına gelince yine döndüler. Nemçe düşmanları birbirini üzerine yığıldılar. Beş-altı yüz kadar atlı üç-dört bin piyade kılıçtan geçti." (Gökyay, 1986, s. 63-64).

⁹Câfer İyânî'nin bu konudaki ifadeleri şu şekildedir: "...Ve çarhacı ta'yîn olunan gaziler düşmen-i dîne mukabil olup iki cânibden cenge mübâşeret olunduğu gibi pusuda konulan guzât dahi her taraftan cenge âgâz ve tekbirleri âvâzı âsmâna pervâz idüp iki asker birbirine karşıup tarafeynden atılan tîr ü tüfeng ve top u zemberek sadâsından ve gülbeng-i muvahhidin ve sayt u sadây müşrikinden âsmân u zemin ditreyüp gökde me[le]kler vâlih ü hayrân ve yerde insân deryâ-yı hayrete varup sergerdân olmuşlar idi." [Câfer İyânî, 2001, s. 18].

¹⁰Bu pasajın günümüz Türkçesi şöyledir: "...Bir saat geçince âsîlerin öncüsü Katircioğlu adlı palavracı tepeden domuz topu olup Bulgurlu Dağı'ndan yukarıdan aşağı Üsküdar Sahrası budur diye at bırakınca hemen Çarhacı Mehmed Paşa efendimiz canu gönülden bütün askeriyle bir ağızdan 'Allah Allah' deyip iki asker birbirine karılıp katılıp iki taraftan kırkar ellişer dirhem Rum tüfengleri atıldı, çok şiddetli çarpışmalar oldu. [32b]" (Evliya Çelebi, 2006a, s. 110).

bulunduğu; fakat çarha cenginin ileri saftaki hamlelerini Tatar birliklerinin yaptığı ifade edilmiştir. Yine aynı pasajda, çarhacıların saldırı sırasında tüfek kullandığı (Evliya Çelebi, 2006a, s. 104-105)¹¹ ve düşman hatlarının birbirinden ayrılması üzerine kurgulanmış bir askerî düzeni uyguladıkları anlatılmıştır (s. 111).¹²

Evliya Çelebi Seyahatnâmesi içerisinde yer alan bir başka pasajda, bu birliklerin pusularda kullanıldığı belirtilmiştir (Evliya Çelebi, 2006a, s. 136).¹³ Şehzâde Bayezid ile Şehzâde Selim arasında Konya Ovası'nda vuku bulan

¹¹Evliya Çelebi'nin ilgili pasajının günümüz Türkçesine aktarımı şu şekildedir: "...O gün saadetlü padişah hazretleri, efendimiz Defterdarzâde Mehmet Paşa'yı huzuruna davet edip edip bir samur hil'at giydirip ve başına bir mücevher otağa sokup dua ve senâ ile, 'Serdar-ı erkemim ve çarhacı vezir-i mükerrersimsin. Yürü İslâm askerimin öncüsü ol. Allah için âsân getire!' diye saadetlü padişah, paşa efendimize nice yüz güzel sözler etti. Defterzâde efendimize ya öpüp başında şahî sorgucu ile sadrazama gelip on kese altın bağışlandı. Oradan otağına gelip dîn-i mübin gayretine gelip çarhacılık hizmetinde mukayyed oldu. İlk önce kendi askerinden 4.000 seçili atlı Abaza, Çerkez, Gürcü ve akrabalarından Hersek serhaddi gazilerinden hepsini gök demire gömüp hepsinin atlarının gemleri soluklarına birer zira yeşil dârâyî (ipekli kumaş) bağladı. Bütün süvarilerin başlarında yine birer zira yeşil dârâyî bağladı. 2.000 adet piyadesinin hepsinin başlarına da yine yeşil dârâyîler sardı. Toplam 6.000 askerini başka elbise ile ayırıp edip akıllıca hareket etti. Zira Celâli askeri de İslâm'dandır. Ceng mahallinde mahşerden bir nişan olduğunda bu yeşil dârâyî çarhacı (öncü) nişanı olsun diye bu şekilde güzel bir iş yaptı. Bu kadar zamandan beri tâ Erzurum vâlisi iken hizmetinde olan 27 bayrak sekban ve sarıca'yı her piyâde döküp çatal fitil, çatal kurşun ve çatal çakmaklı bel tüfenkleri ile bütün gazileri ayaklı cebehaneye döndüler. Bütün deli, gönüllü ve rüzgâr gibi esip düşman kıran Tatarları çarha cengine ileri, 150 kapıcıbaşları pür-silâh taifeleriyle paşanın sağında ve 300 adet namlı şahbaz iç ağaları silâha gömülmüş olup paşanın ensesinde kat kat, çit-a-çit kafadarlarıyla Bulgurlu adlı mahalde çarha yerinde karar ettiler." (Evliya Çelebi, 2006a, s. 104-105).

¹²İlgili pasaj şu şekildedir: "...Ve Celâli tarafından Gürcü Nebi askeri hazır durup bu arada Katırcıoğlu askeriyle Defterdarzâde askeri çarha cengi etmede idi, ama gerçekten de Celâli tarafında da meydan merdi, yiğitlik ve cesaret sahibi atbinici, silâhşör ve savaşı yetmiş daldalı silâh kullanmayı bilen namlı, cesur, er, dilâver, başçeken, hünerli yiğitler var idi. Ama beri tarafta Defterdarzâde efendimizin Şamlı Osman Ağa'sı, Filibeli Silâhdar Mehmed Ağa'sı, Nakışlı Bölükbaşı, Kahveci İkbali, Kilârcı Hasan Ağa ve Çukadar Behlül Ağa, bunlar o cengde, kızgın savaş meydanının namlısı ve yiğitlik meydanının hızlı binicisi, her biri erkek aslan, belki her biri birer er oğlu er, önder, ejder, vali-i mihter (büyük vali) olmaya lâyük birer yiğitler idi. Celâlilerin kırkar ellişer dirhem dalyan tüfenklerine bakmayıp Şamlı Osman Ağa siperin yüzüne tutup ateş saçan kılıcını eline alarak at sürüp önüne geleni tepere çalıp alayları bölük bölük bölüp arslan gibi şimşek gibi gürleyüp kılıç vururdu. Sanki Kassâb-ı Cömerd köçegi idi." (Evliya Çelebi, 2006a, s. 111).

¹³İlgili pasajın Türkçeye aktarılmış hâli şöyledir: "...Bu kaleyi seyr edip belli yerden bütün asker Nakura Boğazı'nı geçmek için rütbeli rütbesiz herkes danıştı. Safet hâkimi çarhacı (öncü) olup kırk bayrak sekban sarıca askeri gece yarısında silâhlanarak Nakura Boğazı'na vardılar. Burayı boş bulunca pusu yerlerine sepişip bütün yiğitler hazır olup sessizce beklemeye başladılar." (Evliya Çelebi, 2006a, s. 136).

muharebeyi anlatırken çarhacılarından da bahseden Evliya Çelebi, Şehzâde Selim çarhacılarının 20.000 Türkmen ile Cum Kürtlerinden müteşekkil olduğunu ifade etmiştir (Evliya Çelebi, 2006a, s. 279-280).¹⁴ Bir başka pasajda ise İpşir Paşa hâkimiyetindeki çarhacıların hem zırhlarının hem de silahlarının oldukça kaliteli olduğu anlatılmıştır (Evliya Çelebi, 2006b, s. 660).¹⁵ Diğer bir bölümde, çarhacıların iki kanat hâlinde değil; sağ, sol ve orta olmak üzere üç grup hâlinde savaştıkları bilgisine yer verilmiştir (Evliya Çelebi, 2010a, s. 306-307).¹⁶ Bir diğer pasajda, bu birliklerin muharebe dışındaki zamanlarda merkez otağının çevresinde konumlandıkları anlatılmıştır (Evliya Çelebi, 2010a, s. 4-1: 292).¹⁷ Çarhacıların muharebedeki görevlerini anlatan bir diğer bölümde ise birlik çoğunluğunun Bucak Tatarlarından oluştuğu, düşman kuvvetlerinin vur-kaç taktikleriyle merkezî ordunun saldırı menziline çekildiği ele alınmıştır (Evliya Çelebi, 2010b, s. 178).¹⁸

¹⁴Evliya Çelebi'nin bu konudaki ifadeleri şu şekildedir: "...Şehzâde Bayezid inatçı askerleriyle Konya Ovası'nda belirdi. Beri Selim tarafından da Vezir Uzun Mehmed Paşa saf saf çarha alayını dizip öncü asker Zülkadriyye Paşası 20.000 Türkmen ile Cüm Ekradı oldu. Yedi koldan bütün sipahiler, yeniçeriler, zeamet ve timar sahipleri, müteferrikalar, çavuşlar, silâhdar ve sipahan zümresi iki koldan sağ ve solda savaş âletlerine gömülmüş olarak cenge hazır oldular. İki çarha askeri (Osmanlı ordusunun öncü kuvveti) birbirine girip Bayezid askeri Selim çarhasına galip geldi. Selim çarhası geri kazan dibi asker üzere düşüp iki dip alay birbirine karılıp katılıp zemin çiftçi elinde atılır gibi nazaz nazaz olup iki büyük alayın seçkini, belki daha fazlası şehitlik şerbetini içip kendilerinden geçtiler, ama genellikle Bayezid'in yabani, isyancı ve azgın askeri zillet toprağına düşüp can verdiler. Tâ akşam vaktine dek şehzâdeler cengi olup herkes kollu kollarına gidip iki taraftan dinlenme davulları çalındı." (Evliya Çelebi, 2006a, s. 279-280).

¹⁵Evliya Çelebi bu konuda şunları zikretmektedir: "...Ama İpşir Paşa askerinin tamamı ceng eri silâhlı, donanımlı ve süslü askerler idi ki her biri birer ayaklı cebehane gibi güçlü kuvvetli sekban ve sarı haşeratları idi. Hepsisi zırh külâh, cebe ve cevşene, tuğulka, serpenah, katlavî, kalkan ve kebelere gömülmüş olup her birinin elinde ve belinde beşer altışar çatal telli kurşunlu tüfenkleri çatal fitiller ile hazır idiler. Sanki her biri bir semender kuşu gibi Nemrud ateşi içinde kalmış küme küme ve zorba zorba baştan başa çarka cengine girer gibi öyle giderlerdi." (Evliya Çelebi, 2006b, s. 660).

¹⁶Bu husus ile ilgili pasajın günümüz Türkçesine çevrilmiş hâli şöyledir: "...Önceden olduğu gibi yine karavullar gelip bütün görevli oldukları yerlere gidip 8.000 seçkin pür-silâh asker ile Mahmudî beyi sağ çarkaya gitti ve 8.000 yiğit ile Malazgird beyi sol çarkaya gitti ve 6.000 yiğit ile Mahmudî'den Şeref Bey ve Bayezid beyi orta çarkaya gitti." (Evliya Çelebi, 2010a, s. 306-307).

¹⁷İlgili bahsin günümüz Türkçesi şöyledir: "...Paşa yine serdarlık kanunu üzere konup otağının dört tarafını İslâm askerleri kuşattı. Yine kanun üzere her tarafa ince karavullar, çarhalar ve otluçular gitti. Bütün askere ferman olundu ki herkes cebe ve cevşeniyle pür-silâh atları yanında hazır durup gafil olmayalar, diye alay çavuşlar tenbih eylediler." (Evliya Çelebi, 2010a, s. 292).

¹⁸Bu durumu ayrıntılı bir şekilde anlatan Evliya Çelebi'nin ilgili pasajının günümüz Türkçesindeki hâli şu şekildedir: "...Evvvelâ Bender Kalesi'nden seher vaktinde göç kösleri çalınıp 3 adet beylerbeyi askeriyle ve yalı ağası İslâm Ağa 47.000 adet seçkin sadaklı, savatlı ve koş atlı Bucak Tatarı yiğitleri ile çarkacı olup kebirge kösleri çalıp ileri gittiler. ... Allah'ın hikmeti burada ileri

Osmanlı askerî teşkilatında çarha ile ilişkilendirilebilecek bir diğer grup ise Süratçi Ocağı, yani sürat topçularıdır.¹⁹ Atlarla çektikleri sürat topları ile birlikte yüksek bir manevra kabiliyetine sahip olan bu kuvvetler, “çarha” olarak isimlendirilen süvari taarruzları sırasında atışa hazır vaziyette beklemiş, kendi kuvvetlerinin aldatma amaçlı geri çekilmeleri sonucunda 5-10 atış yaparak tekrar geri çekilmişlerdir (Yeşil & Gezer, 2019, s. 251). Kusursuz bir koordinasyon ve uyum gerektiren bu topçu salvosu, çarhacı birliklerinin uyguladıkları devri daim manevrasına eklenmiş olması sebebiyle dikkat çekicidir. Bu durum, iki birlik arasında hem taktik açısından hem de askerî kültür bakımından önemli bağların olabileceğini düşündürmektedir.

Yukarıdaki bilgilerden de görülebileceği üzere Osmanlı dönemi çarhacıların muharebede uyguladıkları çarha cengi/talimi ile mutlak bir kaniya varmak mümkün değildir. Zira ilgili pasajlar, birbiriyle çelişen bilgiler ihtiva etmektedir. Bir bölümde tüfeklerle saldırı yapan çarhacı birlikleri, başka bir muharebede yalın kılıç ile saldırı yapmaktadırlar. İlgili veriler, incelememizin temel problemi olan çarhacı-çarha ilişkisinin çözümlenmesi için yeterli katkıyı sağlamamaktadır. Çünkü çarhacılar ile ilgili veri ihtiva etmesi muhtemel kaynakların tamamının taranması ve elden geçirilmesi, kısıtlı bir inceleme için gerçekleştirilmesi mümkün olmayan bir örneklem alanı yaratmaktadır. Dahası, dönemle ilgili kaynakların verdiği askerî tasvirler ve muharebe örnekleri, birbirlerinden çok farklı coğrafya ve askerî koşullarda gerçekleşmiştir. Eğri Kuşatması sırasında

giden yalı ağasının çarkacılarımızdan 7 adet kâfir esir getirdi. Melek Paşa bu esirleri söyletip ‘İşte şimdi sizi kâfir basar’ diye haber verince aman ve zaman verilmeyip 7 adet kâfir katolundu. Onu gördük, birkaç atlı Tatar feryatçı gelip, ‘Aman sultanım, bir saat ileride büyük ceng var, ama gam yemen. Atlanıp âheste âheste imdada gelin. Biz dahi kâfiri sizin üzerinize çekeriz. Olmaya illâ hayr’ deyip yine o bahadır yiğitler seğirtip ileri cenge gidince hemen Paşa mehterhane çaldırmayıp 80.000 adet seçkin askeri salt çıkarıp geri ağırlık üzerine Kırkkilise, Köstendil ve Vize Sancağı askerlerini koyup bütün asker ile ‘Tevekkülen alallah’ deyip at başı beraber yular yulara dip dibe bir saat kadar gidince top, tüfeng ve gülbâng-ı Muhammedî sesler işitildi. Hemen bütün Müslüman gaziler yedi başlı ejdere, kükremiş deve dönüp giderken onu gördük çarka giden askerimiz ilerisi at boynuna düşüp Bucak Tatarlı ‘Kavur cav, katı caman katı yaman’ deyip bize işaret ederek kaçarlar, ama meğer maksatları kâfiri bizim askerinin üzerine getirmek imiş. Hemen tedbirli Paşa Orhay Sahrası’nın sağ tarafı sonunda dağlar içinde Müslüman askerlerini üç bölüp edip pusu yerlerinde hazır etti. Kendisi, tabileri, adamları ve 77 bayrak sekban ve sarıcasıyla Orhay Sahrası’nda hazır durdu. Kâfir ile bizim öncü asker olan yalı askeri [39a] Orhay Sahrası’nda ‘Bre vur hay’ diyerek savaştılar.” (Evliya Çelebi, 2010b, s. 178).

¹⁹Süratçi topçularıyla ilgili ayrıntılı bir çalışma için bkz. Yeşil, F. & Gezer, Ö. (2018). Osmanlı İmparatorluğu’nda “Sürat” Topçuluğu I (1773-1788): Top Döküm Teknolojisi, Bürokratik Yapı ve Konuşlanma. *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, 52, 135-180 ve Yeşil, F. & Gezer, Ö. (2019). Osmanlı İmparatorluğu’nda “Sürat” Topçuluğu II (1773-1807): Taktik, Talim, Muharebe Performansı. *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, 53, 231-285.

kullanılan bir saldırı düzenininin, coğrafi açıdan engebesiz bir muharebede uygulanmaması gayet akla yatkındır. Bu açıdan bakıldığında dönemin kaynaklarının taranması ve anlamlı bir bütün olarak sunulması mümkün olmayabilir. Oysa çarha cengi ile ilgili *Kamus-ı Türkî* içerisinde verilmiş bilgilerden hareketle, başka bir ifadeyle tersine mühendislik şeklinde bir yöntemle, çarhacı-çarha ilişkisine dair özgün bir hipotezin ortaya çıkabilir. Zira ilgili maddede, çarha cenginin devridaim hareketine dayalı olduğu ifade edilmiştir. Çarha cenginin/taliminin karakteristik özelliği olan devridaim hareketini temelindeki saldırı düzenlerininin analizi, çarha taliminin genel hatlarını ortaya çıkarma potansiyeline sahiptir.

İskit Talimi, Kantabriyalı Çemberi, Devridaim, Yıpratma Talimi, Memlûk Meydan Talimi ve Karakol Saldırı Düzenleri

Çarha taliminde görülen devridaim hareketi karakteristik bir yapıya sahiptir. Çoğunlukla hareket kabiliyeti yüksek atlı kuvvetlere sahip olan kavimler tarafından uygulanan bu muharebe düzeni, bazı yerleşik kavimlerin ordularında da kullanılmıştır. Bu yerleşik kavimlerden biri olan Doğu Roma (Bizans) İmparatorluğu, topraklarını diğer kavimlere karşı korurken öğrendiği bazı taktikleri benimsemiş ve kendi ordusunda kullanmışlardır (Treadgold, 1995, s. 11). Doğu Roma İmparatoru Mavrikious'un *Strategikon* isimli eserinde ele alınan "İskit Talimi" isimli saldırı düzeni bu bağlamda bir örnektir. Çarha düzenindeki devridaim hareketini ihtiva eden bu saldırı düzenininin adı, bir Doğu Roma yazım geleneğinden gelmektedir. Dönemin yazım geleneğinde İmparatorluk ile savaşan kuzeyli halklar "İskit" olarak adlandırılmaktadır (Üstün, 2013, s. 70). Mavrikious, bu anlam çerçevesi içerisinde İskit talimini şu şekilde açıklamaktadır:

"İskit düzeninde, eski dönemlerde olduğu gibi, tagmaların hepsi aynı şekilde dizilir; bazıları hücum kıtaları bazıları da savunma birlikleri olarak konuşlandırılmaz. Tagmalar tek bir hatta toplanmalı, genelde olduğu gibi üç değil iki moiraya ayrılmalıdır. Merosun iki kanadı çevirme hareketine başlayormuşçasına dışarıya açılıp birbirine doğru ilerleyerek bir çember oluşturur. Sağ kanat dıştan, sol kanat da içten çemberi katederek hattın karşı uçlarına doğru ilerler. Bu talim her yıl Mart ayı boyunca kışlalarda yapılagelen süvari oyunlarınınin parçasıdır." (Mavrikious, 2010, s. 90-91; Maurice, 1984, s. 117).

Mavrikious'un ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla İskit talimi denilen saldırı düzeninde süvari birliğininin sol ve sağ kanada ayrılması gerekmektedir.

Birbirlerine doğru sıra hâlinde yaklaşan kanatlar, sağ kanat dış katmanda, sol kanat ise iç katmanda olacak şekilde devridaim eden bir çember oluşturmaktadır (Bk. Görsel-1).

İskit talimindeki saldırı düzenine benzer bir diğer usul ise İberyalılara özgü olarak bilinen “Kantabriyalı Çemberi”dir (Powell, 2015, s. 146). Bu saldırı düzeni, yakın çarpışmalardan uzak durmaya çalışan Kantabriyalı hafif süvarilerinin ağır piyade hatlarını yıpratması üzerine kurgulanmıştır. Düzenin uygulamasında, hafif süvarilerin çember formu aldığı görülmektedir. Bu çember hattı, devridaim şeklinde hareket etmektedir. Hat içindeki askerler düşman mevzilerine menzilli silahlar ile saldırmaktadır (Powell, 2015, s. 146-147). Romalılar tarafından da kullanılan ve *cantabricus circulus* olarak isimlendirilen bu saldırı düzeni Dexter Hoyos tarafından şu şekilde açıklanmıştır (Bk. Görsel-2):

“Cantabricus circulus, atlı birliklerin iki takıma ayrılması ve her süvarinin önündeki süvariye takip ederek çember formunda dörtlü at sürmelerine dayanan bir düzendir. Oluşan çemberlerin ilki, diğer çemberin aksi yönünde döner. Böylece çember düzeni içindeki bir süvari diğer çemberdeki binicilere engel teşkil etmez. Çemberler arasındaki uyum sağlandıktan sonra her süvari beraberinde taşıdığı ahşap ciritleri düşman kuvvetlerinin savunmasını kırmak amacıyla fırlatır. Bu saldırı düzeninin muharebe içindeki temel gayesi düşman ordusunun gövdesini oluşturan piyade kuvvetlerini baskı altında tutmak, sürekli hareket hâlinde bulunarak düşman saldırılarından kaçınmak ve düşmanı yapılan isabetli atışlarla mümkün olduğunca yıpratmaktır.” (Hoyos, 2013, s. 102-103).

İskit talimi ve Kantabriyalı çemberlerine benzer nitelikler taşıyan bir diğer saldırı düzeni, Avrasya bozkır ordularıyla ilişkilendirilen “devridaim” taktiğidir. Askerî tarihçi Mikhail Viktoroviç Gorelik tarafından bilimsel olarak ilk kez ele alınan bu talim yöntemi, “Çember Dansı” olarak da adlandırılmaktadır (Bobrov, 2016, s. 74). Konuyla ilgili bir incelemesi bulunan Leonid Aleksandroviç Bobrov, bu düzenin özellikle atlı okçuların yoğun olduğu bozkır orduları tarafından kullanıldığını, en ayrıntılı tasvirin ise Sigismund von Herberstein’in hatıratında yer aldığını ifade etmektedir (Bk. Görsel-3):

“Tatarlar açık arazide savaşmak mecburiyetinde kalmışsa ve düşman kuvvetleri ok menzillerinin dışında ise, kendi kuvvetlerini çember formu oluşturacak biçimde sırasıyla çatışmaya sokar; böylece düşmana yapılacak ok atışı daha elverişli bir pozisyonda

gerçekleşir, atışlar düzgün olur. Fakat bu düzende saldırmak ve çekilmek muntazam bir düzende gerçekleşmelidir. Bunun için de askerlerin sorgusuz itaat edeceği subaylar gerekir. Bu subaylardan biri düşman okları tarafından vurulur ya da korku sebebiyle sırasını kaçıracak hata yaparsa tüm ordunun düzeni karışır, emir-komuta zinciri bozulur ve atış bozulur. Basitliği sebebiyle bu saldırı düzeni 'dans' olarak da adlandırılır.” (Bobrov, 2016, s. 74).

Devridaim hareketi üzerine şekillenmiş saldırı düzenlerinden biri de Moğol okçularına atfedilen “Yontma Talimi”dir.²⁰ Çince kaynaklarda “shi’uchi” olarak geçen bu talim, askerî tarihçi Timoth May tarafından şu şekilde açıklanmıştır (Bk. Görsel-4):

“Moğollar, ‘shi’uchi’ ya da ‘yontma’ olarak isimlendirilen ve uygulama açısından ok yağmuru ile vur-kaç taktiğini birleştiren bir taktik kullanmıştır. Bu taktik, 15. ve 16. yüzyıllarda Avrupa muharebelerinde de görülen ‘karakol’ taktiğine benzemektedir. İlgili taktiğin uygulamasında Moğol kuvvetleri düşman hattına dalgalar hâlinde asker gönderir. Bu hatlardan her biri saldırı menziline ulaştığında düşman ile sıcak çatışmaya girmeden birkaç ok atışı yapar ve hızla Moğol hatlarının en gerisine döner. İlgili kuvvetlerin geri dönüş hareketlerini gerçekleştirmeden önceki son ok atışları 40-50 metrelik menzilde yapılır. Çünkü bu mesafe, hem düşman kuvvetlerinin zırhlarını delebilecek asgarî uzaklıktır hem de düşmanın olası bir karşı saldırısından kaçınmayı sağlar. Sıklıkla diğer hamlelerle birlikte kullanılan bu taktiğin tam olarak uygulanabilmesi için bineklerin yorgun olmaması gerekmektedir. Bu sebeple askerler sıklıkla atlarını değiştirmektedir.” (May, 2012, s. 131).

Bir diğer önemli Türk askerî kültürü temsilcisi olan Memlûk ordusunda yer alan “Halka” askerlerinin de çarhacılar ile ortak bir kökene sahip olduğunu düşünmek mümkündür. Ayalon, bu konu ile ilgili eserinde A.N. Poliak’ın görüşüne yer vermiştir. Ayalon’un aktardığına göre Poliak, halka askerleri için “halka teriminin aslında Türklerin saldırı esnasında kullandıkları, düşmanın halka şeklinde çevrenmesine dayanan özel bir savaş taktiğinden geldiği” ifadelerini kullanmıştır (Ayalon, 2015, s. 45). Dahası, yine bu bağlamda, Memlûk süvarilerinin talim yöntemlerini ele alan bir başka çalışmada

²⁰Mustafa Uyar, bu saldırı düzenine doktora tezinin “Ekler” kısmında yer vermiş ve “Yana Dönüş Taktiği” olarak adlandırmıştır (287).

süvarilerin *meydan* adı verilen talim yerlerinde uyguladıkları hareket düzeninden bahsedilmektedir (Bk. Görsel 5 ve Görsel 6):

“Meydana girişleri sırasında, her Memlûk askerinin kargısını tam ortadan tutması ve önlerindeki askerin hemen ardında at sürmesi gerekir. Meydana giriş sırasında pek çok farklı kargı tutuşu olsa da bütün memlûklerin tek bir düzen içerisinde hareket etmeleri bir çeşit zorunluluktur. Layyin el-Hüsamî, at meydanlarında sergilenen talim yöntemleri hakkında bilgiler verir. Bunlardan birinde, Memlûk askerleri meydana iki dağınık hat hâlinde girmektedir; her iki grubun başında da ‘mukaddam’ adı verilen ve [meydanın] merkezinde yan yana hareket eden ‘tibak’ların yöneticisi çavuşlar bulunur. Bir diğerinde ise Memlûk askerleri, manevra sırasında farklı düzenlere geçer; örneğin başlangıçta düz ve paralel şeklindeki iki hat hâlinde ilerlerken, birden iç içe geçmiş ya da iki ayrı çember hâlindeki düzene geçiş yaparlar; bu düzen geçişleri, iki grup içinde yer alan Memlûk askerlerinin bire bir mücadelelerinin başlamasına kadar devam eder.” (Hassanein, 1975, s. 157)

“Yontma Talimi”ne oldukça benzer olan bir saldırı düzeni, özellikle 16. yüzyıl Fransız süvarileri tarafından sıklıkla kullanılmış olan “karakol”dur. *Reiter* adıyla anılan Fransız süvarilerinin sıklıkla tercih ettiği bu saldırı düzeninin birincil amacı, piştovların doldurulması sırasında ateş gücünün devam etmesi ve silahların doldurulma süresince savunmasız kalan askerlerin güvenli bir mesafede bulunmasıdır (Love, 1991, s. 515). John Lynn bu saldırı düzenini şu cümlelerle ifade etmektedir (Bk. Görsel-7):

“Karakol uygulanırken süvari birliği birkaç hat hâlinde düşmana yaklaşır. En öndeki hat piştovlarını ateşler ve silahlarını doldurmak için dairesel formda birliğin arkasına doğru ilerler; ardından sonraki hat piştovlarını ateşler ve bu döngü devam eder. Son hat atışını yaptığında ilk hat atış yapmaya hazır hâle gelir. Buradaki amaç, düşman hattında bir gedik açmaktır; lâkin [bu taktik], piyade kuvvetlerine karşı kullanıldığında neredeyse her zaman saldırı yapan süvarilerin savunma yapan piyadelere kıyasla daha fazla kayıp vermesine sebep olur.” (Lynn, 1985, s. 182).

Değerlendirme ve Sonuç

Özellikle Osmanlı dönemi kaynaklarında ismine rastladığımız askerî bir birlik olan Çarhacılar, adını Farsçadaki çarh kelimesinden türetilmesiyle ortaya çıkmış bu kuvvetlerin, çarh kelimesiyle olan ilişkisinin bilinmediği, ilk olarak Abdülkadir

Özcan tarafından iddia edilmiştir. Bu durum, eldeki kaynakların yeniden ele alınmasını gerektirmiştir. Başta sözlükler olmak üzere, konuya dair bazı veriler ihtiva eden çalışmalar incelendiğinde, çarhacıların isim kökünde bulunan çarh kelimesinin özel bir silah adı olarak ele alınmasının, ilgili kavramın izahını ve anlamlandırılmasını zorlaştırdığı görülmüştür. Dahası, kaynakların verdiği bilgiler, çarhacıların muharebede uyguladıkları saldırı düzeni ve isimleri arasında bir ilişki olduğuna işaret etmektedir. Bu bağlamda *Kamus-ı Türki*'de yer alan “çarha cengi” maddesi büyük önem arz etmektedir. Zira ilgili sözlükte, bu muharebe düzeninin devridaim hareketine dayandığı ve erken dönemlerde öncü birlikler tarafından uygulandığı açık bir şekilde ifade edilmiştir. Fakat ilgili madde, bu saldırı düzeninin ayrıntılarını ihtiva etmemektedir. Bu sebeple daha ayrıntılı tasvirler içeren kaynaklar incelenmiştir. Osmanlı döneminde neşredilmiş olan *Fezleke*, *Tevârîh-i Cedîd-i Vilâyet-i Üngürüs*, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi* gibi yazılı kaynaklar ele alındığında ise bütüncül bir bakış açısı sunacak ve konuyu aydınlatacak bir tasvire rastlanılamamıştır.

Konuyla ilgili bilgi ihtiva eden kaynak sayısının nicel fazlalığı ve taranmasının zorluğu, incelememizin yöntemini değiştirmeyi gerektirmiştir. Bu bağlamda çarha cengi ile ilişkili olması muhtemel diğer saldırı düzenleri ele alınmış literatür taraması yapılmıştır. Çarha taliminin karakteristik özelliği olan “devridaim” hareketine odaklanarak yapılan bu literatür taramasında, “İskit Talimi”, “Kantabriyalı Çemberi”, “Devridaim”, “Yıpratma Talimi”, “Memlûk Meydan Talimi” ve “Karakol” olmak üzere altı farklı saldırı düzeni tespit edilmiştir. Tamamı atlı birlikler tarafından uygulanan bu talimlerin, uygulayan kuvvetlerin merkezî kuvvetlerden ayrılarak düşman hatlarına yaklaşması ve düşman hatlarını yıpratması üzerine kurgulanmış olduğu görülmektedir. Bu durum, çarhacı birliklerinin özellikleri ve görev yerleri ile tutarlılık göstermektedir. Dahası, bu saldırı düzenleri arasında yer alan “İskit”, “Devridaim”, “Yıpratma” ve “Memlûk Meydan” talimleri, Türk askerî kültürü ile doğrudan ilişkili teşekküllere aittir. Bu verilerden çıkarımla, Türk ordularında farklı isimlerle yer alan fakat ortak niteliklere sahip saldırı düzenlerinin var olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, çarha talimi de kendine özgü bir saldırı düzeni olarak değil, yukarıda saydığımız düzenlerin bir varyasyonu olarak düşünülmelidir.

Bu veriler ışığında, çarha talimi olarak adlandırılan saldırı düzeninin erken dönemlerde atlı birlikler tarafından uygulandığı, çember formundaki devridaim hareketini temel aldığı söylenebilir. Leonid Aleksandroviç Bobrov'un incelemesinde de değindiği gibi bozkır ordularının askerî doktrinlerine oldukça uygun bir saldırı düzeni olan çarha talimi, sonraki dönemlerde terkedilmiş olmalıdır. Zira dönemin bir realitesi olan ateşli silah doktrini, ön saflarda

Çarpışan askerlerin daha ağır zırh ve tüfeklerle teçhiz edilmesini elzem kılmıştır. Bu açıdan değerlendirildiğinde geç dönem Osmanlı arhacılarının, selefleri olan erken dönem Türk arhacılarından oldukça farklı bir hüviyette teşkilatlanmış olduğunu söylemek mümkündür. Osmanlı dönemi yazılı kaynaklarından günümüze ulaşan çarha ismi ise erken dönem hafif süvari birliklerinin uyguladığı devridaim hareketi temelli dairesel formda bir saldırı düzeninden miras olmalıdır. Bu sebeple çarha cengi ile ilgili çalışmaların Osmanlı Devleti gibi yerleşik kültürlere özgü asker doktrinleri benimsemiş Türk siyas teşekkülleri yerine Karadeniz'in kuzeyinde yer alan ve göçebe asker doktrinini daha uzun süre korumuş Türk devletleri üzerine yoğunlaşması daha isabetli olacaktır.

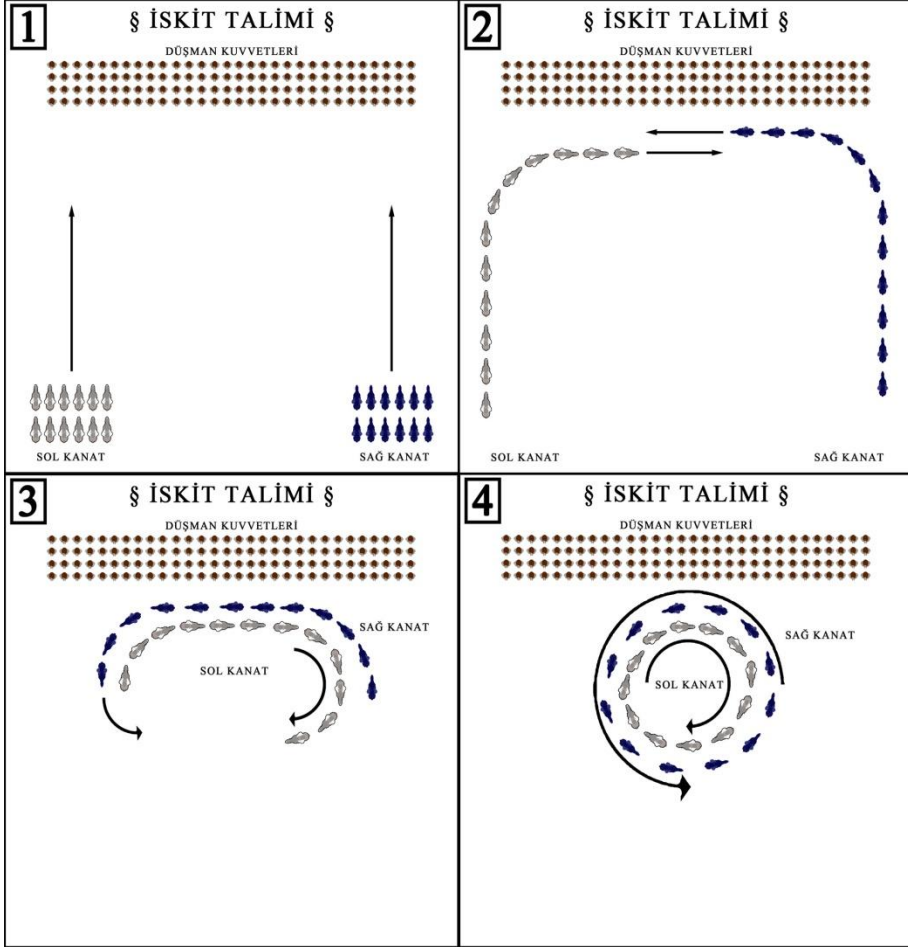
KAYNAKÇA

- 📖 Agoston, G. (2012). Osmanlı'da Strateji ve Askerî Güç. M. Fatih Çalışır (Çev.). İstanbul: Timaş.
- 📖 Ayalon, D. (2015). Memlûk Ordusunun Yapısı Üzerine Araştırmalar I-II-II, Abdullah Mesut Ağır (Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- 📖 Aydüz, S. (2006). Tophâne-i Âmire ve Top Döküm Teknolojisi. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- 📖 Bilgiç, A. T. (2012). Tarih Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm.
- 📖 Bobrov, L. A. (2016). Taktičeskiy Priem 'Horodov' Konniĥ Lučnikov v Voennom Iskusstve Koçevnikov Velikoy Stepi XIII-XVI vv. Srednokovje Turko-Tatarskiye Gasudarstva, 8, 73-83.
- 📖 Câfer İyânî. (2001). Tevârîh-i Cedîd-i Vilâyet-i Üngürüs. Mehmet Kirişçiöğlü (Haz.). İstanbul: Kitabevi.
- 📖 Doerfer, G. (1967). Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen – Band III: Türkische Elemente im Neupersischen (ğim bis kaf). Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- 📖 Duman, İ. (2020). Büyük Selçuklu Ordusunda Kullanılan Savaş Aletleri. İstanbul: Selenge.
- 📖 Eren, H. (1999). Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- 📖 Evliya Çelebi. (2006a). Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi (3. Cilt – 1. Kitap): Konya-Kayseri-Antakya-Şam-Urfa-Maraş-Sivas-Gazze-Sofya-Edirne. S. A. Kahraman & Y. Dağlı (Haz.). İstanbul: Yapı Kredi.
- 📖 Evliya Çelebi. (2006b). Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi (3. Cilt – 2. Kitap): Konya-Kayseri-Antakya-Şam-Urfa-Maraş-Sivas-Gazze-Sofya-Edirne. S. A. Kahraman & Y. Dağlı (Haz.). İstanbul: Yapı Kredi.
- 📖 Evliya Çelebi. (2010a). Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi (4. Cilt – 1. Kitap): Bağdad-Basra-Bitlis-Diyarbakır-İsfahan-Malatya-Mardin-Musul-Tebriz-Van. S. A. Kahraman & Y. Dağlı (Haz.). İstanbul: Yapı Kredi.
- 📖 Evliya Çelebi. (2010b). Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi (5. Cilt – 1. Kitap): Akkırman-Belgrad-Gelibolu-Manastır-Özü-Saraybosna-Slovenya-Tokat-Üsküp. S. A. Kahraman & Y. Dağlı (Haz.). İstanbul: Yapı Kredi.
- 📖 Göksu, E. (2010). Türkiye Selçuklularında Ordu. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- 📖 Gökyay, O. Ş. (1986). Kâtip Çelebi. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- 📖 Gündüz, M. (2012). XVII. Asrın İkinci Yarısında Osmanlı Devleti'nde İslahat Hareketleri. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

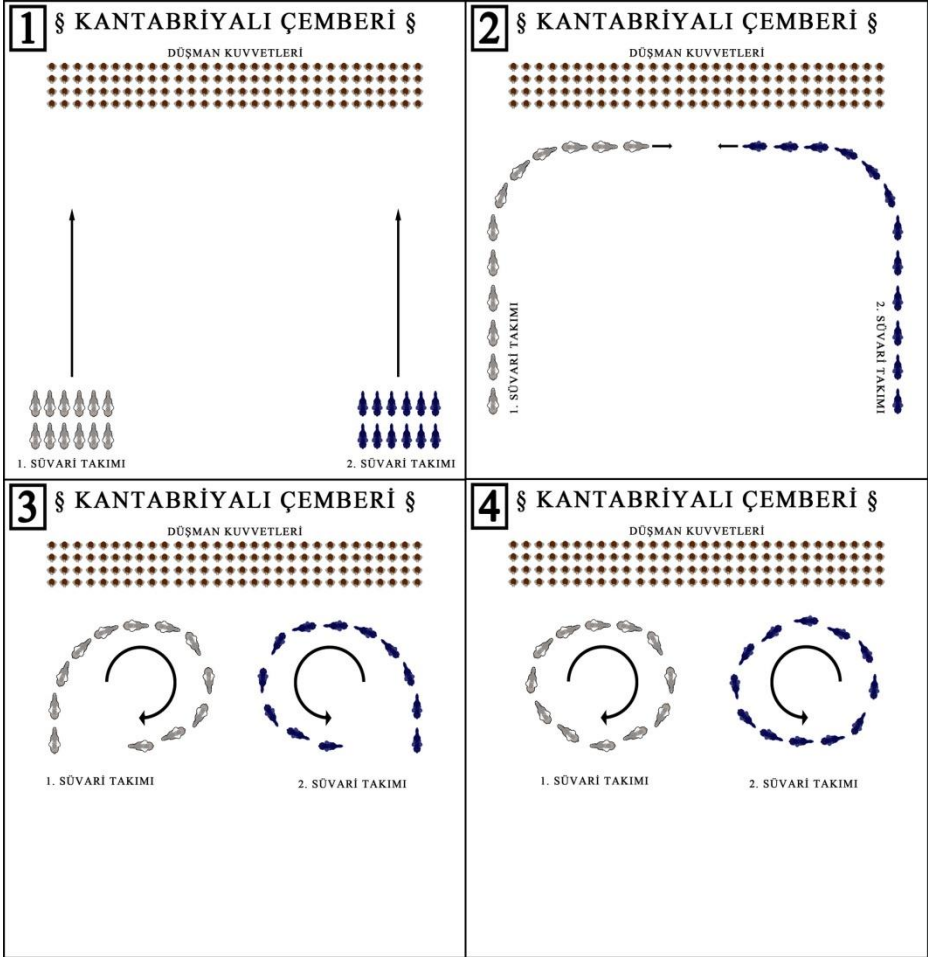
- 📖 Halaçoğlu, A. (1998). Humbaracı. TDV İslâm Ansiklopedisi, Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 349-350.
- 📖 Hassanein, R. (1975). The Training of the Mamluk Faris. War, technology and society in the Middle East. V.J. Parry & M.E. Yapp (Ed.). Londra: Oxford University Press, 153-163.
- 📖 Hoyos, D. (2013). A Roman Army Reader (Twenty-One Selections from Literary, Epigraphy, and Other Documents). Illionis: Bolchazy-Carducci Publishers.
- 📖 Ivanics, M. (2013). The Military Co-Operation of the Crimean Khanate. The European Tributary States of the Ottoman Empire in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Gabor Karman & Lovro Kuncevic (Ed.). Boston: Brill, 275-299.
- 📖 Love, R. S. (1991). "All the King's Horsemen": The Equestrian Army of Henri IV, 1585-1598. The Sixteenth Century Journal, 22(3), 510-533.
- 📖 Lynn, J. (1985). Tactical Evolution in the French Army, 1560-1660. French Historical Studies, 14(2), 176-191.
- 📖 Maurice. (1984). Strategikon. George T. Dennis (Çev.). Philadelphia: University of Pennsylvania.
- 📖 Mavrikious. (2010). Strategikon (Bizans Kültüründe Strateji Sanatı). George T. Dennis (Haz.). Volkan Atmaca (Çev.). İstanbul: Kırmızıkedî.
- 📖 May, T. (2006). The Training of an Inner Asian Nomad Army in the Pre-Modern Period, The Journal of Military History, 7(3), 617-635.
- 📖 May, T. (2012). The Mongol Conquests in World History. Londra: Reaktion Books Ltd.
- 📖 Özcan, A. (1993). Çarhacı, TDV İslâm Ansiklopedisi, Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 229-230.
- 📖 Pakalın, M. Z. (1983). Osmanlı Tarih Deyimleri ve Sözlüğü I. İstanbul: Milli Eğitim.
- 📖 Powell, L. (2015). Marcus Agrippa: Right Hand of the Caesar Augustus. Yorkshire: Pen & Sword.
- 📖 Salihpoor, C. (1370/1950). Ferheng-i Câmi'-i Fârsî Be-Türkî (Farsça-Türkçe Ansiklopedik Sözlük). C. 1, Tebriz: Lale.
- 📖 Sarı, M. (1984). Sözlük (Turkish-English-Arabic-Persian). İstanbul: Gonca.
- 📖 Steingrass, F.J. (1963). A Comprehensive Persian-English Dictionary, Londra: Routledge & Kegan Paul Limited.
- 📖 Şemseddin Sami. (2015). Kamus-ı Türkî. Ankara: Türk Dil Kurumu.

- 📖 Şükün, Z. (1944). Farsça-Türkçe Lûgat. İstanbul: Maarif Matbaası.
- 📖 Tarama Sözlüğü Cilt III. (1967). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- 📖 TDK Türkçe Sözlük. (2011). Ankara: Türk Dil Kurumu.
- 📖 Tietze, A. (2002). Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı – Cilt 1: A-E. İstanbul: Simurg Yayıncılık.
- 📖 Treadgold, W. (1995). Byzantium and Its Army, 284-1081. Stanford: Stanford University.
- 📖 Uyar, M. (2007). İlhanlı Devleti'nin Askeri Teşkilatı. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- 📖 Uzunçarşılı, İ. H. (1988). Kapıkulu Ocakları – II. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- 📖 Üstün, A. (2013). Geç Roma Tarih Yazımında Hunlar -Batı Avrasya'da Erken Türk Varlığı-. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- 📖 Wells, C. (1882). Redhouse's Turkish Dictionary, Londra: Bernard Quaritch.
- 📖 Yeşil, F. & Gezer, Ö. (2018). Osmanlı İmparatorluğu'nda "Sürat" Topçuluğu I (1773-1788): Top Döküm Teknolojisi, Bürokratik Yapı ve Konuşlanma. Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies, 52, 135-180.
- 📖 Yeşil, F. & Gezer, Ö. (2019). Osmanlı İmparatorluğu'nda "Sürat" Topçuluğu II (1773-1807): Taktik, Talim, Muharebe Performansı. Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies, 53, 231-285.

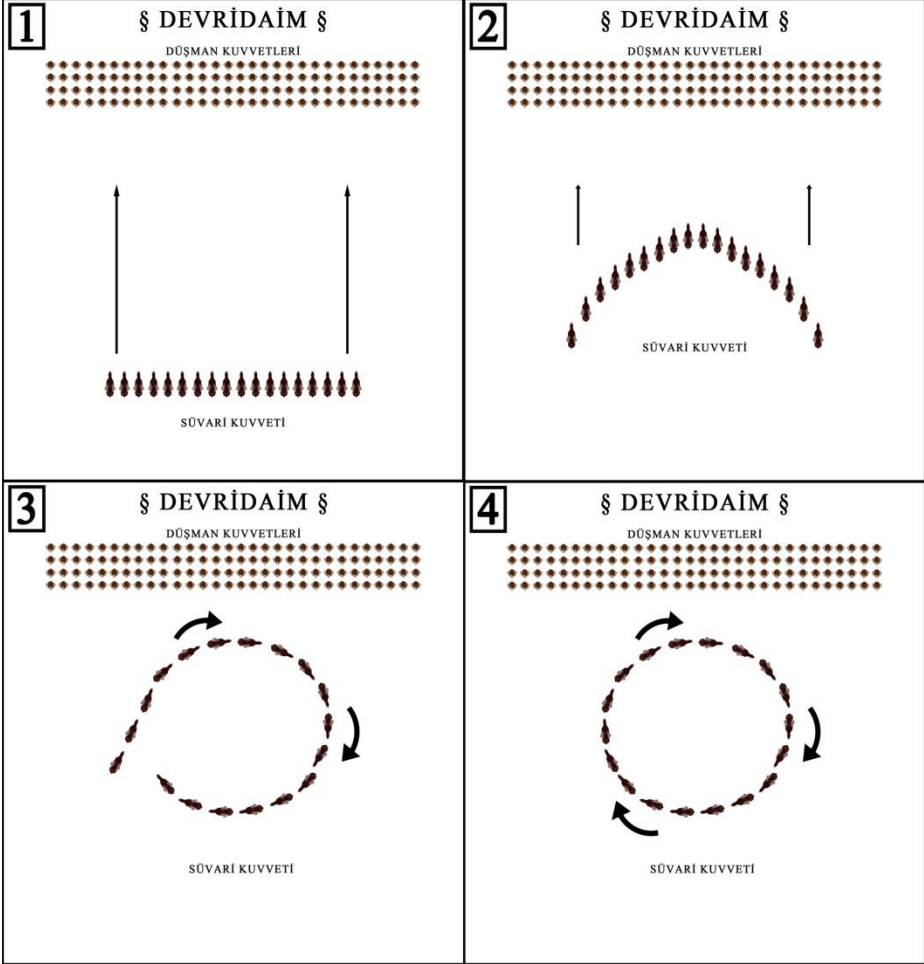
EKLER



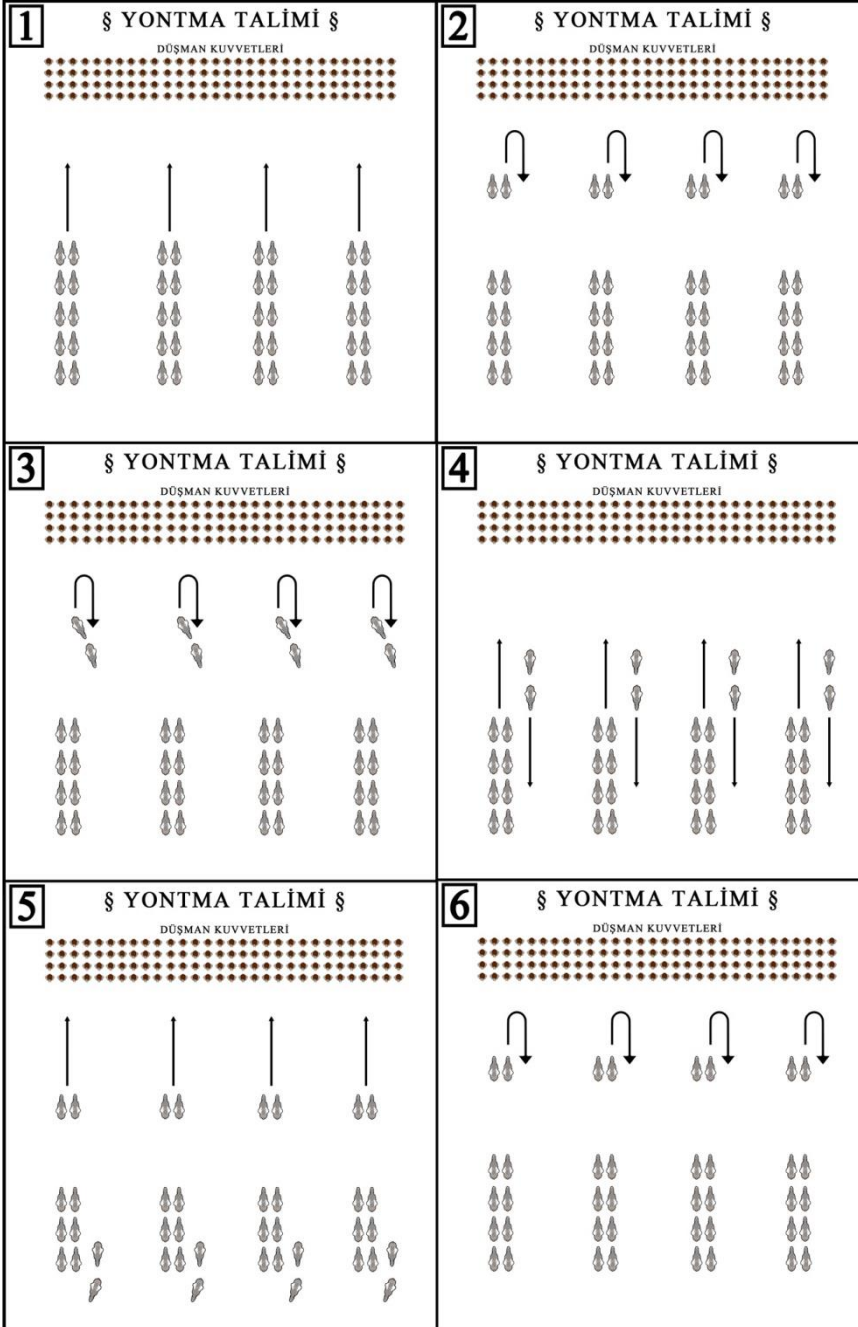
Görsel-1: İskit Talimi



Görsel-2: Kantabriyalı Çemberi



Görsel-3: Devridaim



Görsel-4: Yontma Talimi

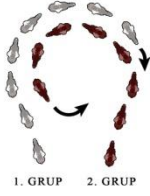
1 § MEMLÛK MEYDAN TALİMİ §



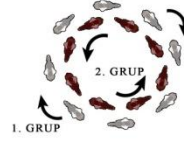
2 § MEMLÛK MEYDAN TALİMİ §



3 § MEMLÛK MEYDAN TALİMİ §



4 § MEMLÛK MEYDAN TALİMİ §



Görsel-5: Memlûk Meydan Talimi-I

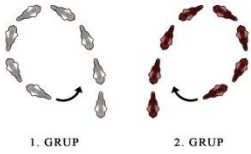
1 § MEMLÛK MEYDAN TALİMİ §



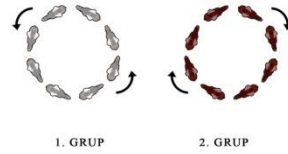
2 § MEMLÛK MEYDAN TALİMİ §



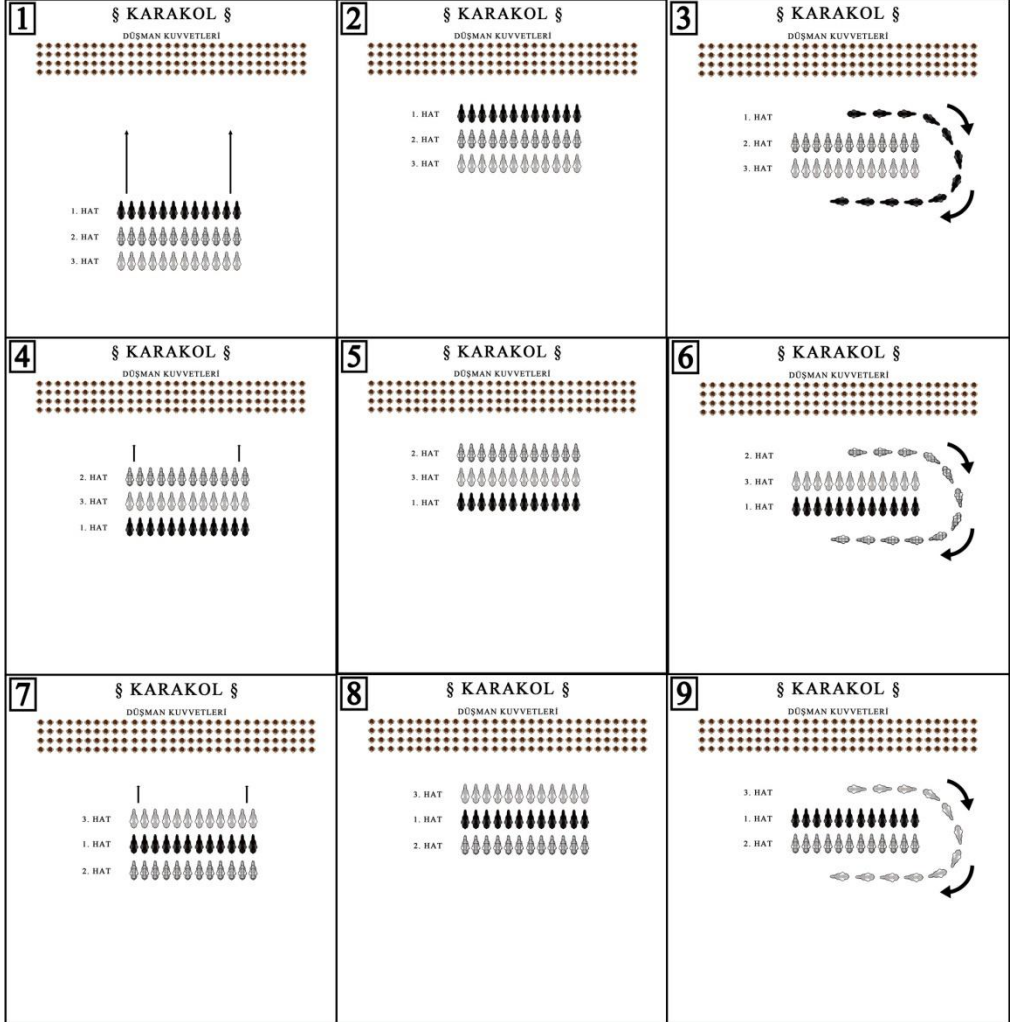
3 § MEMLÛK MEYDAN TALİMİ §



4 § MEMLÛK MEYDAN TALİMİ §



Görsel-6: Memlûk Meydan Talimi-II



Görsel-7: Karakol



A Study on Foreign Language Anxiety: The Case of a Gagauzian and Turkish University

*Yabancı Dil Kaygısı Üzerine Bir Çalışma:
Bir Gagavuz ve Türk Üniversitesi Örneği*

Halil KÜÇÜKLER*

Özet

Kaygı, yabancı bir dil öğrenmede önemli bir faktördür. Bazen öğrencinin üretmeye çalıştığı çıktıyı bile engelleyebilir veya etkileyebilir. Bulgular, kaygısı olan öğrencilerin düşük performans sergilediğini, kaygısı olmayan öğrencilerin iyi performans gösterdiğini ve ders sırasında sunulan konuyu kavradığını belirtmektedir. Mevcut araştırmanın amacı, ampirik sonuçlara dayanan kaygı uyandıran faktörleri tespit etmek ve durumun iyileştirilmesi için uygun çözümü bulmaktır. Araştırmanın katılımcıları; 2017-2019 öğretim yılında Türkiye Balıkesir Üniversitesi ile Moldova Komrat Üniversitesi'nde öğrenim gören 506 öğrenciden oluşmaktadır. Bu araştırma için Horwitz (1986) tarafından geliştirilen yabancı dil sınıf kaygısı ölçeği (FLCAS) araç olarak kullanılmıştır. Analizde, anketten elde edilen veriler Sosyal Bilimler İstatistik Paketi (SSPS.17.0) kullanılarak nicel olarak analiz edilmiştir. Maddeler için ortalamalar, yüzdelere, frekanslar ve standart sapmalar hesaplanmıştır. Ölçeğin güvenilirliği, ortalama madde içi korelasyona dayanan bir iç tutarlılık modeli olan Cronbach'ın Alfa Modeli kullanılarak değerlendirilmiştir. Sonuçlar öğrencilerin eğitim gördüğü üniversiteye göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık göstermemektedir. Bununla birlikte, kadın katılımcıların ortalama puanları erkek katılımcılardan daha yüksektir.

Anahtar kelimeler: *Kaygı, yabancı dil kaygısı, yabancı dil öğrenimi, Yabancı dil öğretimi, ikinci dil.*

*Dr., Balıkesir Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, hkucukler2@gmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-7674-540X.

Abstract

Anxiety is a substantial factor in learning a foreign language. Sometimes it even can block or affect the output that the student tries to produce. The findings state that students with anxiety demonstrate poor performance while students with no anxiety perform well and comprehend the material presented during the lesson. The aim of the current research is to detect anxiety-provoking factors based on empirical results and to find the proper solution for situation improvement. The participants of the study consisted of 506 students studying at Balıkesir University in Turkey, Komrat University in Moldova, in the 2017-2019 academic year. An instrument foreign language classroom anxiety scale (FLCAS) by Horwitz (1986) has served as a tool for the research. In the analysis, the data obtained from the questionnaire were analysed quantitatively by using by the Statistical Package for Social Sciences (SSPS.17.0). Means, percentages, frequencies and standard deviations were calculated for the items. The reliability of the scale was assessed using Cronbach's Alpha Model, a model of internal consistency based on the average inter-item correlation. The results do not show any statistically significant difference compared to the university where students are studying. However, the average scores of female participants are higher than male participants.

Keywords: *Anxiety, Foreign Language Anxiety, Foreign Language Learning, Foreign Language Teaching, Second Language.*

The importance of foreign language, its expansion, especially of English, has increased the necessity of excellent communication skills and language performance. However, not everyone takes English learning easy. Some students can express a feeling of stress, nervousness, and anxiety, which often create the so-called mind block (Hashemi, 2011). Anxiety perceived intuitively by many language students can affect or influence language learning negatively. Horwitz (2001) finds foreign language anxiety (FLA) as one of the most highly examined variables in psychology and education (Horwitz, 2001). Anxiety associated with foreign or second language learning and communication has long been in the focus of second language researchers. It has been investigated in the broader context of individual learner differences potentially responsible for differential success at language learning since the 1970s (Toth, 2010). However, there are still open questions about anxiety. Toth (2010) is still disputing the question, whether anxiety about foreign language learning and communication declines as proficiency increases, and whether proficiency is a primary factor in determining the anxiety level.

The global social context is built under the shade of the lingual interaction of different people. However, this social context dramatically depends on the natural language an individual has within the society. Learning a new language

has been tentatively simple and hard, depending on intellectual determination. Notably, anxiety has been a vital issue when addressing the notion of understanding a foreign language. This individual apprehension, uneasiness, and worry in learning the second language have rendered most students and individuals the perception of second language being hard, such as learning how to speak English (Ewald, 2007). However, learning English has become one of the significant challenges for the students as they express stress, nervousness, and anxiety while learning English (Khudobina et al., 2019).

Foreign Language Anxiety \ Language Learning Anxiety

Learning a second language has been influenced by the personal anxiety a person has; thus, we are going to understand the factor contributing to the own anxiety on learning the foreign language and the measures towards overcoming. Researches about anxiety started from the 1980s by Krashen (1981), who argues that the so-called affective factors like anxiety, motivation, and self-confidence, determine the grade of success in English. Horwitz (2001) proceeded intensive research in the anxiety. Some studies found a negative correlation between foreign language performance and anxiety. Hu & Wang (2014) state that, when anxiety is presented in the classroom, the performance will be deficient, as it affects the self-esteem, confidence, and communicative competence. This feeling makes students shy and blocked, and they get afraid of making mistakes both in speaking, reading as well as in writing (Hu & Wang, 2014). With time researchers started to adopt a situation-specific definition of anxiety depending on the situation and environments the anxiety occurs (MacIntyre & Gardner, 1991)

Heron (1992) divides anxiety into three types:

- Acceptance anxiety that discovers the fear, if the group will accept the person or his knowledge.
- Orientation anxiety reflecting the fear of a person, whether he or she understands, and what it is going about.
- Performance anxiety or fear about their own ability to perform language as others in the class do.

Teimouri et al. (2019) underline the so-called foreign language classroom anxiety (FLCA), which can be defined as a complex of feelings, bias, beliefs related to the classroom arising from the process of the language learning.

Thus, it can be stated that the term anxiety refers to the subjective feeling of tension, apprehension, nervousness, and worry associated with an arousal of the autonomic nervous system (He, 2018). Hu (2018, s. 143-162) states that the relationship between anxiety and performance has U-form, i.e., when

anxiety is low, performance is also low; when anxiety is optimal, performance is high. Furthermore, when anxiety is exceptionally high, performance gets deteriorated (He, 2018). Xiang (2004) states that learning anxiety harms students in many ways, both indirectly through worry and self-doubt, and directly by reducing class participation and creating the avoidance of the language.

Arnold (1999, s. 269-279) claims that it is not always clear how foreign-language anxiety comes into being. For some people, it may be a certain case with the wrong answer in the class. For others, it may be a case correlating with factors unconnected with the language class itself. Heron (1989) suggests searching for roots of anxiety in the past; it could be a personal hurt, particularly of the childhood that had been denied for a long time.

Chan et al. (2012) claim that the situation can be improved by a teacher who can reduce anxiety by enabling students to deal with language anxiety more effectively and avoid traumatic experiences in language learning.

Anxiety can have a negative impact on the mind leading to mind block. Foreign Language Anxiety (FLA) is considered as one of the most highly examined variables in education and psychology. The researchers find a negative correlation between anxiety and language performance. They also argue that factors like self-confidence, motivation, and anxiety can largely determine the level of success in the language (Kráľová, 2016).

According to Heron, Anxiety can be categorized into three types, such as acceptance anxiety, which reflects the fear of the person either his knowledge will be accepted or not. Anxiety-related to orientation, which determines the understanding level and fear. Performance anxiety is the fear of the ability to perform the language. Another form of anxiety is classroom anxiety, which springs from feelings of biases and beliefs which arise from the process of learning the language. The article has critically analyzed the anxiety as the feeling of tension and nervousness, which arouses the autonomic nervous system.

Definitions of Second language and Foreign Language Anxiety

- The second language refers to the other language used in a given country other than the native language
- Foreign Language Anxiety represents a distinct complex of self-perception, beliefs, feelings, and behaviors related to the classroom language learning arising from the uniqueness of the language learning process (Horwitz et al., 1986).

METHODOLOGY

Participants

This study was carried based on the assessment of the existing literature. The participants of the study consisted of 506 students studying at Balıkesir University and Komrat University in the 2017-2019 academic year. The students who volunteered to participate in the research completed the data collection on the internet. 58.3% (n = 295) of the participants were female and 42% (n = 211) were male. The 50.7% (n = 257) of the participants were in Balıkesir University, 49.2% (n = 249) in Komrat University. When the departments are considered, the participants of 28.6% (n = 145) study in the English Department, the 71.3% (n = 361) of the participants' study in the other departments.

Instruments

The existing studies were selected from the identified online databases based on well-defined selection criteria. Data obtained from the obtained studies were subjected to meta-analysis. The study only included primary studies. Only the full text and free to access studies were selected. The primary studies that were considered included the surveys, intervention studies, comparison studies, and prospective studies. Only the primary studies that were conducted based on a well-documented methodology that shows limited errors, validity, and reliability issues were considered. The review papers and unpublished research were excluded from the study. Only the papers that were written in English were considered. The studies were selected regardless of the time of publication. This review considered the studies that examined the effect of anxiety on learners of English as the second language. The review also selected studies with adult participants of different gender, ethnicity, social-economic status, and nationality. The first questionnaire called the Foreign Language Classroom Anxiety Scale (FLCAS) developed by Horwitz et al. (1986) served as a tool for the research. It consists of a 33-item survey to measure writing apprehension towards and the teaching of writing. A five-point Likert-type scale, (1) Never or almost never true of me, (2) Usually not true of me, (3) Somewhat true of me, (4) Usually true of me, (5) Always or almost always true of me.

Data analysis

The Data obtained from the questionnaire were analysed quantitatively by using by the Statistical Package for Social Sciences (SPSS.17.0). Means, percentages, frequencies and standard deviations were calculated for the items.

RESULTS AND ANALYSIS

A case conducted to the students at Balıkesir University in Turkey and Komrat University in Gagauzia shows that several factors contribute to the anxiety of understanding the foreign language. How can we overcome this individual perception in learning a second language?

Fallah (2017) finds that the results from the research show that anxiety is considered as a vital issue while learning a new language. Within the studies overviewed, based on the answers of the participants, the ANOVA test was carried out in order to evaluate the FLA level and to discover possible dependencies on such variables as gender, knowledge level, personal characteristics, and others. The reliability α value makes 0.92, where the crucial value is 0.7. Thus, the results can be accepted as reliable and accurate.

Gender, Nationality, and FLA

The studies analyzed in the current work emphasized the interviews of students in Turkey and Moldova, who were focused on English as a foreign language. The students participated in the online questionnaire on the volunteer base. The data protection law and research ethics were the priority and taken into account.

Category	Gender	Students	
		N	%
Gender	Female	295	58.3
	Male	211	42
	Total	506	100
University	Balıkesir University	257	50.7
	Komrat University	249	49.2
	Total	506	100
Branch	English	145	28.6
	Other	361	71.3
	Total	506	100

Table 1. The number and gender of participants who answered the questionnaires.

First, the analysis of determining the state of anxiety and general evaluation of the level of different kinds of anxiety were performed. Descriptive analyses, similarly also presented in the study by Shabani (2012),

indicated that participants had a feeling of anxiety, which was higher than other kinds of anxiety.

Deviation	M	SD	Mode	Median	Z _{skewness}	Z _{kurtosis}
Anxiety	92,45	19,92	79.00	92.00	1,71	-.84

Table 2. Normality tests.

The average, mode, median, skewness, and kurtosis values of the variables that are the basis of the study were calculated. If the mean, mode, and median values are equal in a frequency distribution to a series, it can be said that the data is symmetrically distributed around the central trend measures. Z scores of skewness and kurtosis coefficients are between ± 1.96 . These values show that the distribution is close to normal distribution (Field, 2016). For this reason, parametric tests can be applied.

	α Value
Foreign Language Anxiety	.922

Table 3. Cronbach α Coefficient of the scale.

The reliability coefficients of the scale and sub-dimensions used in the research were calculated. It was concluded that the α coefficients of the validity of the scale were over .70. Therefore, the questionnaires were reliable (Büyüköztürk, 2006; Tabachnick& Fidell, 2013).

	N	Minimum	Maximum	Mean	Deviation
Participants scores	506	1,01	3,29	2,89	0,55

Table 4. The scores of the participants.

It should be mentioned that many studies found no correlation between gender and FLA were detected.

	Gender	N	\bar{X}	Sd	$Sh_{\bar{X}}$	t Test		
						T	Df	P
Anxiety	Female	295	93,88	19,69	1,14	1,91	504	,056
	Male	215	90,45	20,13	1,39			

Table 5. The anxiety t test of the gender of the participants.

University students participating in the research do not show a statistically significant difference concerning their gender regarding their foreign language learning. Nevertheless, in our experimental study and the study by Shabani (2012) state, females are more anxious than males in terms of each kind of language anxiety.

	Gender	N	\bar{X}	Sd	$Sh_{\bar{X}}$	t Test		
						T	Df	P
Anxiety	Female	154	94,74	20,70	1,67	1,483	255	0,139
	Male	103	90,79	21,30	2,10			

Table 6. The anxiety t test of the gender of the participants of Balıkesir University.

The anxiety t test of the gender of the participants of Balıkesir University does not show a statistically significant difference.

	Gender	N	\bar{X}	Sd	$Sh_{\bar{X}}$	t Test		
						T	Df	P
Anxiety	Female	144	91,08	18,88	1,57	-,647	247	,518
	Male	105	92,64	18,69	1,82			

Table 7. The anxiety t test of the gender of the participants of Komrat University.

The anxiety t test of the gender of the participants of Komrat University does not show a statistically significant difference.

	Branch	N	\bar{X}	Sd	$Sh_{\bar{X}}$	t Test		
						T	df	P
Anxiety	English	145	91,08	18,81	1,65	-,978	504	,329
	Other	361	93,00	20,15	1,04			

Table 8. The anxiety t test of the branches of the participants.

The further result demonstrates that there is also no definite correlation between the branch they learn (English or another language) and the level of Anxiety: Separate research and statistical evaluation were performed in order to find out possible connections between the level of anxiety and the university, where students study. The anxiety of foreign language students, who participated in the research, does not show a statistically significant difference according to the branch they are studying. However, the average scores of the participants studying in other departments are higher than the participants studying in the foreign languages department.

	University	N	\bar{X}	Sd	$Sh_{\bar{X}}$	t Test		
						T	Df	P
Anxiety	Balikesir	257	93,16	20,99	1,31	,801	504	,423
	Komrat	249	91,73	18,78	1,19			

Table 9. The statistical results of the anxiety of the participants.

The results do not show any statistically significant difference compared to the university where students are studying. The anxiety of students who participated in the study from both universities about learning foreign languages does not show a statistically significant difference according to their gender. However, the average scores of female participants are higher than male participants.

Contributing to individual Anxiety in Learning Foreign Language

The evaluation of the results of Anxiety and possible Anxiety producing factors based on the studies by Shabani (2012), Xu (2011), Kral'ova & Soradova (2015) brought results that the prima factor producing anxiety was the fear of failing classes or negative evaluation. Secondly, when students were not prepared for the teacher's questions, they also felt anxiety. Thirdly Shabani (2012), Xu (2011), Kral'ova & Soradova (2015), and many others point out the factor of forgetting vocabulary.

Anxiety producing factors	Mean
Fear of failing classes (negative evaluation)	3,29
Being not prepared for teacher's question	3,16
Feeling overwhelmed by the number of rules having to learn to speak a foreign language.	3, 11
Fear of forgetting things to know	3,05
I get upset when I do not understand what the teacher is correcting.	3.04
Thinking that the other students are better at languages	3.05
My heart pounding when I am going to be called on in language class.	2,96
Feel very self-conscious about speaking the foreign language in front of other students.	2.88
It would not bother me at all to take more foreign language classes.	2.24

Table 10. The results of the statistical anxiety-producing factors.

Significantly, self-perception of understanding a foreign language much depends on personal conformity towards learning the second language (Tallon, 2009). The compliance of own speech and the targeted language in learning a foreign language builds an interpersonal comfort on willingness to learn a new language. According to the students learning in Balikesir and Gagauzian, over 115 (22.7%) students agree that they can never be sure of speaking a foreign language, with 185 (36.7%) students disagreeing on worrying making mistakes in speaking a foreign language. Typically, this is an inner perception that influences personal anxiety towards learning a foreign language. Therefore, speech anxiety is one of the critical factors in learning a second language.

Individual comfort and freedom are other critical factors that contribute to the anxiety to learn and understand a foreign language. Most students tend to find speaking a foreign language around people is a hard thing, especial with peers. Over 161 (31.8%) students find discomfort while talking around other students. The nervousness built by an individual tends to affect personal thoughts adversely; thus, resulting in a negative perception of the urge to learn a foreign language.

Personal panic of negative analysis and failure on learning a foreign language is another critical cause of own anxiety towards foreign language

(Marwan, 2016). As evident most students fear failing exams involving the learning of the foreign language, with over 195 (38.5%) students agreeing on failing their foreign language classes that are correlative to over 140 (27.7%) students getting upset on attending the foreign language classes. Consequently, the anxiety of negative analysis substantially creates fear in learning a foreign language.

Anxiety and personal attitude play a crucial role in understanding a foreign language. Notably, a negative attitude influences individual performance towards learning a foreign language. According to data collected on Balikesir and Gagauzian, over 140 (27.7%) students find themselves inferior on learning a new language; similarly, over 215 (42.5%) students tend to have pressure in preparing to attend the class in learning the foreign language (Elaldi, 2016). The attitude of the students has negatively influenced the tentative anxiety of learning a foreign language in most students.

Based on answers of the participants most of them suffer from anxiety due to aspects of the teaching-learning process, namely, from the language itself (they consider it difficult), from the necessity to speak in front of other classmates, about the language class, about the behavior of peers, about the competition with other students, about speaking a foreign language in general, etc. (Xu, 2011). Besides, students often report about the fear of making a mistake. As a result, they get very nervous during the lesson and consequently are really corrected by the teacher or peers. In general, many students reported the strict and formal atmosphere in the classroom are significantly contributing to the Anxiety (Kral'ova&Soradova, 2015).

Kral'ova&Soradova (2015) underline the role of the teacher in constructing FLA, as he (she) is a person who can regulate the atmosphere in the class, identify the sign of anxiety in advance and improve it. Teachers' attitudes, favoritism are factors that cause FLA.

Hashemi (2011) claims that learners get more anxious and stressed in the class environments following the traditional learning systems where the learners have to drill or repeat some tiresome tasks like machines continually (e.g., audio-lingual language teaching method).

Another FLA-producing factor discovered by Hashemi (2011) is a cultural difference. The less acquainted with another culture a person is, the more difficult it will be for him (her) to lean it what also produces Anxiety (Hashemi, 2011). This factor is influential in the Asian context (Jones, 2004)

The current research provides an overview of core problematics connected with foreign language anxiety. Based on the literature overview and results of

research, the primary anxiety-provoking factors are environmental and cultural constraints (Teimouri et al., 2011). Anxiety as a form of self-belief can be a crucial factor affecting learner's motivation.

The most significant adverse effect of language learning anxiety comes from the fear of course grades and during language tests (Teimouri et al., 2011). Brown, Plonsky, & Teimouri (2018) even criticize the grading for its lack of systematicity and high grade of subjectivisms and stress the necessity to proceed with more objective measures while evaluating language proficiency.

Anxiety can be high in output activities such as speaking, writing, and listening (Nakata, 2006, s. 135-158) specific difficulties were observed during listening tasks. Xu (2011) claims that listeners with a higher level of self-confidence adopt more effective listening tactics and demonstrate better performance.

Types of Anxiety

Based on the results of the evaluation of questionnaires, researchers distinct between trait, state, and situation-specific Anxiety (Hashemi, 2014). Trait anxiety means characteristic of the person, i.e., a person just tends to be anxious. State anxiety is a response to the provoking stimulus or situation, i.e., exam, important test (Horwitz, 2001). Furthermore, situation/specific anxiety arises during special events, during public speaking, etc. (Ellis, 1994, s. 142:156).

Many studies have been conducted to investigate the effect of anxiety on learning. Scholars also divide FLA depending on its effect on harmful and helpful Anxiety (Hu & Wang, 2014). The majority of studies (Hu & Wang, 2014; Jones, 2004; Horwitz, 1986; Oteir & Al-Otaibi, 2019) confirm the negative effect of foreign language anxiety on language performance. Anxiety harms learners and affects their perception of language (Oteir & Al-Otaibi, 2019). However, there are also positive effects of FLA, as facilitating anxiety sometimes helps competitively to indeed perform well in second language learning (Oteir & Al-Otaibi, 2019).

It should be mentioned that some studies have discovered some contrary facts. Toth (2010) points out that there is no dependence on anxiety on language proficiency. Thus, there is no significant difference between the anxiety level of the beginner, intermediate, and advanced foreign language student.

Solution of FLA problem through teaching approach

The need to overcome personal fear is a crucial process in enhancing the perfect vocalization of a foreign language. One of the best solutions is embracing the overall mistakes as part of the learning journey. This solution includes fighting the negative attitude; failing is part of learning and dealing away with an inferior in speaking and learning the new language (Marwan, 2008). Arguably, to win a battle requires an inner force from an individual, likewise to learning a new language. We only have to deal with our inner fear, attitude, and emotion through accepting the mistakes.

Developing a positivism mind is an essential tool of learning; developing a positive mind in learning the language; outstandingly, positivism is an essential factor in overcoming the anxiety of understanding a foreign language. Thus, these solutions will significantly help fight the drawback of anxiety towards learning a second language. Dewaele (2017) finds that class discussion on the anxiety issues can also address the situation strategically as it allows the students to disclose their issues.

The best solution to the problematics of FLA is the teacher's performance. Hashemi (2010) even provides 8 suggestions for the foreign language teacher, which are aimed at the reduction of the anxiety and active involvement of students into the learning process:

- First of all, it is crucial to create a friendly trustful atmosphere in the group,
- Teachers should be careful to and to encourage those students who are afraid to make a mistake, or feel blocked during communication.
- Tanveer (2007) recommends sometimes performing discussions in class about the feeling of anxiety.
- Basic knowledge about the culture or ethnic background of students can also help teachers to identify the anxiety behavior in time (Hashemi, 2010)

To summarize, the tension of learning a foreign language has been influenced by several factors within a particular context. The study from Balikesir and Gagauzian shows that attitude, individual speech, and negative evaluation influences personal anxiety in learning a foreign language. Conversely, possessing a positive attitude, and embracing mistakes are vital solutions. Therefore, foreign language anxiety has been a critical factor for most students.

CONCLUSION

Learning a foreign language can be termed as a lifelong commitment, and indeed, those who find it difficult to adjust with the foreign language, they fall into the trap of anxiety. Anxiety then plays a significant role in influencing the overall learning process of the language. Instructor's role cannot be denied as they are the one who needs to find the most efficient approaches during the learning of foreign learning. They should consider the requirement of the foreign language learner and thus should make the necessary changes while teaching a foreign language. They should ensure that the language is more enjoyable, effective, and less frustrating while learning. Shabani (2012), taking into account the paramount role instructors play in reducing the amount of anxiety among learners, recommends, besides, to employ various psychological strategies in the classroom.

BIBLIOGRAPHY

- 📖 Arnold, J. (1999). *Affect in Language Learning*. Cambridge: Cambridge University.
- 📖 Brown, A., Plonsky, L., & Teimouri, Y. (2018). The Use of Course Grades as Metrics in L2 Research: A Systematic Review. *Foreign Language Annals*, 51, 763–778.
- 📖 Büyüköztürk, Ş. (2006). *Soysal Bilimler İçin Veri Analizi El kitabı*. Ankara: Pegem .
- 📖 Chan, W. M., Chin, K.N., Bhatt, S., & Walker, I. (2012). *Perspectives on Individual Characteristics and Foreign Language Education*. Boston: Walter de Gruyter.
- 📖 Dewaele, J. M. (2017). Psychological dimensions and foreign language anxiety. *The Routledge handbook of instructed second language acquisition*, 433-450.
- 📖 Deyuan, H. (2018). *Foreign Language Learning Anxiety*. Singapore: Springer.
- 📖 Elaldi, S. (2016). Foreign Language Anxiety of Students Studying English Language and Literature: A Sample from Turkey. *Educational Research and Reviews*, 11(6), 219-228.
- 📖 Ellis R. (1994). *The Study of Second Language Acquisition*. Oxford: Oxford University.

- 📖 Ewald, J.D. (2007). Foreign Language Learning Anxiety in Upper-Level Classes: Involving Students as Researchers. *Foreign Language Annals*, 40(1), 122-142.
- 📖 Fallah, N. (2017). Mindfulness, coping self-efficacy, and foreign language anxiety: A mediation analysis. *Educational Psychology*, 37(6), 745-756.
- 📖 Field, A. P. (2016). *Discovering Statistics: The Reality Enigma*. SAGE.
- 📖 Hashemi, M. (2011). Language Stress and Anxiety Among the English Language Learners. In *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 30(2011), 1811 – 1816.
- 📖 Heron, J. (1989). *The Facilitator's Handbook*. London: Kogan Page.
- 📖 Heron, J. (1992). *Feeling and Personhood: Psychology in Another Key*. London: Sage.
- 📖 Horwitz, E. K. (2001). Language Anxiety and Achievement. *Annual Review of Applied Linguistics*, 21 (1), 112-126.
- 📖 Jones, J. F. (2004). A Cultural Context For Language Anxiety. *EA (English Australia) Journal*, 21(2)30 -39.
- 📖 Khattak, Z. I., Jamshed, T., Ahmad, A., & Baig, M. N. (2011). An Investigation Into the Causes of English Language Learning Anxiety in Students at AWKUM. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 15, 1600-1604.
- 📖 Khudobina, O., Hopiaynen, O., & Bondarenko, E. (2019). Bilingual learners' willingness to communicate in English and Anxiety when speaking the language. *SHS Web Of Conferences*, 69, 00058. <https://doi.org/10.1051/shsconf/20196900058>
- 📖 Kral'ovaZdena, Soradova Daniela (2015): Foreign Language earning anxiety. Straková, Z., Šimonová, I.& Žovinec, E.(Eds.) In *Teaching Foreign Languages to Learners with Special Educational Needs*. (p. 91-100).
- 📖 Kráľová, Z. (2016). Foreign Language Anxiety. ResearchGate; unknown. https://www.researchgate.net/publication/312918924_Foreign_Language_Anxiety
- 📖 Ling, H., Wang, N. (2014). Anxiety in Foreign language Learning. Online on: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.912.9185&rep=rep1&type=pdf>, the last access 14.01.2020.
- 📖 MacIntyre, P. D., & Gardner, R. C. (1991). Methods and Results in the Study of Anxiety and Language Learning: A Review of the Literature. *Language Learning*, 41, 85–117.
- 📖 Marwan, A. (2008). The Exploration Of Factors Triggering Foreign Language Anxiety: Learners' Voice. *Teflin Journal*, 19(2), 119-126.

- 📖 Marwan, A. (2016). Investigating Students' Foreign Language Anxiety. *Malaysian Journal of ELT Research*, 3(1), 19.
- 📖 Nakata, Y. (2006). *Motivation and Experience in Foreign Language Learning*. Bern: Peter Lang.
- 📖 Oteir, I. N.& Al-Otaibi, A. N. (2019). Foreign Language Anxiety: A Systematic Review. In *Arab World English Journal (AWEJ)*, 10(3), 301-317.
- 📖 Shabani M. B. (2012). Levels and Sources of language Anxiety and Fear of Negative Evaluation among Iranian EFL Learners. In *Theory and Practice in Language Studies*, 2(11), 2378-2383.
- 📖 Tabachnick, B.G. & Fidell, L.S. (2013). *Using Multivariate Statistics*. Boston: Boston.
- 📖 Tallon, M. (2009). Foreign Language Anxiety and Heritage Students of Spanish: A Quantitative Study. *Foreign Language Annals*, 42(1), 112-137.
- 📖 Tanveer, M. (2007). Investigation of The Factors That Cause Language Anxiety for ESL/EFL Learners in Learning Speaking Skills and The Influence It Casts on Communication In The Target Language. Glasgow: University of Glasgow. Also online on https://www.researchgate.net/profile/Muhammad_Tanveer16/publication/293263722_Investigation_of_the_factors_that_cause_language_anxiety_for_ESLEFL_learners_in_learning_speaking_skills_and_the_influence_it_casts_on_communication_in_the_target_language/links/56b6f15408ae3c1b79ad4ce7.pdf_the_last_access_13/01.2020.
- 📖 Teimouri, Y., Goetze, J. & Plonsky, L. (2019). Second Language Anxiety and Achievement. *Studies in Second Language Acquisition*. 41 (2019), 363–387.
- 📖 Toth, Z. (2010). *Foreign Language Anxiety and the Advanced Language Learner*. Cambridge: Cambridge Scholars.
- 📖 Xiang, Y. (2004). Attitude and Motivation in L2 Learning among UM Master Students. In *International Journal of management and Sustainability*. 1(1), 13-22.
- 📖 Xu, F. (2011). Anxiety in EFL Listening Comprehension. In *Theory and Practice in Language Studies*, 1(12), 1709-1717.



Eski Uygur Türkçesi Metinlerinde Budist Bir Terim: “Sadu < Skr. Sādhu” A Buddhist Term in Old Uyghur Turkic Texts: “Sadu < Skr. Sādhu”

Hasan İSİ*

Özet

Eski Uygur Türkçesi, Uygur Türklerinin sahip olduğu gelişkin dini yaşam ve kültürel seviyesini somut örneklerle ortaya koyan bir dönemdir. Özellikle din temelli gelişen toplumsal yaşam içerisinde Buda ve Mani öğretileri gibi çeşitli inanç sistemlerini benimseyen Uygur Türkleri, bu öğretileri anlama ve anlatma amacıyla kökeni bu öğretilere dayalı felsefî bir dil inşa etmişlerdir. Türk dilinin soyut ve metafizik yönüne dayalı dinî terminolojisinin ilk örneklerinin verildiği bu dönem, özellikle Budist Uygur rahiplerinin tercümeyle dayalı faaliyetleri sonucu temeli atılan ve geliştirilen bir dönem olma özelliği de taşımaktadır. Halka anlayacağı dille seslenme ihtiyacı doğrultusunda, Budist terimlere elden geldiğince Türkçe karşılıklar verme anlayışını benimseyen “saf imanlı Budist” rahiplerin sahip oldukları din bilinci zamanla Türkçe dil bilincine evrilmiştir. Bu doğrultuda, Budist Uygur rahiplerinin sahip oldukları dil bilincinin ürünü olan sadu (Skr. sādhu) kelimesi, bahsi geçen rahiplerle Türk dilinin dinî terminolojisine kazandırılmış ifadelerden biridir. Bu çalışmada, “İyi!, Güzel!, Aferin!, Mükemmel!, Kutlu olsun!, Âmin!” anlamlarındaki sadu sözcüğü ele alınarak ifadenin Eski Uygur Türkçesi metinlerindeki tanıklarına, Türk dilinin dinî terminolojisi özelinde terimin oluşum yönüne, dil ilişkilerine dayalı ödünçleme olayına ve ifadenin dinî olarak Hinduizm ve Budizm’de sahip olduğu kavramsal değere yer verilecektir.

Anahtar kelimeler: Buda, Hinduizm, Budizm, dinî terim, Eski Uygur Türkçesi, dinî terminoloji.

Abstract

The Old Uyghur Turkic is one period that shows the advanced religious and cultural level of the Uyghur Turks with concrete examples. Especially in the developing social life based on religion, the Uyghur Turks, who adopted various

* Dr., Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü/Ankara. hasanisi21@yahoo.com.tr, ORCID ID: 0000-0001-7269-3596.

belief systems such as Buddhist and Manichaeon teachings, built a philosophical language based on these teachings in order to understand and explain these teachings. This period, in which the first examples of the religious terminology in Turkic based on abstract and metaphysical aspects are given, also has the feature of being laid and developed as a result of the translation-based activities of the Buddhist Uyghur priests. In line with the need to speak to the people in a language they will understand, the consciousness of the religion of "pure believing Buddhist" priests who adopted the understanding of giving Turkic equivalents to the Buddhist terms as much as possible has evolved into Turkic language consciousness. Accordingly, the word sadu < Skr. sādhu, which is the product of the language consciousness of the Buddhist Uyghur priests, is one of the expressions brought to the religious terminology of the Turkic language by the aforementioned priests. In this study, the Word sadu in the meaning "Good!, Well done!, Perfect!, Happy!, Amen!" will be examined along with examples of the expression in the Old Uyghur Turkic texts, in terms of the religious terminology of the Turkic language, the direction of the term, the borrowing event based on the language relations and the conceptual value of religion in Hinduism and Buddhism.

Keywords: *Buddha, Hinduism, Buddhism, religious term, Old Uyghur Turkic, religious terminology.*

Uygur Türklerinin 9. yüzyılda Orta Asya'da Buda öğretilerine dayalı benimsedikleri dinî yaşam sistemi olan Budizm, Orta Asya Türk tarihi özelinde geniş topluluklarca sürdürülen bir öğreti niteliğini taşımaktadır. Türk Budizmi başlığıyla iki döneme ayrılan ilk dönemi Soğd, Tohar ve Çin ikinci dönemi ise ağırlıklı olarak Tibet Budizmine dayalı Tantrik sistem olan bu inanç sistemi, Uygur Türklerinin kültürel olarak gelişkin toplum yapısına sahip olduğunu açığa çıkaran bir göstergedir. Başta Budizm olmak üzere, çeşitli inanç sistemlerine dayalı kavramların dili olarak somut örnekler ortaya koyan Uygur dönemi dinî terminolojisi, Türk dilinin yazıtlar sonrası görülen soyut ve metafizik yönünün de olduğunu göstermesi bakımından işlenmiş bir dil sisteminin ürünüdür.

Budist Uygur rahiplerinin "halka anlayacağı dille öğretileri anlatma ve kavratma" güdüsünden hareketle, Türkçe dinî terim oluşturma içerisine girmeleri, Tezcan tarafından üç başlıkla "1. Genel dilde bulunan Şamanist ve Gök Tanrıçılık gibi eski halk inançları ile sıkı sıkıya bağlı sözcükleri kullanma. 2. Çeviri yoluyla Türkçe terim türetme. 3. Yabancı dilden alınan terimi yaygınlaştırma adına yanına Türkçe karşılığını ekleyip birlikte ikileme olarak kullanma." (2001, s. 315-316) şeklinde dile getirilmiştir. Bu doğrultuda, Tezcan tarafından belirtilen Budist Uygur rahiplerinin geliştirdikleri yöntemler içerisinde yabancı dilden alınan terimi Türkçede yaygınlaştırma adına eş anlamlı Türkçe karşılık vererek ikileme yapısı içerisinde yan yana kullanma

yöntemi, çalışmanın konusunu oluşturan *sadu* <Skr. *sādhu* ifadesinde görülmektedir. Bu çalışmada, Eski Uygur Türkçesi metinlerinde yer alan *sadu* <Skr. *sādhu* terimi, iki başlığa ayrılarak öncelikle terimin Eski Uygur Türkçesi metinlerindeki tanıklarına, bu terim özelinde Türk dilinin dinî terminolojisine, terimin oluşum yönüne, kavramın Türk diline aktarılma yönüne ve sözcüğün Hinduizm ve Budizm’de sahip olduğu dinî değere değinilerek Türk dilinin sahip olduğu dinî terminolojinin nitelikleri gösterilmeye çalışılmıştır.

1. Tanıklar

İlk kez Eski Uygur Türkçesi metinlerinde *sadu* şeklinde tanıklanan “İyi!, Güzel!, Mükemmel!, Aferin!, Kutlu olsun!, Âmin!” anlamlı bu sözcük, Budist literatüre ait bir terim olarak görev yapmaktadır. İfadenin Eski Uygur Türkçesi metinlerindeki kullanımına bakıldığında, sözcüğün dönem sözlüklerinde *sadu* <Skr. *sādhu* “iyi” (Doğan & Usta, 2014, s. 269) ve ikileme olarak da *sadu sadu* “iyi iyi” (Can, 2010, s. 84, 209), *sadu edgü* “iyi, güzel” (Can, 2010, s. 88, 103, 209) ve *sadu edgü lıgso* “iyi, güzel” (Can, 2010, s. 333; Ölmez, 2017, s. 284) şeklinde görünümlerinin olduğu anlaşılmaktadır.

Eski Uygur Türkçesine ait bu ifadenin dönem eserlerindeki tanıkları şunlardır:

AY 24/24: *sadu ädgü lıgso* “iyi, güzel!” (Kaya, 1994, s. 70).

AY 34/15: *sadu ädgü lıgso* “iyi, güzel!” (s. 74).

AY 126a/2: ... *sadu ädgü* “iyi, güzel!” (s. 116).

AY 343/1: ... *sadu ädgü...* yme kutlug bolsun “...iyi, güzel... kutlu olsun!” (s. 207).

AY 344/3: kenkilärkä ulalmakı bolsun *sadu ädgü...* “Sonrakilere ulaşması gerçekleşsin. Âmin!” (s. 207).

AY 458/22: ... *ädgü toyınlarka...* *sadu lıgso* “... iyi rahiplere ... iyi, güzel!” (s. 257).

AY 462/15: <*sadu sadu*> *ädgü ädgü şarıputrı-ya...* “<güzel güzel> iyi iyi Śāriputra’ya!” (s. 259).

AY 497/13: ... *sadu ädgü* “iyi, güzel!” (s. 274).

AY 674/13: *sadu ädgü lıgso* ... “iyi, güzel!” (s. 348).

BT VII B 101-104: açarı katın yalvaru ötünmişkä m(ä)n punyaşiri ävirü tägintim, *sadu sadu* “ Ben Puñyaśrī, birçok kez alçak gönüllü Ācārya Sapdati’ye yalvarıp ricada bulunarak bu eseri çevirdim. Kutlu olsun, Âmin!” (Kara & Zieme, 1976, s. 66).

BT XIII 20.45: ... burhan kutın bulzunlar... sadu “... Buda saadetini bulsunlar... Âmin!” (Zieme, 1985, s. 228).

BT XIII 20.80: ...alkunı biltäçi burhan bolalım: sadu sadu “...Her şeyi bilen Buda olalım, Âmin” (s. 126).

BT XX 1184: sadu sadu maitri-y-a “Harika, becerikli, Maitreya’ya!” (Zieme, 2000, s. 138).

BT XXIII G 318-320: ... yula tamturgu künlär tükädi. sadu sadu “... meşalelerin yakıldığı günler bitti. Güzel, güzel, iyi, iyi!” (Zieme, 2005, s. 146).

BT XXIII F 189-192: tözün ög mariçi atl(ı)g d(a)rni tükädi: sadu sadu bolzun “Soylu Anne Mārīcī adlı dhāraṇī sona erdi: Kutlu olsun, Âmin!” (s. 108).

BT XXV 2056-2057: namobut: namod(a)rm: namosaṅ: sadu sadu “Buda’ya saygı, öğretiyeye saygı ve topluluğa saygı! Âmin, âmin!” (Wilkens, 2007, s. 189).

BT XXVIII B 179-180: atı kötrülmüş t(ä)ṅri t(ä)ṅrisi burhan inçä tep y(a)rılıkadı: sadu sadu “Adı yüceltilmiş, tanrılar tanrısı Buda, şöyle buyurdu: İyi, iyi!” (Yakup, 2010, s. 68).

BT XXVIII G 106-107: korkınçig sansartın t(ä)rk ozzunlar: sadu sadu “Korkunç *samsara* denilen yaşam döngüsünden hemen kurtulsunlar. Âmin, âmin!” (s. 245).

DKPAM 1755-1756: ... bo buyanım küçintä burhan kutın bulayın sadu bolzun... “Bu sevabım sayesinde Buda saadetini bulayım. İyi olsun!” (Elmalı, 2016, s. 121, 248).

Maitr. 18/23-24: ... takı ymä alku yer suvlarda sadu kılmak ün işitilti “Aynı şekilde bütün dünyalarda “Sādhu” diye bir ses duyuldu” (Tekin, 1976, s. 65, 203).

Totenbuch 1009-1010: m(ä)n boşgutçı sarig tutuṅ asuday ogulnıṅ lingçisi üzä bitidim. sadu ädgü “Ben Asuday’ın oğlunun öğreticisi Sarig Tutuṅ, ricası üzerine bunu yazdım. Kutlu olsun! (Zieme & Kara, 1979, s. 163).

UV 301-303: olar alkugun ymä sadu temäklig savıg sözlämäki bolur “Onlar ayrıca, “Mükemmel! Gerçekten harika! Aferin!” denilen sözü söyler.” (İsi, 2019, s. 180, 378).

İfadenin Eski Uygur Türkçesi metinleri içerisinde kapsamlı örnekleri, Altun Yaruk adlı eserde görülür. Budist öğretinin başvuru kaynağı niteliğindeki bu eserde, *sadu* (<Skr. *sādhu*) sözcüğünün ağırlıklı olarak eş anlamlı *ädgü* ve *lıgso*

kelimeleri ile kullanımı söz konusudur. Sözcüğün Budist metinler sonunda, “Kutlu olsun!” anlamında İslamî metinlerde görülen “Âmin!” ifadesine karşılık geldiği anlaşılmaktadır. Hacer Tokyürek tarafından çalışılan Altun Yaruk Sudur IV. Tegzinç’te ifadenin “iyi, erdemli, güzel, becerikli” anlamları 3505. ve 3514. (2018, s. 924) satırlarda görülmektedir. BT VII’de Puṅyaśrī adlı kişinin efendisine ricada bulunarak eser çevirdiği ve devamında “Kutlu olsun!, güzel olsun!, Âmin!” anlamında belirttiği iyi dilekleri *sadu* ifadesiyle verilmiştir. BT XIII 20.45; 20.80 ve BT XX’de *sadu* ifadesinin aynı şekilde iyi dileklere karşılık vermede onay görevi yüklenen işlevi söz konusudur. Burada ifadenin “Kutlu olsun!, Mübarek olsun!, Âmin!” şeklinde aktarımı yapılabilmektedir. BT XXIII G 318-320’de *sadu* ifadesinin doğrulama ve onay işlevinde “iyi, iyi ya da güzel, güzel” ve F 189-192’de “kutlu olsun!, mübarek olsun!” anlamında kullanıldığı görülmektedir. BT XXV’te *sadu* ifadesinin belirtilen Buda, öğreti ve cemaat üçlüsüne yönelik kabul ve onayı bildiren işlevi söz konusudur. BT XXVIII B 179-180’de *sadu* ifadesinin “iyi, güzel” ve G 106-107’de kabul ve onay anlamıyla beraber “Kutlu olsun!, Mübarek olsun!, Âmin!” anlamlarında kullanımı söz konusudur. DKPAM’da *sadu* ifadesinin *bol-* “olmak” fiiliyle fiil kategorisine geçtiği “iyi olmak” ve devamında gerçekleşmesi istenen arzuya karşı iyi dilekte bulunma anlamına ulaştığı görülmektedir. Gelecekteki Buda Maitreya ile buluşmanın anlatıldığı Maytrisimit metninde *sadu* ifadesinin “İyi!, Güzel!, Aferin!” anlamındaki görünümü duyulan sesle anlaşılmaktadır. Tibet Budizmine ait metinlerden Naropa öğretisini anlatan Totenbuch kitabında *sadu* ifadesinin yazılan ve tamamlanan esere yönelik “Kutlu olsun!, Mübarek olsun!, Âmin!” anlamları söz konusudur. Aynı şekilde Tibet Budizmine ait bir *dhāraṇī* “büyü” metni olan Uṣṇīṣa Vijayā Dhāraṇī’da *sadu* ifadesinin Buda uygulamasının başarılı ile sonuçlanmasının ardından söylenen “İyi!, Güzel!, Mükemmel! ve Aferin!” anlamlarında kullanımı söz konusudur.

2. Dinî Bir Terim Olarak “Sadu < Skr. Sādhu” İfadesi Üzerine

Çalışmanın bu bölümünde, Eski Uygurca *sadu* < Skr. *sādhu* ifadesi özelinde birbiriyle ilişkili başlıklara yer verilerek öncelikle Eski Uygur Türkçesi döneminde var olan dinî terminolojiye, bu terminolojinin oluşumunda rol oynayan kültürel ilişkilere dayalı ödüncleme olayına ve kavramın dinsel olarak Hinduizm ve Budizm gibi öğretiler temelinde sahip olduğu değer ortaya konmaya çalışılmıştır.

2.1. Eski Uygur Türkçesinin Dinî Terminolojisi Üzerine

Eski Uygur Türkçesi, sahip olduğu dinî terminoloji ile Türk dili araştırmacıları için kavramsal incelemeler açıdan zengin örneklerle sahip bir dönemdir. Uygurlar vasıtasıyla görülen dinî terminoloji, Budizm ve Manihaizm temelli gelişen dinî yaşam içerisinde Türk diline verilen önemi göstermesi bakımından önemli bir filolojik göstergedir. Başta Budizm olmak üzere, çeşitli dinlerin öğretilerini “halka anlayacağı dille seslenme ve kavratma” güdüsünden hareket etme çabası, Budist Uygur rahipleri tarafından başarılı bir şekilde yürütülmüş, özellikle Budizmin dili olan Sanskritçe ve Çince gibi öğreti ifadeleri Türkçeleştirmeye çalışılarak halkın bu öğretileri kolaylıkla kavraması hedeflenmiştir.

Temelde Türk dili, özelde ise Eski Uygur Türkçesini kapsayan dinî terminoloji üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında, ilk çalışmalar arasında Saadet Çağatay'ın “Türkçede Dinî Tabirler” adlı yazısının olduğu görülmektedir. Çağatay, bu eserinde Eski Türk dinî yaşam sistemi içerisinde önem göstermiş Türkçe terimlere değinerek özellikle Budizm ve Manihaizm gibi öğretilere ait ifadelerin İslamiyet'le beraber kaybolduğunu belirtmektedir (1968, s. 191). Çağatay, sıraladığı 12 madde başıyla beraber Sarı Uygurların da dilinde görülen eski dinî terimlere yer vererek Türk dilinin dinî terminolojisini benimsenen din ve öğretiler özelinde göstermiştir.

F. Sema Barutcu Özönder, “Erken Orta Türkçede Buddhist ve İslamî Terminolojisi Üzerine Bir Karşılaştırma” adlı çalışmasında, Kutadgu Bilig özelinde Türk dilinin dinî söz varlığı üzerine değerlendirmelerde bulunur. Özönder, “Türk dilinin dinî ve felsefi dil olma boyutunu gerçek anlamda Buddhist Türklerin zihinsel gayreti ve kalem gücüyle kazandığını söylemek gerekir. Bu çevreye ait zengin dinî külliyat ilgilenenlerce malumdur. Türk İslamiyeti ise, Buddhist Türklüğün dikkatle, incelikle işlediği bu zengin dili Erken Ortaçağda Kuran'ı ve İslam'ın yolunu kendi hedef kitesine anlatırken mükemmel bir biçimde kullanmasını bildi. Erken Orta Türkçenin bugüne kalan dinî-didaktik edebiyatı bunu açık biçimde gözler önüne serer.” (2003, s. 13, 14) açıklamasıyla İslamî Türkçe metinlerin yararlandığı dinî terminolojinin Budist geleneğe gittiğini belirtmektedir. Ayrıca, Özönder'in görüşlerinden hareketle, Türkçenin hangi din olursa olsun, kelimelere metafizik anlam yüklemekte başarılı olduğu ve yeni din değişimlerinde dahi bu özelliğin sürdürüldüğü anlaşılmaktadır.

Reşit Rahmeti Arat, “Uygurlarda İstıhlara Dair” adlı yazısında Eski Uygur Türkçesi dönemi dinî terminolojisinin felsefî açıdan yeterince incelenmediğini

belirterek dönem metinlerinde görülen bir grup dinî ifade hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur (1940-1942, s. 56).

Karl H. Menges, *The Turkic Languages and Peoples* adlı çalışmasının “The Lexical Composition of The Turkic Languages” adlı bölümünde Türk dilinin söz varlığına değinerek sahip olunan dinî terminolojiye de değinmiştir. Menges, Türk dilinin ödünç sözcükler karşısındaki durumunu farklı halklarla başlayan kültürel ilişkilerle gerçekleştiğini belirterek bu doğrultuda yabancı dillere ait kavramların Türk diline bu yoldan yerleştiğinden bahsetmektedir. Özellikle Doğu Türkistan’da Klasik Uygur dilinin yoğun çeviri faaliyetlerine rağmen Türk dili içerisinde çok az sayıda yabancı sözcüğün söz varlığında yer aldığı görülmektedir. Menges, çoğu Uygur Budist metninde özel bir dinî terminoloji oluşturma amacıyla başka dillerden gelen ifadelere Türkçe karşılıkların verildiğini belirtmektedir (1995: 165).

Klaus Röhrborn, “Zur Rezeption der chinesisch-buddhistischen Terminologie im Alttürkischen” adlı yazısında, Uygur dönemi Budist terimlere değinmiştir.

Mehmet Ölmez, “Türkçede Dini Tabirler Üzerine” adlı yazısında Türk halkının tarih sahnesine çıktığı günden bu yana çeşitli din ve öğretilerle temasa geçip bu inanç sistemleri doğrultusunda dinî bir terminoloji oluşturduklarından bahsetmektedir (2005, s. 214). Bu doğrultuda Uygur Türklerinin oluşturdukları dinî terminolojinin İslamî devre aktarıldığını belirten Ölmez, bu ifadeler arasında *yükün*- “saygı göstermek, secde etmek” ve *kılınç* “davranış, amel” örneklerini vermektedir (s. 215).

Eski Uygur Türkçesinin dinî terminolojisi üzerine kapsamlı çalışmalar ortaya koyan isimlerden Hacer Tokyürek, *Eski Uygur Türkçesinde Budizm ve Manihaizm* Terimleri adlı doktora teziyle (sonradan kitaplaştırılan) alanda görülen boşluğu dolduracak bir çalışma ortaya koymuştur. Çalışmasında Budizm ve Manihaizm terimlerini tematik olarak karşılaştırmalı bir şekilde inceleyen Tokyürek, bu çalışma dışında dönemin söz varlığına yönelik incelemelerini “Eski Uygur Türkçesinde “Köngül” Sözü” adlı yazısında da devam ettirmiştir. Tokyürek, “Çeviri edebiyatı olan ve çoğunluğu Budist metinlerinden oluşan Eski Uygur Türkçesinde pek çok terimsel ifade yer almaktadır. Uygurlar dinî metinleri çevirirken bu metinlerde geçen pek çok terimi kendi dillerine ustalıkla aktarmışlardır. Ayrıca bu terimleri kendi dillerinde ifade etmek için de bazen kendi kaynaklarından bazen de yabancı kaynaklardan faydalanmışlardır.” (2013, s. 247) açıklamasıyla sahip olunan dinî terminolojinin oluşum amacı ve durumuna değinmiştir.

Murat Elmalı, *Eski Uygurca Gramer Terimleri vibakti-samaz* adlı çalışmasında Eski Uygur Türkçesi dönemi filolojik çalışmalarla ilgili olarak Eski Uygur Türkçesi döneminde dinî eserleri çeviren Budist rahipler ve çevirmenlerin çeviri yaptıkları dilleri çok iyi bildiklerini (2015, s. 11) belirterek iki dilli bir toplum yaşayışı içerisinde inşa edilecek dinî sisteme dayalı malzemenin dilinin de gelişkin ve anlaşılır olması gerektiği inancındadır.

Semih Tezcan, “En Eski Türk Dili ve Yazını” adlı yazısının “Eski Türk Çağında Filoloji ve Türkçecilik Çabaları” bölümünde, Eski Uygur Türkçesinin dinî terminolojisine değinmektedir. Tezcan, “A. von Gabain, özellikle Uygur Hanlığının son dönemlerinde ve Hanlığın yıkılmasından sonraki dönemde filolojik kesinliğe büyük önem verilmiş olduğunu ileri sürmektedir. 8. yüzyıldan başlayarak Budizm ve Manihaizm metinlerinin özenli bir biçimde Türkçeye çevrilmiş olması, başlangıçtan beri filolojik çalışmanın geliştirildiğini ortaya koymaktadır.” (2001, s. 315) açıklamasıyla Uygurlarda başlayan çeviri hareketlerinin dil incelemeleri üzerine sağlam bir bilinç oluşturduğunu, bu doğrultuda oluşturulan tercüme heyetleriyle Türkçe dinî terimlerin ortaya konduğunu ifade etmektedir.

2.2. Oluşum Yönü Bakımından “Sadu < Skr. Sādhu” İfadesi

Eski Uygur Türkçesinde *sadu* kelimesi “*iyi!*, *Güzel!*, *Aferin!*, *Mükemmel!*, *Kutlu olsun!*, *Âmin!*” anlamlarında genellikle ikileme olarak *ädgü* ve *ıgso* sözcükleriyle kullanılmaktadır. *Sadu* sözcüğü ile beraber kullanılan ikileme yapısı *sadu ädgü ıgso* “iyi, güzel” ve *sadu ıgso* “iyi, güzel” örnekleridir. Türkçe *ädgü* yapısıyla temsil edilen “iyi, güzel” anlamının eş anlamlılık dairesi içerisinde *sadu* ve *ıgso*¹ sözcükleriyle oluşan ikilemelerde görülmesi, çevirmenlerin Türk diline yerleştirmek istedikleri Budist dinî terimlerin yaygınlaşması amacıyla ileri gelmektedir. Budist terimin yaygınlaşması adına Türkçe karşılıkları ile beraber ikileme olarak kullanım, Tezcan (2001, s. 316)

¹Eski Uygur Türkçesinde *sadu ädgü ıgso* “iyi, güzel” (Can, 2010, s. 333) ikilemesinde görülen *ıgso* sözcüğü Tibetçe *legs-so* ifadesinden gelmektedir. Juten Oda, kelime için “Tibetçe *legs* so biçimi, Uygurcada *ıgso* şeklinde “iyi” anlamına gelmektedir. Bu “legs-so” ibaresine 1350 yılında istinsah edilen Uygur-Budist metninde de rastlanır.” (1979, s. 185) açıklamasını yaparak kelimenin Tibetçe kaynaklı ödünçleme olduğunu belirtmektedir. Tibet Budizmi ile ilişkilerin başladığı Yuan döneminden önce, Altun Yaruk Sudur’da kelimenin görülmesi, erken dönemli ödünçleme ilişkilerinin bu kültürler arasında olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bu kültür ilişkilerinin geneline değinen Ethem Rahimoviç Tenişev “Eski Uygurcada yabancı dillerden geçmiş kelimeler (bunlara Toharca, Farsça ve Arapçayı eklemek lazım” sayıca daha çok ve söz varlığı yelpazesinin çeşitli alanlarında (din, felsefe, tıp, astronomi, şiir, ticaret, günlük hayat, insan, halk adları) yaygın olarak kullanılıyorlar. Bunlardan biri de *ıgso* (<Tibetçe *legs-so* “iyi, hoş”) kelimesidir.” (2012, s. 65-66) açıklamasıyla kelime hakkında değerlendirmelerde bulunmaktadır.

tarafından da dile getirilen dinî terminoloji oluşturma yöntemlerinden biridir. Ayrıca, Eski Uygur Türkçesi metinlerinde bu yaklaşıma uygun terimlerden biri de, *sādhu* isminden türemiş *sadumatı* ifadesidir. Sanskritçe *sādhu* ve *-matī* ifadelerinden oluşan bu ifade, 善慧地 “shàn huì de” on güce sahip olma, kurtarma durumunun nerede ve nasıl şekilde gerçekleştiğini anlama” anlamına gelmektedir (Soothill & Hodous, 1937, s. 369). Bu ifadenin dinî terminoloji içerisinde karşılığı “*tokuzunç sadumati bilgä biligtä uzanmak atl(ı)g oron ol.*” (Tokyürek, 2018, s. 516, 517) örneğinde görülüp ifade “Dokuzuncusu sādhumatī (denilen) bilgide yükselmek adlı yerdir ki” (2018, s. 599) anlamına gelmektedir.

2.3. Ödünçleme Örneği Olarak Eski Uygur Türkçesinde “Sadu < Skr. Sādhu”

Eski Uygur Türkçesinde görülen bu ifade, Sanskritçeden Türk diline doğrudan aktarılmamıştır. Buda öğretisine dayalı dinî yaşam tarzını benimseyen Uygurların Budizmle tanışmalarını ve bu öğretiye dayalı düşünce sistemlerini sağlayıp aracı rol oynayan kesim Soğdlar ve Toharlardır. Bu aracı rolün başlangıcı, Uygurların Orta Asya’da gelişkin bir ticari sisteme sahip Soğd ve Tohar medeniyetinin etkisinde kalmasına dayanmaktadır. Ticari ilişkiler sonucu yaşanan yakınlaşmalarla beliren kültürel temas, bu halkların yaşam şekliinden Uygurların etkilenmesini sağlayarak Hindistan kökenli Budizmin Uygurlarca benimsenmesini sağlamıştır. Türk Budizminin ilk evresinin mimarı konumundaki Soğdlar ve Toharlar, yaşanan kültürel gelişmeler neticesinde Uygurlara Budizmi öğretmiş, devamında kendi dillerindeki Budizme ait terimleri, Türk diline aktarmıştır².

BT XXV’te Sanskritçe kökenli *sadu* ifadesi, Jens Wilkens’e göre Toharcanın A lehçesinden Eski Uygur Türkçesine aktarılmıştır (2007, s. 402). İfadenin Soğdcadaki karşılığını da *s’ōw* şeklinde veren Wilkens, yukarıda belirtilen görüşleri doğrularak Sanskritçe ve Çince terimlerin Soğdlar ve Toharlar vasıtasıyla Türk diline aktarıldığını göstermektedir. Wilkens’in Sanskritçeden değil de Toharca A ve Soğdcadan verdiği bu karşılıkların yer aldığı sözlüklere bakıldığında, Soğdcada ifadenin *s’ōw* şeklinde Sanskritçe *sādhu* “Mükemmel!” (Gharib, 1995, s. 350) ve Toharca B’de *sādhuke* “kutsal adam” ifadesinin *sādhu* (Adams, 1999, s. 681) kelimesine gittiği görülmektedir.

²Özellikle Türk-Tohar ilişkileri özelinde dinî yaşamla ilgili bilgiler, Hakan Aydemir tarafından işlenmiştir: Bk. Hakan Aydemir (2009). Bemerkungen zu den Tocharisch-Türkischen und TocharischUigurischen Beziehungen (türkisch twqry, sogdisch twyr’k, persisch t(u)gr(a)q). *Journal of Oriental and African Studies*. Volume 18, Athens-Greece, 159-181.

2.4. Hinduizm ve Budizm’de Kavramsal Olarak “Sādhu” İfadesi

Bu başlık içerisinde önceki bölümlerde verilen değerlendirmeler, Hinduizm ve Budizm özelinde sonuca bağlanarak kavramın ait olduğu dinî terminolojinin niteliği, bu terminolojiye ön ayak olan kültürel ve dinî ilişkiler sonucu görülen ödünçleme olayı ile ilgili terimin kökeninin gittiği öğretilerin gelişim aşamaları gösterilmeye çalışılmıştır.

2.4. 1. Sözlük Anlamı Olarak “Sādhu” İfadesi

Hem Geleneksel Budist uygulamalarda hem de toplumsal yaşamdaki eylemlerde genellikle yapılacak işten önce ve sonra “kutluluk ve refah” getirmesi için üç kez söylenen “Mükemmel!, Gerçekten iyi!” anlamlı Sanskritçe *sādhu* ifadesi, “bir amaca ulaşmak” anlamlı *sadh* kelimesinden türemiştir. Sözcüğün sahip olduğu kavram alanı “düz, doğru, şaşmaz, hazır, dostça, itaatkâr, etkili, mükemmel, iyi, soylu, erdemli, değerli ya da onurlu” şeklinde zenginliğe sahiptir (MacDonell, 1893, s. 346). *Sādhu* ifadesinin MacDonell’de gösterilen tanımları dışında, ifadenin dinî olarak bir uygulamayı etkili şekilde yapma sonucu “soylu ya da onurlu” biri olma seviyesini gösteren yönü de söz konusudur. MacDonell ve Monier-Williams tarafından gösterilen anlam ve örnekler, sözcüğün sahip olduğu kavram genişlemesinin yoğun olduğunu ifade etmektedir. Örneğin, *sādhu* sözcüğünün bilinen “iyi, güzel, erdemli, vb.” anlamlarının yanı sıra, bir dili tanımlama için doğru, saf ve klasik anlamlarına gelmesi ve aynı şekilde Budist toplum içerisinde öneme sahip kutsal kadın ve adamlar anlamına gelen bir topluluğa ad olması (*Sādhular*), bahsedilen kavram genişlemesinin niteliğini ortaya koymaktadır (Monier-Williams, 1899, s. 1201). Gakkai’de *sādhu* sözcüğü, Çince 善哉 *shànzāi* ifadesine karşılık gelir. Terim, “Mükemmel!”, “Çok iyi!” ya da “Harika!” anlamlarına gelmektedir. Bu ifade, bir övgü ya da onaya karşılık gelmektedir. Buda ya da Budist öğretmen, bu sözcüğü, bir öğretiye yönelik olarak övgü ve açıklama yaptığında kullanır. Budist metinlerde bu ifade, İngilizce çevirilerde “Excellent!, excellent!” ya da “Well done, well done!” olarak karşılık bulur. Bu ifade, Lotus Sūtra ve Buda Hazinesi konuşmalarının 11. bölümünde, mücevherli kulenin içerisinde duyulur. “Mükemmel (*Sādhu*), mükemmel (*Sādhu*), mükemmel (*Sādhu*) Śākyamuni, Dünyada onurlandırılmış kişilerden olan kimse!”. Bu terim, büyük eşitlik bilgeliğini Bodisattvalara miras bırakan Budalar tarafından korunan ve akılda tutulan öğretinin kabulü için söylenir (Gakkai, Nichiren Buddhism Library, *Sādhu* maddesi).

Ayrıca, terimin Budist edebiyat içerisinde karşılıklarına bakılınca, *sādhu* ifadesi için Çince 娑度 *suō dù*= Skr. *sādhu* “iyi, erdemli, mükemmel, aziz”, Çince

善 *shàn* ifadesi ile beraber eş anlamlı Skr. *sādhu*, Skr. *bhadra*, Skr. *kuśala* ifadeleri “iyi, erdemli, çok güzel, başarılı”, Çince 善哉 *shànzāi*= Skr. *sādhu* “iyi, mükemmel!” ve Çince 聖 *shèng*= Skr. *ārya*= Skr. *sādhu* “bilge ve iyi, karakteri doğru, kutsal, aziz” kelimeleri söz konusudur (Soothil & Hodous, 1937, s. 368).

2.4.2. Hinduizm ve Budizm’de “Sādhu” İfadesinin Kavramsal Değeri

Terimin ifade ettiği dinsel değere bakıldığında, *sādhu* kelimesinin, Budist inanırlarca temelde “iyiliklerin paylaşılması” adına söylendiği görülmektedir. Buda öğretisine göre, üç kez “*sādhu! sādhu! sādhu!*” söylenmesi kişiye refah ve zenginlik getiren amaca yönelik bir uygulamadır (Sumagala, 2018, s. 2-3). Buda değil de örneğin bir Bodisattva tarafından ortaya konan bir metnin sonunda da söylenen bu ifade, genellikle Budist sūtraların tanınması, yetkilendirilmesi ve kanonik bir metne dönüştürülmesi gibi etkilere sahiptir. Bu durumu, Buda dışında farklı Bodisattvalar tarafından oluşturulan Avatamsaka Sūtra’da görürüz (*The Seeker’s Glossary of Buddhism*, 1998, s. 645).

Bir meditasyon seansında, önemli bir sūtrayı zikrederken ya da önemli bir işi kendisi ya da bir başkası yaparken o işin öncesi ve sonrasında *Sādhu!*, *Sādhu!*, *Sādhu!* ifadesini söylemek, Budistler için geleneksel bir ritüeldir. Buda öğretisinin amacını yansıtan bu ifadeyi zihinsel olarak meditasyon durumunda da söylemek kişiyi on günahattan alıkoyan aklını ve zihnini saflaştıran bir ifadedir. Budist yaşam dışında toplumda da karşılık bulan bu ifade, kişiyi sevinçli kılarak yaptığı işten zevk almasını sağlamaktadır. Sevincin getirdiği zevkle ortaya konan iş öncesi ve sonrası söylenen bu ifade, her açıdan olumluluk taşımaktadır (Pure Dhamma, *Sādhu-Symbolizes Purified Hadaya Vatthu Mind*). Ayrıca, Hinduizm ve Jainizm³’de olduğu gibi, bu ifade, *Sādhu Baba* olarak adlandırılan öğretmenler olarak düşünülür. *Sādhu* ifadesi, ancak iyi yapılmış mükemmel bir işi anlatan bir söz olarak kullanıma sahiptir. Budist öğretilerde var olan

³Caynizm, MÖ 6. yüzyılda Hint yarımadasındaki Ganj Havzası’nda bulunan Bihar eyaletinde ortaya çıkmış bir inanç sistemidir. Günümüzde yaklaşık 4 milyon mensubu bulunmaktadır. Ateizm ve hümanizm anlayışına dayalı bu din, Gandhi ve Kalidas gibi dünya çapında tanınan ünlü edebiyatçı ve siyasetçileriyle kendisini dünyaya duyurabilmiştir. Canlılara aşırı değer veren ve onlara zarar verilmesini yasaklayan bakış açısı, özel mülkiyeti reddeden anlayışı ve ölüm orucu gibi kendine has özellikleriyle diğer inançlardan farklı bir görünüm sergiler. Caynizm, diğer Hint dinleri gibi Hinduizm’e tepki olarak doğmuş; kast sistemine, çok tanrıcılığa ve kanlı kurban törenlerine karşı çıkmıştır. Bu inanç sistemi, yine Hinduizm’e tepki olarak ortaya çıkan Budizm’e bazı yönleriyle benzemektedir. Her ikisinin aynı zaman diliminde ve bölgede ortaya çıkması, Vedalara ve onların uygulamalarına karşı çıkmaları, kast sistemini reddetmeleri, âlemin yaratılmasında Tanrı’nın rolünü önemsememeleri, Arhat ve Mukti gibi kavramları aydınlanmaya ulaşanlar için aynı anlamda kullanmaları Caynizm ve Budizm’in ortak özellikleridir (Sümer, 2018, s. 254).

uygulamalar sonucu bu ifadenin ahlak, bilgelik ve akıl noktasında anlamları söz konusudur. Budist öğretilerde *sādhu* ifadesinin tekrarı sekiz katlı yüce yol olmalıdır. Bu doğrultuda kişi, farkındalık uygulamasıyla kişi *sādhu*'nun derin anlamını fark edebilir (Proper of usage of *Sādhu*).

Terimin bugünkü kullanımlarına bakıldığında, ifadenin özellikle Myanmar'daki Budistlerce söylendiği görülmektedir. Myanmar'daki Budist tapınaklarında, Budist uygulamaları destekleyen sponsor kişiler ile beraber katılımcılar, *sādhu* ifadesini, Buda'nın maddi zenginliği reddetmesi durumunu onure etmek için kullanırlar (Encountering Buddha).

Ayrıca, Eski Uygur Türkçesinde görülen *sadu* ifadesinden türeyen *sadumatı* ifadesi, Budist literatürde Skr. *sādhumatī* ifadesine karşılık gelmektedir. Skr. *sādhu* ve *-matī* ifadelerinden oluşan bu ifade, Çince 善慧地 “shàn huì de” on güce sahip olma, nasıl kurtarma durumunun nerede ve nasıl şekilde gerçekleştiğini anlama” anlamına gelmektedir (Soothill & Hodous, 1937, s 369). Bu terim, aynı şekilde Mahāyāna Budizminde *bhūmi* terimi içerisinde de yer almaktadır. *Bhūmi* ifadesi, Bodisattvaların ruhsal gelişim süreçlerini içeren bir terim olarak aydınlanma gücü ile diğerlerinin kurtuluşunu sağlama adına Budalık amacını erteleme demektedir. Bu aşamalar, çeşitli metinlerde 7, 10 ve 13 aşama olarak görülür. Ancak, daha çok bu aşama 10 yoldan oluşmaktadır. Bu doğrultuda, *sādhumatī* ifadesi de bu on yolun 9. aşamasını oluşturarak fikir ve düşünce açısından gelişkin Bodisattva metaforunu çağrıştırmaktadır (Encyclopædia Britannica, *Bhūmi* maddesi).

(1) Pramuditā: Terim, bir Bodisattva'nın Buda olma yolculuğuna başlarken diğer canlıları kurtarma düşüncesiyle neşeli olma durumunu ifade etmektedir. Terim, Eski Uygur Türkçesinde “sevinç adlı yer” olarak zor durumların üstesinden gelme ve şimdiki Buda yoluna girme sevinci olarak bilinmektedir (Tokyürek, 2013, s. 304).

(2) Vimalā: Kirlilikten kurtarma. Terim, Eski Uygur Türkçesinde “kirsiz temiz yer” olarak ahlaksızlığından kirinden kurtulma anlamında, ahlak erdemi ile ilişkilidir (2013, s. 304).

(3) Prabhākari: Soylu öğretiyile aydınlanma. Terim, Eski Uygur Türkçesinde “aydınlanacak yer” anlamında Bodisattva alanının üçüncüsü olarak sabır erdemine işaret etmektedir (s. 305).

(4) Arciṣmatī: Kötü arzuları ve cehaleti tüketen erdem ışığı “aydınlık”. Terim, Eski Uygur Türkçesinde “parlayan bilgelik yeri” anlamında “dünyevi arzulardan uzak yerde Bodisattva

uygulamaları ile kötülüklerden uzak kalma erdemine işaret etmektedir (s. 305).

(5) Sudurjayā: Fethetmesi zor. Terim, Eski Uygur Türkçesinde “zorlukları yenecek yer” anlamında “karanlığın aldatmasının ya da orta yolun bilgisizliğinin üstesinden gelme” erdemi olarak tahammül erdemine karşılık gelmektedir (s. 306).

(6) Abhimukhī: Hem ruhsal göçe hem de nirvana’ya yönelme. Terim, Eski Uygur Türkçesinde “yüzü yukarı olma” anlamında akıllılık ve bilgeliğe işaret ederek görülmekte olan varlıkların muhteşem bilgisini ifade etmektedir (s. 306).

(7) Dūraṅgamā: Uzaklara kadar ulaşma. Terim, Eski Uygur Türkçesinde “her yere yürüme yeri” anlamındadır. Terim, kavramsal olarak Bodisattvaların herkesi kurtarmak için çaba harcamalarını ifade etmektedir (s. 307).

(8) Acalā: Taşınmaz. Terim, Eski Uygur Türkçesinde “sallanmayan yer” anlamındadır. Terim, sakin bir şekilde orta yol içerisinde bodhi ve mutluluk yeminine işaret etmektedir (s. 307).

(9) Sādhumatī: İyi düşünen, iyi düşünceli. Terim, Eski Uygur Türkçesinde “bilgide mahir yer” anlamına gelir. Sınırlama olmadan özgür bir şekilde dharma bilgisine girmek olarak tanımlanan bu terim, on güce sahip olma kavramına işaret etmektedir (s. 307).

(10) Dharmameghā: Dharma bulutları ya da evrensel gerçeği yağdırma. Terim, Eski Uygur Türkçesinde “dharma bulutu yer” anlamında görülmektedir. Dharma kavramı, bereketli yağmur damlaları metaforu ile verilerek canlıların dharma’dan fayda sağlayacakları inancı anlatılmaya çalışılmıştır (s. 308).

2.4.3. Bir Gezici Derviş Topluluğu Olarak “Sādhular”

Sādhu ifadesinin sahip olduğu “iyi, güzel, mükemmel” anlamlarının kavramsal genişlemeleri, Hinduizm ve Budizmdeki “kutsal adam, kutsal kadın” olarak görülen *Sādhu* topluluğu ile anlaşılmaktadır. Sanskritçe kökenli *sādhu* ifadesi, “iyi, iyi adam, kutsal adam” anlamlarına gelen ve genellikle gezici rahip ve sofuları anlatan bir terimdir. *Sādhular*, Hinduizm içerisinde meditasyon ve Brahman tefekkürü yoluyla özgürlüğe kavuşma (*mokṣa*), dördüncü ve son aşama olan (*aśrama*) seviyesine gelmeye kendilerini adarlar. *Sādhular*, genellikle *sanyāsa* denilen dört yaşa dayalı yaşam şeklini benimsemeyi gösteren safran renkli elbiseler giyer. *Sādhu*, yaşam tarzı Budizm’de olduğu gibi

kadınlara da açıktır ve onlara Sanskritçe *sādhvī* साध्वी denmektedir (Chinese Buddhist Encyclopedia, *Sādhu* maddesi).

Sādhular, Hindu çilekeşi olarak sosyal statü, para, şan, şöret gibi dünyevi nesnelere ilgilenmezler (Kaya, 2003, s. 169). Sofu yaşamı doğrultusunda gezici rolde görünen bu kişiler, dilenen, sadaka toplayan ve kutsal gözüyle bakılan kimselerdir. *Sādhular*, manastırlarda belli bir tarikata bağlı olarak toplu şekilde yaşayabilir ya da tek başına birkaç kişilik gruplarla şehirde dolaşabilirler. Bir guru'ya bağlı olan *Sādhular*, bu öğreticilerin vermiş olduğu prensipleri sıkı biçimde takip ederler (Gül, 2018, s. 334). Onların temel amacı, Evrensel Ruh'a karışa adına bu öğretiye uyan yaşam doğrultusunda topluma yardımcı olmaktır. *Sādhular*, saç ve sakalları birbirine karışmış şekilde, benimsedikleri mezhebe ait işaretleri alınlarına kazımış vaziyette görülmektedir (Kaya, 2003, s. 169).

Bugün, Hindistan'da yaklaşık olarak 4-5 milyon arası *Sādhu* bulunmaktadır. Hint toplumu, onların yaşamlarına saygı duyup lanetlerinden korkarlar. *Sādhular*'ın sade uygulamalarla kişiyi ve toplumu kötü karmalardan uzak tutmaktadır. Bu sebepten ötürü, toplum tarafından bu insanlar desteklenir. Toplum tarafından verilen bu değer, sadece Hindistan'la sınırlı kalmaktadır. *Sādhular*, çeşitli dinî uygulamalara katılır. Bazı uygulamaları aşırı sade iken diğer uygulamaları doğrudan dualara, ilahi söylemelere ve meditasyona dayanmaktadır (Chinese Buddhist Encyclopedia, *Sādhu* maddesi).

Sonuç

Bu çalışmada, Eski Uygur Türkçesinin dinî terminolojisi içerisinde genellikle kabul ve onay, tasdik ve iyi dileklerde bulunma anlamını taşıyan *sadu* < Skr. *sādhu* kelimesi ile ilgili ulaşılan sonuçlara bakıldığında;

1. İlk kez Eski Uygur Türkçesi metinlerinde tanımlanan *sadu* < Skr. *sādhu* ifadesi, dönem metinlerinde sayısal olarak AY yayınında kapsamlı örneklerle sahiptir. AY başta olmak üzere, dönem metinlerinde bu ifadenin “1. İyi, Güzel!. 2. Kutlu olsun!, Âmin!” anlamları söz konusudur.

2. Budist bir terim olarak kabul ve onay işlevinde “İyi!, Güzel!”; Budist sūtralar sonunda “Kutlu olsun!, Âmin!”, İnşallah!” anlamlarını taşıyan bu ifade, dinî bir terim olarak Türk dilinde yaygınlaşma adına ağırlıklı olarak Türkçe *ädgü* ve sonradan Tibetçe *ligso* ifadeleriyle eş anlamlı ikileme yapıları içerisinde kullanımlara sahiptir. Budist Uygur rahiplerinin geliştirdikleri dinî terminoloji oluşturma yöntemleri temelinde, eş anlamlılığın ürünü olan *sadu* < Skr. *sādhu* ifadesine benzer bir kullanım ve türetim, bu ifadeden geliştirilmiş Uygurca *sadumatı* (Uyg. *bilge bilgide uzanmak atlıg orun*) < Skr. *sādhumatī* sözcüğünde görülmektedir.

3. Türk toplumunun özellikle ticaret temelli ilişkiler neticesinde temasa girdikleri halklardan Soğdlar ve Toharlar, Türk Budizminin gelişimi noktasında etkilere sahip kavimler arasında yer almaktadır. Budizm’in dili olan Sanskritçe ve Çinceye dayalı kaynak eserleri ve bu eserlerdeki dinî terimleri Türk diline aktarmada aracı rolü üstlenen Soğdlar ve Toharlar, Wilkens tarafından da gösterilen köken bilgisi ile bu aracı rol görüşünü doğrulamaktadır. Soğdlar ve Toharlar, Türk Budizminin ilk evresinde ilgili öğretiye ait terimleri doğrudan Eski Uygur Türkçesine aktararak bu terimlerin Türklerce anlaşılmasında aktif rolde görünmüşlerdir.

4. Budizm özelinde dinî uygulamalarda üç kez söylenen *sādhu* ifadesi, kişiye zenginlik ve refah getiren bir sözdür. Budist metinlerin sonuç kısmında var olan dinî metnin sahip olduğu değeri ortaya koyan bu ifade, meditasyon durumunda akli ve zihni berraklaştırması ile bilinmektedir. Terimin Hinduizm’de kutsal kadın” ve “kutsal adam” şeklinde gezici derviş topluluğuna ad olması, kavramın yaşadığı anlam genişlemesini göstermektedir.

KAYNAKÇA

- 📖 Adams, Q. D. (1999). A Dictionary Tocharian B. Amsterdam-Atlanta: GA.
- 📖 Arat, R.R. (1940-1942). Uygurlarda İstihlamlara Dair. Türkiyat Mecmuası, C. 7, 56-94.
- 📖 Barutcu Özönder, F. S. (2003). Erken Orta Türkçede Buddhist ve İslamî Terminolojisi Üzerine Bir Karşılaştırma. Kök Araştırmalar V/I (Bahar), 13-31.
- 📖 Can, M. (2010). Eski Uygur Türkçesinde İkillemeler. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- 📖 Çağatay, S. (1969). Türkçede Dinî Tabirler. Necati Lugal Armağanı (s. 191-198). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- 📖 Doğan, İ. & Usta, Z. (2014). Eski Uygur Türkçesi Söz Varlığı. Ankara: Altınpost.
- 📖 Elmalı, M. (2015). Eski Uygurca Gramer Terimleri Vibakti-Samaz. İstanbul: Kesit.
- 📖 Elmalı, M. (2016). Daśakarmapathāvadānamālā Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin-Tıpkıbası. Ankara: TDK. **(DKPAM)**
- 📖 Gharib, B. (1995). Sogdian Dictionary, Sogdian-Persian-English. Tehran: Farhang Publications.
- 📖 Gül, A. (2018). Ansiklopedik Hinduizm Sözlüğü. İstanbul: İz.

- 📖 İsi, H. (2019). Eski Türkçe Tantrik Bir Metin: Uṣṇīṣa Vijayā Dhāraṇī Sūtra. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara. **(UV)**
- 📖 Kara, G. & Zieme, P. (1976). Fragmente tantrischer Werke in uigurischer Übersetzung. Berliner Turfantexte VII. Berlin: Akademie Verlag. **(BT VII)**
- 📖 Kaya, C. (1994). Uygurca Altun Yaruk Giriş, Metin ve Dizin. Ankara: TDK. **(AY)**
- 📖 Kaya, K. (2003). Hint Mitolojisi Sözlüğü. Ankara: İmge.
- 📖 MacDonell, A. A. (1893). A Sanskrit-English Dictionary. Oxford: Printed At the Clarendon Press.
- 📖 Menges, K. H. (1995). The Turkic Languages and Peoples. An Introduction to Turkic Studies. Wiesbaden: Harrassowitz.
- 📖 Monier-Williams, M. (1899). A Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages. Oxford.
- 📖 Oda, J. (1980). Eski Uygurca Bir Vesikanın Budizmle İlgili Küçük Bir Parçası. Türkiye Mecmuası C. XIX 1977-1979: 183-202.
- 📖 Ölmez, M. (2005). Türkçede Dini Tabirler Üzerine. Türk Dilleri Araştırmaları 15, 213-218.
- 📖 Ölmez, M. (2017). Eski Uygurca İkillemeler Üzerine. Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten, 65 (2), 243-311.
- 📖 Soothill, W. E. & Hodous, I. (1937). A Dictionary of Chinese Buddhist Terms: with Sanskrit and English Equivalents and a Sanskrit-Pali Index. London: Kegan Paul, Trench, Trubner ve Co.
- 📖 Sumagala (2018). Myanmar and Sāsana. Ugc Approved Journal 7, 1-4.
- 📖 Sutra Translation Committee (1998). The Seeker's Glossary of Buddhism. Corporate Body of The Buddha Educational Foundation.
- 📖 Sümer, N. (2018). Caynizm. Mustafa Alıcı & Süleyman Turan (Ed.). Dinler Tarihi I-II içinde (s. 254-272). İstanbul: Lisans.
- 📖 Tekin, Ş. (1976). Uygurca Metinler II / Maytrisimit: Burkancıların Mehdîsi Maitreya ile Buluşma / Uygurca İptidaî Bir Dram. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları. **(Maitr.)**
- 📖 Tenişev, E. R. (2012). Eski Yazı Dilleri: Türk Yazılı Abidelerinin Dilleri. Janilmirza Bapaeva (Çev.). Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi, 1 (1), 53-68.
- 📖 Tezcan, S. (2001). En Eski Türk Dili ve Yazını. Bilim Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe içinde (s. 271-323). Ankara: Türk Tarih Kurumu.

- 📖 Tokyürek, H. (2013). Eski Uygur Türkçesinde “Köjül” Sözü. Bilig, Yaz (66), 247-272.
- 📖 Tokyürek, H. (2018). Altun Yaruk Sudur IV. Tegziñç (Karşılaştırmalı Metin Yayını). Ankara: TDK.
- 📖 Tokyürek, H. (2019). Eski Uygur Türkçesinde Budizm ve Manihaizm Terimleri. Ankara: TDK.
- 📖 Wilkens, J. (2007). Das Buch von der Sündentilgung. Edition des alttürkisch-buddhistischen Kšanti Kılğuluk Nom Bitig. Berliner Turfantexte XXV. Belgium: Brepols. **(BT XXV)**
- 📖 Yakup, A. (2010). Prajñāpāramitā Literature in Old Uygur. Berliner Turfantexte XXVIII. Belgium: Brepols. **(BT XXVIII)**
- 📖 Zieme, P. & Kara, G. (1979). Ein uigurisches Totenbuch. Nāropas Lehre in uigurischer Übersetzung von vier tibetischen Traktaten nach der Sammelhandschrift aus Dunhuang, British Museum Or. 8212 (109). Wiesbaden: Ottoharrassowitz.
- 📖 Zieme, P. (1985). Buddhistische Stabreimdichtungen der Uiguren. Berliner Turfantexte XIII Berlin: Akademie Verlag. **(BT XIII)**
- 📖 Zieme, P. (2000). Vimalakīrtinirdeśasūtra. Edition alttürkischer Übersetzungen nach Handschriftenfragmenten von Berlin und Kyoto. Berliner Turfan Texte XX. Belgium: Brepols. **(BT XX)**
- 📖 Zieme, P. (2005). Magische Texte des uigurischen Buddhismus. Berliner Turfantexte XXIII. Belgium: Brepols. **(BT XXIII)**.

Elektronik Kaynaklar

- 📖 <http://www.chinabuddhismencyclopedia.com/en/index.php?title=S%C4%81dhu> (Erişim Tarihi: 23.04.2020).
- 📖 <https://www.britannica.com/topic/bhumi#ref122647> (Erişim Tarihi: 23.04.2020).
- 📖 <https://asia.si.edu/wp-content/uploads/2017/07/Encountering-the-Buddha-Large-Print-Labels.pdf> (Erişim Tarihi: 23.04.2020).
- 📖 <https://www.nichirenlibrary.org/en/dic/Content/S/4> (Erişim Tarihi: 23.04.2020).
- 📖 <https://ariyajoti.wordpress.com/2019/12/25/proper-usage-of-sadhu/> (Erişim Tarihi: 23.04.2020).

📖 <https://puredhamma.net/buddhist-chanting/sadhu-symbolizes-purified-heart/> (Erişim Tarihi: 23.04.2020).

Kisaltmalar

Bk.	Bakınız.
C.	Cilt.
Çev	Çeviren.
Ed.	Editör.
Skr.	Sanskritçe.
TDK	Türk Dil Kurumu Yayınları.
Uyg.	Eski Uygur Türkçesi.



Türk Lehçelerindeki /b-/>/m-/ Değişmesinin Fonetik Açından İncelenmesi

Phonetic Analysis of /b-/>/m-/ Change in Turkish Dialects

Ensar KILIÇ*

Özet

Muhtelif sebepleri olan /b-/>/m-/ değişmesi, dünya dillerinde sık yaşanan bir ses hadisesidir. Sonuçları itibarıyla hava basıncının burun kanalına yönelmesiyle oluşan bu hadise, dil bilimi literatüründeki genizsilleşme ve burun uyumu gibi kavramlarla ifade edilen fonolojik genişlemenin içerisinde değerlendirilmektedir. /b-/>/m-/ gelişmesi, lehçe çalışmalarında genellikle yüzeysel olarak incelenen, Türk lehçeleri için karşılaştırmalı ve kapsayıcı çalışmaların yapılmadığı bir alandır. İşte bu makalede /b-/>/m-/ değişmesi, fonolojik ve anatomik açıdan değerlendirilmiş; oluşturulan ortak kelime örnekleminin de yardımıyla değişimin lehçelerdeki fonemik eğilimleri saptanmıştır. Ayrıca fonemlerin burunsallık değerleri üzerine yapılan çalışmalardan yararlanılarak /b-/ sesiyle diğer seslerin analogik etkileşimi tartışılmıştır. Çalışmada, bu değişmeye ait Türk lehçelerindeki temel etkileşim ses birimleri /(>)/ y, ğ, g, (ş>j) j, k, k, l, m, n, n, n, n, r, z/ olarak tespit edilmiştir. Değişmeyi tetikleyen beş fonolojik nedenin yanında, semantik kaçınmanın da /b-/>/m-/ değişmesi üzerinde etkili olduğu belirlenmiş; etkileşim seslerinden /n, n, n/ fonemlerinin bu ses hadisesine neden olan en güçlü belirleyiciler olduğu ortaya koyulmuştur.

Anahtar kelimeler: /b-/>/m-/ değişmesi, genizsilleşme, dudak ünsüzleri, fonosemantik kaçınma, formant uyumsuzluğu.

Abstract

The /b-/>/m-/ change is a frequent phonemic evolution in languages. This change causes the air pressure to be directed towards the epipharynx. This phonemic expansion-based change is known as nasalization in linguistics. The /b-/>/m-/ change is an area that is generally examined superficially in dialectal

* Anadolu Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Doktora Öğrencisi, ensarkilic@hotmail.com.tr, ORCID: 0000-0003-2294-4443.

studies, where comparative studies are not done for Turkish dialects. In this article, the /b-/>/m-/ change is evaluated phonologically and anatomically with the help of the lexical sample group. Also the assimilations and phonemic tendencies impressing the /b-/ in Turkish was discussed by using the studies on the nasal values. This change is caused by five phonological triggers, as well as phono-semantic avoidance. In the study, fundamental phonemic triggers in Turkish dialects of this change were determined as /($d>)$ y, ğ, g, ($ş>j>)$ j, k, k, l, m, n, ŋ, ħ, r, z/. Also, the phonemes that trigger this voice change most are /n, ŋ, ħ/.

Keywords: *Phonemic development of /b-/>/m-/, nasalisation, labial consonants, phono-semantics avoidance, formant mismatch.*

Dillerin tarihî seyri içerisinde, sesler sürekli bir gelişme içerisindedir. Sesler, mevcut dilin fonolojik tarihine bağımlı olarak fonem kadroları oluşturur. Dünya üzerindeki bilinen dillerin fonem kadroları 10 ila 140 arasında değişiklik gösterir (Brown, 2017, s. 22). Fonemik yarımlar yoluyla seslerde meydana gelen gelişme, bir sestem birkaç farklı alofonun meydana gelmesi suretiyle dillerin fonolojik yüzeylerini oluşturmaktadır. Bu nedenle dillere ait fonolojik yüzeylerin altında, derin ses katmanları yer almaktadır. Bu ses katmanları, insanoğlunun teşekkül yerleri ve boğumlanma açısından fonemleri ayırt edebilme yeteneğiyle bağlantılıdır. Nitekim dillerde ilk filizlenme aşamasından sonra büyük bir hızla gelişim gösteren fonemik çeşitliliğin; göç, coğrafya, iklim, kültürel ilgi vb. nedenlerle geliştiği, ata fonemlerin zamanla bölümlenerek dünya dillerine yayıldığı anlaşılmaktadır (Atkinson, 2011, s. 346).¹ Bu nedenle, /b-/ fonemini anlayabilmek için bu fonemin evrensel fonetikle olan yadsınamaz bağına ortaya koymak önemlidir.

/b-/>/m-/ değişmesi, birçok dilde yer alan temel ses hadiselerindedir. Bu değişme, dil bilimi literatüründeki genizsilleşme ve burun uyumu gibi kavramlarla ifade edilen fonolojik hadisenin içerisinde değerlendirilmektedir (Korkmaz, 2017, s. 143; Walker, 2011, s. 1; Walker, 2000, s. 321; Cohn, 1993, s. 43). Konuşma sırasında ağız, burun ve solunum boşluklarındaki ses titreşiminin

¹Sıralı Kurucu Etki Modeli'ne göre, insanoğlunun dünya üzerindeki genişlemesi Afrika merkezli ve tek bir kaynaktan gelen uzun süreli bir göç ile mümkün olmuştur (Deshpande vd., 2008, s. 291). Atkinson tarafından Sıralı Kurucu Etki Modeli temel alınarak dünya dilleri üzerinde yapılan bir araştırmada görülmüştür ki, tıpkı insana ait fenotipik çeşitliliğin Afrika'dan uzaklaştıkça azalması gibi, dillerdeki fonem sayısı da Afrika'dan uzaklaştıkça azalmıştır (Atkinson, 2011, s. 346). Bu araştırma hem tüm dillerin Afrika kökenli olduğunu desteklemekte hem de fonemlerin nasıl çeşitlendiği konusunda önemli ipuçları vermektedir. Nitekim insanoğlunun sesleri anlamlandırma konusundaki en temel hazır bulunuşluklarından biri, seslerin boğumlanma özelliklerini ve farkını saptayabilmedir (Boer, 2001, s. 10-11).

dengeindeki her bir değişimin teşekkül eden fonemin rezonansında sapmalara neden olduğu ve geniz emisyonunun (teşekkül sırasında genizden bir miktar hava salınımının) da bu değişmelerde önemli bir etken olduğu bilinmektedir (Kummer, 2006, s. 4). Buna bağlı olarak Türk lehçelerine bakıldığında, önce /b-/ giriş ünsüzündeki geniz emisyonunun arttığı ve böylelikle geniş bir kelime kadrosunda gerileyici veya ilerleyici benzeşmeye dayalı genizsil bir genişlemenin meydana geldiği görülmektedir.² Bu değişme Türk lehçelerinde oldukça yaygın olmakla birlikte, zikredilen fonetik hadise hakkında herhangi bir müstakil çalışma bulunmamaktadır. Nitekim bu makale, Türk lehçeleri bağlamında /b-/>/m-/ değişmesini geniş bir çerçevede ele almak, bu değişmeye neden olan ses ve konumlanma envanterini tespit ederek değişimin olası sebeplerini değerlendirmek amacıyla kaleme alınmıştır.

1. /b/'nin Boğumlanması ve Boğumlanma Benzerliği Taşındığı Seslerle İlişkisi

Tüm dillerde olduğu gibi Türkiye Türkçesinde de /b/ ünsüzü üretilirken ağız içerisinde hava basınçlı bir şekilde tutulur. Daha sonra bu hava basıncı alt ve üst dudakın aralanmasıyla boşalır ve /b/ sesi boğumlanır. /b/ sesinin boğumlanması esnasında burun kanalı kullanılmaz. /b/ foneminin /m/ ile en büyük farkı da budur. Çünkü /m/'nin boğumlanması esnasında basınçlı hava ağızdan değil burundan bırakılır (Golding-Kushner, 2011, s. 23; Crystal 2018, s. 51).

/b/ sesi Ana Altaycadan başlayarak -belki burada /p/ foneminden gelişerek- Türkçenin bütün dönemlerinde gerek birincil kökenli gerekse ikincil fonem olarak yaşamış olmalıdır.³ Çünkü /b/ fonemi, insanoğlunun daha üç aylık süreçten itibaren /p/ ve /m/ ile birlikte tekli hecelerin başında boğumlayabildiği az sayıdaki sestten biridir (Crystal, 2018, s. 18). Bununla birlikte /b/'nin kelime ortasında ve sonunda boğumlanması, tekli hecelerin veya kelimelerin başında boğumlanması gibi kolay değildir. Çünkü dudak ünsüzleri olan /b/ ve /p/'nin boğumlanmasında ünsüzün bulunduğu her konum için farklı kas hareketleri

²Bir dilin birçok lehçesinde yayılcı bir şekilde geniz ünsüzlerinin dudak ünsüzlerinin yerini almasına *genizsil genişleme* adı verilir. Genizsil genişlemenin fonetik bir nedeni olabileceği gibi yaş ve eğitim durumu gibi çok farklı sebepleri de olabilmektedir (Kaiser, 2008, s. 298). Bu değişme özellikle bazı lehçelerde /b-'nin teşekkülü esnasında geniz emisyonu adı verilen burun yoluna hava kaçması hadisesiyle olgunlaşmaya başlamış, zamanla /b-/ fonemi tamamen burun yolunu kullanarak /m-/ ünsüzüne dönüşmüştür.

³Clauson ve Aalto'ya göre Ana Altaycadaki asli dudak ünsüzü /b-'dir. Şçerbak, Serebrennikov ve Gadjeva ise Ana Altayca için asli dudak ünsüzü olarak /p-'yi önermektedir (Özeren, 2008, s. 143; Serebrennikov & Gadjeva, 2011, s. 47-49).

gerekmektedir (Lieberman vd., 1967, s. 450).⁴ Nitekim ana dili Türkçe olan çocuklar iki yaşında /m, p, t, y/ ünsüzleriyle birlikte /b/ sesini kelime başında %97'lik bir oranla -kolaylıkla- boğulmayabiliyorken, bu oran iki ünlü arasında %88'e, sözcük sonunda ise %42'ye kadar düşmektedir (Ege, 2010, s. 24-25; Özcan & Özcan, 2014, s. 74). Araştırmadaki bir diğer ilgi çekici sonuç ise /b/'nin ünlü ile biten bir kelimedenden sonra sözcük başında dahi örneklemde ancak %45'i tarafından sesletilebildiği gerçeğidir (Ege, 2010, s. 25).⁵ Ana dili Türkçe olan çocuklar üzerinde yapılan bu araştırma, /b/ foneminin Türkçeye şekillenen bir hançere için hangi konumda ne derecede aşınmaya uğradığı ve nasıl bir alofonlaşma eğilimine girdiğini göstermektedir.

/b/ foneminin üretilebilmesi için gereken boğumlanma hareketleri, bu fonemi diğerlerinden ayıran bazı karakteristik özelliklere sahiptir. Lieberman /b/'nin boğumlanması esnasında meydana gelen şu dört karakteristik özelliğe dikkat çekmiştir (1967, s. 446):

- i) Üst ses kanalının patlayıcı ünsüzlerin karakteristik özelliklerini üretebilecek şekilde açılması ve kapanması,
- ii) Ses kanalının özel olarak dudaklarda kapatılması ve açılması, böylece *dudaksızlık* olarak adlandırılan teşekkül yeri özelliğinin üretilmesi,
- iii) Dudaksızlığın sağlanabilmesi için art damağın kapatılması,
- iv) Ses titreşiminin dudakların açılmasıyla eş zamanlı olarak başlatılması.

Ona göre /b/ foneminin boğumlanma açısından kendisine benzeyen seslerle olan karakteristik farkları ise şunlardır:

/b/ foneminin özelliklerinden i, ii ve iii, /p/ ünsüzü için de geçerlidir. Ancak iv özelliği /b/ ve /p/ arasındaki farkı ortaya koyar. Çünkü /p/ sesinin üretilmesi esnasında ses titreşimi dudakların açılmasından 50-60 milisaniye sonra başlar. Yani /p/'nin ötümsüzlüğe dayalı bir formant diziliminde teşekkülü /b/'ye göre çok daha kolaydır. /b/ ile /m/; i, ii ve iv numaralı özellikler hususunda benzeşse de bu iki fonem iii numaralı özellik konusunda farklılaşır. Nitekim /m/ sesi üretilirken art damak burunsalılık özelliğinin üretilebilmesi için açık durur. /b/ ile yakın özellikler gösteren bir diğer ses /d/'dir. /b/ ve /d/'nin i, iii ve iv numaralı

⁴Lieberman, bir ünsüzün farklı ünlülerle veya farklı konumlarda kullanıldığı zaman fonolojik olarak farklı özellikler gösterdiğini belirtmiş ve bu durumu "değişmezlik problemi" olarak tanımlamıştır. Değişmezlik problemi, yapısı itibarıyla yarım ünlüler ve akıcı ünsüzleri daha az etkilemekle birlikte bu fonemler dahi farklı birleşimlerde sabit sesletimlere sahip değildir (1967, s. 438-439).

⁵/b/ fonemi, kendisinden önce ünlü ile biten sabit bir tabandan sonra ilk seste dahi olsa fonemik kararlılığını koruyamaz. Üstelik zamanla bu iki kelime bitişik hâle gelirse sesteki yarıma daha da belirginleşir. Nitekim Türkçenin bilinen ilk birleşik kelimelerinden olan *kara baş* ~ *karabaş* "köle, cariye" kelimesinde bu durum izlenebilir: *karabaş*>*karavaş*.

özellikleri ortaktır. Bununla birlikte /d/ dudaklarda üretilen bir ses değildir (1967, s. 446).

/b/ fonemi genelindeki bilgiler, /b-/ giriş foneminin Türkçedeki gelişmesi üzerine yorumlandığında şu üç temel fonolojik çıkarıma varılabilmektedir:

i) /b-/ sesi, giriş konumunda en yüksek yüzdeyle sesletilmeye elverişli fonemlerden biridir.

ii) /b/ sesinin Türkçede homorganik ilişki içerisinde olduğu fonemler mevcuttur. Bu nedenle girişteki /b-/ sesi gerileyici veya ilerleyici benzeşme gibi herhangi bir nedenle fonemik dönüşüme zorlandığında, özellikle homorganikleri olan /m-, p-, v-/ ile nöbetleşmekte ya da erimektedir. Nitekim Türkiye Türkçesinde /b/ fonemi; /f/, /m/, /p/ ve /v/ ile birlikte dudak ünsüzleridir (Zimmer & Orgun, 1999, s. 154).

iii) /b-/ fonemi, giriş sesi olsa dahi kendisinden önce açık heceli bir sözcüğün bulunması durumunda boğumlanma kararlılığını kaybetmektedir. Nitekim daha önce belirtildiği üzere böyle bir durumda /b-/'nin başarılı sesletim oranı keskin bir şekilde %97'den %45'e kadar düşmektedir.⁶

2. /b-/ Foneminin ve /b-/>/m-/ Gelişmesinin Türk Lehçelerindeki Durumu

Diller genel anlamda dudak ünsüzlerinin giriş ünsüzü olarak kullanımı hususunda seçicidir. Nitekim pek çok dilde söz başında /b-/ veya /p-/ olmak üzere yalnızca bir tane patlamalı dudak sesi vardır (Clauson, 2017, s. 112). Bu durum, dillerin ve hatta lehçelerin dudaksıl giriş ünsüzleri konusunda belirgin eğilimler gösterdiğini ortaya koymaktadır. Dünya dillerindeki fonemik gelişmelerle ilgili bu kurallar tabii olarak Türkçe içerisinde de örneklendirilebilir. Buna uygun olarak, Hakas ve Sarı Uygur Türkçelerinde, Türkçe kökenli olup /b-/ ile başlayan kelimelerin giriş ünsüzü genel olarak ötümsüzleşerek /p-/ olmuştur (Malkoç, 2018, s. 45; Kasapoğlu-Çengel, 2004, s. 90).⁷ Yine Çuvaş Türkçesinde de ötümsüzlük ön plandadır.⁸ Tuva ve Kırgız Türkçelerinde ise genel olarak

⁶ Ayrıca Liberman ve arkadaşları tarafından yapılan fonopsikolojik çalışmalar açık bir şekilde /b/ foneminin kendisinden önce gelen ünlülerden etkilendiğini ortaya koymuştur (1967, s. 450).

⁷ Hakas Türkçesinde *pağır-* "havla-", *pah-* "bak-", *pala* "bala, çocuk", *pałçah* "balçık", *paltır* "baldır", *paltı* "balta", *par* "var" vb. örneklerde de görüldüğü gibi bu lehçede /b-/>/p-/ değişmesi karakteristiktir (bk. Gürsoy-Naskali vd., 2007, s. 355-405). Aynı durum Sarı Uygur Türkçesi için de geçerli olup bu lehçede *pus* "buz", *pırın* "burun", *pasta-* "başla-", *baş* "pas", *put* "but" gibi kelimeler karakteristik /b-/>/p-/ değişmesine örnek gösterilebilir (Kasapoğlu-Çengel, 2004, s. 90).

⁸ Çuvaş Türkçesinde, Türkiye Türkçesinde /b-/'li olan hem alıntı hem de Türkçe kelimelerin çoğunda /p-/ sesi bulunur. Yani Çuvaş Türkçesi /b-/'yi ötümsüzleştirmektedir: *päckä* "bıçkı", *pähär* "bakır", *pahça* "bahçe", *pajkuş* "baykuş", *pajla-* "payla-", *pajta* "fayda", *papak* "bebek", *par* "bez", *par-* "ver-", *pär* "buz", *pärah-* "bırak-", *pärşa* "pire", *päru* "buzağı", *päs-* "boz-", *pattär*

Türkçe kelimelerin girişinde ötümsüz /p-/ sesi tercih edilmemektedir (Clauson, 2017, s. 112; Özeren, 2008, s. 143).⁹ Aynı şekilde Eski Türkçede de /p-/ sesi giriş konumunda genellikle alıntı kelimelerde bulunur (T. Tekin, 2016, s. 65; Eraslan, 2012, s. 69). Görüldüğü gibi Hakas, Sarı Uygur ve Çuvaş Türkçelerinde ötümsüzlük¹⁰; Tuva ve Kırgız Türkçeleri ile Eski Türkçede ötümlülük ön plandadır. Bununla birlikte Çuvaş Türkçesinde genel anlamda ötümsüzleşme temayülü ağır bassa da *mÿy* “boyun”, *mÿyraGa* “boynuz”, *mÿyÿh* “bıyık” vb. (Ceylan, 1997, s. 11; Paasonen, 1950, s. 89) kelimelerin art zamanlı morfolojilerinde genizsil özellik gösteren fonemlerin bulunması, bu lehçede /b-/>/m-/ gelişmesinin kısıtlı da olsa görülebilmesini sağlamıştır. Ayrıca bazı Türk lehçeleri yabancı dillerden ödünçledikleri kelimelerin giriş seslerindeki muhtelif fonemleri /b-/ olarak sesletme eğilimindedir. Örneğin Yakut, Kazak ve Kırgız Türkçelerinde /v-, p-, f-/ ile başlayan yabancı kökenli kelimelerde, bu sesler genel olarak /b-/’ye çevrilir: Rus. *vopros* > Yak. *boppuros* “problem”, Rus. *flag* > Yak. *bilaax* “bayrak”, Rus. *pasilka* > Kır. *baselke* “posta kolisi”, Ar. *fāl* > Kır. ve Kaz. *bal* “fal”, Rus. *plug* > Kaz. *bulık* “saban”, Far. *pehlevān* > Kır. *balban*, Kaz. *baluvan* “pehlivan” gibi (Kirişcioğlu, 1999, s. 36; Akın, 2011, s. 627; Yudahin, 2011; Koç, 2019; Atmaca, 2012, s. 288).

/b/ foneminin Türkçenin yazılı olarak takip edilebildiği dönemden beri ilk seste bulunabildiği görülmektedir. Eski Türkçede “balık, baş, bir” gibi birçok kelime /b-/ fonemine rastlanmaktadır. Türk lehçelerinde genellikle tek heceli kelimelerde geniş veya düz ünlülerden önce gelen /b-/ foneminin ise genizsilleşmeye karşı daha dirençli olduğu görülmektedir. Örneğin Türkiye, Azerbaycan, Türkmen, Özbek, Kırgız, Kazak, Başkurt, Nogay ve hatta Yakut Türkçelerinde “baş, beş, bir” kelimeleri hep /b-/ ile başlar. İçerisinde /n, ŋ, ń/ bulunan kelimeler bu genellemenin dışındadır. Çünkü bu sesler /b-/>/m-/ gelişmesi için çok güçlü tetikleyicilerdir (bk. Tablo 1).

/b-/ foneminin tek heceli kelimeler dışında da Türk lehçelerindeki korunumu hâlâ çok kuvvetlidir. Bu durum, Dîvânu Lugâti’t-Türk ile Oğuz,

“batur”, *pelce* “beşik”, *pëlēt* “bulut”, *për* “bir”, *pētēm* “bütün”, *bin* “pin”, *pulā* “balık”, *pušana* “bacanak”, *pylcāk* “balçık” vb (Paasonen, 1950, s. 94-116; Ceylan, 1997, s. 8-12).

⁹Diğer Türk lehçelerinde TT *pek*, *piş-*, *porsuk*; Özb. *pish-* “piş-”, *piçhoq* “bıçak”; Kaz. *paspak* “başmak”, *piş-* “piş-”, *pişak* “bıçak” gibi birçok örnekte Eski Türkçe ile kıyaslandığında /b-/>/p-/ değişmesine şahit olunurken Kırgız ve Tuva Türkçelerinde, yansıma kelimeler ve Tuva Türkçesindeki *pağa* “kurbağa” vb. birkaç kelime haricinde, Türkçe kelimelerde /p-/ sesine rastlanmamaktadır (bk. Tablo 1; Arıkoğlu vd., 2003, s. 87-88; Özeren, 2008, s. 143).

¹⁰Normalde /b-/ ünsüzünü Türkçe kelimelerde saklamayan Hakas Türkçesinde, ötümsüz diş eti veya diş eti-damak ünsüzleri ve akıcı ünsüzler sayesinde birkaç Türkçe kelimenin başında /b-/ ünsüzüne rastlanabilmektedir: *balık* “balık”, *barış* “gelir”, *başmak* “potin, çarık” gibi (Gürsoy-Naskali vd., 2007, s. 65-70).

Karlık, Kıpçak ve Sibiryaya lehçelerini örneklemeleri açısından seçilen Altay, Azerbaycan, Kazak, Kırgız, Özbek, Türkiye, Türkmen ve Yeni Uygur lehçelerinin 68 maddeden oluşan *ortak kelime örnekleminde*¹¹ açıkça görülmektedir. Nitekim aşağıdaki örnekleme göre /b-/'nin lehçeler bazındaki ağırlıklı korunum oranı %81.53'tür. Hatta kelimelerden %47.05'inin örneklemedeki lehçelerden hiçbirinde değişim göstermediği (giriş sesi açısından) saptanmıştır (bk. Tablo 1). Lehçelere ayrı ayrı bakıldığında ise çağdaş lehçelerden Türkiye Türkçesinin /b-/ ünsüzünü %89.7 ile en yüksek oranda koruduğu, koruyuculuğun en az olduğu Yeni Uygur Türkçesinde dahi bu oranın %66.17 olduğu anlaşılmaktadır. Türk lehçelerinde /b-/ sesinin değişme örneklemleri aşağıdaki gibidir (Ercilasun vd., 1991; Ercilasun & Akkoyunlu, 2014; Orucov vd., 2006; Gürsoy-Naskali & Duranlı, 1999; Dybo vd., 2015; Bayniyazov vd., 2019; Koç vd., 2019; Tekin vd., 1995; Shaw, 2014; Yudahin, 2011; Yusupova, 2018; Begmetov vd., 2006-2008; Necip, 2016; Eren, 1999):

Dîvânu Lugâti't-Türk	Türkiye Türkçesi	Azerbaycan Türkçesi	Türkmen Türkçesi	Özbek Türkçesi	Yeni Uygur Türkçesi	Kazak Türkçesi	Kırgız Türkçesi	Altay Türkçesi
bağram ~ bayram	bayram	bayram	baýram	bayram	bayram	meýram	mayram	bayram
bağla-	bağla-	bağla-	bagla-	bog'la-	bağli-	bayla-	baylō	buula-
bağa	(kur)bağa	(qur)bağa	(gur)bağa	(qur)bağa	pağa	bağa	qur(bağa)	bağa
bağır-	bağır-	bağır-	bagyr-	bağır-	vağır-	bağır-	bağır-	bagır-

¹¹Lehçeler arası ortak kelime havuzu oluşturulurken yaşanan en büyük sorun hemen hemen tüm lehçelerde yaygın olarak kullanılan bir kelimenin, bir ya da birkaç lehçede sözlük envanteri bakımından kullanılmaması ya da kayda geçirilmemiş olmasıdır. Bu nedenle örneklem seçilirken öncelikle Dîvânu Lugâti't-Türk'te /b-, m-/ giriş sesiyle bulunan kelimeler merkeze alınmış; bu kelimelerden Altay, Azerbaycan, Kazak, Kırgız, Özbek, Türkiye, Türkmen ve Yeni Uygur Türkçelerinin tamamında (aksi belirtilmedikçe ölçünlü dillerde) bulunanlar listelenmiştir. Devamında fonetik açıdan gerekli farkındalığı yansıtmadığı düşünülen ve aynı kökten türeyen bazı kelimeler örneklemden çıkarılmıştır. Örneklemede Oğuz grubundan üç, Karlık ve Kıpçak grubundan iki, Sibiryaya lehçelerinden ise bir adet lehçe seçilmiştir. Örneklemedeki lehçe sayısının daha da genişletilmemesinin sebebi, lehçe sayısı arttıkça ortak kelime sayısının azalmasıdır. Ortak kelime sistemine dayalı dar bir örneklemden elde edilen yüzdeler tabii olarak ele alınan lehçelerdeki yönelim oranlarını kesin olarak vermesi mümkün değildir. Ancak bu oranlar mukayese ve eğilimin yönü bakımından önemlidir. Ayrıca, kelime listesi hazırlanırken Latin alfabesi kullanılan lehçelerdeki kelimeler hâlihazırda kullanıldığı şekliyle verilmiştir. Bunun yanında kalıplaşmış kelime kombinasyonlarının neden olduğu değişimler giriş konumunu temsil etmediği için değerlendirmeye alınmamıştır. Örneğin Özbek Türkçesi ağızlarında "qurbaqa" kelimesinin "qurvaqa" biçimi de vardır. Yine Özbek Türkçesinde "ber-" tasvir yardımcı fiil olarak kullanıldığında aynı durum ortaya çıkmaktadır: *kela ber- > kelaver- vb.*

bala	bala	bala	bala	bola	bala	bala	bala	bala
baldu	balta	balta	palta	bolta	palta	balta	balta	malta
balıq	balık	balıq	balyk	balıq	bélik	balıq	balıq	balıq
bār	var	var	bar	bor	bar	bar	bar	bar
bar-	var-	var-	bar-	bor-	bar-	bar-	bar-	bar-
bas-	bas-	bas-	bas-	bos-	baş-	bas-	bas-	bas-
baş	baş	baş	baş	bosh	baş	bas	baş	baş
başaq	başak	başaq	baş	boshq, mashoq	başaq, maşaq (kaş. ağzı)	başaq, maşaq	maşaq	majaq
başlan-	başla-	başla-	başla-	boshla-	başli-	basta-	baştō	baştal-
başmaq	başmak	başmaq	başmak	boshmaq	başmaq	paspak	başmaq	başmaq, başpak
bat-	bat-	bat-	bat-	bot-	pat-	bat-	bat-	bat-
bedük ~ beğük	büyük	böyük	beşik	buyuk	büyük	büyük	biyik	biyik
beg	bey	bəy	bek	bek	beg	bek	bek	biy
belgü	belgi	bəlgə	belgi	belgi	belge	belgi	belgi	belge
ber-, bir-	ver-	ver-	ber-	ber-	ber-	ber-	ber-	ber-
beri	beri	bəri	beri	beri	beri	beri	beri	beri
berk	pek, berk	bərk	bek, berk	bek, berk	bek, berk	bek	bek, berk	bek
beşik, bişik	beşik	beşik	meşik	beşik	böşük	beşik	beşik	meşik
bıdıq	biyik	bığ	myık	miyiq	miyik	mıyık	mıyık	mıyık
biç-	biç-	biç-	biç-	bich-	piç-	piş-	biç-	biş-
bıldır	bıldır	bildir	bildir	bultur	bultur	bıltır	bıltır	bıltır
biş-	piş-	biş-	biş-	pish-	piş-	pis-	biş-	biş-
biçek	bıçak	bıçaq	pyçaq	pichoq	piçaq	pışak	bıçak	bıçak, bıçağı
bil	bel	bel	bil	bel	bel	bel	bel	bel
bil-	bil-	bil-	bil-	bil-	bil-	bil-	bil-	bil-
bilek	bilek	bilək	bilek	bilak	bilek	bilek	bilek	beleği, belek
bilezük	bilezik	biləzik	bilezik	bilakuzuk	bileyzük, bileküzük	bilezik	bilerik	bilektüş

Türk Lehçelerindeki /b-/>/m-/ Değişmesinin Fonetik Açıdan İncelenmesi

bir	bir	bir	bir	bir	bir	bir	bir	bir
bişinç	beşinci	beşinci	bäşinji	beshinchi	beşinçi	besinşi	beşinçi	bejinçi
bit	bit	bit	bit	bit	pit	bit	bit	biyt
biz	biz	biz	biz	biz	biz	biz	biz	bis
boğ "uzunluk"	boy	boy	boy	bo'y	boy	boy	boy	boy
boğuğ	boya	boya	boya	bo'yoq	boyaq	boyav	boyoq	buduq
boğ-	boğ-	boğ-	boğ-	bo'g'-	boğ-	buvındır-	bū	buun- "boğul-"
boğun	boğum	buğum	bogun	bo'g'in	boğun, boğum	buvın	muun	buu
bol-	ol-	ol-	bol-	bol-	bol-	bol-	bol-	bol-
borsmuk, borsuq	porsuk	porsuq	torsuk	bo'rsiq	borsuq	borsıq	borsıq	borsuq
boş	boş	boş	boş	bo'sh	boş	bos	bos	boş
boyun, boyın	boyun	boyun	boyun	bo'yın	boyun	moyın	moyun	moyın
boz	boz	boz	boz	bo'z	boz	boz	boz	boro
böl-	böl-	böl-	böl-	bo'l-	böl-	böl-	böl-	böl-
böri	börü	böri	böri "böcek"	bo'ri	böri	böri	börü	börü, möri
börk	börk	börk	börük	bo'rk	börk	börik	börük	börük
bu	bu	bu	bu	bu	bu	bu	bu	boo
bū	buğu	buğ	bug	bug'	buğ	buv	bū	buu
budğay	buğday	buğda	bugday	bug'doy	buğday	biyday	biyday	buuday
buğra	buğra	buğra	bugra	bug'ro	buğra	buvra	buura	bura
buқа	boğa	buğa	buga	buqa	buқа	buқа	buқа	buқа
bulğa-	bula-	bula-	bula-	bula- bulg'a-	bulğa-	bılğa-	bulğö	bulga-
bulıt, bulut	bulut	bulud	bulut	bulut	bulut	bult	bulut	bulut
būt	but	bud	but	but	put	but	but	but
butaқ, butıқ	budak	budaq	pudak	butoq	putaқ	butaқ	butaқ	budak
buz-	boz-	poz-	boz-	buz-	buz-	buz-	buz-	bus- buzuş "bozuş-"

büz, buz	buz	buz	buz	muz	muz	muz	muz	bus, mus, mıs, pus
buzacı	buzacı	buzov	buzaw	buzoq	mozay	buzav, muzoo	buzav	bıza, bozu
bük-	bük-	bük-	bük-	buk-	pük-	büg-	büg-	bük-
bütün "doğru, sağlam"	bütün	bütün	bütün	butun	pütün	bütün	bütün	bütün
men	ben	mən	men	men	men	men	men	men
meñ "yüzdeki benek"	ben	bənək	meñ	meng	meñ	meñ	meñ	meñ
miğ	bin	min	müñ	ming	miğ	mığ	miğ	mığ
miñi	beyin	beyin	beýni	miya	miçe	mıy	mē	mee
monçuk	boncuk	muncuq	monjuk	munchoq	monçaq	monşak	monçok	monşak
mün-	bin-	min-	mün-	min-	min-	min-	min-	min-
müñüz	boynuz	buynuz	buýnuz	muguz	müñüz	müyiz	müyüz	müüs
Örneklemdeki değişmeye ait frekanslar ve /b-/ sesinin korunma yüzdesi								
7 (%89.7)	7 (%89.7)	10 (%85.29)	10 (%85.29)	12 (%82.35)	23 (%66.17)	17 (%75)	13 (%80.88)	14 (%79.41)
Örneklemdeki /b-/>/m-/ değişmesi yaşayan sözcük sayıları ve lehçedeki tüm değişmelere oranı								
7 (%100)	0 (%0)	4 (%40)	7 (%70)	10 (%83.33)	11 (%47.82)	13 (%76.47)	13 (%100)	14 (%100)
/b-/>/m-/ değişmesi geçiren kelimelerin tüm kelimelere oranı								
%10.29	%0	%5.88	%10.29	%14.70	%16.17	%19.11	%19.11	%20.58

Tablo 1: Türk lehçelerinde /b-/ sesinin değişme örneklemleri

Yukarıdaki tablodan da hareketle yapılabilecek diğer değerlendirmeler şunlardır:

Tablodaki veriler dikkate alındığında, /m-/ fonemi /b-/nin en çok dönüştüğü sestir. Nitekim /b-/>/m-/ değişmesinin tüm değişmeler içerisindeki payı %69.91'dir. Ayrıca, bu örnekleme dâhil olan ve /b-/ ile başlayan kelimelerin yaklaşık sekizde biri (%12.90), /b-/>/m-/ değişmesi yaşamıştır. Bu oran, Dîvânu Lugâti't-Türk'te %10.29, Türkiye Türkçesinde %0, Azerbaycan Türkçesinde %5.88, Türkmen Türkçesinde %10.29, Özbek Türkçesinde %14.70, Yeni Uygur Türkçesinde %16.17, Kazak Türkçesinde %19.11, Kırgız Türkçesinde %19.11 ve Altay Türkçesinde ise %20.58'dir. Mevcut veriler, Sibirya

lehçelerinden Altay Türkçesi ve Kıpçak lehçeleri olan Kazak ve Kırgız Türkçelerinin /b-/>/m-/ değişmesine en yakın lehçeler olduğu izlenimini vermektedir. Bu örnekleme, Karluk lehçeleri olan Özbek ve Yeni Uygur Türkçeleri ise /b-/>/m-/ değişmesi hususunda Kıpçak lehçelerinden daha az, Oğuz lehçelerinden ise daha fazla örnek barındırmaktadır. Daha önce de bahsettiğimiz üzere ötümsüzlüğü ön plana çıkaran Çuvaş Türkçesi sayılmazsa, genizsilleşme eğilimi en az olan lehçeler Oğuz grubundandır.¹²

Oğuz grubu açısından bakıldığında kademeli olarak Azerbaycan ve Türkmen Türkçelerinde artan genizsilleşme bu iki lehçeyi genizsilleşme açısından Oğuz dışı lehçelere bir nebze yakınlaştırmaktadır.¹³ Türkiye Türkçesi ve Türkiye Türkçesine yakınlığıyla bilinen Gagavuz Türkçesi ise /b-/>/m-/ değişmesine karşı oldukça dirençlidir.¹⁴ Bu iki lehçedeki /b-/>/m-/ değişmesine karşı direncin en önemli kanıtı diğer Türk lehçelerinin aksine “ben” zamirinin giriş sesindeki /b-/ ünsüzünün Anadolu ağızlarının ekseriyeti de dâhil olmak üzere korunmuş olmasıdır. Nitekim ölçünlü Türkiye Türkçesindeki Türkçe kökenli kelimelerde çoğunlukla /m-/ sesi bulunmamaktadır (Ergin, 2008, s. 59). /m-/ sesinin bulunduğu kelimeler genellikle ödünçlemedir. Bununla birlikte *Anadolu'nun doğuda Van, Bitlis, Muş, Kars-Terekeme, batıda Afyon, Manisa, Aydın ve öteki bazı Türkmen ağızlarında, Eski Türkçede de olduğu gibi ilk hecesi genzel bir ünsüzle kapanan veya kelime içinde genzel bir ünsüz bulunan sözlerde, ön seste b->m- değişmesi görülür: ben > men, beñiz > meñiz, bıñar > miñar, pancar > mancar, biñ > miñ, binek taşı > minek taşı, bunuñ > munuñ, parmak > māmak vb* (Korkmaz, 2007, s. 95). Ayrıca /m-/ sesinin bulunduğu “menekşe” ve “menteşe” kelimeleri, Farsça asıllarının /b-/li olması ve bu kelimelerin Türkiye

¹²/b-/ ile başlayan kelimeleri genel anlamda ötümsüzleştiren Hakas Türkçesinde /b-/ korunumu çok düşük olsa da bu durum bütün kelimelerin /p-/ ile sesletildiği anlamına gelmez. Nitekim Dîvânü Lugâti't-Türk'te /m-/ sesiyle rastlanan kelimelerin birçoğu Hakas Türkçesinde de bu şekildedir. Örneğin *mii* “beyin”, *min* “ben”, *miñ* “ben, hal”, *mün-* “bin”, *monçh* “boncuk”, *müüs* “boynuz” vb (Gürsoy-Naskali vd., 2007, s. 291-311).

¹³Oğuz grubuna dâhil olan Azerbaycan ve Türkmen Türkçesinde, Türkiye Türkçesinde /b-/ giriş ünsüzüne sahip “ben, bin, bin-” gibi kelimeler de /b-/>/m-/ gelişmesi gösterir. Bununla birlikte /ŋ, n/ seslerinin gerileyici etkisinin az olduğu kelimelerde bu eğilim Oğuz dışı lehçelere göre sınırlıdır. Örneğin Türkiye Türkçesinde /b-/li sesletilmesine rağmen birçok Türk lehçesinde /m-/li şekilleri görülen “boyun, beyin, bol” gibi kelimeler, Azerbaycan ve Türkmen Türkçelerinde de giriş sesinde /b-/ barındırmaktadır. Bununla birlikte Türkmen Türkçesindeki Türkçe kökenli kelimelerde de uzun ünlülerin bulunması bu lehçenin Azerbaycan Türkçesine kıyasla /b-/>/m-/ değişmesine olan eğilimi artırmaktadır. Örneğin Azerbaycan ve Türkiye Türkçesindeki “böcek” kelimesi Türkmen Türkçesinde “möcek” biçimindedir.

¹⁴Oğuz lehçeleri içinde *Türkiye Türkçesine gramer ve sözcük oluşumu bakımından en yakını Gagavuz Türkçesidir. Hatta kimi Türkologlara göre Gagavuz Türkçesi, Türkiye Türkçesinin Rumeli ağızlarından sayılabilecek bir ağız özelliği göstermektedir* (Kurt & Demir, 2016, s. 69).

Türkçesinde /b-/>/m-/ dönüşümüne uğraması yönüyle ilginçtir.¹⁵ Bu kelimelerdeki ikinci hece başı ünsüzü olan /-n-/'nin bu değişmeye ortam hazırladığı anlaşılmaktadır. Türkçe olup /m-/ ile başlayan “mırıl-da-, mırıldan-, mırıla-, mırın (kırın), mışıl mışıl, mışıl-da-” gibi kelimeler yansımadır.¹⁶ Bunun dışında /b-/>/m-/ değişmesi hususunda değerlendirilebilecek kelimeler “mele-¹⁷, malak, mihlama, mayış-” ve kökeni tartışmalı olan “minder”dir.¹⁸ “Minder” kelimesi ile ilintili olabilecek ve Dîvânu Lugâti't-Türk'te kayda geçirilen *mindaru* ~ *mündaru* “ipekle süslenmiş gelin odası” ve *mindatu* “ipek” biçiminde olmak üzere iki farklı kelime bulunmaktadır (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014, s. 765-766; Zieme, 1997, s. 149-152). Yine Moğolcada ipekle ilişkili *mindasu(n)* “işlenmemiş ipek” kelimesi vardır (Lessing, 2003, s. 842). Ayrıca “mindatu” kelimesi Maitrisimit'te “bandatu” olarak geçmektedir (Zieme, 1997, s. 149-152). Hem Türkçe hem de Moğolcadaki bu benzer sözcükler ticaret kelimeleridir (Zieme, 1997, s. 149-152). Muhtemelen İpek Yolu ticareti üzerinden yayılan bu kelimeler henüz Eski Uygur Türkçesinde /b-/>/m-/ değişmesine uğramıştır. Daha sonra anlam değişmesine uğrayan bu türevler “yaslanmaya yarayan şilte” anlamıyla Oğuz grubuna da /m-/'li şekliyle geçmiştir. Bununla birlikte Gülensoy, “minder” kelimesinin Dîvânu Lugâti't-Türk'te geçen “mündaru” ile karşılaştırılması gerektiğini düşünmekte ancak Räsänen ve Egorov ile birlikte bu kelimenin etimolojisini Türkçe “bin-“ fiiline dayandırmaktadır (Gülensoy, 2011, s. 602).

/b-/>/m-/ değişmesiyle ilgili lehçe gruplarının gösterdiği eğilimlere geniş bir pencereden bakıldığında, aynı gruba dâhil olan lehçelerin /b-/>/m-/ değişmesine olan yatkınlıkları açısından büyük ölçüde tutarlılık gösterdiği anlaşılmaktadır. Hatta /b-/ sesinin bazı kelimelerdeki gelişmesi gruplar arasında ayırım ve gruplandırılma yapmaya elverişlidir. Örneğin “boyun” kelimesi Oğuz ve Karluk grubunda giriş ünsüzü olarak /b-/'yi tercih ederken Kıpçak grubu ise

¹⁵Örnekte verilen “menteşe” kelimesi Far. “bendkeşe”den, “menekşe” ise Far. “benefşe”den ödünçlenmiştir (Akalın vd., 2011, s. 1651-1653). Bunun zıddı şekilde Türkiye Türkçesinde Far. *mubâr* > *bumbar* “kalın bağırsak, kalın bağırsaktan yapılan yemek” (Akalın vd., 2011, s. 411) örneğinde olduğu gibi kelime ortasındaki /-b-/'nin etkisiyle /m-/>/b-/ değişmesi de meydana gelebilmektedir.

¹⁶Bunun yanında eklerin kelimeleşmesi suretiyle oluşan bazı yapılarda da ilk seste /m-/'ye rastlanabilmektedir: “mişçasına ilişki, mış gibi yap-“ vb (Tolkun, 2019, s. 1599).

¹⁷Her ne kadar bu kelime yansıma olsa da Dîvânu Lugâti't-Türk'te *bēle-* “mele-” (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014, s. 582) biçiminde rastlanan bu fiilin giriş sesinin Türkiye Türkçesinde uzun /-ē-/ ünlüsünün etkisiyle genizsilleştiği düşünülebilir. Uzunluğun genizsilleşmeye etkisi için “Basınç Tasarrufu ve Acıcılık Uyumu” bahsine bakınız.

¹⁸“Malak” kelimesi için “Fonosemantik Kaçınma”, “mihlama” kelimesi içinse “Basınç Tasarrufu ve Acıcılık Uyumu” bahislerine bakınız.

/b-/ ünsüzünü genizsilleştirmektedir. Yine “boynuz” kelimesi tüm Oğuz lehçelerinde /b-/ giriş sesini korurken, diğer tüm gruplarda giriş sesini genizsilleştirmiştir. Bununla birlikte /b-/ foneminin gelişmesi hususunda genel resme değil, tek tek kelimelere bakılmaya devam edildiğinde lehçe grupları bazında keskin hatlarla çizilmiş, tam kararlılık gösteren bir algoritma bulunamayacaktır. Örneğin her ikisi de Karluk grubunda olmasına rağmen Yeni Uygur Türkçesinde “buzağı” kelimesi “mozay” biçimindeyken, Özbek Türkçesinde bu kelime bazı Anadolu ağızlarında da bulunan “buzoq” şeklindedir.¹⁹ Bu durum genizsilleşme dışındaki değişmelerde de yaşanmaktadır. Örneğin Türkiye Türkçesi gibi Oğuz grubuna dâhil olan Türkmen Türkçesinde, Türkiye Türkçesinin aksine “budak” kelimesinin ilk sesi ötümsüzdür. Türkmen Türkçesindeki “pudak” kelimesinin giriş sesi, bir Karluk lehçesi olan Yeni Uygur Türkçesi ile daha yakındır. Tıpkı lehçeler arası farklılaşmalar gibi, /b-/ foneminin aynı lehçe içerisinde alofonlaşması da sık rastlanan bir durumdur. Örneğin Altay Türkçesinde /b-/ ve /m-/ sesleri çoğu defa çok şekillidir: Tablo 1’deki *bus ~ mıs ~ mus ~ pus* “buz” örneğinin dışında *baatır ~ maatır* “yığit”, *baykan ~ maykan* “çadır”, *busta- ~ musta-* “böğür-“ (bk. Gürsoy-Naskali & Duranlı, 1999; Dybo vd., 2015) vb. kelimelerde de /b-/ fonemindeki alofonlaşma sürecinin canlılığını hâlihazırda devam ettirdiğini gösteren çok şekillilik mevcuttur.²⁰ Bu çok şekillilik ağızlarda daha da ön plana çıkmaktadır. Örneğin Türkiye Türkçesinin ölçünlü dilindeki “pınar” kelimesi Mersin, Antalya ve Muğla’nın bazı bölümlerinde “muñar” (Korkmaz, 2007, s. 95); İzmir Bornova ağızında ise “bınar” şeklinde sesletilmektedir.²¹

Lehçeler arası değerlendirmedeki bir diğer husus ayrıksılaşmadır. /b-/'nin kısıtlı sayıda lehçede, diğer lehçelerin tamamına yakınından ayrıksılaştığı çok sayıda örnek vardır. Örneğin Kırgız Türkçesi, Türk lehçelerinin genelinde korunan “boğum” kelimesinin giriş sesini genizsilleştirmiş, böylelikle kelime “muun” biçiminde sesletilmiştir. Bu konuda en çok veri sağlayan lehçelerden biri ise %33,82’lik oranla örneklemede /b-/'yi en çok değiştiren lehçe olan Yeni Uygur Türkçesidir. Diğer Türk lehçelerinin genelinde “bat-, bit, but, bük-, bütün” gibi kelimelerin giriş ünsüzlerinin korunmasına rağmen Yeni Uygur Türkçesi -kelimelerde bulunan ötümsüz ünsüzlerin de etkisiyle- bu kelimelerin giriş sesini ötümsüzleştirmektedir.

¹⁹Burdur, Trabzon, Rize, Manisa, Kütahya, Zonguldak ağızlarında kelimenin “buzak” biçimi bulunmaktadır (Vardarlı vd., 1965, web).

²⁰Bunun sebebi bu lehçelerin geç dönemde yazıya geçmesi sonucunda farklı alofonik eğilimlerin uzun süre bir arada yaşamasıdır.

²¹Ayrıca “bınar” türevinin yanında, kelime “bunar” ve “buñar” şekillerinde de yaşamaktadır (Vardarlı vd., 1965, web).

/b-/nin gelişmesiyle ilgili ikili lehçe mukayeselerinde birçok kez fonetik bir asimetrisinin bulunduğu görülmektedir. Örneğin Türkmen Türkçesi “boynuz” kelimesinin giriş ünsüzünü aynen muhafaza ederken Kazak, Kırgız, Özbek ve Yeni Uygur Türkçeleri bu kelimenin ilk sesini genizsilleştirmektedir. Bunun tam zıddı şekilde bu dört lehçenin ölçünlü dili “beşik” kelimesinin ilk sesindeki /b-/’yi korurken bu kez Türkmen Türkçesi “beşik” kelimesinin giriş ünsüzünü genizsilleştirmiştir. Türk lehçelerinde bu durumla ilgili çok daha fazla örnek bulmak mümkündür. Örneğin, Türkiye Türkçesindeki “bıçak” kelimesi Tatar Türkçesinde “pıçak” biçimindedir; buna rağmen Türkiye Türkçesindeki “parmak” kelimesine Tatar Türkçesinde “barmaq” şeklinde rastlanır (Dwyer, 2007, s. 2012). Bu fonemik asimetrisi /b-/ foneminin Türk lehçelerindeki gelişmesinin özellikle kendisiyle yakın ünlüler, genizsil veya diş eti ünsüzleriyle bağıntılı çok yönlü bir fonemik yarıma sürecinde gerçekleştiğini göstermektedir. Nitekim Saraç tarafından Türkiye Türkçesindeki ünsüzler üzerine yapılan bir çalışmada, aynı ünsüze ait farklı ünlülü kombinasyonların muhtelif burunsalık özellikleri taşıdığı belirlenmiştir (2010, s. 40-69).

3. /b-/>/m-/ Değişmesinin Fonolojik Sebepleri

Fonolojik bağlamda /b-/ sesi Türkçe için mutasyon geçiren bir ünsüz değil, bulunduğu konumun özelliğine göre değişen, buna bağlı olarak da giriş sesinde genizsilleşme, sızıcılaşma ve ötümsüzleşme temayülleri gösteren bir fonemdir.²² Bu fonemin ilk seste /m-, p-, t-, v-/ seslerine dönüşebildiği, aynı zamanda bazı hâllerde de eridiği görülmektedir.²³ Nitekim Türkçede /b-/>/m-/ değişmesi sonucunda oluşan genizsilleşmeye sebep olan etkileşim sesleri /(d>) y, ğ, g, (ş>) j, k, l, m, n, ŋ, ñ, r, z/’dir. Bunun yanında uzun ünlüler ve sporadik olarak ötümsüz ünsüzler de genizsil etkileşimde bulunabilmektedir. Türk lehçelerinde /b-/>/m-/ değişmesinin oluşmasında beş farklı fonolojik nedenin yanında fonosemantik kaçınma etkilidir

3.1. Genizsil Ünsüzlerin Gerileyici Yarı Benzeşmesi

Söz başındaki /b-/ dudak ünsüzü, kendisini izleyen genizsil bir ünsüzün etkisiyle /m-/’ye dönüşür (Atıcı, 2015, s. 103; Gülsevin, 2013, s. 54).²⁴ Burun

²²Ünsüz mutasyonu, bir ünsüzün yalnızca bulunduğu konumun etkisine bağlı kalmaksızın frekans değerinin güçlenmesi, zayıflaması veya burunlaştırılması şeklinde üç farklı süreci kapsar (Grijzenhout, 2011, s. 1537-1541). Türkçede /b-/ sesinin gelişmesi ise bulunduğu gramatik konumlarla bağlantılıdır.

²³/b-/>/t-/ Türkçe için nadir bir ses değişmesi olup Türkmen Türkçesindeki *torsuk* “porsuk” kelimesinde bulunur.

²⁴Özdemir’e göre, *patlayıcı ünsüz b sesi sözcük başında bazı durumlarda sızıcı bir ses (v veya m fark etmez bu durumda) olmaya zorlanmaktadır* (bk. 2015, s. 131). Sultanzade ise Özdemir’in bu

yolunu kullanan damak /ŋ/'si,²⁵ palatal /ń/, diş eti /n/'si (alveolar /n/) veya /m/'nin (tam benzeşmeye neden olur) /b-'yi gerileyici benzeşme sonucunda /m-'ye dönüştürmesi fonolojik açıdan genizsil ünsüzlerin güçsüzlüğüyle açıklanabilir (Kılıç, 2018, s. 262). Fant'a göre, *burun ünsüzleri, akustik açıdan enerjilerinin zayıflığı ve özelliklerinin ileri derecede değişkenlik göstermesiyle diğer konuşma seslerinden ayrılır. Bu ünsüzlerin akustik yapısında, yutak ve burun boşluklarında oluşan formantların yanı sıra ağız boşluğunda oluşan antiformant yer alır* (akt. Kılıç, 2018, s. 263).²⁶ Bu seslerin hece sonlarında bulunması veya vurgusuz orta hece ünsüzü konumunu işgal etmesi, kelime başlarında bulunan ötümlü ve dudaksıl /b-/ ünsüzünü, fonolojik olarak güçsüz olan genizsil fonemlerin neden olduğu formant uyumsuzluğu neticesinde aşındırmaktadır. Çünkü genizsil ünsüzler komşusu konumundaki bütün ünlülerin giriş frekanslarının azalmasına neden olmaktadır (Kılıç, 2018, s. 265). Böylelikle ünlülerin boğumlanmasında oluşan bu güçsüzlük giriş ünsüzü olan /b-'ye kadar sirayet etmekte, basınçlı bir şekilde ağız yoluyla boşaltılması gereken hava, genliği artmış bir şekilde burundan tahliye edilmektedir.

Türk lehçelerinde /b-'nin en çok fonolojik etkileşim kurduğu sesler damak /ŋ/'si ve diş eti /n/'sidir. Bu iki sesin girişteki /b-/ ile etkileşimi daha Eski Türkçede *maņa* "bana", *men* "ben", *meñ* "ben, benek", *meñgi* "ebedi", *meñiz* "beniz", *meñzet-* "benzet-", *min-* "bin-", *miñ* "bin", *mingü* "binek hayvanı", *monçuk* ~ *munçuğ* "boncuk, inci", *muñ* "keder, bunalım", *müñre-* "böğür-" vb. kelimelerde açıkça görülmektedir (bk. Caferoğlu, 2015, s. 127-134). Bu durum Türk lehçeleri için çok güçlü bir temayüldür. Bu temayülün Türk lehçelerinde en geniş yayılım gösteren örneklerinden biri ise 1. kişi zamiridir.²⁷

iddiasının yanlış olduğunu, /b/'nin sızıcılılaşmasının *kelime sonunda ve eklerde, özellikle de iki ünlü arası (intervokal) konumda* meydana gelen bir hadise olduğunu belirtir (bk. 2016, s. 9).

²⁵Tüm damak ünsüzleri /ŋ/ gibi burun yolunu kullanmadığından, diğer damak ünsüzlerinin /b-/>/m-/ değişmesini tetikleme kapasitesi /ŋ/'ye göre çok düşüktür. Diğer damak ünsüzlerinin bu değişmeye neden olduğu örneklerden biri Türkiye Türkçesinde *böke* "yiğit, pehlivan" olarak sesletilen kelimenin, /b-'yi büyük oranda değiştiren Hakas Türkçesindeki "möke ~ mökö" (Gürsoy-Naskali vd., 2007, s. 308) biçimidir. Bunun yanında Anadolu ağızlarında "bağa" ve "baga" gibi türevlere sahip olan ve "kaplumbağa, kurbağa yavrusu" vb. anlamlara gelen kelime Tokat ve Konya ili ağızlarında "maka" (Vardarlı, 1997, s. 3107) biçiminde yaşamaktadır.

²⁶*Burun ünsüzleri akustik açıdan ünlülere çok benzer. Komşu ünlülerden enerjilerinin azlığıyla ayrılır* (Kılıç, 2018, s. 263).

²⁷Bu değişme zaminin barındırdığı diş eti /n/'si ve eklemlediği /ğ, g, n, ŋ/ seslerini barındıran eklerin etkisiyle meydana gelmiştir. Nitekim Türkiye ve Gagavuz Türkçeleri dışındaki lehçelerin neredeyse tamamında "ben" zamininin giriş ünsüzü /m-'ye dönüşmüştür. Böylelikle dilde çok tüketilen yapılardan biri olan 1. kişi zamininin özellikle geniz ünsüzleriyle birlikte boğumlanması için gereken fiziksel çaba en aza indirilmiştir.

1. kişi zamirindeki genizsil ünsüzün /b-/ üzerindeki etkisi dışında, bu zamirdeki /b-/>/m-/ değişmesinin kök-ek birleşimlerinin analogik etkisine dayanan iki temel tetikleyicisi daha vardır. Bunlardan ilki zamire eklenen ve dilde çok tüketilen belirtme ve ilgi hâli eklerinin içerisinde bulunan /i/ ünlüsünün burunsallık değeriyle alakalıdır. /i/ ünlüsü diğer ünlülere göre Türkçede çok daha yüksek bir burunsallık yüzdesine sahiptir (Saraç, 2010, s. 50). Bunu destekler nitelikte, 1. kişi zamirinde /b-/>/m-/ değişmesi görülen birçok lehçede, zamirdeki ünlünün genizsilleşmeye uygun olarak dar ünlülü kullanıldığı görülmektedir (bk. Tablo 2). İkinci olarak, Eski Türkçede yönelme hâli ekinin kişi zamirlerine eklenmesi esnasında rastlanan /-ng-/ fonemik birleşmesinin genizsilliği artırması, /b-/>/m-/ gelişmesi için diğer bir analogik tetikleyicidir. Nitekim bu iki tetikleyici geniz ünsüzünün baskın etkisini yalnızca tali yoldan desteklemektedir. Daha önce bahsedildiği gibi genizsil ünsüzün bu zamir üzerindeki özgül etkisi o denli yüksektir ki, Türk lehçelerinde, eskicil “*bi+” zamir kökü ve “bu” işaret zamirinin²⁸ /-n-, -ŋ-/ ünsüzleriyle etkileşmediği durumlarda, /b-/>/m-/ değişmesine dair fonetik eğilimin azaldığı açıktır. Örneğin Çağatay Türkçesinde 1. kişi zamiri “min” iken, bu zamirin çokluğu “biz” biçimindedir (Eckmann, 1988, s. 230-231). Yine Çağatay Türkçesinde işaret zamiri “bu”, /n/ ile başlayan bir ek almadığı müddetçe giriş ünsüzü /b-/’yi korumaktadır: “bu, bular” vb. Bunun aksine, “bu” zamirinden sonraki herhangi bir konumda /n, ŋ/ ünsüzleri sesletildiğinde, /b-/ genizsilleşerek /m-/’ye dönüşmektedir (Eckmann, 1988, s. 230-231). Tıpkı diğer lehçelerde olduğu gibi Türkiye ve Gagavuz Türkçelerinde de bu zamirler yer yer /n/ ile etkileşimli fonolojik bağlamlarda bulunmalarına rağmen bu lehçelerdeki “ben” ve “bu” zamirlerinde /b-/>/m-/ değişmesinin karakteristik olmaması 1. kişi zamiriyle ilgili irdelenmesi gereken bir diğer boyuttur. Oysaki Eski Anadolu Türkçesinde tam anlamıyla /b-/’li şekillerin hâkimiyetinin söz konusu olmadığı bilinmektedir. Eski Anadolu Türkçesinde genizsil benzeşme sonucu *men* “ben”, *mana* “bana”, *miŋ* “bin”, *munça* “bunca”, *mundağ* “bunun gibi” ve *munlar* “bunlar” gibi örneklere şahit olmak mümkündür (Mansuroğlu, 1988, s. 256).²⁹ Bahsi geçen bu meseleye yanıt bulabilmek için 1. kişi zamirinin Türk lehçelerindeki durumu

²⁸“Bu” işaret zamiri hâl eki aldığıda birçok lehçede tıpkı 1. kişi zamiri gibi /b-/>/m-/ değişmesine girer. Azerbaycan Türkçesi ise her ne kadar 1. kişi zamirinin ilk sesinde /b-/>/m-/ değişmesini gösterse de “bu” zamirini gerek çağdaş gerekse tarihî çekimleri de dâhil olmak üzere /b-/ giriş fonemiyle sesletmektedir, bu yönüyle Türkiye Türkçesine yakınlaşmaktadır (Yıldız, 2017, s. 209). Aynı durum Oğuz grubuna ait birtakım özellikler gösteren ancak bir Kıpçak lehçesi olan Karay Türkçesinde de mevcuttur (S. Gülsevin, 2013, s. 207).

²⁹Bu örnekler Doğu Türkçesi yazı geleneğinin bir yansıması olarak kabul edilebilir (Korkmaz, 1995, s. 296-298). Ancak bu durumda bile bahsi geçen yazı geleneğinin sürdürülmemiş olması, Eski Anadolu Türkçesinin genizsilleşmeye karşı direncini göstermektedir.

aşağıdaki tabloda verilmiştir (bk. Kocasavaş, 2004, s. 83-149; bk. Ercan, 2016, s. 147-148; bk. Eckmann, 2017, s. 87; bk. Eckmann, 1988, s. 230-231; bk. Ersoy, 2017, s. 276; bk. Eraslan, 2012, s.242-244; bk. Özkan, 1996, s. 138; bk. Hacıeminoğlu, 2013, s. 33-34; bk. Gülsevin, 2016, s. 71; bk. Uygur, 2007, s. 577; bk. Kara, 2007, s. 262; bk. Tekin, 2016, s. 111-112; bk. Kirişçiöğlü, 1999, s. 87-88; s. 772; bk. Gabain, 1988, s. 92; bk. Mansuroğlu, 1988, s. 261; bk. Ata, 2002, s. 67; bk. Yazıcı-Ersoy, 2007b, s. 382):³⁰

Türkiye Türkçesi	ben	bana	Beni	benim
Altay Türkçesi	men	mege ~ mee ~ maa	meni	meniğ ~ meğ
Azerbaycan Türkçesi	men ~ <i>nadir</i> ben ³¹	mene	meni	menim ~ <i>nadir</i> benim
Başkurt Türkçesi	min	miğe	mini	miniğ
Codex Cumanicus	men	mağa ~ mağa ~ maa	meni ~ menimni	meniğ ~ menim ~ menüm
Çağatay Türkçesi	min	mağa	mini	meniğ ~ miniğ
Çuvaş Türkçesi	ep ~ epī	mana	mana	man(i)n
E. Uygur Türkçesi	men ~ min	mağa	meni ~ mini	meniğ ~ miniğ ~ menerğ
Eski Anadolu Türkçesi	ben ³²	bağa ~ mağa	beni ~ bini ~ meni	benüm ~ binüm ~ benüğ ~ menüm
Gagavuz Türkçesi	bän	bana	beni	benim
Halaç Türkçesi	men	meğe	meni	menüm
Harezmi Türkçesi	men	mağa	meni ~ mini	meniğ ~ miniğ ~ menim ~ minim
Karaçay Türkçesi	men	menğe ~ mağa ~ manna	meni	meni
Karahanlı Türkçesi	men ~ min ~ <i>nadir</i> ben ³³	mağa	meni ~ mini	meniğ

³⁰Tablo 2'deki zamirler ve çekimlerinin yazımında hâlihazırda Latin alfabesini kullanan lehçeler için resmî imla esas alınmıştır.

³¹Kocasavaş, "ben" şeklinin Latin alfabesinin kabul edilmesi sonucu Türkiye ile etkileşimin bir sonucu olabileceğini belirtmektedir (2004, s. 97).

³²Eski Anadolu Türkçesinde bu zamir yalın hâldeyken "ben" biçiminde kullanılmış; bununla birlikte ek aldığı hem /b-/ hem de /m-/li sesletimlere rastlanılmıştır (Kocasavaş, 2004, s. 94).

³³Divânü Lugâti't-Türk'te yer alır.

Karaim Türkçesi (Troki ağızı)	men	maya ~ ma	meni	menim
Karakalpak Türkçesi	men	mağan	meni	meniñ
Kazak Türkçesi	men	mağan	meni	meniñ
Kazan Tatar Türkçesi ³⁴	min ~ <i>nadir</i> ben	miğa	mine	minem ~ benem
Kırgız Türkçesi	men	mağan ~ mağa	meni	menin
Kırım Tatar Türkçesi	men ³⁵ ~ <i>nadir</i> ben	maña ~ mā ~ <i>nadir</i> baña	meni ~ beni (osmanlı tesiri)	menim ~ benim ~ meniñ ~ <i>nadir</i> menem ~ menin
Köktürkçe	ben ~ men ³⁶	baña ~ maña	bini	beniñ ~ meniñ
Kumuk Türkçesi	men	mağa	meni	meni
Memlük Kıpçak Türkçesi	men	maña ~ maa	meni	menim
Osmanlı Türkçesi	ben ³⁷	baña ~ maña ~ bana	beni	benim
Oyrat Türkçesi	men	mege	meni	menin
Özbek Türkçesi	men ³⁸	menga	meni	mening
Soyon Türkçesi	men	meñē ~ mē	-	mēñ
Şor Türkçesi	min	mağa ~ mā	meni	mēñ
Türkmen Türkçesi	men	maña	meni	menin
Y. Uygur Türkçesi ³⁹	män	maña	meni	meniñ
Yakut Türkçesi	min	miehe ~ miehege	miigin	miene

Tablo 2: 1. kişi zamirinin lehçelerdeki durumu

Tablodan da görüleceği üzere 1. kişi zamirinin çekimlerindeki /(ng>)-ñ, -ñ-/ foneminin tam olarak akıcılık yönünde çözüldüğü sadece üç lehçe vardır: Türkiye, Gagavuz ve Çuvaş Türkçeleri. Bunun dışında kalan lehçelerin

³⁴Kazan Tatar Türkçesine ait bazı metinlerde de Anadolu sahasıyla benzer yapılar görülebilmektedir: *ben* “ben”, *benem* “benim” (Tolkun, 2015, s. 414).

³⁵Daha fazla kullanılan şekil “men”dir.

³⁶Daha fazla kullanılan şekil “men”dir.

³⁷Eski Anadolu Türkçesinden sonra “men” şekli çok büyük oranda kaybolur (Kocasavaş, 2004, s. 95).

³⁸Özbek Türkçesinde, 1. kişi zamiri “men” biçimindedir, bununla birlikte zamire ait ünlü orta uzunluk göstermektedir (Aripov 2019, s. 10733).

³⁹Yeni Uygur Türkçesinde 1. kişi zamiri ve çekimlerinde bulunan /ä/ ünlüsü Türkiye Türkçesindeki /e/ ünlüsünden daha geniş ve açıktır. Transkripsiyonda /e/ olarak gösterilen ses ise Türkiye Türkçesindeki /e/ ile mukayese edildiğinde daha kapalı ve dardır (Yazıcı-Ersoy, 2007b, s. 365).

tamamındaki 1. kişi zamirinin çekimlerinde /ŋ/ ya hâlâ yaşamaktadır ya da bu lehçelerde damaksıllığı ödünleyebilecek ikincil /ğ, g/(>/ø/) sesleri mevcuttur. Ayrıca Kırım coğrafyasında Osmanlı'nın yoğun siyasi nüfuzu neticesinde Türkiye sahasına özgü bazı yapılar ve ses özellikleri Kırım Tatar Türkçesine (Kırım Tatar Türkçesi üzerinden dolayı olarak da Kazan Tatar Türkçesine) sirayet etmiştir (Tolkun, 2015, s. 414; Erkan, 2015, s. 113).⁴⁰ Tabloda da görüldüğü gibi 1. kişi zamiri bu iki lehçede genel olarak “men ~ min” biçiminde olsa da bu zamirin “ben” şekli de vardır.

Çuvaş Türkçesinde belirli bir oranda görülen tam akıcılışma (kayıcılışma) temayülü Türkiye ve Gagavuz Türkçelerinde daha güçlü bir eğilimdir.⁴¹ Bu lehçelerde belirtme hâli ekinin fonetik çatışma yaşadığı durumlarda dahi çoğunlukla /-n-/ sesinden yararlanılmaz, bunun yerine yardımcı ünsüz görevindeki yarı ünlü /-y-/ kullanılır, damaksıllık azalır ve kayıcılık ön plana çıkar; böylelikle kelime ortasında kalan /-n-/ seslerinin frekansları iyice zayıflayarak /-n-/ sesinin diğer seslere etkisi de iyice azalır.⁴² Bir başka ifadeyle Türkiye ve Gagavuz Türkçeleri ekleşme sırasında [-n-] alofonlarını birçok kez uygun bir formant olarak kabul etmez.⁴³ Ayrıca bu lehçelerdeki 1. kişi zamirinde ve bu zamirin ulandığı eklerdeki /-ŋ, -ŋ-/ sesleri, akıcılığın ön plana çıkmasıyla /ğ, g/leşme eğilimi⁴⁴ göstermediğinden, bunun yerine /-ŋ-/ için /b-/ sesinin boğumlanmasını daha da kolaylaştıracak akıcı veya hırıltılı hece ortası ünsüzleri ortaya çıkmıştır: *bahan, bağan, behen, beğen* “bana” vb (Daşdemir 2008, s. 2-3). Hatta bu durum Anadolu ağızlarının bazılarında öyle bir hâl almıştır ki 1. kişi

⁴⁰Kazan, 1552'den sonra Rus işgaline girse de Kırım uzun süre Osmanlı egemenliğinde kalmıştır; Kazan ile de güçlü siyasi ve kültürel bağlar kurmuştur (Kireççi & Tezcan, 2015, s. 20-41).

⁴¹Çuvaş Türkçesinde ilgi hâli çekiminin son sesinde /-n/ sesinin korunması, /b-/nin maruz kaldığı burunsal etkiyi artırmış, muhtemelen bu nedenle ilgi hâli ekinin analogik etkisiyle zamir çekimlerinin ilk seslerinde /b-/>/m-/ değişmesi yaşanmıştır. Ancak 1. kişi zamirinin ekleşmelerinde /ŋ/ sesindeki çözülme yönündeki eğilim, yalın hâlde /b-/>/m-/ değişmesinin gerçekleşmemesi durumunu ortaya çıkarmıştır. Hatta Çuvaş Türkçesinde “ep ~ epî” biçiminde ötümsüzleştiği görülen 1. kişi zamiri, zamanla ötümsüz ünsüzün başında oluşan türeme nedeniyle yeniden /-b-/leşme göstermiş; kelimenin telaffuzu “ebe (‘ebə)” (Kocasavaş, 2004, s. 99) şekline dönüşmüştür.

⁴²Çuvaş Türkçesinde özellikle ilgi hâli ekinin zamir dışı çekimlerinde tam akıcılışmanın izlerine rastlanır. Çuvaş Türkçesinde ilgi hâli ekleri ünlülerden sonra *-ñin, -nìn, -yìn, -yìn* biçimindedir (T. Tekin, 2013, s. 158).

⁴³Yönelme ve belirtme hâli eklerinde /-y-/ yardımcı sesini kullanan Gagavuz Türkçesinde ilgi hâli ekinin ünlü ile biten tabanlardan sonra /-n-/ ünsüzünü tamamen erittiği örnekler de vardır: *babaan kesesi* “babanın kesesi” vb (Özkan, 1996, s. 121-122). Bu durum Gagavuz Türkçesinin ekleşme noktalarında /-n-/ ünsüzünün fonetik zayıflığından ötürü yaşadığı formant uyumsuzluğunu açıkça ortaya koymaktadır.

⁴⁴Örn. Kır. *mağan ~ mağa* “bana”, Kaz. *mağan ~ mağa* “bana” vb (bk. Tablo 2).

zamirinin yönelme çekimindeki /-n- ~ -ñ-/ tamamen eritmiştir: Tokat (*bāa* “bana”), Konya (*bāa* “bana”), Erzincan (*baā* “bana”), Giresun (*bāā* “bana”), Kastamonu (*bā* “bana”), Ordu (*bā* “bana”) ve Gaziantep (*bē* ~ *bā* “bana”) (Daşdemir, 2008, s. 5). Kısacası /-ŋ-/ Türkiye Türkçesi ve ağızlarında çözülmüştür ve bu çözüme /-ğ-, -g-/ yoluyla değil /ŋ/ > /ğ (y) ~ v ~ h/ > /ø/ gelişmesiyle tekâmül etmiştir. Daşdemir bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

Zamirlerin yönelme hâllerinde görülen yapı, araştırmacılara göre damak “n”sinin çözülmesi/erimesi ve kelime sonunda bir “n” sesi artırılması ile ortaya çıkmıştır. Damak “n”sinin özellikle iki ünlü arasında “ñ > ğ ~ v ~ h > ø” şeklinde bir gelişim göstermesi, kelime içinde iki ünlünün yan yana gelmesinden kaynaklanan ve zamanla normalleşecek olan ünlü uzunluklarının ortaya çıkmasına sebep olur (2008, s. 4).

/b-/>/m-/ değişmesine niçin Türkiye ve Gagavuz Türkçelerinin daha kapalı olduğunu anlamak şüphesiz sadece bahsi geçen fonetik izah ile açıklanamaz. Bu fonetik durumun altında mutlaka anatomik bir gerçek de yatmaktadır. Nitekim Macchiarelli ve Bondioli, insanların göçerliği terk ederek daha durağan bir yaşam tarzını benimsemelerinin ve daha yumuşak besin maddelerini tercih etmelerinin çene yapılarında ciddi bir küçülmeye neden olduğunu belirtmekte ve bunu artan nüfus yoğunluğu etkisi olarak nitelendirmektedir (1986, s. 405-407). Çünkü insanların çene gelişimleri, yenilen yiyecekler ve yiyeceklerin ateş ve aletlerle işlenmesi gibi birçok faktörle yakından ilişkilidir (Emes vd., 2011, s. 37). Orta Asya Türk tarihine bakıldığında Türklerin başlıca geçim kaynağının hayvancılık olduğu ve bunun bir sonucu olarak temelde et ve süt ürünlerinin ön plana çıktığı görülmektedir (Güldemir, 2014, s. 350). Macchiarelli ve Bondioli’nin tespitleri, Batı yönünde hareket eden ve eti tek başat unsur olmaktan çıkarıp hububat, tahıl vb. tarıma dayalı ürünlerle harmanlamaya başlayan Türk toplulukları için de geçerli olmalıdır. Bu konuya ışık tutabilecek önemli çalışmalardan biri Erol-Balaban’ın ortodonti alanındaki uzmanlık tezidir. Üst çene özelinde yapılan bu çalışmada, dar çeneye sahip bireylerin genizsil sesleri çıkarmada büyük derecede başarısız oldukları burunsallık ölçümleri sonucunda ortaya koyulmuştur (Erol-Balaban, 2018, s. 77). Yani dar çene yapıları daha dudaksıl seslere eğilimliken geniş çenelerde genizsillik artmaktadır. Bu durumda, Anadolu yemek kültürü, coğrafyası ve gen havuzunun /b-/ sesinin korunması yönünde bir direnç unsuru olup olmadığı tıbbî yöntemlerle ayrıca incelenmesi gereken bir mevzudur.

Dış-damak ünsüzlerinin /b-/ fonemine etkisi *aralıklı konum benzeşmesi*⁴⁵ yoluyla da gerçekleşebilmektedir. Bu değişmeye Kırgız, Kazak, Başkurt ve Yakut Türkçelerinde “burun” kelimesinin giriş ünsüzünün /m-/ olarak sesletilmesi örnek gösterilebilir (Ercilasun vd., 1991, s. 86-87).⁴⁶ Yine Eski Türkçedeki *biçin* “maymun” kelimesi Altay Türkçesinde “miçin” şekline dönüşür (Dybo vd., 2015, s. 656). Türk lehçelerinde çok anlamlılık gösteren *bıkın* “böğür, omurga, bel” kelimesi ise Kazak ve Kırgız Türkçelerinde “mıkın”dır (Dağlı, 2019, s. 2207).

/b-/>/m-/ değişmesine sebep olan seslerden bir diğeri /ń/’dir. /ń/, Eski Türkçeden itibaren /b-/>/m-/ değişmesini tetiklemiştir.⁴⁷ Bu değişimin yaşandığı kelimelerden ilki “bań-“ fiilidir. Clauson’a göre bu fiil “mayış-, bayıl-“ fiilinin tabanıdır (Clauson, 1972, s. 772-773; akt. Yıldız, 2016, s. 304). Bu taban üzerine kurulan “bayıl-“ fiili Türk lehçelerinde çeşitli nüanslarla kullanılmaktadır. Örneğin Türkiye Türkçesinde /b-/ giriş sesiyle “kendini kaybet-“ anlamına gelen fiil, Hakas Türkçesinde /m-/ giriş sesiyle “yorgun düş-“ manasında kullanılmaktadır (Gürsoy-Naskali vd., 2007, s. 298).⁴⁸ /b-/>/m-/ değişmesine şahit olunan bir diğer fiil **boń-* “karış-“ kelimesidir. Clauson’a göre Eski Türkçede *muyum* “şaşkın” ve *muymal-* “şaşkın ol-“ şeklinde rastlanan

⁴⁵Birbirini etkileyen iki ünsüz arasında farklı bir ünsüz ve birden fazla ünlü olması durumunda oluşan uzaklık nedeniyle seslerin birbirini etkileme kapasitesi azalır. Bu uzaklık hâli, bir kelimedede /n/ ve /ŋ/ gibi ünsüzler olmasına rağmen /b-/ sesinin lehçelerin birçoğunda korunması sonucunu doğurur. Örneğin “boncuk” kelimesi Türkiye Türkçesinin dışındaki lehçelerin neredeyse tamamında /m-/ ile sesletilir. Çünkü bu kelimedeki /b-/ ve /-n-/ sesleri çok yakın konumlar işgal eder. Ancak /b-/ ve /-n-/ seslerinin oldukça uzak konumlarda bulunduğu “burun” kelimesinde bu gelişme sınırlı kalır. Nitekim bu kelime Azerbaycan, Özbek, Tatar, Türkmen, Yeni Uygur vb. birçok lehçede /b-/’li türevlerle görülür. Bununla birlikte Kırgız, Kazak ve Başkurt gibi lehçelerde /b-/>/m-/ değişmesinin olgunlaştığına şahit olunur. Bu durum, dudak ünsüzleri ve genizsil ünsüzlerin arasındaki ses sayısı arttıkça etkileşim etkisinin azaldığını ancak tam olarak yok olmadığını göstermektedir.

⁴⁶Bu kelimedeki /b-/>/m-/ değişmesinin birkaç lehçeyle sınırlı kalması, /b-/ ve /-n-/ sesleri arasındaki mesafenin uzun olmasından kaynaklanmaktadır.

⁴⁷Yıldız tarafından hazırlanan ve /-ń-, -ń-/ sesinin muhtelif kaynaklarda tespit edildiği 37 maddelik envanterdeki kelimeler temel alınmıştır (2016, s. 304-305).

⁴⁸Yine Dîvânu Lugâti’t-Türk’te “mayış-“ biçiminde bulunan kelime, bugünkü Türkiye Türkçesinde de aynı fonemik dizilimdedir. /b-/>/m-/ değişmesine son derece mesafeli duran Türkiye Türkçesinde bile kelimenin /m-/’li giriş sesine sahip olması düşündürücü bir durumdur. Bunun nedeni /-a-/ ünlüsünden sonra /-y-/ yarı ünlüsünün gelmesidir. Ancak zaten farklı bir hecenin ilk sesi olan yarı ünlü “bayıl-“ örneğinde olduğu gibi tam olarak genizsilleşmeyi sağlayabilecek durumda değildir. Bu durumda yarı ünlüden sonra kısa ünlü, kısa ünlüden sonra ise sürekli-sızıcı bir sesin gelmesi, fiilin son sesinin tıpkı bir ünlü gibi uzun söylenmesine neden olmaktadır. Sonuç olarak fonetik genliğin iyice arttığı bu fonolojik ortamda /m-/ sesinin formant uyumu /b-/’ye göre çok daha fazladır. “Mayış-“ fiilinde de görülen bu fonetik hadise ile ilgili detaylı bilgi için “Basınç Tasarrufu ve Akıcılık Uyumu” bahsine bakınız.

kelimeler bu fiilin kökünden türemiştir (1972, s. 773; Gabain, 2007, s. 287). Bu değişimin yaşandığı bir diğer kelime **buñuz* “boynuz”dur. Arkaik dönemde kelime ortasında bulunduğu düşünülen /-ñ-/nin fonemik yarılmaya uğramasıyla bu kelimenin Eski Türkçede /-ŋ- ~ -g-/li “miñiz ~ müñüz ~ mügüz” biçimleri oluşmuştur (Gabain 207: 287)⁴⁹. Kelimenin modern Türk lehçelerindeki kullanımı şu şekildedir (Ercilasun vd., 1991, s. 78-79; Ceylan, 1997, s. 11; Vasiliev, 1995, s. 44; Gürsoy-Naskali vd., 2007, s. 291-311; Arıkoğlu vd., 2001, s. 77; bk. Tablo 1):

TT	Az.	Trkm.	Özb.	Y. Uyg.	Tat.	Kaz.	Kır.	Baş.	Yak.	Al.	Tuv.	Hak.	Çuv.
boynuz	buynuz	buýnuz	mügüz	müñgüz	mögiz	müyiz	müyüz	mögöz	muos	müüs	mıyıs	müüs	mıyraGa

Tablo 3: Boynuz kelimesinin lehçelerdeki durumu

Eski Uygur Türkçesinde (**beñi*>) *méñi* “beyin” biçiminde rastlanan kelime de aynı durumun varlığı düşünülebilir. Kelimenin bazı Türk lehçelerindeki durumu şu şekildedir (Ercilasun vd., 1991, s. 64-65; Vasiliev, 1995, s. 33; Gürsoy-Naskali vd., 2007, s. 291-311; Arıkoğlu vd., 2001, s. 76; bk. Tablo 1):

TT	Az.	Trkm.	Özb.	Y. Uyg.	Tat.	Kaz.	Kır.	Baş.	Yak.	Al.	Tuv.	Hak.	Çuv.
beyin	beyin	beýni	miya	miyä	mi	miy	mē	miyih	meyii	mee	mee	mii	mime ⁵⁰

Tablo 4: Beyin kelimesinin lehçelerdeki durumu

3.2. /b-/>/m-/ Foneminin Neden Olduğu Gerileyici Tam Benzeşme

/b-/>/m-/ genizsilleşmesinin bir diğer sebebi gerileyici tam benzeşmedir. Bununla birlikte Türkçede /b-/ sesinin /m/ foneminin tam benzeşmesine uğraması nadir bir ses hadisesidir. Bu duruma örnek olarak Dîvânü Lugati't-Türk'te “bamuğ ~ bāmuğ” (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014, s. 572) olarak kaydedilen kelimenin -orta konum ünsüzü /-m-/nin ve ilk hecedeki uzunluğun etkisiyle- Başkurt ve Tatar Türkçesinde “mamık” (Gülensoy, 2011, s. 685), Yeni Uygur Türkçesinde (Kâşgar ağzı) “mamuğ” (Shaw, 2014, s. 185), Özbek Türkçesinde “momiğ” (Begmetov vd., 2006-2008, s. 612), Çuvaş Türkçesinde “mamāk” (Paasonen, 1950, s. 86) hâline gelmesi örnek gösterilebilir.⁵¹ Yine Dîvânü Lugati't-Türk'teki [*büküm (etük)*>] *mükim (etük)* “kadınların giydiği

⁴⁹“mügüz (>müyüz)” yapısı A. Sertkaya'ya göre aykırı genizleşme (denalizasyon) yoluyla /-ŋ-/>/g/ değişimi yaşamıştır (2014, s. 4).

⁵⁰Ceylan ve Adamović, bu kelimenin Türk lehçelerinde türevleri görülen “beyin” kelimesiyle etimolojik olarak ilişkili olmadığı görüşünü savunmaktadır (Ceylan, 1997, s. 11-12).

⁵¹Birçok lehçede farklı varyantları olan “pamuk” kelimesi Farsça “panbûk”tan alıntılanmıştır (T. Tekin, 1997, s. 195). Kelime Dîvânü Lugati't-Türk'te “bamuğ, bāmuğ” şeklinde iki türeve sahiptir (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014, s. 572).

ayakkabı” (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014, s. 607) kelimesi de uzak tam benzeşme yoluyla /b-/>/m-/ değişmesine uğramıştır. Diğer bir örnek Volga Bulgar Türkçesinde kayda geçen *mēlim* “beşinci” kelimesidir. Burada son sesteki /-m/ fonemi, /b-/ sesinin genizsilleşmesine neden olmuştur (T. Tekin, 1988, s. 32; Ceylan, 1997, s. 12). Ayrıca giriş sesinde /b-/ sesini sistematik olarak /m-/ ve /p-/’ye dönüştüren Hakas Türkçesinde de bu ses hadisesine rastlanmaktadır. Hakas Türkçesinde Türkiye Türkçesindeki “başmak” ve “parmak” isimleri kendilerine eklenen kalıplaşmış mastar ekindeki giriş ünsüzünün etkisiyle ilk seste /b-/>/m-/ gelişmesi göstermektedir. Bu kelimelerin Hakas Türkçesindeki şekilleri *maymah* “ayakkabı” ve *marmah* “parmak”tır (Gürsoy-Naskali vd., 2007, s. 296, 298). Yine Küerik Türkçesindeki *mermek* “başparmak” (Dağlı, 2019, s. 2216) kelimesinde de aynı duruma rastlanmaktadır.⁵²

3.3. Titreşime Bağlı Aşınma ve Ötümlülük Uyumu

Türkçede /b-/>/m-/ değişmesinin ortaya çıkış nedenlerinden bir diğeri titreşime bağlı aşınma ve ötümlülük uyumudur. Daha önce belirtildiği gibi /b/, dudakta oluşan ötümlü bir patlama ünsüzüdür. Bu durumda /b/’den sonra gelen ünsüzün dış eti veya dış eti-damak ünsüzü olması, /b-/ foneminin teşekkülünü zorlaştırmaktadır. Bu durumda /b-/ fonemi daha rahat boğumlanabileceği alofonlara ayrışmakta, bahsedilen şartlarda /b-/, /d/, (ş>j>) j, z/ (ötümlü ve sızıcı dış eti, üst dış eti ünsüzleri) ses grubundan sistematik olarak etkilenmektedir. Nitekim /d/, (ş>j>) j, z/ ünsüzleri, ötümlü olmaları yönüyle /b/ ile benzerlik gösterir. Ancak dış etinde teşekkül etmeleri ve teşekkülleri sırasında dilin kullanılması nedeniyle /b-/’den sonra boğumlanmaları fonetik açıdan ekonomik değildir. Çünkü /b-/ boğumlandıktan sonra teşekkül noktasının dudaklardan dış eti ya da damağa kayması gerekmektedir. Bu fiziksel zorluğa bir de iki ünsüz arasındaki dar ünlüler eklenince bahsi geçen fonetik zorluk daha da artmaktadır. Aşağıda /b-/ foneminin dar bir ünlü ile beraber /-z/ ünsüzüne bağlandığı ET *buz* “buz” kelimesinin Türk lehçelerindeki durumu gösterilmiştir (Ercilasun vd., 1991, s. 66-67; Vasiliev, 1995, s. 44;

⁵²Özbek Türkçesindeki *başmaldoq* “başparmak” (Yusupova, 2018, s. 72) kelimesinde de benzer bir duruma rastlanmaktadır. Bununla birlikte buradaki değişme iç sestedir ve kelime /-ş-/’nin alofonlaşmasının akıcı nöbetleşmelerle birleştiği zincirleme ses hadiselerini barındırmaktadır. İç ses hâline gelen /-b-/’nin burunsallık değeri arttıkça kendisinden önce gelen /-ş-/’nin ötümlülük derecesi de artmaya başlamıştır. Çünkü burun ünsüzleri boğumlanma açısından ünlülere çok benzemektedir (Kılıç, 2018, s. 263). /-ş-/ sesindeki bu durumun ortaya çıkardığı formant uyumsuzluğu neticesinde akıcı /-rm-/ ses grubu boğumlanma süresi daha kısa olan /-rd-/’ye dönüşmüştür (boğumlanma süreleri için bk. Şaylı vd., 2003, s. 25). Ayrıca “parmak” kelimesi için “Basınç Tasarrufu ve Akıcılık Uyumu” bahsine bakınız.

Kasapoğlu-Çengel 2004, s. 90; Arıkoğlu vd., 2001, s. 77; Paasonen, 1950, s. 100; bk. Tablo 1):

ET	TT	Az.	Trkm.	Sal.	Özb.	Y. Uyg.	S. Uyg.	Kır.	Füy.	Kaz.	Tat.	Çuv.	Hak.	Yak.
buz ~ muz ⁵³	buz	buz	buz (büz)	muzi ⁵⁴	muz	muz	pus	muz	buz	muz	boz	pär	pus	muus

Tablo 5: Buz kelimesinin lehçelerdeki durumu

Tablodan da görüleceği üzere “buz” kelimesi örneğindeki fonetik zorluğu; Karluk ve Kıpçak grubundaki lehçeler fonosemantik kaçınmanın da destekleyici etkisiyle genel olarak /b-/>/m-/ genizsileşmesiyle çözmüş, Batı Oğuz grubu ve Füyü Kırgız Türkçesi kelimenin Eski Türkçedeki fonolojisini korumuştur.⁵⁵ Bununla birlikte Kıpçak grubunda olmasına rağmen Tatar Türkçesi kelimedeki ünlüyü genişleterek⁵⁶ /b-/ sesini muhafaza etmiştir. Sarı Uygur ve Hakas Türkçeleri kelime sonundaki /-z/ fonemini ötümsüzleştirerek son sesteki yüksek frekansı kelime başındaki /b-/’yi ötümsüzleştirmek suretiyle ödünlemiştir. Genel Türkçedeki /z/ seslerinin Çuvaş Türkçesinde /r/ olmasının da etkisiyle bu lehçede genizsileşme değil ötümsüzleşme hadisesi yaşanmıştır. Yine dar ünlüden sonra /-z-/ foneminin geldiği “buzaqı” kelimesinde de benzer durumlar gözlemlenmektedir. Örneğin bu kelime Kırgız Türkçesinde “buzav”ın yanı sıra “muzoo”, Y. Uygur Türkçesinde ise “muzay” biçiminde yaşamaktadır (Özeren 2008, s. 17; Necip, 2016, s. 343).

Eski Türkçede sızıcılışmakta olduğu anlaşılan /-d-/ sesinin gelişmesi sonucu günümüze gelen ikincil /-y-/ sesinin tekâmülünde de (iki ünlü arasında kalmaları veya kendilerinden sonra akıcı bir ünsüz gelmesi şartıyla) genizsileşme hadisesine şahit olunabilmektedir. Bazı durumlarda dilde fazla tüketilmediğinden hâlâ yaşayan ünlü arası /d/ sesinde de aynı durum mevcuttur. Örneğin Türkiye Türkçesindeki *bıdık* “kısa ve tıknaz” kelimesinin Anadolu ağızlarında *mıdık* “cüce, kısa kalmış” (Isparta, Denizli, Manisa ağızları) ve hatta /-d-/ foneminin sızıcılıştığını gösteren *mızık* “ufak kalmış, büyümemiş meyve ya da tahıl” (Giresun ağzı) şekilleri vardır (Vardarlı, 1997, s. 3179, 3195).⁵⁷ /b-/ sesinin ardından yarı ünlü değerindeki /-y-/ ünsüzünü takiben dar bir ünlü gelmesi (“bıyık” kelimesi) ya da kelimenin içerisinde burun

⁵³Eski Uygur Türkçesinde “muz” şekli de kullanılmaktadır (Caferoğlu, 2015, s. 133).

⁵⁴Kelimenin İngilizce transliterasyonuna ulaşılmıştır (Stuart, 1993, s. 52).

⁵⁵Fonosemantik kaçınmanın “buz” kelimesi üzerindeki etkisi için “Fonosemantik Kaçınma” bahsine bakınız.

⁵⁶Böylelikle /b-/ foneminin boğumlanabilmesi için gerekli süre sağlanabilmektedir.

⁵⁷İki dar ünlü arasında kalan /-d-/ sesi alofonlaşarak derecesi her ne olursa olsun bir miktar sızıcılışma eğilimi gösterir.

ünsüzü bulunması (“bayram” kelimesi), bazı lehçelerde teşekkül sırasında oluşan basıncın azalıp havanın burundan boşaltılmasına neden olmaktadır. Örnek olarak “bıyık” kelimesinin lehçelerdeki durumu şu şekildedir (Ercilasun vd., 1991, s. 67-68; Vasiliev, 1995, s. 34; Paasonen, 1950, s. 89; bk. Tablo 1):

DLT	TT	Az.	Trkm.	Özb.	Y.Uyg.	Başk.	Kır.	Kaz.	Tat.	Al.	Yak.	Çuv.
bıdıq	bıyık	biğ	myýk	miyiq	miyiğ	mıyık	mıyık	mıyık	mıyık	mıyık	bitik	mıyih

Tablo 6: Bıyık kelimesinin lehçelerdeki durumu

Titreşime dayalı aşınma temelli /b-/>/m-/ değişmesinin son örneği ise /-ş-/ ve ikincil /-j-/ (IPA: /-ʒ-) sesiyle alakalıdır. Türkçede /ş/ fonemi kendisinden önce bir ünlü geldiğinde ötümlüleşme temayülü göstermektedir.⁵⁸ Bunun bir sonucu olarak ötümsüz /-ş-/ sesinin iki ünlü arasında kalarak ünlülerin ötümlülük derecesiyle alofonlaşması (ş>j>) ya da bu alofonlaşmanın tekâmül ederek ötümlü bir fonem olan /-j-/’ye dönüşmesi (ş>j>j), tıpkı /z, (d>)y/ ünsüzlerinin neden olduğu sızıcı etkiyi ortaya çıkarmaktadır. Bu durumda Altay (Teleüt ağızı dâhil) ve Tuva Türkçelerinde giriş sesinde /b-/>/m-/ değişmesi gözlenmektedir: Al. ve Tuv. *majak* “başak” (Dybo vd., 2015, s. 378; Elcan 2017, s. 125; Arıkoğlu, vd., 2003, s. 75), Al. *mejik* “beşik, tabut” (Gürsoy-Naskali & Duranlı, 1999, s. 133; Gülensoy, 2011, s. 135). Yine Yeni Uygur Türkçesinin Kâşgar-Yarkend ağızlarında ve Kırgız, Kazak ve Türkmen Türkçelerinde bulunan /-ş-/ foneminde meydana gelen alofonlaşma giriş sesindeki /b-/>/m-/ değişmesini tetiklemiştir: Y. Uyg. *maşak*, Kaz. *masak*, Kır. *maşak* “başak”, Trkm. *meşik* “beşik” (bk. Tablo 1). Bu duruma Türkiye Türkçesinde ise Farsça “bîşe” (Akalin vd., 2011, s. 1663) kelimesinden ödünçlenen “meşe” kelimesinde rastlanmaktadır.⁵⁹

3.4. Basınç Tasarrufu ve Akıcılık Uyumu

Türk lehçelerinin genelinde ötümsüz diş eti veya ötümsüz diş eti-damak ünsüzleri /b-/ foneminin ötümsüzleşmesine neden olur. Ancak özellikle ilk seste /p-/ sesine mesafeli duran Altay ve /b-/ fonemini mutlak surette dönüştürmek isteyen Hakas Türkçelerinde, büyük oranda sabit formant aralıklarına sahip olan akıcı ünsüzlerin desteğiyle ötümsüz ünsüzler de /b-/>/m-/ değişmesini tetiklenebilmektedir. Bu lehçelerde, /b-/ ile başlayan çok heceli

⁵⁸Rumeli ağızlarında da kendisinden önce ünlü geldiğinde /-ş-/ ünsüzünün /-j-/’ye dönüştüğü örnekler vardır. Örneğin Tekirdağ ili ağızlarındaki *hoş bulduk* (hoş bulduk>hojbulduk) ve *işgal* (işgal>ijgal) kelimelerinde (Tosun, 2018, s. 92) bu duruma rastlanmaktadır.

⁵⁹/b-/>/m-/ değişmesi konusunda Türkiye Türkçesi tutucu bir lehçe olmasına rağmen, bu örnekteki /-ş-/ sesinin kendisinden önce gelen uzun ünlünün de etkisiyle -gerileyici benzeşme yoluyla- /b-/>/m-/ değişmesine tabi olduğu görülmektedir.

kelimelerde ötümsüz diş eti veya diş eti-damak ünsüzlerinin akıcı bir ünsüzle komşu olması, ünlü bağlantılı komşu olması (özellikle ara ünlünün dar ünlü olması) ya da bu akıcı ünsüzlerle aynı heceyi paylaşması durumlarında, akıcı /l, r/ fonemleri boğumlanma yolunu yumuşatır.⁶⁰ Böylelikle ağız içindeki basıncın azalmasıyla /b-/>/m-/ değişmesi ortaya çıkar. Bazen *Hak. malçah ~ palçah* “balçık” örneğinde olduğu gibi [m, p] kararsız alofonlaşma biçimlerine de rastlanır (Dybo vd., 2015; Gürsoy-Naskali vd., 2007):

TT	Al.	Hak.
balta	malta	maltı ~ paltı
balçık	tam eşdeğer yok ⁶¹	malçah ~ palçah
porsuk	borsık	morsih
baldıran	baltırğan	maltırğan ~ paltırğan
burçak	mırçak “bezelye, nohut”	mırçah ~ pırçah “bezelye, nohut”

Tablo 7: Boğumlanma yolunun yumuşamasına bağlı örnekler

Basıncın tasarrufu temelinde oluşan değişimin öncelikli sebebi uzunluktur. Bu uzunluk asli olabileceği gibi birtakım ses olaylarının sonucunda da oluşabilir. Yine ünlüden sonra yarı ünlünün (/y/) gelmesi neticesinde de ünlünün boğumlanma süresi uzamaktadır. Nitekim boğumlanması için dudakta ciddi bir hava basıncı gerektiren /b-/ dudak ünsüzünden sonra uzun bir ünlünün sesletilmesi oldukça zordur. Çünkü uzun ünlülerin boğumlanması için normal ünlülere göre çok daha fazla havanın dışarıya itilmesi gerekir. Böylelikle /b-/ genizsil bir sese dönüştürülerek boğumlanma basıncından tasarruf edilir. Bu duruma Türkiye Türkçesinde “boyun” olarak sesletilen kelime örnek gösterilebilir. Yarı ünlü (/y/) ile birbirine bağlanmış ünlü grubunun kelime başındaki /b-/’yi zayıflattığı bu kelime, söz sonundaki /-n/ foneminin de etkisiyle Kazak Türkçesinde “moyın”, Kırgız Türkçesinde “moyun”, Tatar Türkçesinde ise “muyn” şeklindedir (Gülensoy, 2011, s. 164). Kelimenin fonetik açıdan tam diftonglaşmaya evrilen yapısı Sarı Uygur Türkçesindeki “moyin ~ moen ~ moin” (Gulcalı 2017, s. 135) kararsız geçiş yapılarını oluşturmuş, Yakut Türkçesinde ise “mooy” (Vasiliev, 1995, s. 40) hâlini almıştır. Bu duruma verilebilecek bir diğer örnek “böcek”tir. Räsänen ve Gülensoy’a göre kelimenin

⁶⁰ Ötümsüz bir ünsüz akıcı bir ünsüzden sonra boğumlanırken ağızda bir miktar hava yitimi gerçekleşir, bu durumda ötümsüz ünsüz akıcı ünsüzün boğumlanmasını takiben kalan basıncı kullanmak zorunda kalır. Nitekim /r, l/ ünsüzleri /h, y/ ile birlikte Türkçedeki basıncı en düşük fonemlerdir (Saraç, 2010, s. 38).

⁶¹ *balar, baalu* “çamurlu yer”

aslı “*böğ+çek”tir (Gülensoy, 2011, s. 169).⁶² Kelime kısa ünlülü bulunduğu lehçelerde /b-/li şekle sahipken “möcek (mōcek)” biçiminde uzun ünlü ile kullanıldığı Türkmen Türkçesinde ilk seste /m-/ ünsüzüyle sesletilmektedir (Ercilasun vd., 1991, s. 80-81). Yine Moğolcada *bağatur* “yiğit” (Lessing, 2003, s. 108) olarak yaşayan ve Türk lehçelerinde ikinci hece giriş ünsüzünün eriyerek ikincil bir uzunluk oluşturduğu “batur” kelimesinde de uzunluğa bağlı /b-/>/m-/ değişmesi yaşanmıştır: *Al. baatır* ~ *maatır*, Hak. *matır* “batur” (Gürsoy-Naskali & Duranlı, 1999, s. 33, 131; Gürsoy-Naskali vd., 2007, s. 298).⁶³ Uzun ünlüler /b-/>/m-/ değişmesi noktasında o denli etkilidir ki, bu değişme hususunda hiçbir eğilim göstermeyen Gagavuz Türkçesinde Farsça kökenli “bahâne” kelimesi /-h-/ sesinin tamamen erimesi ve ortaya çıkan asli olmayan uzunluk nedeniyle “maana”ya dönüşebilmiştir (Özkan, 1996, s. 75).⁶⁴

Hem titreyici hem de akıcı bir ünsüz olması nedeniyle çok kez ince sırada erime eğiliminde olan /-r-/ sesi de bazı durumlarda tıpkı yarı ünlü gibi davranmaktadır. Nitekim /-r-/ Türkçedeki en kısa boğumlanma süresine sahip seslerden biridir (Şayli & Arslan, 2003, s. 25). Bu nedenle ünlüler üzerinde uzatıcı etki gösteren /-r-/ kendisinden önce yuvarlak bir ünlünün geldiği ve ünlülerle kuşatıldığı durumda, giriş sesi /b-/nin boğumlanmasını zorlaştırmaktadır. Böylelikle “boru” kelimesi Özbek Türkçesinde *mo’ri* “dumanın çıkış yolu, baca” (Yusupova, 2018, s. 61) hâline gelirken “börü” kelimesi Altay Türkçesinde “möri” (Gülensoy, 2011, s. 174) hâlini almaktadır. Yine *burūt* “bıyık” kelimesi, Yeni Uygur Türkçesinde ilk sesteki /b-/yi korumuş ve “burut” olarak kullanılmıştır. Ancak bu kelime Kırgız Türkçesinde “murut”, Özbek Türkçesinde “murut ~ murt”, Kazak ve Türkmen Türkçelerinde “murt” hâline gelmiştir (Ercilasun vd., 1991, s. 67-68; Begmetov vd., 2006-2008, s. 647). Basınç tasarrufu ile ilgili en ilginç örneklerden biri de Aydın-Bozdoğan ağzındaki “māmak” (Korkmaz, 2017, s. 143) kelimesinde görülmektedir. Bu ağızda ET *barmak* “parmak” kelimesi /-r-/ sesinin oluşturduğu formant uyumsuzluğu sonucu eriyerek kendisinden önce gelen ünlüyü uzatmış, böylelikle giriş sesi ve ikinci heceye ait giriş ünsüzü iyice yakınlaşmıştır. Nitekim

⁶² DLT *bög* “örümcek” (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014, s. 597).

⁶³ Gülensoy kelimenin gelişmesini *bağatur*>*ba’atur*>*batur*>*bātur*>*batur* ~ *batır* şeklinde vermektedir (2011, s. 121). Eğer Tatar ve Başkurt Türkçelerinde “güzel” anlamına gelen “matur” kelimesinin “yiğit” anlamına gelen bu yapı ile etimolojik bağlantısı varsa, örnek olarak bu lehçelerdeki “matur” kelimelerinden de yararlanılabilir.

⁶⁴ Bu kelimedeki /-h-/ aşınmasının izlerine hâlihazırda Anadolu ve Kıbrıs ağzlarında da rastlanmakta, birçok ağızda kelime “mahana, mahna” gibi biçimlerde sesletilmektedir (Çatal, 2012, s. 21; Vardarlı, 1997, s. 3106).

/-m-/’nin gerileyici tam benzeşme etkisi iyice artarak kelime “māmak” hâline gelmiştir.⁶⁵

Kendisinden önce gelen ünlü ile ulanarak boğumlanması sırasında geniş bir ağız açıklığı oluşan /-h-/ foneminden sonra formant aralığı sabit (akıcı) bir ünsüz geldiğinde tıpkı uzun ünlülerde görülen etki burada da ortaya çıkmaktadır. Bu hadise Türkiye Türkçesindeki “mıhlama” kelimesiyle açıklanabilir. Bu kelimenin türevlendiği yapı “buğulama” olup Anadolu ağızlarında muhtelif yemeklere ad olmakla birlikte “buğulama, buğlama, mıhlama, muhlama” şekillerine sahiptir. Kelime başındaki /b-/ görüldüğü üzere /-(u)h(l)-/’nin etkisiyle /m-/’ye dönüşmüş, “buğu” kelimesinin ikinci hece ünlüsünün erimedığı ve /-ğ-/>/-h-/ akıcılılaşmasının yaşanmadığı örneklerde /b-/ sesi kendini muhafaza etmeyi başarmıştır.

3.5. İlerleyici Tam Benzeşme

Türkçede (özellikle Anadolu ağızlarında) giriş konumunda kullanılan ünsüzler bazı durumlarda kendisinden önce gelen kelimenin son sesinden etkilenabilmektedir. Buna örnek olarak Erzincan ili ağızlarında “bin lira” kelimesi “bin_nira”ya, “üç yüz” kelimesi ise “üç_cüz”e dönüşebilmektedir (Sağır, 1995, s. 119). Anadolu ağızlarında bu etkilenmeler sonucunda oluşan değişmelerden biri de /b-/>/m-/’dir. Bu ilerleyici benzeşmeye özellikle Uşak ili ağızlarında rastlanmaktadır. Örneğin bu ağızda “gelirim ben” ifadesi ilk kelimenin sonundaki /m-/ sesinin ilerleyici benzeşmeye dayalı etkisiyle “gelirim men” biçimine dönüşmektedir (Gülsevin, 2002, s. 58).

3.6. Fonosemantik Kaçınma

/b-/>/m-/ değişmesinin bir diğer sebebi semantik kaçınmadır. Fonosemantik kaçınma genellikle fonolojik açıdan formant uyumsuzluğu yaşayan ama değişme yoğunluğu bulunmayan hâllerin destekleyicisi olarak işlev görür. Yani fonosemantik kaçınmalar, mevcut durumda belki de hiçbir zaman bir değişmeyle sonuçlanamayacak alofonlaşmaları teşvik ederek dildeki olası anlam/yapı çatışmalarını önler. Buna Türk lehçelerinin çoğunluğunda “ol-“ fiilinin “bol-“ şeklinde telaffuz edilmesine rağmen *bol* “yeteri kadar, çok, geniş” kelimesinin Oğuz grubu hârici Türk lehçelerinin çoğunluğunda /m-/ giriş sesiyle söylenmesi örnek gösterilebilir (bk. Ercilasun vd., 1991, s. 76-77). Haddizatında yuvarlak bir ünlüden sonra sabit formanta sahip akıcı bir ünsüzün gelmesi (basınç tasarrufu) nedeniyle /m-/leşme eğilimi göstermesi mümkün olan *bol* “yeteri kadar, çok, geniş” kelimesinde *bol-* “ol-“ (bk. Tablo 1) fiiliyle olan fonetik benzerlik neticesinde bu eğilimin daha da genişlediği görülmektedir.

⁶⁵ Ayrıca gerileyici benzeşmenin etkisinin görüldüğü “burun” kelimesinde de akıcılık uyumu diğer bir tetikleyicidir (bk. Genizsil Ünsüzlerin Gerileyici Yarı Benzeşmesi).

Fonosemantik kaçınma, daha önce bu makalede “titreşime bağlı aşınma ve ötümlülük uyumu”na örnek olarak gösterilen “buz” kelimesinde yaşanan genizsilleşme hadisesinin de tetikleyici unsurlarındandır. Özellikle Karluk ve Kıpçak grubu Türk lehçelerinin genelinde “boz-“ fiili Türkiye Türkçesi ve diğer birçok lehçenin aksine dar-yuvarlak ünlülüdür (bk. Ercilasun vd., 1991, s. 80-81). Bu durumda “boz-“ fiili ile “buz” ismi arasında oluşacak fonetik benzerlikten kaçınma eğilimi, Karluk ve Kıpçak grubunun “buz” ismini “muz” biçimine dönüştürmesinde etkili olmuştur.

Fonosemantik kaçınmaya maruz kalan kelimelerden biri diğeri ise Anadolu ağızlarında yaygın olarak *malak* ~ *balak* ~ *palak* türevleriyle rastlanan ve manda, köpek, tavşan, kuş, inek, domuz, güvercin ve ayı gibi hayvanların yavruları için kullanılan sözcüktür (Tor, 2011, s. 1766-1769). Nitekim Eski Anadolu Türkçesinde “balak” (Tor, 2011, s. 1766) biçimindeki bu kelime Anadolu ağızlarında yalnızca /b-/>/m-/ değil /b-/>/p-/ değişmesine de maruz kalmıştır. Bu durum, Anadolu ağızlarının hayvan yavruları için “balak” türevini kullanma konusundaki çekincesini ortaya koymaktadır. Bunun sebebi “balak” ve “bala” kelimelerinin insan yavrusu için de kullanılması olmalıdır.⁶⁶ Nitekim Anadolu ağızlarında “malak” ve “palak” kelimelerinin tombul çocuklar için sınırlı kullanımı dışında, insan yavrusu için birebir kullanımı yoktur.

Sonuç

Dil bilimi literatüründe genizsilleşme ve burun uyumu gibi kavramlarla ifade edilen fonolojik hadisenin içerisinde değerlendirilen /b-/>/m-/ değişmesi, Türk lehçelerinde sık görülen ses hadiselerindendir. Bu değişme hususunda Türk lehçeleriyle ilgili şu yargı ve tespitlere ulaşılabilir:

1. /b-/>/m-/ gelişmesi her ne kadar Türk lehçeleri için genişleme gösteren bir ses hadisesi olsa da aslında lehçelerin çoğunluğunda /b-/ korunumu hâlâ çok kuvvetlidir. İçerisinde /n, ŋ, ɲ/ bulunan kelimeler bu genellemenin dışındadır. Çünkü bu sesler /b-/>/m-/ gelişmesi için çok güçlü tetikleyicilerdir.

2. /b-/>/m-/ değişmesiyle ilgili lehçe gruplarının gösterdiği eğilimlere geniş bir pencereden bakıldığında, aynı gruba dâhil olan lehçelerin /b-/>/m-/ değişmesine olan yatkınlıkları açısından büyük ölçüde tutarlılık gösterdiği anlaşılmaktadır. Hatta /b-/ sesinin bazı kelimelerdeki gelişmesi gruplar arasında ayırım ve gruplandırılma yapmaya elverişlidir. Bununla birlikte /b-/ foneminin gelişmesi hususunda genel resme değil, tek tek kelimelere bakılmaya devam

⁶⁶Benzer bir durum “çocuk” kelimesinde de yaşanmıştır. Eski Türkçede “domuz yavrusu” anlamına da gelen bu kelime “insan yavrusu” anlamını karşılamaya devam ettikçe kelimenin “domuz yavrusu” anlamı tamamen yok olmuştur (Aydemir 2018, s. 9-12).

edildiğinde lehçe grupları bazında keskin hatlarla çizilmiş, tam kararlılık gösteren bir algoritma bulunamayacaktır.

3. /b-/>/m-/ değişmesi Türk lehçelerinde hâlihazırda canlıdır. Nitekim buna bağlı olarak /b-/ foneminin aynı lehçe içerisinde alofonlaşması da sık rastlanan bir durumdur.

4. /b-/ sesindeki gelişmeyle ilgili ikili lehçe mukayeselerinde birçok kez fonetik bir asimetrinin bulunduğu görülür.

5. Örneklemedeki verilere göre, genel anlamda Kıpçak ve Sibiryâ grupları bu değişmeye en yatkın lehçeleri barındırır. Karluk grubu ise giriş sesindeki bu değişmeye Kıpçak ve Sibiryâ lehçelerinden daha az, Oğuz lehçelerinden ise daha fazla yönelim göstermektedir.

6. Oğuz grubu ve Çuvaş Türkçesi genel anlamda /b-/>/m-/ değişmesine diğer lehçelere nazaran daha kapalıdır. Bununla birlikte /b-/’yi ötümsüzleştirme temayülü ağır basan Çuvaş Türkçesinde *mÿy* “boyun”, *mÿyraGa* “boynuz” gibi kelimelerin art zamanlı morfolojilerinde genizsil özellik gösteren fonemlerin olması, bu lehçede /b-/>/m-/ gelişmesinin kısıtlı da olsa görülebilmesini sağlamıştır.

7. Oğuz grubunda Türkiye ve Gagavuz Türkçelerinin ölçünlü dilleri /b-/>/m-/ değişmesine diğer grup üyelerine göre dirençlidir. Türkiye ve Gagavuz Türkçelerindeki /b-/>/m-/ değişmesine karşı direncin en önemli kanıtı diğer Türk lehçelerinin aksine “ben” zamirinin giriş sesindeki /b-/ ünsüzünün Anadolu ağızlarının ekseriyeti de dâhil olmak üzere bu iki lehçede korunmasıdır. Oğuz grubu açısından bakıldığında kademeli olarak Azerbaycan ve Türkmen Türkçelerinde artan genizsilleşme bu iki lehçeyi genizsilleşme açısından Oğuz dışı lehçelerle bir nebze yakınlaştırmaktadır.

8. Türkçede /b-/>/m-/ değişmesi sonucunda oluşan genizsilleşmeye sebep olan temel etkileşim sesleri /(<ɖ>) ɣ, ğ, g, (<ɟ>) j, k, k, l, m, n, ŋ, ŋ, r, z/’dir. Bunun yanında ünlülerdeki uzunluk ve nadiren de ötümsüz sesler fonetik tetikleyicilere dönüşebilmekte; bazen değişmenin birden fazla nedeni de olabilmektedir. Nitekim bu fonolojik/fonetik gelişmenin oluşmasında altı farklı neden vardır:

Türk Lehçelerindeki /b-/>/m-/ Değişmesinin Fonetik Açıdan İncelenmesi

Hadise	Neden Olan Ses Kadrosu	Görüldüğü Alan	Örnekler
Genizsil ünsüzlerin gerileyici yarık benzeşmesi	/ğ, g) ⁶⁷ , k, k, n, ŋ, ŋ/	* Tüm lehçe gruplarında görülür. * Oğuz ve Çuvaş lehçelerinde yaygınlığı daha azdır. * Türkiye ve Gagavuz Türkçeleri diğer tüm lehçelere göre /b-/>/m-/ değişmesine karşı çok dirençlidir. Nitekim bu iki lehçede 1. kişi zamininin giriş sesi genizsilleşmemiştir.	<i>maña</i> “bana”, <i>men</i> “ben”, <i>meñ</i> “ben, benek”, <i>menği</i> “ebedi”, <i>meñiz</i> “beniz”, <i>meñzet-</i> “benzet-”, <i>min-</i> “bin-”, <i>miñ</i> “bin”, <i>mingü</i> “binek hayvanı”, <i>monçuk</i> ~ <i>munçuğ</i> “boncuk, inci”, <i>muñ</i> “keder, bunalım”, <i>münğre-</i> “böğür-“ (Örneklerin tamamı Eski Türkçeden alınmıştır.)
/-m-, -m/ foneminin neden olduğu gerileyici tam benzeşme	/m/	/-m-, -m/ fonemlerinin kelime içindeki durumuna bağlı olarak bu makalede Başkurt, Tatar, Hakas, Yeni Uygur (Kâşgar ağzı) ve Volga Bulgar Türkçelerindeki bazı örnekler saptanmıştır.	Başk., Tat. <i>mamık</i> ve Y. Uyg. (Kâşgar ağzı) <i>mamuk</i> “pamuk” Hak. <i>maymah</i> “ayakkabı” ve Hak. <i>marmah</i> “parmak”
Titreşime bağlı aşınma vez/ ötümlülük uyumu	/d (<y), j, ş, sızıcı diş etli ünsüzleri)	Bu gelişmeye, genellikle Karluk, Kıpçak ve yer yer kuzey lehçelerindeki sınırlı bir kelime kadrosunda rastlanır. Ayrıca bu gelişme ölçünlü Türkiye Türkçesindeki “meşe” kelimesinde ve Rumeli ağızlarında da görülür.	Özb., Y. Uyg., Kır., Kaz., Yak., Sal <i>muz</i> “buz” Kaz. <i>meyram</i> , Kaz. <i>mayram</i> “bayram” Alt. <i>mejik</i> , Trkm. <i>meşik</i> “beşik, tabut” Far. <i>bîşe</i> > TT <i>meşe</i>
Basınç tasarrufu ve akıcılık uyumu	/l, r/ ve uzun ünlüler	Lehçelerin birçoğunda rastlanabilen bir hadisedir.	Al. <i>malta</i> , Hak. <i>malı</i> “balta” Al. <i>möri</i> “börü” TT <i>mıhlama</i> “bir yemek çeşidi”
Genizsil ünsüzlerin ilerleyici tam benzeşmesi	/m/	Anadolu ağızlarındaki bazı örnekler tespit edilmiştir.	Uş. ağ. <i>gelirim_umen</i> “gelirim ben” vb.
Fonosemantik kaçınma	-	Evrensel bir gramatik hadisedir.	EAT <i>balak</i> > TT <i>malak</i> “manda yavrusu” Başk., Tat. <i>mul</i> , Kaz., Kır., Özb., Trkm., Y. Uyg. <i>mol</i> “bol”

Tablo 8: Türk lehçelerinde /b-/>/m-/ değişmesi

⁶⁷ -ng- fonemik birleşmesi vasıtasıyla

KAYNAKÇA

- 📖 Akalın, Ş. H. vd. (2011). *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- 📖 Akın, C. (2011). Kırgız Türkçesinde Alıntı Kelimelerdeki Ses Değişimleri. *Turkish Studies*, 6 (1), 621-635.
- 📖 Arıkoğlu, E. & Kuular, K. (2003). *Tuva Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- 📖 Aripov, M., Norov, A. & Abdurakhmonova, N. (2019). Composing Modification of the Uzbek Phonetic Alphabet Based on International Phonetic Alphabet. *International Journal of Advanced Manufacturing Technology*, 6, 10731-10735.
- 📖 Ata, A. (2002). *Harezmi Altın Ordu Türkçesi*. İstanbul: Kebikeç.
- 📖 Atıcı, A. (2015). *Sungur Türkçesi Ses ve Şekil Bilgisi*. Konya: Eğitim.
- 📖 Atkinson, Q. (2011). Phonemic Diversity Supports a Serial Founder Effect Model of Language Expansion from Africa. *Science*, 332 (6027), 346-349.
- 📖 Atmaca, E. (2012). Kazak Türkçesinin Söz Varlığındaki Rusça Alıntılar ve Ses Değişimleri. *Turkish Studies*, 7 (3), 275-298.
- 📖 Bayniyazov, A., Bayniyazova, J. & Koç, K. (2019). *Türkiye Türkçesi-Kazak Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- 📖 Begmetov, Z., Madvaliyev, A., Mahkamov, N., Mirzayev, T., Toxliyev, N., Umarov, Z., Hudoyberganova, D. & Hociyev, A. (2006-2008). *Özbek Tilining İzahli Luğati*. Özbekistan Respublikasi Fanlar Akademiyasi Alişer Navoiy Namidagi Til va Adabiyat İnstitutı, Özbekistan Milliy Ensiklopediyasi Davlat İlimiy Naşriyati.
- 📖 Boer, B. (2001). The Origins of Vowel Systems. *Studies in the Evolution of Language*, 1, Oxford University Press.
- 📖 Brown, S. (2017). The Distribution of Phoneme Inventory and Language Evolution. *Cultural Anthropology and Ethnosemiotics*, 3, 22-34.
- 📖 Caferoğlu, A. (2015). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- 📖 Ceylan, E. (1997). *Çuvaşça Çok Zamanlı Ses Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- 📖 Clauson, G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth-century Turkish*. Oxford: Clarendon.
- 📖 -----. (2017). *Türkçe-Moğolca Çalışmaları*. Fatma Kömürcü (Çev.). Ankara: Türk Dil Kurumu.
- 📖 Crystal, D. (2018). *Dilin Kısa Tarihi*. Tufan Göbekçin (Çev.). İstanbul: Alfa.
- 📖 Cohn, A. (1993). Nasalisation in English: Phonology or Phonetics. *Phonology*, 10 (1), 43-81.

- 📖 Çatal, A. (2012). *Kıbrıs Türk Ağzıları*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Doğu Akdeniz Üniversitesi, Gazimağusa.
- 📖 Dağlı, H. (2019). Türk Lehçelerinde İnsan Anatomisi ve Fizyolojisine Bağlı Terimlerin Fonetik Değişkeleri Üzerine. *International Social Sciences Studies Journal*, 5 (34), 2200-2222.
- 📖 Daşdemir, M. (2008). Anadolu Ağzılarında Çekimli Yapılarda Ortaya Çıkan /+En/ Eki ve Buna Bağlı Ses Değişmeleri. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 36, 1-16.
- 📖 Deshpande, O., Batzoglou, S., Feldman, M. & Cavalli-Sforza, L. (2008). A Serial Founder Effect Model for Human Settlement out of Africa. *Biological Sciences*, 276, 291-300.
- 📖 Dwyer, A. (2007). Salar: A Study in Inner Asian Language Contact Processes Part I: Phonology. *Turcologica*, 37 (I), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- 📖 Dybo, A., Chumakaev, A. E., Mayzina, A. N., Ozonova, A. A. & Almadakova, N. D. (2015). *Russko-Altayskiy Slovar'*. Gorno-Altaysk: Nauchno-Issledovatel'skiy Institut.
- 📖 Eckmann, J. (1988). Çağatayca. Mehmet Akalın içinde (Ed.), *Tarihî Türk Şiveleri* içinde (s. 211-245). 2. Baskı, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- 📖 ----- (2007). *Çağatayca El Kitabı*. Günay Karaağaç (Çev.). Ankara: Türk Dil Kurumu.
- 📖 Ege, P. (2010). Türkçe'deki Ünsüzlerin Edinimi: Bir Norm Çalışması. *Türk Psikoloji Dergisi*, 25 (65), 16-34.
- 📖 Elcan, Abdullah (2016). *Altay Türkçesi ile Türkiye Türkçesinin Karşılaştırmalı Ses ve Şekil Bilgisi*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ardahan Üniversitesi, Ardahan.
- 📖 Elcan, A. (2017). Altay Türkçesinin Ayırt Edici Ses Bilgisi Özellikleri. *Karadeniz*, 15, 117-129.
- 📖 Emes, Y., Aybar, B. & Yalçın, S. (2011). On the Evolution of Human Jaws and Teeth: A Review. *Bulletin of the International Association for Paleontology*, 5 (1), 37-47.
- 📖 Eraslan, K. (2012). *Eski Uygur Türkçesi Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- 📖 Ercilasun, A. B., Aliyev, A., Şayhulov, A., Kajıbek, E. Z., Ulu, K. K., Yusuf, B., Göklenov, C., Mahpir, V. U. & Çeçenov, A. (1991). *Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü*. 2 Cilt, Ankara: Kültür Bakanlığı.
- 📖 ----- & Akkoyunlu, Z. (2014). *Kâşkarlı Mahmud Dîvânü Lugâti't-Türk: Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu.

- 📖 Eren, H. (1999). *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*. Ankara: Bizim Büro.
- 📖 Ergin, M. (2008). *Türk Dil Bilgisi*. Ankara: Bayrak.
- 📖 Erkan, M. (2015). Kırım Tatar Türkçesi Grameri ve Türkiye Türkçesi Grameri Arasında Bir Karşılaştırma Denemesi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8 (37), 112-129.
- 📖 Erol-Balaban, M. (2018). *Hızlı Üst Çene Genişletmesinin Nazometrik Sesler Üzerindeki Etkisinin İncelenmesi*. (Yayımlanmamış Uzmanlık Tezi). Selçuklu Üniversitesi, Konya.
- 📖 Ersoy, F. (2017). *Çuvaş Türkçesi Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- 📖 Gabain, A. V. (1988). Codex Cumanicus'un Dili. Mehmet Akalın içinde (Çev. & Ed.), *Tarihî Türk Şiveleri* (s. 67-109). Ankara: Türk Dili Araştırma Enstitüsü.
- 📖 ---- (2007). *Eski Türkçenin Grameri*. Mehmet Akalın (Çev.). Ankara: Türk Dil Kurumu.
- 📖 Grijzenhout, J. (2011). Consonant Mutation. Marc van Oostendorp, Colin J. Ewen, Elizabeth Hume & Keren Rice (Ed.), *The Blackwell Companion to Phonology* içinde (s. 1537-1558). West Sussex: Blackwell Publishing.
- 📖 Golding-Kushner, K. & Shprintzen, R. (2011). Velo-cardio-facial Syndrome. *Treatment of Communication Disorders*, Vol. 2, Oxford: Plural Publishing.
- 📖 Gulcalı, Z. (2017). Sarı Uygurcadaki Ses Değişmeleri Üzerine. *Türk Dünyası*, 4, 121-158.
- 📖 Güldemir, O. (2014). Orta Asya'dan Cumhuriyet Dönemine Türk Mutfağındaki Yemeklerin Değişimi: Yazılı Kaynaklar Üzerinden Bir Değerlendirme. VII. Lisansüstü Turizm Öğrencileri Araştırma Kongresi (Basılı Bildiri Metni), 346-358.
- 📖 Gülensoy, T. (2011). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- 📖 Gülsevin, G. (2002). *Uşak İli Ağızları*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- 📖 ----. (2013). Ses Bilgisinde 'Çevre Şartı' Kavramı ve Ağız İncelemelerindeki Önemi. *Turkish Studies*, 8 (9), 49-62.
- 📖 Gülsevin, S. (2013). Karay Türkçesinin Kendine Has Özellikleri ve Türk Lehçeleri Arasındaki Yeri. *Karadeniz Araştırmaları*, 36, 207-222.
- 📖 ----. (2016). *Karay Türklerinin Dili (Troki Diyalekti)*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- 📖 Gürsoy-Naskali, E. & Duranlı, M. (1999). *Altayca-Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu.

- , Butanayev, V., İsina, A., Şahin, L. & Koç, A. (2007). *Hakasça-Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Hacıeminoğlu, N. (2013). *Karahanlı Türkçesi Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Kaiser, E. (2014). *Nasal Spreading in Paraguayan Guarani: Introducing Long-distance Continuous Spreading*. Amerindia.
- Kara, M. (2007). Türkmen Türkçesi. Ahmet Bican Ercilasun içinde (Ed.), *Türk Lehçeleri Grameri* (s. 231-290). Ankara: Akçağ.
- Kasapoğlu-Çengel, H. (2004). Fü-yu Kırgızcasının Ses Özellikleri. *Türkbilig*, 7, 87-100.
- Kılıç, M. A. (2018). Türkçedeki Burun Ünsüzlerinin Akustik Özellikleri. *Turkish Studies*, 13 (12), 259-271.
- Kireççi, M. A. & Tezcan, S. (2015). *Kırım'ın Kısa Tarihi*. Ankara: SFN.
- Kirişçioğlu, F. (1999). *Saha (Yakut) Türkçesi Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Kocasavaş, Y. (2004). *Türkçede Şahıs Zamirleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Koç, K., Bayniyazov, A. & Başkapan, V. (2019). *Kazak Türkçesi-Türkiye Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Korkmaz, Z. (1995). *Türk Dili Üzerine Araştırmalar I*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- , (2007). Anadolu ve Rumeli Ağzlarının Dayandığı Temeller. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 55 (2007/1), 87-110.
- , (2017). *Dil Bilgisi Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Kummer, Ann (2006). Resonance Disorders and Nasal Emissions Evaluation and Treatment Using 'Low Tech' and 'No Tech' Procedures. *ASHA Leader*, 11 (2), 4-26.
- Kurt, B. & Demir, N. (2016). Gagauz Öğrencilerin Türkiye Türkçesi Konuşma Becerisinin Değerlendirilmesi. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 14 (2), 69-88.
- Lessing, F. (2003). *Moğolca-Türkçe Sözlük 1-2*. Günay Karaağaç (Çev.). 2 Cilt, Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Liberman, A., Cooper, F., Shankweiler, D. & Studdert-Kennedy, M. (1967). Perception of the Speech Code. *Psychological Review*, 74 (6), 431-61.
- Macchiarelli, R. & Bondioli, L. (1986). Post-pleistocene Reductions in Human Dental Structure: A Reappraisal in Terms of Increasing Population Density. *Human Evolution*, 1, 405-417.

- 📖 Malkoç, E. (2018). *Divânu Lûgati't-Türk ile Hakas Türkçesinin Karşılaştırmalı Söz Varlığı*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ardahan Üniversitesi, Ardahan.
- 📖 Necip, E. N. (2016). *Uyghurche-Türkche Lughet*. İklik Kurban (Çev.). Şangay.
- 📖 Mansuroğlu, M. (1988). Eski Osmanlıca. Mehmet Akalın içinde (Ed.), *Tarihî Türk Şiveleri* (s. 247-276). Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- 📖 Orucov, Ə., Abdullayev, B. & Rəhimzadə, N. (2006). *Azərbaycan Dilinin İzahlı Lügəti*. 4 Cilt, Bakı: Şərk-Qərb.
- 📖 Öner, M. (2013). *Bugünkü Kıpçak Türkçesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- 📖 Özcan, A. O. & Özcan, F. (2014). Türk Çocuklarının Ses Gelişim Özellikleri ve İlk Okuma Yazma Öğrenme. *İstanbul Gelişim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1 (2), 67-86.
- 📖 Özdemir, H. (2015). Nazal Ünlü ve Zamir N'si Üzerine. *Sobider*, 4, 130-139.
- 📖 Özeren, M. (2008). *Kırgız Türkçesinde Ünsüzler ve Ünsüz Olayları*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Fırat Üniversitesi, Elazığ.
- 📖 Özkan, N. (1996). *Gagavuz Türkçesi Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- 📖 Paasonen, H. (1950). *Çuvaş Sözlüğü*. İstanbul: İsmail Horoz.
- 📖 Sağır, M. (1995). *Erzincan ve Yöresi Ağızları*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- 📖 Saraç, E. T. (2010). *Türkçe Fonemlerin Ünlü-Ünsüz Kombinasyonlarında Nazalite Değerlendirmesi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- 📖 Shaw, R. B. (2014). *Kâşgar ve Yarkend Ağız Sözlüğü*. Fikret Yıldırım (Çev.). Ankara: Türk Dil Kurumu.
- 📖 Stuart, K., Quanlin, M. A., Wanxiang, M. A. & Zhicheng, M. A. (1993). Salar Language Materials. *Sino-Platonic Papers*.
- 📖 Serebrennikov, B. & Gadjeva, N. Z. (2011). *Türk Yazı Dillerinin Karşılaştırmalı Tarihî Grameri*. Tevfik Hacıev & Mustafa Öner (Çev.). Ankara: Türk Dil Kurumu.
- 📖 Sultanzade, V. (2016). Bir Daha Zamir N'sinin Kökeni ve Nazal Ünlü Hakkında. *Dil Araştırmaları*, 18 (Bahar), 7-16.
- 📖 Şaylı, Ö. & Arslan, L. (2003). Türkçe'deki Seslerin Süre Özellikleri. *Dilbilim Araştırmaları*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 15-26.
- 📖 Tekin, T. (1988). *Volga Bulgar Kitabeleri ve Volga Bulgarcası*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- 📖 -----. (1995). *Türkoloji Eleştirileri*. *Dil ve Edebiyat Dizisi*, Ankara: Simurg.

- , Ölmez, M., Ceylan, E., Ölmez, Z., Eker, S. (1995). *Türkmençe-Türkçe Sözlük*. Simurg: Ankara.
- (2013). Türkçe İlgili Hâli Ekinin Kökeni Üzerine. Gökçen Bilgin (Çev.). *Dil Araştırmaları*, 13, 158-162.
- (2016). *Orhon Türkçesi Grameri*. Türk Dil Kurumu, Ankara.
- Tolkun, S. (2015). Türk Dünyası Ortak Türküleri 3: Karakaş. *Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu Armağanı*, 403-425.
- (2019). Türkçede Nadir Görülen Bir Kelime Türetme Yolu: Eklerin Kelimeleşmesi. *X. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu Bildiri Kitabı*, 1596-1610.
- Tor, G. (2011). Anadolu Ağzlarında Yavru Adları. 38. *ICANAS*, 4, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1749- 1829.
- Tosun, İ. (2018). Tekirdağ Merkez İlçe Ağzında Alıntı Kelimeler. *Diyalektolog*, 19, 77-103.
- Uygur, C. V. (2007). Karakalpak Türkçesi. Ahmet Bican Ercilasun içinde (Ed.), *Türk Lehçeleri Grameri* (s. 543-622). Ankara: Akçağ.
- Vardarlı, E., Ülkütaşır, Ş. & Ün, A. (1965). *Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu, erişim (web): <https://sozluk.gov.tr/> (27.03.2020).
- (1997). *Derleme Sözlüğü*. 12 Cilt, Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Vasiliev, Y. (1995). *Türkçe-Sahaca (Yakutça) Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Walker, R. (2000). Yaka Nasal Harmony: Spreading or Segmental Correspondence?. *Proceedings of the Twenty-Sixth Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society, General Session and Parasession on Aspect*, 321-332.
- (2011). *Nasal Harmony*. Marc van Oostendorp, Colin J. Ewen, Elizabeth Hume & Keren Rice (Ed.) West Sussex: Blackwell Publishing, 1-28.
- Yazıcı-Ersoy, H. (2007). Başkurt Türkçesi. Ahmet Bican Ercilasun içinde (Ed.), *Türk Lehçeleri Grameri* içinde (s. 749-810). Ankara: Akçağ.
- (2007b). Yeni Uygur Türkçesi. Ahmet Bican Ercilasun içinde (Ed.), *Türk Lehçeleri Grameri* içinde (s. 429-480). Ankara: Akçağ.
- Yıldız, H. (2016). Eski Türk Runik Yazısında [NY] Ligatürünün Kökeni ve /ń/ Sesi Üzerine. *III. Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Sempozyumu (Bildiri Kitabı) I*, Bakü, 303-308.
- Yıldız, O. (2017). Mirza Cihânşâh Hakîkî'nin Dili Üzerine Notlar. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 17 (2), 193-212.

- 📖 Yudahin, K. (2011). *Kırgız Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- 📖 Yusupova, N. (2018). *Türkçe-Özbekçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- 📖 Zieme, P. (1997). Silk and Wad in Old Turkish Terminology. *Türk Dilleri Araştırmaları*, 7, 149-155.
- 📖 Zimmer, K. & Orgun, O. (1999). Turkish. *Handbook of the International Phonetic Association: A Guide to the Use of the International Phonetic Alphabet*, Cambridge: Cambridge University Press, 154–158.

Kısaltmalar

Al.	Altay Türkçesi
Ar.	Arapça
Az.	Azerbaycan Türkçesi
Başk.	Başkurt Türkçesi
Çuv.	Çuvaş Türkçesi
DLT	Dîvânu Lugâti't-Türk
Far.	Farsça
Füy.	Füyu Kırgız Türkçesi
Hak.	Hakas Türkçesi
IPA	Uluslararası Fonetik Alfabe
Kaz.	Kazak Türkçesi
Kır.	Kırgız Türkçesi
Orkh.	Orkhon Turkish
O. Uyg.	Old Uyghur Turkish
Özb.	Özbek Türkçesi
Rus.	Rusça
S. Uyg.	Sarı Uygur Türkçesi
Sal.	Salar Türkçesi
Tat.	Tatar Türkçesi
Trkm.	Türkmen Türkçesi
TT	Türkiye Türkçesi
Tuv.	Tuva Türkçesi
Uş. ağ.	Uşak ili ağızları
Uş. dia.	Uşak province dialects
Y. Uyg.	Yeni Uygur Türkçesi
Yak.	Yakut Türkçesi



Tatar Türkçesindeki Arapça Kökenli Kelimelerde Anlam Değişmeleri*

The Semantic Changes of Arabic Words in Tatar Turkish

Fecri YAVI**

Özet

Türklerin İslam dinini benimsemesiyle Türkçeye etki etmeye başlayan Arapça, bu dilden birçok kelimenin Türkçeye yerleşmesine neden olmuştur. Alınan bu kelimeler bazen olduğu gibi kullanılırken bazen de Türkçenin ses özelliklerine göre telaffuzlarında çeşitli değişimler meydana gelmiş ve Türkçenin zengin bir kelime işletim sistemine sahip olmasından kaynaklı kelimeler şekil bakımından Türkçeleştirilmişlerdir. Türklerin sosyal yapıları, zengin kültürleri ve köklü sözlü geleneklerine göre kelimelerin anlamlarında da birtakım değişimler meydana gelmiştir. Bu değişimler, kelimenin kaynak dilden farklı anlamlarda kullanılmasına neden olmuştur. Arapçadan alınan kelimeler tüm Türk lehçelerinde aynı anlamda kullanılmamakta, ifade ettikleri anlam, bir lehçeden diğerine farklılık gösterebilmektedir. Kıpçak Türkçesinin günümüzdeki mirasçılarından ve Kuzeybatı Türk lehçelerinden olan, uzun bir geçmişe ve sağlam bir edebi dile sahip Tatar Türkçesinin söz varlığının aydınlatılabilmesi için başka dillerden yaptığı alıntıların geçirmiş oldukları değişmelerinin ele alınması son derece önemlidir. Bu alıntılar içinde en büyük paya sahip olan Arapça kelimeler, Tatar Türkçesinde çeşitli anlam değişimleri geçirmişlerdir. Bu çalışmada Tatar Türkçesi sözlükleri aracılığıyla Arapça kelimelerin anlam değişimleri üzerinde durulmuştur. Bunun neticesinde 889 Arapça kelimedenden 208’inde anlam değişimi olduğu ve Tatar Türkçesinde anlam değişimine uğrayan Arapça alıntı kelimelerin bu dildeki toplam Arapça kelimelerin % 23,39’unu oluşturduğu tespit edilmiştir. Bu da demek oluyor ki Tatar Türkçesine geçen Arapça kelimelerin yaklaşık 1/4’ü anlam değişimine uğramıştır.

Anahtar kelimeler: *Kopuz, Tatar Türkçesi, Arapça, anlam değişimleri, söz varlığı, alıntı kelime.*

*Bu makale “Tatar Türkçesindeki Arapça Kökenli Kelimelerde Anlam Değişimleri (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020)” isimli doktora seminerinden türetilmiştir.

**Öğr. Gör., Şırnak Üniversitesi, Türk Dili Bölüm Başkanlığı, fecri.yavi@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-0323-3841.

Abstract

The Arabic language which began to affect Turkish when the Turks adopted Islam, caused the inclusion of many Arabic words into Turkish. These words were sometimes used as they were and sometimes with various alterations in pronunciations according to the vocal characteristics of Turkish and the words originating from the rich word processing system of Turkish were morphologically turned into Turkish. Some changes also occurred in the meanings of words according to the social structure, rich culture and rooted oral traditions of the Turks. These changes have caused the use of words in meanings different from the source language. The words adapted from Arabic are not used in the same meaning in all Turkish dialects and their meanings can vary from one dialect to another. In order to enlighten the vocabulary of the Tatar Turkish, which is among the present inheritors of the Kipchak Turkish and one of the Northwestern Turkish dialects, and has a rooted history and a solid literary language; it is of prime importance to examine the changes in its quotations from other languages. The Arabic words which have the greatest share among these quotations, have undergone various semantic changes in Tatar Turkish. This study touches upon semantic changes of the Arabic words via Tatar Turkish words. As a consequence, it has been determined that 208 out of 889 Arabic words have undergone a semantic change and the adapted Arabic words undergoing a semantic change in the Tatar Turkish constitute % 23,39 of the total Arabic words in this language. This means that approximately 1/4 of the Arabic words adapted into Tatar Turkish have undergone a semantic change.

Keywords: *Tatar Turkish, Arabic, meaning changes, vocabulary, quotation words.*

İnançla beraber Türkçeye etki etmeye başlayan Arapça, önceleri sadece dinî terimlerin dile yerleşmesine neden olurken zamanla Türkler ve Araplar arasında inançtan kaynaklanan bir yakınlığın olması ve Anadolu'da kurulan büyük Türk devletlerinin sadece inançlarını değil devlet yapılarını ve hukuk sistemlerini de İslam dinine göre şekillendirmeleri Arapçanın Türkçe üzerindeki etkisini artırmış ve Arapça kelimelerin yoğunlukta olduğu bir dil anlayışının oluşmasına yol açmıştır.

Türkçeye geçmiş Arapça kelimeler, tüm Türk lehçelerinde aynı anlamlarda kullanılmamaktadır. Kelimenin alınıp kullanıldığı Türk boyunda ifade ettiği anlam, bir diğerinde farklı olabilmektedir. Bu durum, özellikle son dönemlerde birçok araştırmacının üzerinde yoğunlaştığı "yalancı eşdeğerlik", yani şekil olarak aynı; fakat ifade ettiği anlam bakımından farklılık, çalışmalarında da dile getirilmekte ve lehçeler arasındaki bu yalancı eşdeğerlikte sadece Türkçe kelimeler değil, alıntı kelimeler de ele alınıp incelenmektedir. Bu çalışmalarda alıntı kelimelerden Arapçadan alınanlar geniş bir yer tutar. Bu durum, hem

lehçeler arasında mevcut olan anlam farklılıklarına hem de kaynak dil ile alıcı dil arasındaki anlam değişmelerine işaret etmektedir. Bir Türk topluluğu Arapçadan kelime alırken hem kaynak dildeki anlamını değiştirmiş hem de onu diğer Türk lehçelerinin kullandığı şekilden farklı kullanmış olabilir. Dolayısıyla Arapçayla Türk lehçeleri arasındaki anlam değişmeleri üzerinde durmak, aynı zamanda Türk lehçelerinin kendi içlerindeki anlam değişmelerinin aydınlatılmasına da katkı sağlamış olacaktır.

Dilbilimin dalları arasında anlam bilimi önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü her ne kadar dili oluşturan, sözcükler ve sözcükleri oluşturan şey, sesler olsa da bu sözcükler, anlamlı ve kurallı bir şekilde dizilmediğinde bir bütünlük oluşturmamış ve ifadeyi sağlamamış olurlar. Her sözcük, kendi içinde bir anlam taşısa da bunlar, bir kurala göre yan yana gelmediklerinde herhangi bir anlam ifade edemeyecekleri için dilin iletişim işlevi de sağlanmamış olacaktır. Bu yüzden bir dilin anlam biliminin incelenmesi aslında o dili konuşanların ne kadar zengin dil malzemesine ve güçlü bir ifadeye sahip olduklarını da görmemize imkân sağlar.

Anlam değişmelerinin iki temel nedenlerinden ilki olan iç nedenler, o dili konuşan toplumun dilini değiştirme sürecinde kendisinin rol oynamasıdır. Herhangi bir dış nedene bağlı kalmadan insanlar, sosyal hayatlarında yaşamış oldukları bazı iyi veya kötü durumları dillendirmek yerine onlara farklı isimler vermeyi tercih edebilirler. Burada o toplumun psikolojik yapısı rol oynamaktadır. Aynı zamanda toplumların eğitim sistemlerindeki veya yaşayış biçimlerindeki değişim ve gelişimler de dilin değişmesine neden olur. Anlam değişmelerinin bir diğer nedeni dış nedenlerdir. Toplumun geçirmiş olduğu tarihî değişimler, başka milletlerle iletişimleri ve en önemlisi de inançlarındaki değişimler, anlam değişiminin nedenleri arasındadır.

Kelimelerde anlam değişmelerini üç ana başlık altında incelemek mümkündür. Bunlar, anlam daralması, anlam genişlemesi ve başka anlama geçiş şeklindedir. "Bir göstergenin gösterilen yönü eskiye göre daralır, bir başka deyişle, sözcük, eskiden anlattığı nesnenin bir bölümünü, bir türünü anlatır duruma gelirse buna anlam daralması adı verilir" (Aksan, 2009, s. 213). Kelimelerde anlam genişlemesi ise anlam daralmasının tersi olarak düşünülebilir. Yani kelime, başta kavram veya nesnenin bir bölümünü veya bir türünü ifade edebiliyorken zamanla o kavram veya nesnenin tamamını karşılayabilir. Türkçede "ödül" kelimesi, önceden yalnızca güreşlerde verilen mükâfat iken zamanla tüm yarışmalarda verilen mükâfat olarak kullanılır olmuştur (Aksan, 2009, s. 214).

Başka anlama geçişte kelime, yukarıda bahsettiğimiz durumların tersine anlamını tamamen yitirerek başka bir anlam kazanmış olur. Burada kelime, ilk anlamına yakın başka bir anlama geçebileceği gibi karşıt bir anlam da yüklenebilir. Türkçenin tarihî seyrinde geçirmiş olduğu değişimler ve çok geniş coğrafyalara yayılmış olması kelimelerin de sık sık başka anlamlara geçmelerine neden olmuştur.

Anlam değişimlerinde bazen kelimenin eski anlamıyla yeni anlamı arasında olumluluk olumsuzluk açısından bir değişiklik olmazken bazen de anlamı değişen kelime olumlu anlamının yerine olumsuz, olumsuz anlamının yerine olumlu mana edinebilir. Bu bağlamda kelimelerin olumlu veya olumsuz yeni anlam kazanmalarına göre değişim sürecinde eski anlamından daha iyi ve olumlu bir mana edinmiş olmasına anlam iyileşmesi, önceki olumlu manasına karşın olumsuz, kötü bir anlam edinmesine anlam kötüleşmesi denmektedir.

Çalışmada çok eski bir tarihe ve köklü bir edebi geleneğe sahip, Türkçenin Kuzeybatı Türk lehçelerinden ve Kıpçak Türkçesi mirasçılarından olan Tatar Türkçesindeki Arapça kelimelerde oluşan anlam değişimleri üzerinde duruldu. Çalışmanın neticesinde sözlüklerden tespit edilen 889 Arapça kelimenin 208'inde anlam değişimi olduğu tespit edildi. Kelimelerin kaynak dildeki anlamları ile Tatar Türkçesinde edindiği anlamlar verilip karşılaştırmalar yapıldı. Sonuç kısmında anlam değişmesine uğrayan Arapça alıntı kelimelerin toplam Arapça alıntı kelimelere oranları ve bu kelimelerin de kendi içlerindeki oranları verildi.

Bu çalışmayla Tatar Türkçesindeki alıntılarda büyük bir paya sahip Arapça kelimelerin Tatarların kültürlerine, dillerine ve sözlü geleneklerine göre geçirdikleri anlam değişimleri bulunarak söz varlığının aydınlatılmasına katkıda bulunulmak amaçlanmıştır.

İnceleme

Çalışmamızda Tatar Türkçesinde kullanılan Arapça kelimelerin tespiti için iki sözlükten yararlanıldı. Bunlardan ilki 1997'de Kazan'da basılan; yazarları Fuat Ganiyev, Rifkat Ahmetyanov ve Halil Açıkgöz olan; koordinatörlüğünü Fuat Ganiyev'in, redaktörlüğünü Halil Açıkgöz ve Asiye Rahimova'nın üstlendiği Tatarca-Türkçe Sözlük (Tatarça-Türëkçe Süzlëk)'tür. Sözlük, İnsan Neşriyat tarafından ve Ahmet Veli Menger Vakfı yardımıyla basılmış ve 22 bin civarında kelimenin açıklamasını içermektedir. Açıklaması yapıldıktan sonra kelimenin içinde geçtiği atasözü, deyim veya kalıplaşmış sözcükler de verilmeye çalışılmıştır. Bunların haricinde kelimeler için tanık verilmemiştir. Tatarca kelimelerin anlamları için "Tatar Tëläññ Añlatmalı Süzlëğ" (Tatar

Dilinin Anlatmalı Sözlüğü) (1977-1981) esas alınmıştır. Çalışmamızda hangi kelimenin hangi sözlükten alındığı parantez içindeki sözlük kısaltmalarıyla belirtildi. Bu bağlamda bu sözlük için "TTS" kısaltması kullanıldı.

Çalışmamızda faydalandığımız bir diğer sözlük Mustafa Öner'in Türk Dil Kurumu Yayınlarından olan "Kazan-Tatar Türkçesi Sözlüğü"dür. Çalışmamızda sözlüğün 2015 baskısı esas alındı. Sözlük, Türkiye'de Tatar Türkçesiyle ilgili yazılmış önemli kaynaklardandır. Madde başları Latin harfleriyle verilmiş ve harflerin dizilişi de yine Latin alfabesi esasına göre yapılmıştır. Bu durum, sözlüğü daha kullanışlı bir hâle getirmiştir. Kelimelerin açıklamaları yapıldıktan sonra sözlüğü önemli bir kaynak hâline getiren tanıklar da verilmiştir. Öner, bu tanıklar için basılı kitaplar, antolojiler ve tez çalışmalarının yanı sıra internet aracılığıyla taradığı bazı yazarların örneklerinden de faydalanmıştır. Bu tanıklar sayesinde kelimenin cümle içindeki kullanımı da araştırmacıların faydalanabileceği şekilde sunulmuştur. Bu son baskıyla beraber daha önceki baskılarda 8.127 olan madde başları 13.254'e çıkarılmıştır (Öner, 2015, s. 7). Çalışmada bu sözlük için "KTTS" kısaltması kullanıldı.

Yukarıda özellikleri verilen bu iki sözlükte yer alan Arapça kelimeler, tek tek tespit edildi. İki sözlüğün taranması sonucu 889 adet Arapça sözcük belirlendi. Bu belirlemede kelimenin Türkçe ek alan şekli ayrı bir kelime olarak sayılmadı. Mesela "devam" kelimesini madde başı olarak sayarken "devamçan, devamçanlık, devamçı, devamlı, devamlılık" maddeleri sayıma dâhil edilmemiştir. Bu 889 adet kelimedenden Arapçadaki anlamının dışında Tatar Türkçesinde kullanılan ve çalışmanın özünü oluşturan kelimeler belirlendi.

Şekil ve içerik açısından çalışmada şöyle bir düzen oluşturuldu: Kelimeler Latin harfleriyle ve alfabetik sırayla madde başı olarak alındı. Alfabetik sırada yine Latin alfabesinin harf dizilişi esas alındı. Bu, çalışmayı incelemek isteyip ondan yararlanacak araştırmacılara kolaylık sağlayacaktır. Kelimenin Latin harfli şekli verildikten sonra karşısına parantez içinde Tatar Türkçesindeki Kiril harfli şekli ve / işaretinden sonra aynı parantez içinde Arapçadaki Arap harfli şekli verildi. Kelimelerin Tatar Türkçesinden Türkiye Türkçesine aktarımında kullanılacak transkripsiyon alfabesi için daha güncel ve Türkiye'de hazırlanan bir çalışma olduğu için Mustafa Öner'in sözlüğündeki alfabe esas alındı. Daha sonra madde başının altına "Ar." kısaltmasıyla Arapçadaki anlamı verildi. Hemen altına da "Tat." kısaltmasıyla kelimenin Tatar Türkçesindeki anlamı açıklandı. Bu yapılırken de kelimenin faydalandığımız iki sözlükten hangisinde hangi anlamda geçtiği parantez içindeki sözlük kısaltmalarıyla belirtildi. Kelimenin Türkçe ek alarak türemiş şekillerinde anlam değişimi var ise bu türemiş şekilleri de açıklamaya dâhil edildi. Bazı kelimelerde ise sözlüklerde geçen tanıklar alındı ve hangi sözlükten alındığı belirtildi.

Tatar Türkçesinde Anlam Değişimine Uğramış Arapça Kökenli Kelimeler

afet (афәт / أَفْتٌ)

Ar. bela, şaşkınlık, afet.

Tat. Arapçadaki *felaket*, *bela*, *afet* anlamlarının yanında *kaza* (KTTS 25) anlamında da kullanılmaktadır.

aḥiret (ахирәт / آخِرَتٌ)

Ar. ahiret, öbür dünya.

Tat. Arapçada kullanılan anlamının yanında *kıyamet günü*; *ahret kardeşi*, *dost* (TTS 36) anlamlarıyla anlam değişimine uğramıştır.

akıl (акыл / عَقْلٌ)

Ar. akıl, zihin gücü, zeka, idrak, kavrayış, fikir, düşünce.

Tat. Arapçada kullanılan anlamlarının dışında Tatar Türkçesinde *âlim insan*; *sosyal fikir*; *nasihat* anlamlarında kullanılmaktadır (KTTS 27).

asıl (асыл / أَصْلٌ)

Ar. menşe, köken; sebep, dayanak; esas; asalet; orijinal, saf.

Tat. Tatar Türkçesinde Arapçada kullanılan *asıl*; *dip*, *kök*; *temel*; *asil* anlamlarının yanında *güzel*; *kıymetli* ve *ipekli dokuma* (KTTS 35) kullanımlarıyla anlam değişimine uğramıştır.

azamat (азамат / عَظْمَةٌ)

Ar. büyüklük, azamet, yücelik, ululuk; kibir, büyüklenme.

Tat. Arapçadaki anlamları, Tatar Türkçesinde kullanılmazken kelime, anlam değişimine uğrayarak *iri gövdeli (kimse)*; *öncü kuvvetlerde yer alan 25-30 yaşlarında asker* (TTS 21) ve *kahraman, cesur savaşçı* (KTTS 41) anlamlarında kullanılmaktadır.

azan (азан / أَذَانٌ)

Ar. ezan, namaza çağırma; bildirme, duyurma; bildiri.

Tat. *bildirme*, *duyurma*; *bildiri* anlamları Tatar Türkçesinde görülmezken *namaza çağırma*, *azan* anlamının yanında *ses*, *seda* (KTTS 41) anlamları da mevcuttur.

azap (азап / عَذَابٌ)

Ar. acı, elem, eziyet; ceza, azap.

Tat. eksiz hâlde Arapçadaki anlamıyla kullanılırken Türkçe ek alıp "*azaplan-*" şekliyle kullanıldığında *azap görmek*, *meşakkat çekmek* anlamının yanında *boş yere uğraşmak* (TTS 21) anlamında da kullanılmaktadır.

bab (баб / بَابُ)

Ar. kapı; giriş; bölüm; kategori.

Tat. *kapı*, *giriş* anlamları Tatar Türkçesinde görülmezken *bölüm*, *kategori* kullanımının yanında *mesele*, *iş* (KTTS 43) anlamları da bulunmaktadır.

bata (бата / فَاتِحَةٌ)

Ar. başlangıç, mukaddime, ön söz, giriş; Kur'an-ı Kerim'in birinci suresi, Fatiha.

Tat. *başlangıç*, *mukaddime* anlamlarıyla görülmezken sure ismi olarak kullanılmasının yanında anlam genişlemesine uğrayarak *hayır dua* ve anlam değişmesine uğrayarak *bereket* (KTTS 51) anlamlarında kullanılmaktadır.

bedel (бәдәл / بَدَلٌ)

Ar. karşılık, bedel; harçlık; kıymet, fiyat; vekil.

Tat. kelime, *vekil*; *bedel* anlamlarının daralmaya uğraması sonucu *vekil olarak Hacca gitme* ve *bu tür Hac için verilen bedel para* (KTTS 53) anlamlarında kullanılmaktadır.

behes (бәхәс / بَيْحٌ)

Ar. araştırma, inceleme; tartışma; tetkik, müzakere; rapor; konu.

Tat. *tartışma* anlamının yanında değişime uğrayarak *bahis*, *iddia* (KTTS 54) anlamında kullanılmaktadır. Tatarca ek alarak Arapçadaki anlamının dışında kullanılan türemişleri de mevcuttur; *behesleş-*: *iddialaşmak* (TTS 62; KTTS 54).

bela (бәлә / بَلَاءٌ)

Ar. imtihan, deneme, sınav; hüzn, keder, dert, musibet, felaket.

Tat. *imtihan*, *deneme* anlamları Tatar Türkçesinde görülmezken *bela*, *musibet* anlamlarının yanında *kaza* ve *iftira* (KTTS 54) anlamında kullanılmaktadır.

bereket (бәрәкәт / بَرَكَتٌ)

Ar. nimet, rızık; mutluluk; bereket.

Tat. *bolluk*, *bereket* anlamlarının dışında *kazanç*, *yarar* (KTTS 55) gibi anlamlara da gelmektedir.

beyät (бәәт / بَيْئَةٌ)

Ar. ev, mesken, barınak; Kâbe; döşeme; mezar; aile; kap, kılıf; beyit, iki dizelik şiir.

Tat. nazım birimi olarak kullanılan *iki dizelik şiir*, *beyit* anlamı Tatar Türkçesinde anlam genişlemesine uğrayarak *Tatar halk edebiyatında bir kimseye veya bir hadiseye atfedilen neşeli veya üzüntülü şiir, türkü* (KTTS 56) veya *beyit, kısa destan* (TTS 61) anlamlarında kullanılmaktadır.

bina (бина / بِنَاء)

Ar. yapı, bina; cisim.

Tat. herhangi bir yapıyı kasteden anlamı Tatar Türkçesinde anlam daralmasına uğrayarak *bina*, *apartman*; *ev* (KTTS 61) anlamlarında kullanılmaktadır.

binihaya (F.+Ar.) (бинихая / بِي نِهَائِيَّة)

Ar. Arapçadaki "nihâye" kelimesi ile Farsçadaki olumsuzluk belirten "bi-" ön ekinin birleşmesiyle oluşmuş bir kelime olup *son derece*; *sonsuz*; *bitmez tükenmez* anlamlarına gelmektedir.

Tat. *sonsuz* anlamının yanında *büyük* (TTS 51) *uçsuz bucaksız* (KTTS 61) gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.

bismilla (бисмилла / بِسْمَلَّة)

Ar. Bismillahirrahmanirrahim "Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla".

Tat. kaynak dildeki anlamının yanında *herhangi bir şeyin başlangıcı*, *kaynağı* (KTTS 62) kullanımıyla anlam değişmesine uğramıştır.

cahil (жаһил / جَاهِلٌ)

Ar. cahil, bilmeyen, ...den habersiz; öğrenim görmemiş; aptal, ahmak.

Tat. *cahil*; *okunmuş* anlamlarının yanında *ikiyüzlü*, *münafık* (KTTS 73) anlamıyla anlam kötüleşmesine uğramıştır.

cavap (жавап / جَوَابٌ)

Ar. cevap, karşılık, yanıt; kabul etme.

Tat. cevap anlamının yanında *sesli karşılık* anlamıyla anlam daralmasına, *mahkemede duruşmaya çıkma* (KTTS 73) anlamıyla da anlam değişmesine uğramıştır. Türkçe ekler olarak Arapçadaki kullanımlarından çok farklı anlamlar kazanmıştır: *cevaplı*; *cevaplı*; *mesul*, *sorumlu (kimse)* (TTS 479); *önemli (iş veya görev)* (KTTS 73); *cavapsız*; *mesuliyetsiz*, *sorumsuz* (TTS 479).

cedit (жәдит / جَدِيدٌ)

Ar. yeni, ilk, modern; acemi.

Tat. *yeni* anlamının yanında bu yeniliğin öncüsü olan *reformist*, *yenilikçi* anlamlarında kullanılmaktadır (KTTS 74).

cefa (жәфа / جَفَاءٌ)

Ar. sertlik, kabalık, kırılcılık; isteksizlik, nefret, sevmeme; uzaklık, ağırlık; engel.

Tat. Arapçadaki anlamı, Tatar Türkçesinde değişime uğrayarak *zulüm*, *eziyet* (TTS 492; KTTS 74) şeklinde kullanılmaktadır.

cehennem (جَهَنَّمَ / جәһәннәм)

Ar. cehennem, kötü insanların kıyamet gününde varacakları yer.

Tat. Arapçadaki anlamının yanında *azap çekilen, zor hayat* (KTTS 75) kullanımıyla anlam değişmesine uğramıştır.

cehet (جَهْدٌ / жәһәт)

Ar. gayret, çaba, takat; güç kuvvet; meşakkat, zorluk, sıkıntı.

Tat. Arapçadaki *ceht, gayret* anlamıyla kullanılmakta olup *çabuk, çabucak, hız, hızlı* anlamlarını kazanarak anlam değişimine uğramıştır. Kelimenin Türkçe ek almış veya birleşik sözcük olmuş şekillerinde de kaynak dilden farklı ve yukarıdaki anlam değişimini destekleyici kullanımları mevcuttur: *cehet* kène: *çabucak* (TTS 493; KTTS 75); *cehetlök: cehtlik, çabukluk, hızlılık; cehetle-: hızlanmak* (KTTS 75).

cemegat (جَمَاعَةٌ / жәмәгатъ)

Ar. cemaat, topluluk, grup; bölük, tayfa, takım, ekip; toplum, zümre.

Tat. *toplum, topluluk, cemiyet* anlamlarının yanında *kamusal ve eş, refika, zevce; aile* (KTTS 75) kullanımlarıyla anlam daralmasına uğramıştır.

cerehet (جِرَاحَةٌ / жәрәхәт)

Ar. yara; ameliyat, operasyon.

Tat. *yara, cerahat* anlamlarının yanında ek alarak anlam değişimine uğramıştır: *cerehetle-: yaralamak; kalbini kırmak; cerehetlen-: yaralanmak; kırılmak, ruhen yaralanmak* (KTTS 75)

cevher (جَوْهَرٌ / жәүһәр)

Ar. öz, asıl, zat; gerçek; cevher; temel, asıl, muhteva; mücevher, kıymetli taş.

Tat. *cevher, kıymetli taş* anlamıyla kullanılmasının yanında *gizli kıymet* (TTS 493) anlamında kullanılmaktadır.

ceza (جَزَاءٌ / жәза)

Ar. karşılık; mükafat; ceza, cezalandırma.

Tat. hem mükafat hem de kötü işlerin karşılığı, ceza anlamı daralmaya uğrayarak sadece *ceza, cezalandırma* anlamıyla kullanılır olmuştur. Hatta bu anlam daha da daralarak *idam* şeklinde kullanılmaktadır. Bunun yanında kelimedede anlam değişimi de olmuş ve *sorumluluk, mesuliyet* (KTTS 77) için kullanılmıştır.

cĕn (жен / جَنَّ)

Ar. cin.

Tat. Tatar Türkçesinde sadece cinler için değil gözle görülemeyen *şeytan, iblis* (KTTS 77) için de kullanılmaktadır.

cinayet (жинаять / جِنَايَةٌ)

Ar. suç, günah; suç işleme.

Tat. Arapçadaki anlamlarının yanında *ayıp, edepsizlik* şeklinde kullanımı da mevcuttur (KTTS 83).

cisĕm (жисем / جِسْمٌ)

Ar. cisim, madde; kütle, yığın; vücut.

Tat. *madde, malzeme, cisim* anlamlarının yanında *bir şeyin aslı, temeli* (KTTS 84) anlamıyla anlam değişimine uğramıştır. Arapçadaki *vücut, beden* anlamı Tatar Türkçesinde görülmez.

citdiy (житдии / جِدِّيٌّ)

Ar. ciddi, önemli; özen.

Tat. Arapçadaki anlamı Tatar Türkçesinde *ciddi kişi; büyük önem taşıyan, ciddi durum* şeklindeyken kelime, Türkçe ek alarak anlam değişmesine uğramıştır: *citdiylen-: çocukluktan çıkıp büyümeye başlamak, buluğa ermek; ciddiyetle düşünmek; düşünceye dalmak*. Ayrıca bu şekilde kullanımıyla kelimenin anlamında kötüleşme de olmuştur: *endişe verici bir hâl almak* (KTTS 84).

degva (дэгъва / دَعْوَى)

Ar. iddia; dava.

Tat. Arapçadaki *iddia* anlamı Tatar Türkçesinde *istek, talep* şeklinde değişime uğramıştır. Dava anlamı korunmakla beraber, bu anlamın etkisiyle *tartışma, ihtilaf* (KTTS 104) şeklinde anlamda kötüleşme olmuştur.

derece (дәрәжә / دَرَجَةٌ)

Ar. yavaş yavaş yürümek; yavaş hareket etmek; yaygınlaşmak; ilerlemek; yok olmak; derece derece ilerlemek, yavaş yavaş yükselmek.

Tat. *derece derece ilerlemek, yavaş yavaş yükselmek* anlamlarının değişmesiyle *ölçü; aşama; hiyerarşide adım, basamak ve otorite, saygınlık* (KTTS 104) anlamında kullanılmaktadır.

devër (дәвер / دَوْر)

Ar. dönmek, dolanmak; tekrarlanmak.

Tat. kelime, Tatar Türkçesinde değişime uğrayıp *devir*, *çağ* (KTTS 105) anlamlarında kullanılmaktadır.

devlet (дәүләт / دَوْلَة)

Ar. devlet, hükümet; hükümdarlık; zafer, üstünlük; değişim, dönme.

Tat. *devlet*, *hükümet* anlamlarının yanında *mal-mülk*, *zenginlik* (KTTS 105) anlamlarında da kullanılmaktadır. Kelimenin ek alıp türemiş şekli de bu anlam değişimini desteklemektedir; devletlê: *devletli*, *zengin* (TTS 90).

doga (дога / دُعَاء)

Ar. çağrı, talep, istek; dua, niyaz; iddia.

Tat. *dua*, *niyaz* anlamıyla kullanılmakla beraber *ana babanın hayırduası*, *evden ayrılma müsaadesi*; *Fatiha* (KTTS 107) anlamlarıyla da anlam daralmasına uğramıştır.

dönya (дөнья / دُنْيَا)

Ar. dünya, yer küre, yer; dünya hayatı.

Tat. *dünya*, *yeryüzü* anlamlarının yanında *insanlık âlemi* (KTTS 108) anlamında da kullanılmaktadır.

edebiyat (әдәбият / اَدْبِيَات)

Ar. edebiyat.

Tat. Arapçadaki anlamının yanında *herhangi bir bilim alanına ait literatür* (KTTS 112) anlamıyla anlam genişlemesi olmuştur.

egla (әгъла / اَعْلَى)

Ar. en üstün, en yüce; en yüksek.

Tat. sıfattaki derecelendirme değişerek *en üstün*, *en yüce* anlamı yerine *pek güzel*, *pek iyi*, *kaliteli* (TTS 457; KTTS 112) anlamında kullanılmıştır.

ekemet (әкәмәт / حِكْمَة)

Ar. ilim, feraset, bilgelik; doğru düşünüş; adalet; felsefe; sebep, neden; vecize, özdeyiş.

Tat. Tatar Türkçesinde *mezcup* (*ekemet kəşşə*: *garip*, *mezcup kişi*; *soytarı*) (TTS 459); *mucize*, *olağanüstü*; *tuhaf*, *garip*; *gülünç*, *maskaraca* (KTTS 113) şeklinde kullanılarak anlam kötüleşmesine uğramıştır. Kelimenin *ekemetlê*: *hikmetli*; *ekemetlêk*: *hikmetlik* şeklinde olumlu ve *ekemetçê*: *soytarı* (TTS 459) gibi olumsuz mana yüklenen türemişleri de mevcuttur.

ekiyet (әкият / عِكَايَاتُ)

Ar. hikâye, öykü; rivayet; anlatım.

Tat. Arapçada kullanılan anlamına paralel *masal*, *hikâye* anlamları mevcuttur. Ayrıca *uydurma*, *saçma* (KTTS 113) gibi kullanımlarla anlam kötüleşmesine uğramıştır.

elif (әлиф / أَلِف)

Ar. elif harfi, Arap alfabesinin ilk harfi.

Tat. Arapçadaki anlamının yanında anlam genişlemesine uğrayıp *alfabe* ve anlam değişimine uğrayarak *elif gibi düz*, *doğru* (KTTS 114) anlamları kazanmıştır.

elifba (әлифба / أَلِفْبَا)

Ar. alfabe.

Tat. Arapçadaki anlamının yanında *alfabe kitabı* ve *bir şeyin esası* (KTTS 114) şeklindeki kullanımlarıyla anlam değişmesine uğramıştır.

emel (әмәл / أَمَلٌ)

Ar. ümit, beklenti, umma, emel.

Tat. Arapçadaki *emel*, *beklenti* anlamının yanında *çare*, *ilaç*, *derman*; *tedavi* (TTS 460); *imkân*, *fırsat* (KTTS 115) gibi anlamlar yüklenmiştir.

emma (әмма / أَمَّا)

Ar. –e gelince, ancak, bununla beraber

Tat. Arapçadaki *ancak*, *ama*, *fakat* anlamları olmakla beraber *ziyadesiyle*, *çok fazla* (KTTS 115) şeklinde anlam değişmesine uğramıştır.

er (әр / عَارُ)

Ar. ayıp, utanılacak şey; eksik, kusur.

Tat. anlam iyileşmesine uğramış ve *ar*, *haysiyet*, *namus*, *hayâ* (KTTS 115; TTS 461) anlamlarında kullanılmaktadır. Türkçe ek alıp türemiş şekillerinde de bu anlam iyileşmesi görülmektedir; erlê: *edepli*, *nazik* (KTTS 116). Ayrıca kelime, anlam değişimi geçirip *sitem*, *takaza*, *kınama* (KTTS 115) anlamlarında da kullanılmaktadır; er işettër-: *sitem etmek*; erleş-: *karşılıklı sitem etmek* (TTS 461).

erem (әрәм / عَرَامٌ)

Ar. yasak, haram; tabu; illegal, yasadışı kazanılmış; günah.

Tat. *haram*, *yasak* anlamlarını korumakla beraber birçok yeni olumsuz anlam edinmiştir. Bu yeni manaları şu şekilde sıralamak mümkün: *çok masraflı*; *ziyan*; *boşu boşuna*; *faydasız*, *boş yere israf edilen*, *hiçbir maksadı olmayan* (TTS 461, KTTS 115).

esbap (эсбап / أَسْبَابٌ)

Ar. sebepler, nedenler; vasıtalar; ilişkiler, bağlar.

Tat. kelime değişime uğrayarak *alet, edevat; çeyiz, eşya, ihtiyaç* anlamında kullanılmaktadır (KTTS 116).

eybet (эйбәт / هَيْبَةٌ)

Ar. heybet, saygınlık, itibar; vakar, ağırbaşlılık; saygıyla karışık korku, korku, huşu.

Tat. *iyi, güzel* (TTS 457), *faydalı; akıllı; iyi huylu; keyifli* (KTTS 118) gibi anlamlarda kullanılarak kaynak dilden farklı anlamlar kazanmıştır.

ezër (әзәр / حَاضِرٌ)

Ar. gelen, var olan, mevcut bulunan; hazır,için hazırlanmış; şimdiki, halihazırdaki.

Tat. kelime, Arapçadaki *hazır, tamam, şimdi, şuan* anlamlarıyla kullanılmakla birlikte Türkçe ek alarak ezërle-: *hazırlamak, yapmak; yetiştirmek; yedek biriktirmek* (KTTS 120) şeklinde anlamlar kazanmıştır (TTS 381, KTTS 155).

faik (фаик / فَائِقٌ)

Ar. üstün, seçkin, mümtaz; iyi.

Tat. Arapçadaki *üstün* anlamının dışında *birinci; alışılmışın üstünde* (KTTS 133) gibi anlamlarla da kullanılmaktadır.

fakır (факыр / فَاقِرٌ)

Ar. fakir, yoksul, muhtaç.

Tat. *miskin, garip* (TTS 367), *zavallı* (KTTS 133) gibi anlam değişmelerine uğramıştır.

faniy (фани / فَانِيٌّ)

Ar. fani, geçici; ölümlü; çok yaşlı.

Tat. *fani, ölümlü, geçici* anlamlarının yanında kelime, *insanlar* (KTTS 133) anlamında da kullanılmaktadır.

fetva (фәтвә / فَتْوَى)

Ar. fetva, hilye-i şerriye, İslami hüküm; ruhsat, izin.

Tat. Arapçadaki *fetva* anlamının dışında *maslahat* (TTS 375) anlamıyla da kullanılmaktadır.

fētne (фетнә / فِتْنَةٌ)

Ar. fitne, karışıklık, kargaşa; ayrılık, bozgunculuk; imtihan, deneme; isyan, ayaklanma; büyü, cazibe, çekicilik, büyülenme, ayartma; azap.

Tat. *isyan*, *devlete başkaldırma* ve *fitne* anlamları kullanılmakla birlikte *dedikoducu*, *fitne kişi* anlamıyla değişime; *yaramaz çocuk için severken kullanılan söz* (KTTS 135) kullanımıyla anlamda iyileşmeye uğramıştır.

fidiye (фидия / فِدْيَةٌ)

Ar. fidyе, bedel, kefareт.

Tat. anlam değişimine uğrayarak *ölen kimse namına verilen sadaka* (TTS 370) anlamında kullanılmaktadır.

fikër (фикер / فِكْرٌ)

Ar. düşünme, kafa yorma; fikir, düşünce, görüş; akıl, zihin.

Tat. *fikir*, *düşünce*; *akıl* anlamlarının yanında *niyet*, *istek*, *plan* (KTTS 135) gibi anlamlar yüklenmiştir.

fitret (фитрәт / فِطْرَةٌ)

Ar. fitrat, yaratılış; yapı, huy, mizaç.

Tat. Arapçadaki *fitrat*, *yaratılış*, *tabiat* anlamlarının yanında *ahir zaman* (TTS 371) anlamında da kullanılmaktadır.

gadet (гадәт / غَادَةٌ)

Ar. alışkanlık, adet.

Tat. *birisine has karakter özelliği*, *huy*, *tabiat*; *gelenek*, *görenek*, *örf*, *adet* şeklinde kullanımlarının yanında *sık sık ve sistemli bir şekilde olan* (KTTS 141) gibi anlamlarla kullanılmaktadır. Kelimede ek alarak oluşmuş gadette: *her*, *her zaman*; *genellikle*; *gadetiy*: *basit*, *gündelik*, *rutin*, *sıradan* (KTTS 141; TTS 72) kullanımlarıyla anlam değişimi; *gadetsëz*: *terbiyesiz*; *gadetsëzlëk*: *terbiyesizlik* (TTS 72) kullanımlarıyla da anlamda kötüleşme görülmektedir.

gadiy (гади / غَادِي)

Ar. sıradan, bayağı, adi; eski; düzenli.

Tat. Arapçadaki anlamlarının yanında *gündelik*; *ilkel*; *vasat* anlamlarıyla anlamda değişime, *mütevazı* (KTTS 141) anlamıyla da anlamda iyileşmeye uğramıştır.

gafil (гафил / غَافِلٌ)

Ar. gafil, ihmalkâr, dikkatsiz.

Tat. Arapçadaki anlamıyla kullanılmazken *gafil*, *cahil*; *atıl* (KTTS 141) şeklinde anlam değişimine uğramıştır.

galem (галәм / عَالَمٌ)

Ar. dünya, yeryüzü; kâinat, evren; âlem, topluluk.

Tat. Arapçadaki anlamları görülmeyle beraber *hayat, yaşama* ve *pek, fazla* (KTTS 142) gibi anlam değişimlerine de uğramıştır.

galemet (галәмәт / عَلَامَةٌ)

Ar. işaret, alamet; amblem, simge; marka; derece, not; belirti, emare.

Tat. *alamat, işaret* anlamlarının yanında kelime anlam değişimine uğrayarak *çok fazla* (TTS 74) anlamıyla kullanılmaktadır.

gamel (гамәл / عَمَلٌ)

Ar. yapma, işleme, yerine getirme, uygulama, işleyiş; çalışma; imal, üretim.

Tat. Arapçadaki *amel, uygulama* anlamlarının yanında *iş, niyet* (KTTS 142) gibi anlamlar da yüklenmiştir. Kelimenin Türkçe ek alıp kaynak dilden farklı kullanımları şu şekildedir: *gamelde: hakikatte, gerçekte; gameldegē: yürürlükteki* (TTS 74).

garasat (гарасат / غَرَصَةٌ)

Ar. arsalar, boş araziler, avlular.

Tat. kelime Arapçada "arsa" kelimesinin çoğulu olmasına karşın *Müslüman inanışına göre, kıyamet günü bütün ölülerin toplanacakları yer* anlamında kullanılır. Tatar Türkçesinde de kelime, bu anlamıyla kullanılmaktadır. Bunun yanında kıyamet günündeki karışıklığı çağrıştırdığı için olsa gerek *tayfun, fırtına* (TTS 74; KTTS 142) anlamında da kullanılmaktadır.

garık (гарык / غَرَقٌ)

Ar. batma, batış; suya gömülme, boğulma.

Tat. *batmak; suda boğulmak* anlamlarının yanında *çok fazla işe vb. batmak, gömülmek; bıkmak* (TTS 75) gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.

garip (гарип / غَرِيبٌ)

Ar. yabancı, gurbetçi; tuhaf, garip, alışılmadık; şaşırtıcı, ilgi çekici.

Tat. kaynak dildeki kullanımlarından tamamen farklı anlama gelecek şekilde *malul, kötürüm, sakat; fakir, yoksul, sefil; yersiz, yurtsuz kimse* (TTS 74, KTTS 142) gibi anlamlarda kullanılmaktadır.

garz (гарз / أَرْضٌ)

Ar. yerküre, dünya; yer, toprak; arazi, alan, bölge, saha.

Tat. Tatar Türkçesinde *arz; yeryüzü* anlamlarının yanında *paralel* (TTS 74) anlamında da kullanılmaktadır.

gayëp (raen / عَيْبُ)

Ar. ayıp, kusur, noksanlık; özür, sakatlık, zaaf; hata.

Tat. *eksiklik* anlamının yanında *geleneklere, örf ve adetlere aykırı iş, ayıp; utanma; günah; suç* (KTTS 143) gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.

gayret (гайрәт / غَيْرَةٌ)

Ar. kıskançlık; gayret, heves, istek, azim, şevk.

Tat. *kıskançlık* anlamı görülmezken *gayret, azim* anlamının yanında kelime, anlam değişimine uğrayarak *güç, kuvvet; iktidar, kendi işini yapabilme gücü; gönülden bağlılık; alkollü içeceklerin tesir kuvveti* (KTTS 143) gibi çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır.

gazap (газап / غَدَابٌ)

Ar. acı, elem, eziyet; ceza, azap.

Tat. *azap, ceza; zulüm* anlamlarının yanında *meşakkat, zorluk* gibi farklı anlamlarda da kullanılmaktadır (KTTS 144).

gaziz (газиз / غَزِيٌّ)

Ar. güçlü, kuvvetli; şerefli, saygın; soylu, asil; nadir; sevgili; değerli.

Tat. Arapçadaki anlamlarına uygun *en değerli, biricik* anlamlarında kullanılmakla beraber *aziz, kutsal kişi* (TTS 73, KTTS 144) anlamlarında da kullanılmaktadır.

gıylëm (гыйлем / عِلْمٌ)

Ar. bilme, öğrenme, anlama, idrak etme; ilim, bilim.

Tat. *ilim, bilim* anlamlarının yanında *fen, teknik ve âlim* (KTTS 144) şeklinde kullanımları da mevcuttur.

gorur (горур / غُرُورٌ)

Ar. kandırma, göz boyama; kibir, kendini beğenmişlik; ıvır zıvırlar, değersiz şeyler.

Tat. *gurur, kibir* anlamına uygun olarak *gurur; gururlu, mağrur; böbürlenene, havalı* anlamlarında kullanılmakla beraber kelimedede *kahramanca, cesur* (KTTS 145) şeklinde anlamda iyileşme görülmektedir.

gozër (гозәр / غُذْرٌ)

Ar. özür, mazeret.

Tat. yapılan hatadan dolayı dilenen *özür, rica* (TTS 77) şeklinde değişime uğramıştır. Türkçe ek alarak bu değişimi destekleyici şekilleri de mevcuttur: gozërlen-: *yalvarmak; gozërlep: yalvararak* (TTS 77).

hava (Һава / هَوَاءُ)

Ar. hava, atmosfer; iklim; rüzgar, hava akımı.

Tat. Tatar Türkçesinde Arapçada kullanılan *hava*, *atmosfer* anlamlarının yanında *gökyüzü* (KTTS 147); *gurur*; (*havalara*) *hâl*, *vaziyet* (TTS 494) anlamlarıyla anlam değişmesine uğramıştır.

heves (Һәвәс / هَوَسٌ)

Ar. delilik, çılgınlık; sorumsuzluk, hayalcilik; tutku.

Tat. *tutku* anlamı *arzu*, *istek* şeklinde kullanılırken anlamında iyileşme olmuş ve *bir işte, bin hünerde usta olan, kabiliyetli; hevesli* (KTTS 148) gibi farklı anlamlar kazanmıştır.

heykel (Һәйкәл / هَيْكَلٌ)

Ar. büyük, kocaman; büyük yapı, bina; heykel; tapınak; çatı, ana gövde.

Tat. *heykel*; *anıt* anlamları görülmekle beraber kelime *mezar taşı* (KTTS 148) şeklinde anlam değişimine uğramıştır.

himmet (Һиммәт / هِمَّةٌ)

Ar. niyet, kararlılık, azim; çaba, gayret, uğraş; şevk, heves; enerji, güç; arzu, istek.

Tat. *gayret*, *çalışma* gibi anlamlarda kullanılmasının yanında *yardım*, *iyilikseverlik*; *namus*; *hürmet* (KTTS 149); *teşebbüs*, *girişkenlik*, *inisiyatif* (TTS 494) gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.

halk (Һалык / خَلْقٌ)

Ar. mahlukat, yaratık, kainat.

Tat. *mahlukat*, *halk* anlamının dışında *kalabalık* (TTS 376); *millet*, *ahali*, *el âlem* (KTTS 152) gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.

hasiyet (Һасият / حَاصِيَّةٌ)

Ar. özellik, nitelik, hususiyet.

Tat. özellik anlamının yanında *üstünlük*, *olumluluk sıfatları* (KTTS 153); *iyi mana*, *netice* (TTS 377) anlamlarında kullanılmaktadır. Türkçe ek alan şekillerinde de bu değişim görülmektedir; *hasiyetli*: *manalı*, *neticeli*; *hasiyetle*: *iyileştirerek* (TTS 377).

hat (Һат / حَظٌّ)

Ar. çizgi, hat; şerit, yol; sınır, hudut; plan, resim, çizim; yazı, el yazısı.

Tat. *el yazısı*, *hat*, *yol* anlamlarının yanında *mektup* (KTTS 153; TTS 377) anlamlarında da kullanılmaktadır.

ḥayvan (хайван / حَيَوَانُ)

Ar. canlı, hayatta olan; hayvan.

Tat. sadece insan dışındaki canlıları ifade etmek için kullanılarak anlam daralmasına uğrayan bu kelimenin aynı anlamında *vahşi hayvan, canavar* (KTTS 153) şeklinde kötüleşme de olmuştur.

ḥel (хәл / حَالٌ)

Ar. şimdiki zaman; hâl, durum.

Tat. *hâl* anlamının yanında *güç, takat sosyal durum; hayatta beklenmedik bir hâl* (TTS 282, KTTS 153) anlamlarında da kullanılmaktadır.

ḥelfe (хәлфә / خَلِيفَةٌ)

Ar. halife; vekil, bir göreve geçen; bir işi devam ettiren, başkasının görevini sürdüren.

Tat. Arapçadaki anlamları, Tatar Türkçesinde görülmezken kelime, anlam değişimine uğrayarak *öğretmen; hoca; asistan* (TTS 382 ve KTTS 154) anlamlarında kullanılmaktadır.

ḥesret (хәсрәт / حَسْرَةٌ)

Ar. üzüntü, keder.

Tat. *keder, ağır kaygı, mutsuzluk çekme, kederlenme, hasret, tasa* şeklinde kullanılımasının yanında *beceriksiz kimse* (TTS 383) anlamıyla da kullanılmaktadır.

ḥetəm (хәтәм / حَتْمٌ)

Ar. mühürleme, damgalama; kapatma; bitirme, tamamlama.

Tat. *bitirme, tamamlama* kullanımı Tatar Türkçesinde kullanılımasının yanında aynı kullanım, daralmaya uğrayarak *hatim, Kur'an okuma* şeklinde görülürken *sövme, küfür* (KTTS 154) anlamlarıyla da anlamda kötüleşmeye uğramıştır.

ḥevēf (хәвәф / حَوْفٌ)

Ar. korku; endişe.

Tat. *korku, kaygı* anlamı kullanılmakla beraber *bela, kaza, mutsuzluk* (KTTS 155) şeklinde anlam değişmesine uğramıştır.

ḥeyēr (хәер / حَيْرٌ)

Ar. iyi; uygun; ganimet; fayda, yarar, menfaat; nimet, lütuf.

Tat. Arapçadaki *hayır, fayda; iyilik* anlamlarının yanında kelime anlam daralmasına uğrayarak *sadaka* (TTS 381, KTTS 155) şeklinde kullanılmaktadır.

heyran (хэйран / حَيْرَانُ)

Ar. şaşkın, afallamış; hayretler içinde kalmış; mütereddit; kararsız; yolunu kaybetmiş.

Tat. Arapçadaki anlamları kullanılmayıp kelime, *acayip, ilginç* manalarıyla anlam değişmesine uğrayarak *çok güzel, hayran olunası* (KTTS 155); çok beğenen, *hayran* (TTS 382) kullanımlarıyla da anlamda iyileşmeye uğramıştır.

hezret (хэзрэт / حَضْرَةٌ)

Ar. hazır bulunma, mevcut olma; saygıdeğer, muhterem, sayın.

Tat. *muhterem, sayın* anlamına uygun olarak *efendi, majeste* anlamlarında kullanılan kelime, *imam* (TTS 382); *hazret, dinî kimse* (KTTS 156) şeklinde değişime uğramıştır.

hëzmet (хезмэт / خِدْمَةٌ)

Ar. hizmet, görev, iş, çalışma; yardım.

Tat. *iş, çalışma, görev* anlamlarının yanında *eser, yapım; yayın; güç, enerji; iş yeri* gibi birçok farklı anlamda kullanılmaktadır ve *askerlik hizmeti* (KTTS 156) ile anlamda daralmaya uğramıştır.

hıyalıy (хыялый / حَيَالِيٌّ)

Ar. hayalî, düşsel; gerçek dışı; hayalci, hayalperest.

Tat. Arapçadaki anlamı Tatar Türkçesinde görülmele beraber *divane, mecnun* (TTS 380) şeklinde anlamda kötüleşmeye uğramıştır.

hısap (хисап / حِسَابٌ)

Ar. sayma, hesaplama, hesap; aritmetik; yeter, kâfi.

Tat. Arapçadaki *hesap, hesaplaşma, aritmetik* anlamlarının yanında kelime, *sayı; ticaret* (KTTS 157) gibi anlamlarda da kullanılmaktadır. Kelimenin *isep* şekli de kullanılmaktadır. Bu şekilde de kelime, *hesap* anlamının yanında *plan, düşünce, tasarı* (TTS 114); *skor; ölçek; iş ücreti, yevmiye; niyet; endişe* (KTTS 177) gibi farklı anlamlarda kullanılmaktadır.

hokuk (хокук / حُقُوقٌ)

Ar. doğrular, gerçekler; haklar, hak edilen şeyler; adalet.

Tat. *hukuk, adalet* anlamının yanında *hukuk düzeni; hukuk bilimi; resmi hak, ruhsat* (KTTS 157) gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.

hözür (хозур / حُضْرُ)

Ar. hazır bulunma, var olma, katılma; gelenler, katılanlar.

Tat. Arapçadaki anlamlarıyla kullanılmazken anlam değişmesi sonucu *karşı, ön* (KTTS 157) ve anlam iyileşmesiyle *huzur, rahat, keyif; keyifli, huzurlu* (TTS 379, KTTS 157) anlamlarında kullanılmaktadır.

hökem (хөкөм / حُكْمُ)

Ar. bilgi, bilgelik, hikmet; hükmetme, idare, otorite; karar, yargı; emir, kural.

Tat. *hüküm, yargı* anlamlarının yanında kelime *mahkeme; suçların muhakemesi; mahkeme hükmü* (KTTS 157) gibi anlam daralmaları görülmektedir.

hör (хөр / حُرٌّ)

Ar. hür, köle olmayan, özgür; serbest; asil soylu; cömert.

Tat. *hür, özgür* anlamlarının yanında *mutlu, sevinçli* (KTTS 157) gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.

ıgtıbar (игътибар / اِغْتِبَارٌ)

Ar. takdir, tasarlama; önem verme; itibar, hürmet, saygınlık; ilgi, alaka; ders alma, ibret.

Tat. *hürmet, saygınlık* anlamı kullanılmakla beraber *dikkat* (TTS 101, KTTS 165) anlamında kullanılmaktadır. Ek almış şekillerinde de bu değişimi görmek mümkündür: *ıgtıbarlı: dikkatli; titiz* (TTS 101, KTTS 165); *ıgtıbarlılan-: dikkatli olmak; önem vermek, yardımcı olmak* (KTTS 165); *ıgtıbarsız: dikkatsiz; hürmetsiz* (TTS 101).

ıhata (ихата/ اِحَاظَةٌ)

Ar. çevreleme, sarma, kuşatma; kavrama gücü, anlayış.

Tat. kelime Arapçadaki şekilleriyle kullanılmazken değişime uğramış ve *çit, bahçe duvarı; avlu* (KTTS 165, TTS 116) şeklinde kullanılmıştır.

ıhılas (ихлас / اِحْلَاصٌ)

Ar. vefa, sözünde durma, ihlas; bağlılık, samimiyet, içtenlik.

Tat. *gönül saflığı, doğruluk; samimilik, içtenlik; halis sevgiyle yapılan, samimi* anlamlarında kullanılan kelime, *endişe, merak; hakiki sevgi; hakikaten* (KTTS 165) gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.

ıhtıyar (ихтыяр / اِخْتِيَارٌ)

Ar. seçim, tercih; seçenek, alternatif; irade, istem.

Tat. *irade, tercih etme, istek* anlamlarının yanında *fikir; hüküm* (KTTS 166) şeklinde de kullanılır.

iltifat (ильтифат / اِلْتِيفَاتُ)

Ar. ilgi, dikkat, özen; dikkate alma;
yönelme, etrafına bakınma.

Tat. *ilgi, iltifat* anlamlarının yanında *saygı, yüceltme* (KTTS 169) gibi anlam değişmelerine uğramıştır.

iman (иман / اِيْمَانُ)

Ar. inanma, inanç, iman.

Tat. *iman, inanç* anlamlarının yanında *vicdan* anlamında da kullanılmaktadır; imansız: *acımasız, merhametsiz* (KTTS 169) anlamında kullanılmaktadır.

insaf (инсаф / اِنْصَافُ)

Ar. insaf, adalet, doğruluk, tarafsızlık.

Tat. *tarafsızlık* anlamının yanında *edep, mazbutluk* (KTTS 171) anlamında kullanılmaktadır.

kabaḥet (кабахәт / قَبَاحَةٌ)

Ar. çirkinlik, iğrençlik, iticilik, rezalet.

Tat. *kötü, yaramaz, pis; tiksinti uyandıran; hor, değersiz, bayağı, çirkef* gibi anlamlarının yanında *edepsiz* (KTTS 252) anlamında da kullanılmaktadır.

kader (кадәр / قَدْرُ)

Ar. kadar, miktar, sayı, tutar; hacim; derece; mertebe, sosyal konum; kıymet.

Tat. *kadar* anlamının yanında *gibi; –A değin; –dAn evvel, önce* (KTTS 255)

kaḥer (каһәр / قَهْرُ)

Ar. yenme, galip gelme; üstesinden gelme, halletme; zorlama.

Tat. kelime, anlam değişimine uğrayarak *kızgınlıkla verilmiş ceza, sert davranış; intizar etme; kahrolası* gibi farklı anlamlarda kullanılmaktadır (KTTS 256, TTS 144).

kala (кала / قَلْعَةٌ)

Ar. kale, hisar.

Tat. Arapçadaki *kale* anlamının yanında kelime *kasaba* (TTS 131); *şehir* (KTTS 258) anlamlarında kullanılmaktadır.

kalem (каләм / قَلَمٌ)

Ar. kalem; hat, yazı stili; bölüm, daire, büro; çizgi, şerit.

Tat. *kalem, yazı* anlamlarının yanında *yazma yeteneği* anlamında da kullanılmaktadır (KTTS 259).

kalıp (калып / قَالِبٌ)

Ar. kalıp, şekil, model; matbaa kalıbı.

Tat. *şekil, kalıp* anlamlarının yanında *ayakkabı imalatındaki ağaç kalıp* şeklinde anlam daralması ve *samimiyetsiz* (KTTS 260) anlamıyla anlamda kötüleşme görülmektedir (TTS 132).

kasıyde (касыйдә / قَصِيدٌ)

Ar. kaside, şiir; istikamet, varış yeri; amaç, gaye; kastedilen anlam, mana.

Tat. *kaside, şiir* anlamının yanında *kızlar adına yazılmış methiyenin gizlendiği boncuk (kızlar bu boncuğu saç örgüsünde taşımışlardır)* (KTTS 275) şeklinde anlam daralmasına da uğramıştır.

kaza (каза / قَضَاءٌ)

Ar. hükmetmek; bildirmek; emretmek; uygulama, gerçekleştirme; bitirme.

Tat. anlam kötüleşmesine uğrayarak *büyük afet, ziyan, zarar; şanssızlık* (KTTS 284) gibi anlamlarda kullanılmaktadır.

kazna (казна / خَزَائِنٌ)

Ar. hazine; maliye, saklanan mâl; para kasası.

Tat. iki farklı telaffuzu mevcuttur; "kazna", "hezine". Kaynak dildeki anlamlarına uygun olarak *mal varlığı, zenginlik; hazine* anlamlarında kullanılmasının yanında *manevi ve kültürel zenginlikler* (KTTS 156); *kaide, taban* (TTS 128) anlamlarında da kullanılmaktadır.

kegbe (кәгбә / كَعْبَةٌ)

Ar. küp şeklindeki yapı, yönelinen yer; Kâbe.

Tat. *Kâbe* anlamının yanında *odak noktası* (KTTS 192) şeklinde de kullanılmaktadır.

kesəp (кәсәп / كَسْبٌ)

Ar. kazanma, elde etme; kâr, kazanç; kazanım, deneyim.

Tat. *kazanma* anlamının yanında *hüner, uzmanlık, uğraş, meşgale; ticaret* (KTTS 194) gibi anlamlarda da kullanılmaktadır. Ek almış şekillerinde hem bu anlam değişimini hem de anlamda kötüleşmeyi görebilmek mümkündür; kesəpçə: *kayıt dışı bir meslek icra eden, kaçak çalışan* (KTTS 194); küçük esnaf (TTS 190).

kıyafet (кыяфәт / قِيَافَةٌ)

Ar. iz sürme, takip.

Tat. anlam değişimine uğrayıp *dış görünüş, tarz, şekil; edebiyatta imaj, tip* (KTTS 291); *görünüş; kılık, kıyafet* (TTS 188) anlamlarında kullanılmaktadır.

kıyamet (кыямәт / قِيَامَةٌ)

Ar. yeniden dirilme, kıyamet.

Tat. Arapçadaki anlamının yanında *gürültü, kargaşa* (KTTS 291) anlamında da kullanılmaktadır.

kıyas (кыяс / قِيَاسٌ)

Ar. ölçme, ölçüm; miktar, ölçü; kıyas, karşılaştırma.

Tat. kaynak dildeki *kıyas* anlamının yanında değişime uğrayarak *gelir defteri* (TTS 188) anlamında kullanılmaktadır.

kıybat (кыйбат / قِيَمَةٌ)

Ar. kıymet, değer; fayda; miktar, fiyat.

Tat. Tatar Türkçesinde *kıybat* ve *kıymmet* şeklinde iki telaffuzu bulunan kelime, *değer, kıymet, fiyat* anlamlarının yanında *pahalı* (TTS 181); *önemli, değerli; matematik ve ekonomi bakımından değer* (KTTS 291) anlamlarında da kullanılmaktadır.

kıybla (кыйбла / قِبْلَةٌ)

Ar. Kible; Kabe; yön, cihet.

Tat. Arapçadaki *Kible* anlamının yanında *başvurulan yer* (TTS 181) ve *insanları çeken cazibe merkezi yer veya kişi* (KTTS 291) şeklinde mecaz anlam kazanan kelime, *güney* (KTTS 291) anlamında da kullanılmaktadır.

kibar (кибар / كِبَارٌ)

Ar. değerliler, çok önemli olanlar; büyükler; liderler, ileri gelenler; kocaman, büyük.

Tat. Arapçadaki anlamıyla kullanılmazken *gurur, kibirlenme* (KTTS 202) şeklinde anlamda kötüleşmeye uğramıştır.

komar (комар / قِمَارٌ)

Ar. kumar, bahis.

Tat. *kumar, bahis* anlamının yanında *güçlü istek; tutku, ihtiras, nefis* (TTS 159); *meşgul edici, çekici; açgözlü, muhteris* (KTTS 297) gibi farklı anlamlarda kullanılmaktadır.

korban (корбан / قُرْبَانٌ)

Ar. yaklaşmak, yakın olmak; Kurban.

Tat. *Kurban* anlamının yanında *bir şey uğruna kendisini feda eden; bir felakete uğrayan* (KTTS 298) gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.

kuvet (күәт / قُوَّةُ)

Ar. güç, kuvvet, şiddet; enerji.

Tat. *kuvvet*, *güç* anlamının yanında *santral kapasitesi* (TTS 178) anlamıyla anlam daralmasına uğramıştır.

labasa (лабаса / لَابِاسٌ)

Ar. önemli değil, zararı yok.

Tat. anlam değişimine uğrayarak *tasdik*, *inkar*, *soru*, *ümit*, *şüphe fonksiyonlu ki*, *ya, yani ile paralel bir edat* (TTS 208) olarak ve *elbette, ya; şüphesiz ki; değil mi ki* (KTTS 311) anlamlarında kullanılmaktadır.

layakıl (лаякыл / لَاعْقَلَانِيٌّ)

Ar. akıl dışı; akılsız.

Tat. Arapçadaki anlamı *çok sarhoş, ayakta duramayan* (TTS 206) şeklinde değişime uğramıştır.

legıyn (ләгыйнь / لَعِيْنٌ)

Ar. kovulmuş; lanetli, melun.

Tat. *lanetlenmiş*, *melun* anlamının yanında *nefret kazanmış; istenilmeyen* (KTTS 313) gibi anlamlarda kullanılmaktadır.

lem-mim (ләм-мим / لم)

Ar. lâm ve mim harfleri.

Tat. Arap alfabesinin bu iki harfi deyim şeklinde *hiçbir şey dememek* (TTS 209); *suspus* (KTTS 314) şeklinde bir anlam kazanmıştır.

lögat (лөгать / لُغَةٌ)

Ar. diller, lisanlar; şiveler, lehçeler; deyimler, kelimeler, ifadeler.

Tat. *kelimeler*, *ifadeler* anlamı *söz*, *kelime* şeklinde tekil olarak görülürken kelime, daha çok *sözlük*, *lügat* (TTS 209, KTTS 318) anlamlarında kullanılmaktadır. Bu şekilde bir kullanım Arapçada yoktur.

macara (мажара / مَاجِرِيَاتٌ)

Ar. olaylar, hadiseler.

Tat. kelime, anlam değişimine uğrayıp heyecan gerektiren olayları tanımlamak için *macera*, *serüven* ve anlamda kötüleşmeye uğrayıp *facia* (KTTS 319) anlamında kullanılmaktadır.

mal (мал / مَالٌ)

Ar. mal; servet.

Tat. *mülk*, *zenginlik*; *kıymetli olan veya faydalanılan eşya*, *mal* anlamlarının yanında kelimedede *dört ayaklı hayvan*, *evcil hayvanlar*, *davar*; *ticaret metaı* (KTTS 321) gibi anlamda daralma olmuştur.

meclës (мәҗлес / مَجْلِس)

Ar. oturlan yer; meclis, kurul, toplantı; mahkeme.

Tat. *toplantı, oturum; konuklar veya yemek için toplanma* anlamlarının yanında *piyeste perde, bölüm* (KTTS 329) şeklinde de kullanılmaktadır.

megne (мәҗнә / مَعْنَى)

Ar. mana, anlam; maksat, amaç, niyet; fikir, düşünce.

Tat. *anlam, mana, ifade, meram* anlamlarında kullanılmasının yanında *önem; derece* (KTTS 330) anlamlarında kullanılmaktadır; *megnelë: mühim* (TTS 220).

meḥabet (мәхабәт / مَهَابَةٌ)

Ar. korku; heybet, azamet; heybetlik; saygı, huşu.

Tat. kelime, *çarpıcı derecede güzel; büyük, ulu* (KTTS 331) gibi farklı anlamlarda kullanılmaktadır.

meḥdüm (мәхдүм / مَخْدُومٌ)

Ar. kendisine hizmet edilen, efendi; işyeri sahibi, patron.

Tat. kelime, *hürmete layık adam, hürmetli kimse; molla oğlu* (KTTS 331) şeklinde anlam değişikliğine uğramıştır.

meḥşer (мәхшәр / مَحْشَرٌ)

Ar. toplanma yeri, haşır yeri, haşır meydanı.

Tat. Arapçadaki manasıyla kullanılmasının yanında *maḥşer günü ve kargaşa* (KTTS 331) anlamında kullanılmaktadır.

mekal (мәкал / مَقَالَ)

Ar. söz, konuşma, laf; düşünce, fikir.

Tat. anlam daralmasına uğrayarak *deyim, atasözü* (KTTS 331; TTS 220) anlamında kullanılmaktadır.

mertebe (мәртәбә / مَرْتَبَةٌ)

Ar. rütbe, mertebe; derece, seviye; makam, mevki;

Tat. *mertebe, rütbe; mevki, hâl* anlamlarının yanında *defa, kere* anlamlarında da kullanılmaktadır (TTS 221, KTTS 333).

meslek (мәсләк / مَسْلَكٌ)

Ar. yol, geçit; yöntem, metot; davranış, tutum, tavır.

Tat. kelime, Arapçadaki anlamlarıyla görülmezken *meslek, iş; ruhî yön, mefkûre, fikir* (TTS 221) anlamıyla kullanılmaktadır; *meslektes: fikir ortağı, fikirdaş* (KTTS 333).

meslihet (مەслихەت / مَصْلِحَةٌ)

Ar. menfaat, fayda, yarar; idare, bölüm; iş.

Tat. anlam değişimine uğrayarak *tavsiye, öğüt* (TTS 221, KTTS 333) anlamında kullanılmaktadır.

misal (мисал / مِثَالٌ)

Ar. örnek, misal; model; ideal; ibret, ders; eş, denk; imaj, simge.

Tat. *misal, örnek* anlamlarının yanında *delil; alıştırma* (KTTS 345) gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.

mogciza (могжиза / مُعْجِزَةٌ)

Ar. aciz bırakan, karşılık vermeye imkân bırakmayan, mucize.

Tat. anlamda iyileşmeye uğrayarak *mucize, olağanüstü görünüş* (KTTS 346) şeklinde kullanılmıştır.

mögayın (могаен / مُعَيِّنٌ)

Ar. belirli, kararlaştırılmış; tayin edilmiş; biraz, bir kısım.

Tat. *muayyen, belirli* anlamlarının yanında değişime uğrayarak *muhtemelen, galiba* (KTTS 350) anlamlarında kullanılmaktadır.

mönesebet (мөнәсәбәт / مُنَاسَبَةٌ)

Ar. uygunluk, elverişlilik; münasip olma; akrabalık, hısımlık; vesile, ilgi.

Tat. *münasebet, ilişki* anlamlarının yanında *bakış, görüş, tutum* (KTTS 351) gibi farklı anlamlarda kullanılmaktadır.

mörecegat (мөрәжәгатъ / مُرَاجَعَةٌ)

Ar. tekrar, yineleme; gözden geçirme; başvuru, müracaat, istek; işlem.

Tat. *müracaat, başvuru* anlamlarının yanında *hitap; rica* (KTTS 351) anlamlarında da kullanılmaktadır.

möstekıyl (мөстекыйль / مُسْتَقِيلٌ)

Ar. bağımsız, özerk, ayrı; şahsi, özel.

Tat. *müstakil, bağımsız* anlamlarının yanında *kendi gücüyle başarabilen; orijinal* (KTTS 351) gibi anlamlar kazanmıştır.

möşteriy (мөштәри / مُشْتَرِيٌ)

Ar. müşteri, alıcı, satın alan.

Tat. kelime, *gazete veya dergiye yazılan kimse, abone* (KTTS 351) şeklinde anlamda daralmaya uğramıştır.

mötevelliy (мөтәвәлли / مُتَوَلَّى)

Ar. görev, sorumluluk vb. üstlenen; sorumlu, mesul.

Tat. anlam daralmasına uğrayıp *mal mülk işleriyle ilgilenen kimse; mescit medrese işlerini yerine getiren kimse* (KTTS 351) anlamlarında kullanılmaktadır.

namus (намус / نَامُوسٌ)

Ar. pusu kurulan yer; kanun, şeriat; sırdaş; Cebrail (As.).

Tat. Arapçadaki anlamları görülmezken kelime, *namus, iffet; şan, şöhret* (KTTS 356, TTS 224) şeklinde anlam değişimine uğramıştır.

nökte (нөктә / نُكْتَةٌ)

Ar. nükte, latife, şaka; anekdot, ince konu, hassas detay.

Tat. anlam kötüleşmesine uğrayarak *dargınlık* (TTS 230) anlamıyla kullanılmaktadır.

nur (нур / نُورٌ)

Ar. ışık, ışın; aydınlık, parıltı; lamba.

Tat. *nur, ışık, ışın* anlamlarının yanında *radasyon* (TTS 228) anlamında ve ek olarak çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır; *nurla-: radyasyonlamak; nurlanış: radyasyona maruz kalma* (TTS 228); *nurlı: güzel, güleç* (KTTS 361).

ravza (рауза / رَوْضَةٌ)

Ar. bahçe, yeşillik alan; göze hoş gelen dinlendirici yer.

Tat. anlam daralmasına uğrayarak *gül bahçesi*, değişime uğrayarak *Cennet bahçesi; kitaplarda bölüm, bap* (KTTS 385) şeklinde kullanılmaktadır.

reḥmet (рәхмәт / رَحْمَةٌ)

Ar. merhamet, acıma; bağışlama.

Tat. *merhamet* anlamının yanında *teşekkür* (KTTS 386, TTS 260) anlamında da kullanılmaktadır.

rigaye (ригая / رِغَايَةٌ)

Ar. koruma, himaye, muhafaza; bakım, gözetim; ilgi, dikkat.

Tat. Arapçadaki anlamlarıyla görülmezken *saygı, ehemmiyet; ağırlama* (KTTS 388) şeklinde anlam değişimine uğramıştır.

sabak (сабак / سَبَقٌ)

Ar. geçmek, önde olmak, geride bırakmak; öne geçmek.

Tat. Arapçadaki anlamları, Tatar Türkçesinde görülmezken *günlük ders konusu (malzemesi), ders; ibretlik tecrübe* (KTTS 391, TTS 261) şeklinde anlam değişimine uğramıştır.

sabır (сабыр / صَبْرٌ)

Ar. sabır, tahammül; sebat, metanet; sükunet, huzur.

Tat. kelime Arapçadaki *sabır* anlamının yanında *sabırlı, sakin* (KTTS 391) anlamında da kullanılmaktadır.

sabıy (сабый / صَبِيٌّ)

Ar. çocuk; çırak.

Tat. *küçük çocuk* anlamının yanında *çocukluk; çocukça* (KTTS 392) anlamlarında kullanılmaktadır.

safsata (сафсата / سَفْسَطَةٌ)

Ar. görünüşte doğru hakikatte yanlış kıyas.

Tat. Arapçadaki anlamının yanında *çok uzun ve gereksiz konuşma; yalan haber; hor gören konuşma* (KTTS 392) gibi anlamlarda kullanılmaktadır.

salavat (салават / صَلَوَاتٌ)

Ar. namazlar, dualar; Allah'ın rahmeti.

Tat. *namaz* anlamıyla kullanılmazken dua anlamı daralmaya uğrayarak *yolculuk için veya başarı için okunan hayır duası; "hakkında hayırlı olsun."* anlamlarında kullanılmış ve değişime uğrayarak *iş bitti; sözü uzatmaya gerek yok* (KTTS 395) şeklinde bir anlam kazanmıştır.

sedep (сәдәп / صَدَفٌ)

Ar. yan; uç; sedef.

Tat. *sedef* anlamının yanında anlam değişimine uğrayarak *küçük düğme* (TTS 284); *buton; inci* (KTTS 402) anlamlarında kullanılmaktadır.

sehife (сәхифә / صَحِيفَةٌ)

Ar. sayfa; kitap, gazete; yaprak.

Tat. *sayfa* anlamının yanında *ömrün bir dönemi* (KTTS 402) anlamında da kullanılmaktadır.

selamet (сәләмәт / سَلَامَةٌ)

Ar. emniyet, güvenlik; iyi durumda olma, tehlikesizlik; iyilik, doğruluk.

Tat. mastar şekliyle Tatar Türkçesinde kullanılmakla beraber *sağ salim, diri, sağlıklı* (KTTS 402) anlamlarında kullanılmaktadır.

seyër (сәер / سَيْرٌ)

Ar. yürüyüş, yürüme; hareket, kıvılda; ilerleme; gezi, seyahat; tavır.

Tat. Arapçadaki anlamları görülmezden *tuhaf* (TTS 284); *garip, acayip, ilginç* (KTTS 403) gibi kullanımlarla anlamda kötüleşmeye uğramıştır.

sıyfat (сыйфат / صِفَة)

Ar. sıfat, nitelik, vasıf, özellik; hâl, durum; ayırt edici özellik.

Tat. *özellik, nitelik* anlamlarının yanında anlam değişimine uğrayarak *kılık kıyafet* (KTTS 408); *kalite* (TTS 282) anlamlarında kullanılmaktadır.

soltanat (солтанат / سُلْطَنَات)

Ar. saltanat, sultanlık; sultanın ülkesi.

Tat. Arapçadaki *sultanlık* anlamı, *görmelilik; heybet* (KTTS 413) şeklinde değişime uğramıştır.

sönnet (сөннәт / سُنَّة)

Ar. izlenecek yol; sünnet; gelenek, adet; kanun.

Tat. kelime Tatar Türkçesinde erkek çocukları için uygulanan *sünnet* (TTS 287) için kullanılarak anlam değişimine uğramıştır.

suret (сурәт / صُورَة)

Ar. resim, suret, şekil, biçim; heykel; çeşit, tür; vasıf; nüsha, kopya; hâl, tavır.

Tat. Arapçadaki *suret, resim* anlamlarının yanında *kıyafet; imaj* (KTTS 422) anlamlarında kullanılmaktadır. Ek almış şekillerinde ise başka bir anlam değişimi mevcuttur; surette: (*gr.*) *eğer, ise* (TTS 280).

şemail (шәмаил / شَمَائِل)

Ar. ahlak, karakter, kişilik; özellikler.

Tat. anlam değişimine uğrayarak *bir nesnenin üç cephesini çizme; Mekke ve Medine resmi* (TTS 419); *duvara asılan ve etrafı dualarla süslü Mekke gibi kutsal yerlerin resmi* (KTTS 431) anlamlarında kullanılmaktadır.

şerik (шәрик / شَرِيك)

Ar. ortak, hissedar; pay sahibi; müttefik, yardımcı.

Tat. anlam daralmasına uğrayarak *şerik, birlikte okuyanlardan her biri* (TTS 419) anlamında kullanılmıştır.

şey (шәй / شَيْء)

Ar. şey, eşya, madde; nesne, bir şey.

Tat. *şey, nesne, konu* anlamları kullanılmakla beraber kelimenin Türkçe ek almış şekillerinde anlam değişmesi görülmektedir; *şeyle-*: *görür gibi olmak, sezmek, duyar gibi olmak, tahminen bilmek*; *şeylen-*: *görünür gibi olmak, sezilmek, belirlemek* (TTS 418, KTTS 431).

şigar (шигар / شِغَار)

Ar. işaret, alamet; nişan, parola.

Tat. Arapçadaki *şiar, parola* anlamlarının yanında *amaç* (KTTS 433) anlamında da kullanılmaktadır.

şik (шик / شِكْ)

Ar. şüphe, şek.

Tat. Arapçadaki anlamının yanında *kötü niyet; korkma, ürkme* (KTTS 433) anlamlarında kullanılmaktadır.

şikayet (шикаять / شِكَايَةٌ)

Ar. şikâyet.

Tat. *şikâyet* anlamının yanında kelime, daralmaya uğrayarak *şikâyet dilekçesi, dava; istinaf* (KTTS 433) anlamlarında da kullanılmaktadır.

şirbet (ширбәт / شَرِبَةٌ)

Ar. içiş; yudum; doz; bir içimlik su.

Tat. anlam daralmasına uğrayarak *meyve sularından hazırlanan içecek; meyve, kahve ve şekerli çikolatadan yapılan tatlı içecek* ve anlam değişimine uğrayarak *çiçek balı; tatlı, hoş* (KTTS 434) gibi anlamlar kazanmıştır.

tabak (табак / طَبَقَةٌ)

Ar. tabaka, kat, katman; kat (apartman); nesil, kuşak, sınıf; derece.

Tat. *tabaka, katman* anlamlarının yanında *yaprak, varak* (KTTS 439) gibi anlamlarda kullanılmaktadır.

tabiiyî (табиғый / طَبِيعِيٌّ)

Ar. tabii, doğal; doğuştan, fitrî; normal, alışılmış; sıradan, tipik; fiziksel.

Tat. *tabii, doğal, insan yapımı olmayan* anlamlarının yanında anlam değişimine uğrayarak *tabii, elbette, doğru* (TTS 291); *yapmacık olmayan* (KTTS 440) şeklinde kullanılmaktadır.

talîg (талиг / طَالِعٌ)

Ar. doğan, yükselen; talih, kısmet.

Tat. Arapçadaki *talih, baht* anlamlarının yanında kelime değişime uğrayarak *yaratılış, tabiat, huy* (KTTS 443) anlamlarında kullanılmaktadır.

tantana (тантана / طَنْطَنَةٌ)

Ar. tınlama, vızıltı; gürültü, patırtı.

Tat. Arapçadaki kullanımının anlam iyileşmesine uğraması sonucu *tören, merasim, alay; görkem, ihtişam* (TTS 446; KTTS 446) gibi anlamlarda kullanılmaktadır.

tarikât (тарикать / طَرِيقَةٌ)

Ar. yol, üslup, tarz; vesile, yaklaşım; mezhep, inanış; din; tarikat.

Tat. *inanış, tarikat* anlamlarının yanında *ruh olgunluğu* (TTS 299) anlamında da kullanılmaktadır.

tayfa (тайфа / طَائِفَةٌ)

Ar. taife, topluluk, grup; dini grup, mezhep; sınıf, tür; kısım, bölüm, parça.

Tat. kelime belli bir işte hizmet eden *tayfa*, *mürettebat* anlamında kullanılarak Arapçadaki topluluk, grup anlamında daralmaya uğramıştır.

tayyar (тайяр / طَيَّارٌ)

Ar. uçan, uçucu; pilot.

Tat. kelime, değişime uğrayarak *daima hazır olan, itaat eden* (KTTS 455) anlamında kullanılmaktadır.

tecviyt (тәҗвит / تَجْوِيدٌ)

Ar. iyi ve güzel yapmak; düzeltmek; Kur'an'ı kurallarına göre okumak.

Tat. *Kur'an'ı kurallarına göre okumak* anlamı daralmaya uğrayarak *Kur'an'ı usulünce ve güzel okumayı öğreten kitap; teravih namazlarında Kur'an okuma, hatim indirme* (KTTS 456) anlamlarında kullanılmaktadır.

tegayën (тәгаен / تَغْيِينٌ)

Ar. belirleme, kararlaştırma; atama; tahsis etme; açıklama.

Tat. *atama, görevlendirme* anlamının yanında değişime uğrayarak *tam, bütün, mükemmel* anlamlarında kullanılmaktadır.

teglimat (тәғлимат / تَغْلِيمَاتٌ)

Ar. talimatlar, emirler, duyurular.

Tat. *nazariye, teori* (TTS 337); *öğreti, doktrin* (KTTS 457) şeklinde anlam değişimine uğramıştır.

teharet (тәһарәт / طَهَارَةٌ)

Ar. temizlik, taharet; arılık, saflık; iffet; kusursuzluk.

Tat. *temizlik, taharet* anlamının yanında *abdest alma, gusül abdesti* (KTTS 457, TTS 343) anlamında kullanılmaktadır.

taһil (таһил / تَحْلِيلٌ)

Ar. yeminden kurtulmak için ödenen kefaret; helal kılma, temize çıkarma.

Tat. kelime, Tatar Türkçesinde anlam değişimine uğrayarak *yeni bir şey alındığında kutlamak için yiyip içme, ıslatma* (TTS 302) şeklinde kullanılmaktadır.

tekdiym (тәкьдим / تَقْدِيمٌ)

Ar. takdim, sunma, arz etme; ön söz, giriş; tarif, tanıtım; öne alma.

Tat. *sunma, takdim* anlamlarının yanında *teklif; öğüt; salık, tavsiye* (KTTS 458) anlamlarında da kullanılmaktadır.

tekdiyr (تَقْدِيرُ / тәкъдир)

Ar. takdir, tahmin; değerlendirme; beklenti; itibar, saygı; derece, not.

Tat. *takdir, kader; değerlendirme* anlamlarının yanında *ecel* (KTTS 458) anlamında da kullanılmaktadır.

temsiiyl (تَمْسِيْلُ / тәмсил)

Ar. resmetmek, heykelini yapmak; oyun vb. sahneye koymak; simgelemek; örnek göstermek; rol yapmak; karşılaştırmak, benzetmek.

Tat. *benzetmek, benzeştirmek; temsil* anlamlarıyla kullanılmakla beraber *masal* (KTTS 459) anlamlarında da kullanılmaktadır.

tenefës (تَنْفَسُ / тәнәфес)

Ar. solunum, teneffüs; nefes alma.

Tat. *ara, mola, soluklanma, dinlenme, duraklama* (KTTS 459) şeklinde mecaz kullanımla değişime uğramıştır.

tercëmei hel (تَرْجَمَةُ حَالٍ / тәржемәи хәл)

Ar. tercüme: çevirme, açıklama, biyografi, hayat hikayesi; hâl: durum, içinde bulunulan zaman anlamına gelmektedir.

Tat. Arapçada tercüme tek başına *hayat hikâyesi, biyografi* anlamına gelmektedir. Tatar Türkçesinde ise *hâl* kelimesiyle birleşerek Farsça tamlama şeklinde *hayat hikâyesi, biyografi* (KTTS 460) anlamlarında kullanılmaktadır. Bu tamlama şekliyle Arapçada kullanılmaz.

tertiyp (تَرْتِيْبُ / тәртип)

Ar. düzenleme, hazırlama, sıraya koyma; düzen, rütbe, kademe; hazırlama; oluşturma.

Tat. *tertip, düzen, nizam, sıra* anlamlarının yanında anlam değişimine uğrayıp *asayiş; disiplin, ciddiyet* (KTTS 461) anlamlarında kullanılmaktadır.

tevekkel (تَوَكَّلُ / тәвәккәл)

Ar. güven, itimat; tevekkül.

Tat. *kendine güven, tevekkül* anlamlarının yanında *kararlı, azimli; büyük cesaret* (KTTS 461) anlamlarında kullanılmaktadır.

tevfiyk (تَوْفِيْقُ / тәүфыйк)

Ar. uzlaştırma, barıştırmak; uydurma; Allah'ın nasip ettiği başarı; şans, talih.

Tat. anlam değişimine uğrayarak *edep* (TTS 342); *terbiyelilik, mazbutluk, edepli olma* (KTTS 461) anlamlarında kullanılmaktadır.

vafa (вафа / وَفَاءُ)

Ar. sadakat, samimiyet, bağlılık; söz, adak vb. tutma, yerine getirme, ödeme; uygulama.

Tat. *vefa*, *verilen sözde durma* anlamlarının yanında *doğruluk* (KTTS 537) anlamında da kullanılmaktadır.

vakıt (вакыт / وَقْتُتْ)

Ar. vakit, zaman, süre, mühlet; saat, an; mevsim.

Tat. kaynak dildeki anlamlarının yanında *ürün alma sezonu; mektup, şiir vb. için yazılma tarihi* gibi kullanımlarla anlamda daralma olmuştur (KTTS 537).

vayım (ваем / وَخِيْمٌ)

Ar. sağlıksız, sağlığa zararlı; tehlikeli, kötü, zararlı; hazmı zor; sonucu kötü.

Tat. Arapçadaki anlamları görülmezken kelime, anlam değişimine uğrayarak *kaygı* (TTS 67), *endişe*, *gam tasa* (KTTS 539) anlamlarında kullanılmaktadır.

vegde (вәгдә / وَغْدٌ)

Ar. söz, vaat, vadetme; tehdit etmek; ümit vermek.

Tat. *vaat*, söz anlamlarının yanında *ant*, *yemin*; *sözleşme*; *gençler arasında sözlenme*, *nişan*; *işin yapılması için tanınan süre*, *vade* (KTTS 540, TTS 70) anlamlarında kullanılmaktadır.

vehşi (вәхши / وَحْشٌ)

Ar. yabani hayvan; canavar, ucube; ıssız, yaban, tenha.

Tat. *yabani*, *vahşi* anlamının yanında *zalim* (KTTS 71) anlamında kullanılmaktadır.

yasin (ясин/ يُس)

Ar. Kur'an'ın 36. suresi, Yasin suresi.

Tat. sure isminin yanında *dua* anlamında kullanılarak anlam genişlemesine uğramıştır. Yasin çık-: *ölüm döşeğindeki kişiye dua okumak; bitirmek, "ruhuna Fatih okumak."* (KTTS 562).

zahir (захир / ظَاهِرٌ)

Ar. açık, net, belli; görünen, görüntü; dış, dış yüzey.

Tat. *görünür*, *zahir*, *açık*, *belli*, *meydanda* anlamlarının yanında *elbette*, *şüphesiz* (KTTS 599) anlamlarında zarf olmuştur.

zarar (зарар / ضَرَرٌ)

Ar. zarar, ziyan, hasar, kayıp; eziyet, kötülük; hastalık, özür.

Tat. *zarar*, *ziyan*, *hasar*, *kayıp* anlamlarının yanında *kaza* (KTTS 600) anlamında da kullanılmaktadır.

zat (зат / ذَاتُ)

Ar. sahip; kendi, kişi, zat, kişilik; esas, öz, cevher.

Tat. Arapçadaki *şey*; *kimse*; *kök*, *nesep* anlamlarının yanında kelimedeki asıl değişim ek alarak türemiş şekillerinde olmuştur; zatlı: *kaliteli* (TTS 98); *asil*; *terbiyeli*, (KTTS 600); zatsız: *kalitesiz*, *görgüsüz* (TTS 98); *soylu nesilden olmayan* (KTTS 601).

zegıyf (загыйфъ / ضَعِيفُ)

Ar. zayıf, güçsüz, dayanıksız; cılız; alçak (ses); aciz; durgun, kesat; hasta.

Tat. *hasta*, *güçsüz*, *zayıf* (ses veya ışık) anlamlarının yanında *garip*, *tuhaf kişi*; *zayıf ve güçsüz büyümüş*; *kötü*, *yetersiz* (KTTS 601) anlamlarında kullanılmaktadır.

zeħmet (зэхмәт / زَحْمَتُ)

Ar. sıkışıklık, kalabalık, izdiham.

Tat. anlam değişimine uğrayarak *sıkıntı*, *zahmet*, *zorluk*; *zarar* (KTTS 601); *hastalık* (TTS 100) anlamlarında kullanılmaktadır.

ziya (зыя / ضِيَاءُ)

Ar. ışık, parıltı; parlaklık.

Tat. *ışık*, *nur* anlamlarının yanında *bilim*, *marifet* (KTTS 602) şeklinde mecaz anlam kazanmıştır.

zirat (зират / زِيَارَاتُ)

Ar. ziyaretler, görmeye gitmeler.

Tat. kelime Tatar Türkçesinde anlam değişimine uğrayarak *kabir*, *mezarlık* (TTS 99; KTTS 602) anlamında kullanılmaktadır.

Sonuç

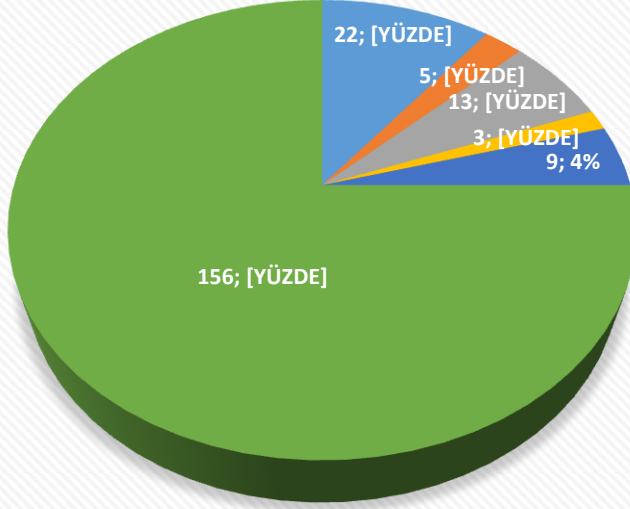
Kuzeybatı Türk lehçelerinden olan Tatar Türkçesinin söz varlığını aydınlatılabilmek adına alıntı kelimelerin şekil ve anlam bakımından ele alınıp değerlendirilmesi son derece önemlidir. Çünkü başka dilden alınan kelimelerin bazıları bu dilde kaynak dildeki anlamıyla kullanılmamaktadır. Bunlar, Tatarların sosyal ve edebi yapılarına ve psikolojilerine göre yeniden anlam kazanır veya anlamının kapsamında değişimler meydana gelir. Böylece alıntı kelimeler bazen şekil olarak Türkçeleştirilir bazen de anlam açısından farklılık arz edebilir. İslam'ın etkisiyle bütün Türk toplulukları az çok Arapçadan etkilenmişlerdir. Fakat Arapçadan alıntı kelimelerin tüm Türk topluluklarında aynı anlamda kullanılmaması aralarında söz varlığı açısından da birtakım

farklılıkların oluşmasına neden olabilmektedir. Söz konusu farklılıkların belirlenmesi, kaynak dille Türk lehçeleri arasındaki anlam değişimlerinin aydınlatılmasıyla sağlanabilmektedir. Bu bağlamda Tatar Türkçesindeki Arapça alıntı kelimelerin geçirmiş olduğu değişimler çalışmada ayrıntılı bir şekilde ele alınmış ve bunun neticesinde aşağıdaki istatistiksel bilgiler elde edilmiştir.

Çalışmada Tatar Türkçesi üzerine yazılmış sözlükler yardımıyla bu dile yerleşmiş Arapça kelimeler tespit edilip bunlardan anlam değişimi geçirenler üzerine incelemelerde bulunuldu. Sözlüklerde toplam 889 adet Arapça kelime tespit edildi (bu sayı, madde başları fazla olan başka Tatarca sözlüklerde daha fazla olabilir). Bu 889 kelimenin 208'inde anlam değişimi olduğu ve 208 kelimenin de 22'sinde anlam daralması, 5'inde anlam genişlemesi, 13'ünde anlam kötüleşmesi, 9'unda anlam iyileşmesi, 3'ünde anlamda hem daralma hem de kötüleşme; geriye kalan 156 kelimedede ise sadece anlam değişimi tespit edildi.

Kelimelerin anlam değişimleri ve bu değişimlerin türleri tespit edilip açıklamalarla verildikten sonra bu kelimelerin Tatar Türkçesindeki toplam Arapça alıntı kelimelere oranlarını vermek, söz varlığının daha sağlam verilerle değerlendirilmesini sağlayacaktır. Bu bağlamda yararlandığımız iki sözlüğü taramamız neticesinde Tatar Türkçesinde tespit ettiğimiz 889 Arapça alıntı kelimenin 208'inde anlam değişimi tespit edildi. Bu da anlam değişimi geçiren Arapça alıntı kelimelerin toplam Arapça alıntı kelimelerin %23,39'una denk geldiğini göstermektedir. Yani kaynak dilden alınan kelimelerin yaklaşık 1/4'ü anlam değişimi geçirmiştir. Bu anlam değişimlerinin %11'inde anlam daralması; %2'sinde anlam genişlemesi; %6'sında anlam kötüleşmesi; %4'ünde anlam iyileşmesi ve %2'sinde ise hem anlam daralması hem de kötüleşmesi meydana gelmiştir. Geriye kalan 156 kelimedede ise sadece anlam değişimi olmuştur. Bu da anlam değişimine uğramış toplam Arapça alıntılarının %75'ine denk gelmektedir. Buradan da anlaşılıyor ki Tatarlar, anlam değişimlerinde Arapça alıntılarının anlamını daraltmak, genişletmek veya olumlu, olumsuz bir anlam vermek yerine daha çok kelimeye başka bir anlam yüklemeyi tercih etmişlerdir. Anlam değişimleri başlığı altında ise en fazla paya sahip olan anlam daralmasıdır.

Tatar Türkçesinde Anlam Değişimine Uğramış Arapça Kökenli Kelimelerin Sayı ve Oranları



- | | |
|---------------------|-------------------------------|
| ■ Anlam Daralması | ■ Anlam Genişlemesi |
| ■ Anlam Kötüleşmesi | ■ Anlam Daralması+Kötüleşmesi |
| ■ Anlam İyileşmesi | ■ Anlam Değişimi |

KAYNAKÇA

- 📖 Aksan, D. (2009). Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim. III. Cilt. Ankara: TDK.
- 📖 Alkaya, E. (2012). Sibiryaya Tatar Türkçesiyle Türkiye Türkçesi Ağızlarındaki Benzerlikler Üzerine Bir Değerlendirme. *Turkish Studies*, 7 (4), 275-295.
- 📖 Buran, A., & Alkaya, E. (2007). Çağdaş Türk Lehçeleri. Ankara: Akçağ.
- 📖 Ganiyev, F., Ahmetyanov, R. & Açıkğöz, H. (1997). Tatarca -Türkçe Sözlük (Tatarça -Türökçe Sözlük). Kazan-Moskova: İnsan.
- 📖 Kadir, G. (2013). Arapça - Türkçe Sözlük. İstanbul: Mektep.
- 📖 Kanar, M. (2009). Arapça -Türkçe Sözlük. İstanbul: Say.
- 📖 Kanar, M. (2015). Farsça -Türkçe Sözlük. İstanbul: Say.
- 📖 Karanlı, İ. (2013). Yeni Sözlük: Arapça -Türkçe. İstanbul: Ensar.
- 📖 Kerimoğlu, C. (2010). Tatar Bilmecelerindeki Arapça, Farsça ve Rusça Alıntılar Üzerine. *Karadeniz Araştırmaları*, Güz (27), 191-215.
- 📖 Öner, M. (2015). Kazan-Tatar Türkçesi Sözlüğü. Ankara: TDK.
- 📖 Üstüner, A. (2017). Türkçenin Tarihi Gelişmesi. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.



Kopuzdan “Telli Kur’an”a
Türklerde Sazın Kültürel Serüveni ve Kutsallığı
The Cultural Journey of Sacredness of the Saz
Among Turks from Kopuz to “Telli Kur’an” (Stringed Qur’an)

Bülent AKIN*

Özet

Türklerin milli çalgısı olan kopuz, gerek İslamiyet öncesi gerekse de İslamiyet’in kabulünden sonraki dönemde manzum halk edebiyatı verimlerinin teşekkülünde oldukça önemli işlevlere sahip olmuştur. Kopuz, Türk kültürel belleğinde yer alan birikiminin muhafazası, aktarımı ve güncellenmesinde, ait olduğu tarihî dönemlere göre şaman, kam, ozan ya da âşık gibi adlar verilen icracılarıyla birlikte, birinci dereceden görev üstlenmiştir. Kopuz ve devamı olan sazın Türk kültür ve edebiyatındaki bu önem ve işlevi, tarihin ilk dönemlerinden itibaren geleneğe verilen değer çerçevesinde bu sazın da kutsanmasına vesile olmuştur. Kopuz ve icracısına addedilen kutsiyet, sadece İslamiyet öncesi Türklere mahsus olmayıp İslamiyet’in kabulü sonrasında da başta Alevi-Bektaşî inancına mensup Türk toplulukları olmak üzere, çeşitli tasavvufî zümreler tarafından da İslam çatısı altında güncellenerek devam ettirilmiştir. Bu bilgi çerçevesinde makalemizde, öncelikle Türklerin İslamiyet’i kabulü ve Anadolu’ya gelişlerinin ardından kopuzun icra durumu hakkında birtakım tespit ve görüşlere yer verilmiştir. Ardından kopuzun İslamiyet çatısı altında icracısıyla birlikte kutsiyetini hangi mecralarda sürdürdüğü hususunda tespit ve değerlendirmeler yapılmıştır. Bu noktada Türk tasavvufu ve Alevi-Bektaşî inancı çerçevesinde âşıklık/zâkirlik geleneği içerisinde kopuz ve ondan türeyen telli saz (bağlama) ile âşıklara/zâkirlere verilen kutsallık geleneğinin güncellenmesi bağlamında ele alınarak günümüze kadar gelen süreçte bu kutsiyetin kültürel belleği korumadaki ve aktarmaktaki rolü halk bilimi bakışıyla irdelenmiştir.

Anahtar kelimeler: *Kopuz, Telli Kur’an, Alevi, Bağlama, Zâkir, Âşık.*

* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı, bulentakinedb@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-7668-8644.

Abstract

The Kopuz, the national musical instrument of the Turks, has had quite important functions in the formation of the folk poetry outputs before and after the acceptance of Islam. Kopuz has undertaken the first-order task in the conservation, transfer and updating of its accumulation in the Turkish cultural memory, together with its performers called shaman, "kam", "ozan" or "ashik (minstrel)" according to historical periods to which they belong. This importance and function of kopuz and "saz", derived from it, in Turkish culture and literature has led to the sanctification of this instrument within the framework of the value given to tradition since the early periods of history. The sanctification of kopuz and its performer was not only unique to the pre-Islamic Turks, but was also continued and updated under the roof of Islam by various Sufi groups, especially by Turkish Alavi-Bektashi communities, after the acceptance of Islam. In this context, firstly, this paper gives some determinations and views on the performance of kopuz after the acceptance of Islam by Turks and their arrival to Anatolia. Subsequently, the paper determines and evaluates in which course kopuz, together with its performer, maintained its sanctification under the roof of Islam. At this point, within the scope of Turkish Sufism and Alavi-Bektashi beliefs and in the context of the updating of tradition, the paper discusses the sacredness given to "ashiks" and, the kopuz and the stringed "saz", derived from it, in the "ashik" tradition. In discussing this issue, the paper explores the role of this sanctification in preserving and transferring cultural memory in the process to date from the perspective of folklore.

Keywords: *Kopuz, Telli Kur'an (Stringed Qur'an), Alavi, Baglama, Zakir, Ashik (Minstrel).*

Türklerin millî çalgısı olan kopuz, tarihin bilinen dönemlerinden itibaren şaman, kam, baksı, ozan vb. gibi adlar alan ilk icracılarının ayrılmaz bir parçası olarak Türk kültür ve edebiyatının teşekkülünde oldukça önemli bir görev üstlenmiştir. Türk edebiyatının başlangıcından günümüze, özellikle de manzum formlara sahip olan edebî yaratmaların oluşumunda, icracının yegâne çalgısı olarak yaratım ve aktarım sürecinde sürekli onun yanında yer almıştır. Kopuzun bu özelliği ona bir müzik aleti olmanın ötesinde, temsil ettiği ulusun kültürünün koruyucusu ve aktarıcısı olan icracısının özelliklerini de taşıma misyonunu yüklemiştir. Bu yönüyle kopuz icracısı ile birlikte, bir anlamda ait olduğu ulusun kültürel belleğindeki birikimini muhafaza etme, aktarma ve güncelleme vasıflarını üstlenmiştir.

Eski Türklerde dinî temsilcilik, sihirbazlık (büyücülük), müzisyenlik, hekimlik, şairlik, danışmanlık, münecimlik vb. gibi özellikleri bir arada kendisinde toplayan şaman ya da kamların, sonraki yüzyıllarda da ozanların, bu vasıflarını bilhassa İslamiyet'in kabulünden sonraki süreçte farklı farklı müesseselerde bulunan şahsiyetlere devrettikleri bilinmektedir. Ancak bu şahsiyetler Türk

edebiyatının önde gelen yaratıcı ve aktarıcıları olmaya devam etmiştir.¹ Nitekim Köprülü kopuz, ozan ve baksının Türk edebiyatının teşekkülünde üstlendiği işlevlerin öneminden hareketle “Kopuz”, “Ozan” ve “Bahşi” konularına müstakil makalelerinde geniş yer ayırmıştır (Köprülü, 1915, s. 2-78; 1932, s. 138-140; 1934, s. 273-292; 1979a, s. 233-238; 1999, s. 102-109, 131-144). Bunun yanında, Dede Korkut Kitabı ve XIII. ile XV. yüzyıl civarında kaleme alınan birtakım eserler ile o dönemin şairlerine ait şiirlerin yer aldığı kaynaklar aracılığıyla, ozan ve kopuz ikilisinin yukarıda sıraladığımız özelliklerin bir kısmını, bu yüzyıllarda da yeni dinin çatısı altında güncelleyerek sürdürdüğünü öğrenmekteyiz.² Dede Korkut Kitabı’nda, ozanlar ve ozanların piri olan Dede Korkut ile kopuzu kutsayan satırlar bunun en belirgin örnekleridir.³

Türklerin milattan önceki dönemlerden M.S. XIII. yüzyıla kadar müziği dinî ve askerî olarak iki alanda kullandıkları görülür (Uğurlu, 2017, s. 1061). Bu iki mecrada icra edilen çalgılar ise davul ve kopuzdur. Kopuzun millî bir saz olması şüphesiz gerek beşerî mecralarda gerekse de dinî ayinlerde bu çalgının ve icracısının kültürel ve dinî anlamda farklı bir yere konumlandırılmasını sağlamıştır. Türklerin İslamiyet’i kabulünün sonrasında da sürdürülen ozan ve kopuz ikilisini kutsal kabul etme geleneği, bir taraftan “Baba”, “Ata”, “Dede” ve “Abdal” unvanlı Türk mutasavvıflarının ortaya çıkması, diğer taraftan da ilerleyen yüzyıllarda ozanlığın yerini dolduracak olan âşıklık geleneğinin teşekkülü vesilesiyle farklı bir mecraya kaymıştır. Bilhassa İslamiyet’in güçlü bir biçimde yerleştiği merkezlerde âlimler, mutasavvıflar, şairler, müneccimler, efsuncular ve musikişinaslar birbirlerinden tamamıyla ayrılmışlardır. Bu dönemde ata, baba ve dede gibi unvanlara sahip mutasavvıf şairler de üstlendikleri dinî vasıfları aracılığıyla şaman ve kamların kutsiyet atfedilen yönlerini devralarak devam ettirmişlerdir.⁴ Bu noktada, kopuza dönecek olursak bu müzik aleti, âşıkların elinde tarihî seyri içerisinde saz, telli saz, iki telli, çöğür, tambura, cura, bağlama, divan sazı, meydan sazı, dede sazı vb. gibi isimler olarak günümüze kadar taşınmıştır. Ancak Türklerin İslamiyet’i kabulünün ardından, hem kopuzun hem de icracısının kutsallığı her geçen gün azalmış ve

¹ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Köprülü, 1999, s. 57-58, 65.

² Dede Korkut Kitabı’nın yanı sıra, Yunus Emre Divanı, Gülşehrî’nin Mantıkü’t-Tayr tercümesi, Kaygusuz Abdal ve dönemin tekke ve tasavvuf şairlerine ait şiirlerin yer aldığı yazmalar ile bu yazmalar hakkındaki çalışmalar, konuyla ilgili başlıca kaynaklar olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu kaynaklar için bk. Ergin, 1997, s. 231; Gazimihal, 1975, s. 123; Tatçı, 2012, s. 245; Köprülü, 1999, s. 107.

³ Çalışmanın ilerleyen kısımlarında bu konuyla ilgili metin örneklerine ayrıntılı olarak yer verilecektir.

⁴ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Köprülü, 1999, s. 63-72.

âşıklar tarafından beşerî duyguların dile getirildiği manzumelerin aktarılmasında kullanılan bir çalgı olma serüveni başlamıştır. Bilhassa âşıklık geleneğinin yaygınlaşmasının ardından “telli saz” ya da “bağlama” adıyla Türk toplumunda belli bir statüde ve belli bir oranda kutsiyetini sürdürse de daha önceki ibadetlerin doğrudan yegâne aracısı olma vasfından soyutlanmıştır. Âşıkların sazlarını icra ettiği ortam ve mekân dinî ayinler ve ibadetler yerine farklı mecralar olmuş, böylece telli saz veya bağlama yeni bir icra ortamında yaşamaya devam etmiştir. Bu anlamda, kopuzun ve onun devamı olan sazın dinî mahiyetteki ibadet merkezli önceki konumu çerçevesinde, İslamiyet çatısı altında güncellenirken kutsal olma ya da kutsala aracı olma vasfını tamamen yitirip yitirmediği, kutsiyetini belli Türk toplulukları arasında güncelleyerek yeni bir bağlamda yaşatıp yaşatamadığı, eğer böyle bir güncelleme olduysa da bu değişim ve dönüşümün yeni icracısı, icra ortamı ve müzik aletinin adlandırmalarının ve özelliklerinin neler olduğu, günümüzdeki durumu vb. gibi birçok sorunun cevabı yanıt beklemektedir.

Bu sorulardan hareketle hazırladığımız bu makalede, “saz”, “kopuz”, “çöğür”, “dede sazı” vb. gibi adlarla Alevi inanç sistemi içerisinde “dede”, “zâkir”, “âşık”, “sazandar”, “guyende”, “kamber” ve “kelâmhan” gibi adlar verilen icracıların ritüellerdeki icralarında “Telli Kur’an”⁵ adıyla kutsal saz olarak yaşayan kopuzun, kutsiyetini yitirmeksizin bağlama adı altında güncellenerek günümüze kadar gelişinin serüveni irdelenecektir. Bu çerçevede, literatürdeki genel kabulün aksine kopuzun Alevi inancına mensup topluluklar arasında kutsal bir ibadet sazı olarak nasıl kabul gördüğü ve bu kutsiyetin nasıl güncellendiği, tarihî süreç içerisinde gerek yapısal gerekse de işlevsel olarak ne gibi değişikliklere uğradığı, icracısının ve icra ortamının özellikleri ile günümüzdeki durumu hakkındaki tespit, inceleme ve değerlendirmelere yer verilecektir. Söz konusu değerlendirme ve incelemeler, mevcut literatürün yanı

⁵ “Telli Kur’an” terimi, Alevi-Bektaşî inancında nefes, nutuk, düvaz imam, miraçlama, tevhid, devriye vb. gibi tasavvufî içerikli manzum türlerin bağlama eşliğinde icra edilmesinden kaynaklı sazın kutsanmasına yönelik gelenek içerisinde yaygın olarak kullanılan bir terimdir. Bağlama, telli saz ya da kopuz sıradan bir müzik aleti olmayıp gelenek içerisinde, tıpkı Mevlevilikteki ney ya da diğer tasavvufî tarikatların zikir törenlerinde kullanılan def gibi irfanî bir çalgı olarak kutsanmaktadır. Âşığın/zâkirin cem ritüelinde, yani ibadet içerisinde icra ettiği manzum metinler, birçok Alevi ocağında “ayet” olarak adlandırılmakta, bağlama ise “Telli Kur’an” olarak nitelendirilmektedir. Bu bağlamda, geleneğin devamlılığını ve uygulamadaki güncel durumunu vurgulamak, aynı zamanda da geleneksel adlandırmaya bağlı kalmak adına gerek makale başlığında gerekse de içerikte gerekli görülen kısımlarda bu terimin kullanılması tercih edilmiştir. “Telli Kur’an” terimi ve Alevi-Bektaşî inancı içerisindeki yeri ve yaygın kullanımı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Birdoğan, 1994, s. 431; Öztürk, 2003, s. 61; Çıblak Coşkun, 2016, s. 41; Ersal, 2019, s. 34-35; 2016, s. 205, 389; Akın, 2016a, s. 22; 2016b, s. 104; Dedekarginoğlu, 2010, s. 340.

sıra, İnan, Türkiye ve Balkanların çeşitli bölgelerinde yerleşik bulunan Alevi ocaklarına mensup topluluklar arasında gerçekleştirdiğimiz saha çalışmaları bağlamında yapılacaktır.

1. Şamandan Ozana Kopuzun Kutsallığı

Tüm toplumlarda şiirin ilk şeklinin müzik ve raks eşliğinde, dinî konulu ve ayin merkezli olduğu ve uzunca bir müddet kutsallığını koruduğu hususunda araştırmacılar hemfikirdir. Bu ayinlerin bir diğer olmazsa olmazı ise icraların bir “mûsikî aletinin refakatinde” gerçekleştirilmesi olmuştur (Köprülü, 1999, s. 52). Tarih araştırmaları Sümerler, Asurlular, Babilliler ve Mısırlılar gibi en eski uygarlıkların dinî ve kutsal ritüellerinde mutlak suretle bir müzik aleti ve icracısı olduğunu ve bu icracıların aynı zamanda rahip, büyücü, şifacı (hekim) vb. gibi özelliklere sahip olduklarını göstermektedir (Sönmez, 2008, s. 11-19). Sümerlerde dinî ritüellerde icra edilen dua ve ilahilere eşlik eden kamış kavallara “Sem” denildiği için, dinî içerikli ilahilere de “Ersamma” adı verildiği ve kutsal Sümer mitlerinde, geçen şarkılarda tanrının evi tasvir edilirken orada icra edilen müzik aletlerinin isimlerinin tek tek zikredildiği görülür (Say, 2006, s. 35; Kramer, 2000, s. 151-15). Yine Sümerlerde, müzisyenlerin müzik aletleriyle birlikte gömüldükleri tespit edilmiştir (Bottero, 2005, s. 58-60). Tıpkı Sümerler gibi Babilliler ve Asurlularda da kutsal ile bağ kurabilen müzisyenler ve onların kullandıkları kutsal müzik aletleri ile karşılaşırız. Mısır ve Hellen medeniyetlerinde de benzer olarak hastaların tapınaklarda müzisyen rahiplerce tedavi edildiği tarih kayıtlarında mevcuttur (Sönmez, 2008, s. 13-18).

Medeniyet tarihinin ilk dönemlerinden bu yana devam eden müzik, müzik aleti ve icracısına atfedilen bu kutsallık, eski Türklerde de şaman, kam, baksı vb. gibi adlarla anılan sanatkarlar ve onların icra ettikleri çalgılar için de geçerli olmuştur. İlk dönem dinî ritüellerinde, şamanın elindeki davulu aracılığıyla transa geçerek gökyüzüne çıkıp kutsalla iletişime geçtiğini görmekteyiz. Bu ritüellerde davul, şamanın kutsal atı olarak karşımıza çıkar. Şaman, transı sağlayan bu kutsal at (müzik aleti) aracılığıyla ruhları çağırır, göğün katlarını dolaşır ve Tanrı ile temas kurar (Eliade, 2006, s. 206). Tarihî süreç içerisinde, şamanın davulunun üstlendiği bu işlevi, ozanların elindeki kopuzun devraldığı görülür (Köprülü, 1999, s.78, 98). Ozanlar, doğrudan din adamı rolünü üstlenmeseler de gerek temsil ettikleri müesseselere gerekse de icra ettikleri kopuz, uzun bir müddet kutsal kabul edilmiştir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, benzer durumu çeşitli dünya toplumlarında da gözlemlememiz mümkündür. Bilhassa dinî ritüellerde müziğin ve müzik aletinin kutsanmasının birçok nedeni ve işlevi olduğu görülür. Bu nedenler arasında, müziğin insanlar üzerinde

biraktığı psikolojik ve fizyolojik etki, dansa aracı olarak icraya görsellik kazandırma, metinleri belirli bir forma sokarak ezberlenmesini ve hafızada kalmasını kolaylaştırma ve kuşaklar arası aktarımı sağlama en belirgin olanlarıdır. Bu sebeplerin tamamı ya da daha fazlası göz önünde bulundurularak bir değerlendirme yapıldığında, müziğin ve müzik aletinin kutsanmasının büyük oranda geleneği koruma ve aktarma noktasında bir işleve sahip olduğu görülmektedir. Kutsanan müzik aleti aracılığıyla icra edilen dans, şiir ve bunların içerisinde yer alan kültürel birikim de kutsanmış ve muhafaza altına alınmış olmakta ve gelenek de dolaylı olarak korunmaktadır. Bu anlamda ozan ve kopuz ikilisi, Türkler için bir müzik icracısı ve müzik aleti olmanın ötesinde, kültürel belleğin ve dolayısıyla geleneğin korunmasını ve aktarımını sağlayan yegâne taşıyıcılar olma vasfına sahip olmuştur.⁶

Türklerin İslamiyet öncesi gerekse de İslamiyet'i kabulünden sonraki dönemde karşımıza ozan adıyla çıkan gelenek ve kültürel bellek aktarıcısı bu icracı ile onun kullandığı müzik aleti olan kopuzun kutsallığı hakkında, başta Dede Korkut Kitabı olmak üzere çeşitli kaynaklarda mevcut olan bilgilere kısaca değinmekte fayda vardır. Ozanların piri olarak kabul gören Dede Korkut'un gaipten haber vermesi, Oğuz topluluklarının bilgisi olması, Hak Teâlâ'nın olacakları onun gönlüne ilham etmesi, her dediğinin gerçekleşmesi, kopuzu eşliğinde boy boylayıp soy soylaması, dua vermesi, velayet sahibi olması, keramet göstermesi (Ergin, 1997, s. 73,126) vb. gibi özellikleri, ozanın ve dolayısıyla kopuzun kutsiyetine işaret eden başlıca hususlardır. Bu anlamda, Dede Korkut Kitabı'nda *Uşun Koca Oğlı Segrek* boyu, kopuza yüklenen kutsiyetin en belirgin aktarıldığı boydur. Söz konusu boyda, Uşun Koca'nın Egrek ve Segrek adlı iki oğlu, Tekfür'ün tuzağıyla birbirleriyle vuruşmaya yeltenmiş ve Egrek, uyuyan kardeşinin belinde kopuzu görünce kopuzu alarak çalıp söylemeye başlamış, bu sırada Segrek uyanmış ve kılıcına yeltenmiştir. Ancak henüz tanımadığı kardeşinin elindeki kopuzu görünce, "*Mere Kâfir Dedem Korkut kopuzu hörmetine çalmadum didi, eğer elünde kopuz olmasay idi ağam başı-y-içün seni iki para kıluridüm didi. Çekdi kopuzı elinden aldı*" demiştir (Ergin, 1997, s. 231). Dede Korkut Kitabı'nda geçen bu satırlar, kopuzun kutsallığını açıkça ifade etmektedir.

Dede Korkut Kitabı'nın yanı sıra, XIII. yüzyıldan itibaren şairlerin manzumelerinde kopuzun kutsallığına ilişkin bilgiler bulmak mümkündür. Bu şairlerin başında Yunus Emre gelir. Yunus Emre'nin kopuzun kutsiyetini

⁶ Kültürel bellek ile müzik ilişkisi ve geleneğin aktarımında müziğin, müzik aletinin ve icracının işlevleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Akın, 2018, s. 101-117; Arslan, 2015, s. 1-6. Ayrıca kültürel bellek hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Assmann, 2015.

doğrudan ele aldığı ve kopuzun ariflerin çalgısı olduğunu vurguladığı manzumesi en belirgin örneklerdendir:

*“İy kopuzıla çeşte aslun nedür ne işde
Sana su’âl soraram eydivir bana üşde
Eydür ki aslum ağaç koyın kirişi bir kaç
Gel ‘işretüm dinle geç ‘aklı koma beleşde
Eydürler bana harâm ben ugruluk degülem
Çünkü aslum mismildür ne varımış kirişde
Bana kiriş didiler ‘ışka giriş didiler
Benüm adum ‘ışk virdi ben durmazam kolmaşda
Şâdılgıla geldüm iş bu ‘âleme toldum
Mürvetlere düzüldüm kodılar iş bu düşde
Ağaç deri dirildi kirişile bir oldı
‘İşk denizine taldı bahâne yok bu işde
Mevlânâ sohbetinde sâzıla işret oldı
‘Ârif ma’nîye taldı çün biledür ferişde
...
Hem meyhâneye varır hem büthâneye girer
Bunlar saklarlar seni sen gâfilsin bu işte
Yûnus imdi Sübhân’ı vasf eylegil gönülde
Ayrı degül ‘ârifden bu kopuzıla çeşde” (Tatçı, 2012, s. 245).*

Yunus Emre’nin bu şiirinde kopuzun, Mevlana’ya irfanî sohbet, ariflere ise mana (bâtın) kapısını açtığını açıkça vurguladığı görülür. Yunus, beyitlerinde o devirde birtakım çevrelerce kopuzun haram kabul edildiğini, oysa bu sazın ilahi aşkın çalgısı olduğunu kopuzun dilinden anlatır. Yine bir başka şiirinde yer verdiği, “Ben oruç-namâz için süçi içdüm esridüm / Tesbîh-seccâde için dinlerem şeşte-kopuz” (Güzel vd., 1990, s. 183) beytinde de kopuzun dinî-tasavvufî ayinlerde çalınan kutsal bir müzik aleti olduğuna açık biçimde işaret eder.

Diğer taraftan, 1317-1318 tarihlerinde Gülşehrî tarafından yazılan *Mantıku’t-Tayr* tercümesinde, kopuzun kutsiyeti Süleyman peygamberin kuşların dilini konuşması benzetmesiyle vurgulanır:

*“Ey Süleyman ş’ol kopuzun telini
Bur ki söyleşem kuşların dilini” (Köprülü, 1999, s. 107).*

XIV. yüzyılın ikinci yarısı ile XV. yüzyılın ilk yarısında yaşamış önemli mutasavvıf şairlerden Kaygusuz Abdal'ın "*Otuz kopuz kırk çeşte elli ikliĝ rebab / Hob çalinsun odalarda iki-telli saz ile*" (Gazimihal, 1975, s. 123) dizeleri de sufi şairler tarafından kopuzun benimsendiğini gösteren şiirlerdendir. XIII. ve XV. yüzyıllar arasında, az sayıda da olsa bazı şairlerin, yukarıda verdiğimiz örneklere benzer olarak şiirlerinde kopuzaya yer verdiklerini görmemiz mümkündür.

Bu tespitler bize kopuzun en azından XV. yüzyıla kadar, bilhassa heterodoks yapıdaki tasavvufi akımlara mensup Türk toplulukları arasında halen kutsal kabul edildiğini ve dinî ritüellerde icra edildiğini göstermektedir. Kaldı ki bu yüzyıllarda Türkmen (Oĝuz) topluluklarının azımsanamayacak bir kısmının heterodoks bir İslam anlayışına sahip oldukları göz önünde bulundurulduğunda, musikinin ve kopuzun ya da ondan türeyen saz ve bağlamanın dinî ritüellerde İslam çatısı altında icrasına devam edilmesi gayet tabiidir. Bunun yanı sıra, Yunus Emre'nin de yukarıda yer verdiğimiz beytinde bizi haberdar ettiği gibi, bazı mutaassıp çevrelerce kopuzun dinî olarak haram olduğuna yönelik söylemlerin mevcudiyeti, Alevi ve Bektaşî çevrelerce bu müzik aletinin, ibadetin zorunlu bir parçası olarak korunması sürecine belli oranda katkı sunmuştur. Ezoterik bir yapıda olan Alevi ve Bektaşî zümrelerin XVI. yüzyıl Osmanlı-Safevi mücadelelerinin de etkisiyle ritüel merkezli ibadetlerini giderek daha da gözden uzak ve gizli icra etmeleri söz konusu olmuş, bunun neticesi olarak da kopuz ve onun devamı olan sazların Alevi ve Bektaşî inancına mensup çevrelerce ritüellerdeki icra tarzı hakkında inanç dışı kesimlerin bilgi sahibi olması mümkün olmamıştır.⁷ Bu durum araştırmacıların, Türklerin en eski millî çalgısı olan kopuzun ve onun devamı olan saz ve bağlamanın kutsallığının, âşıklık geleneği yanı sıra, farklı ortamlarda etkin bir biçimde sürdürüldüğünü görmesine engel teşkil etmiş ve Alevi inancı içerisinde teşekkül eden zâkirlik geleneğinin geçtiğimiz yüzyıl sonları, hatta konuyla ilgili müstakil yayınlar bağlamında bu yüzyılın başına kadar, bilim çevrelerince görölmesine mani olmuştur.

⁷ Heterodoks terimi, Sünni ya da Şii İslam şeriatı dışında kalan ve araştırmacılar tarafından "Halk İslam'ı" olarak adlandırılan İslam'ın Türk sufizm anlayışı çerçevesindeki yorumunu karşılamak için kullanılmıştır. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ocak, 1999; Karamustafa, 2015; Akın, 2017, s. 13-79. XIV. yüzyıldan sonra başta bugünkü Güneydoğu Anadolu ve Doğu Anadolu Bölgesi olmak üzere Anadolu'nun birçok yöresinde Türkmen topluluklarının heterodoks bir İslam anlayışına sahip olduğu, hatta o dönemki Türk beylik ve devletlerinin resmi inancı ne olursa olsun, yönetimleri altındaki tebaanın büyük çoğunluğunun Kızılbaş Türkmenlerden müteşekkil oldukları hususunda bilgi aktaran tapu tahrir defteri kayıtları, şecerenâme, icazetnâme ve diğer tarihî belgeler kaynaklı güncel çalışmalar için bk. Akın, 2017, s. 117-145.

2. Kopuzdan Telli Saz ve Bağlamaya Geçiş

XVI. yüzyıldan itibaren kopuz teriminin giderek kullanımdan düştüğünü ve Türkler arasında farklı adlandırmalarla anıldığını görmekteyiz. Kopuzun kutsallığını güncellemek suretiyle yaşatıldığı yeni icra ortamında edindiği özellikler hakkındaki malumatlara geçmeden önce, “saz” ya da daha sonraki yıllarda “bağlama” adı verilen Türk halk çalgısının, kopuzun devamı olan bir müzik aleti olup olmadığına ve kopuzun, Türkler arasında müzik aleti/enstrüman sözcüğünü karşılayan bir terim olarak kullanımına dair bazı tespit ve değerlendirmelere yer vermekte fayda vardır.

Türklerin Anadolu’ya gelmelerinden yaklaşık bin yıl önce Mezopotamya ve Anadolu’da iki telli, perdeli ve sapının ucu püsküllü bir sazın varlığıyla ilgili kayıtların mevcut olduğu görülür. Söz konusu sazın Anadolu kökenli olduğu yönünde görüşler olduğu gibi, Mezopotamya’da da izlerine rastlandığı tespit edilmiştir (Birdoğan, 1988, s. 77; Dinçol, 2003, s. 28-32; Yılmaz, 2011, s. 6-10). Son yıllarda yapılan bazı çalışmalarda, bugünkü bağlamanın atasının bu saz olduğu yönünde görüşlere yer verilmiş, Anadolu’nun kırsal kesimlerindeki ozanların kopuz çaldıklarına dair tarih kaynaklarında herhangi bir kayıt bulunmadığı iddiasından hareketle kopuzun bağlamanın atası olamayacağı tezi ileri sürülmüştür (Erdener, 2015, s. 27-33). Bunun yanında, Türklerin Orta Asya’dan Anadolu’ya getirdikleri kopuz ile Hitit Uygarlığı ve Mezopotamya’da kullanılan ve Karkamış Kabartmalarında görülen saza çok benzeyen telli müzik aletinin etkileşimi bugünkü sazın ve bağlamanın oluşumuna vesile olduğu yönünde görüşler de mevcuttur (Birdoğan, 1988, s. 77).

Anadolu ve Mezopotamya’da varlığından haberdar olduğumuz söz konusu saza benzer telli müzik aletlerinin kökeninin M.Ö. 3000’li yıllara kadar gittiği yönünde kayıtlar mevcuttur (Sachs, 1940, s. 78; Klengel, 2001, s. 264-265). Hitit, Sümer, Asur, Babil, Hellen ve Mısır gibi ilk medeniyetlerin çoğunda bu ve benzeri telli sazların kullanıldığı bilinmektedir.⁸ Ancak bu sazların kopuz ile ilişkisine dair herhangi bir somut tespit bulunmamakla birlikte, Maragalı Abdulkadir’in telli sazların gelişim hakkındaki tarifleri üzerinden yapılan birtakım değerlendirme ve yorumlar mevcuttur.⁹ Bunun yanında, mevcut literatürdeki genel kabul ise sazın ve bağlamanın atasının kopuz olduğu yönündedir. Konuyla ilgili olarak Gazimihal, söz konusu medeniyetler

⁸ Söz konusu telli sazlar hakkında bk. Yılmaz, 2011, s. 5-10; Sönmez, 2008, s. 13-18, 51-72, 102-112; 137-148.

⁹ Bu görüşü destekleyen tespit ve değerlendirmeler ile kopuzun tarihî süreç içerisinde telli saza ve bağlamaya dönüşümündeki seyrini tespit etmemizde önemli ipuçları sunan XVI. yüzyıl müzikologlarından Maragalı Abdulkadir’in telli sazlar hakkındaki tariflerine yönelik değerlendirmeler için bk. Yılmaz, s. 2011, 16-18.

tarafından kullanılan bu telli ve mızraplı çalgıların Türkler Anadolu'ya geldiğinde çoktan kullanımdan kalktığını vurgular (1961, s. 2437). Ayrıca Türklerin Anadolu'da kopuzu birdenbire bırakıp bu sazı kullanmaya ne zaman ve nasıl geçtiklerine dair tarih kayıtlarında herhangi bir ipucu mevcut değildir. Söz konusu sazın Türklerin Anadolu'ya gelmesinden önceki adının "saz" olup olmadığı, adlandırmasının etimolojik gelişimi ve saz ya da bağlamaya nasıl dönüştüğü hususunda da elimizde bilgi bulunmamaktadır.¹⁰ Yine Türklerin Anadolu'ya geldikleri ilk yıllardan itibaren kendilerinden önce burada var olan bu müzik aletiyle nasıl tanıştıkları, benimsedikleri, dinî, tarihî ve kültürel birikimlerini bu müzik aleti eşliğinde ne zaman icra etmeye başladıklarına dair de herhangi bir tarihî kayıttın bulunmaması, literatürdeki telli sazın ve bağlamanın kopuzdan türediği yönündeki genel kabulü doğrulamaktadır. Öte yandan Türkler Anadolu'ya yerleştikten sonra, kopuzun burada bulunan telli sazlar ile bir etkileşimi olduğu varsayılsa dahi, XIII. ve XV. yüzyıllara ait, kopuz ve İslamiyet çatısı altında kopuzun kutsallığının Anadolu'da tekke çevrelerinde güncellenerek sürdürüldüğünü öğrendiğimiz Dede Korkut Kitabı, Yunus Emre Divanı, Gülşehrî'nin Mantıku't-Tayr tercümesi, Kaygusuz Abdal gibi dönemin tekke ve tasavvuf şairlerine ait şiirleri içeren yazma kaynaklar, bağlamanın atasının kopuz olduğuna açık biçimde işaret etmektedir. Ayrıca bu kaynaklarda, Anadolu'da kopuzun varlığı ve icracısının ozan olduğu da açıkça belirtilir.¹¹ Dolayısıyla Türklerin Anadolu'ya geldikten sonra kopuzu bırakıp burada karşılaştıkları yeni bir müzik aletini kullanmaya başladıkları yönündeki tespit ve değerlendirmelerin bilimsel anlamda tutarlılık arz etmediği görülmektedir.

Kopuzun XV. yüzyıl ve öncesinde Anadolu'da bir Türk çalgısı olarak ozanların elinde yaşatıldığı ve kutsal kabul edildiğine dair bilgilerin yer aldığı Yunus Emre ve Kaygusuz Abdal'a ait çalışmamızda da yer verdiğimiz şiirler ve Dede Korkut Kitabı (Anadolu coğrafyasını içerisine alır) başlıca kaynaklardır. Yine Romenlerin meşhur müzik aleti "kobza"nın da Orta Asya kaynaklı olduğu, kökeninin Türk çalgısı olan kopuza dayandığı ve Romanya'ya XIV. yüzyılda girdiği kayıtlar arasındadır (Judetz, 1975'ten akt. Yılmaz, 2011, s. 3). Kopuzun Oğuzlar tarafından Anadolu'ya taşındığı ve XVI. yüzyıla kadar da bu coğrafyada icrasının etkin olarak sürdürüldüğü mevcut kaynaklardan takip edilebilmektedir.¹² Diğer taraftan telli çalgıların kökeninin M.Ö. 3000 yıllarına dayandığı ve tarihi en geç

¹⁰ Kopuzun yapısal özellikleri ve kopuz sözcüğünün etimolojisi hakkında bilgi için bk. Esin, 2018, s. 537-539.

¹¹ Adı geçen kaynaklar için bk. Ergin, 1997, s. 231; Gazimihal, 1975, s. 123; Tatçı, 2012, s. 245; Köprülü, 1999, s. 107.

¹² Kopuzun Anadolu'da Türkler tarafından uzun bir dönem icra edildiğine dair ayrıntılı bilgi için bk. Köprülü, 1999, s. 102-144.

M.S. VII. yüzyıla kadar götürülen yaylı çalgıların ise telli çalgı ailesine mensup ve daha yeni bir çalgı olduğu bilinmektedir (Sachs, 1940, s. 78, 216; Deligöz, 2020, s. 1). Dolayısıyla mevcut literatürdeki tespitler üzerinden kopuzun ilk şeklinin yaylı olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir.¹³ Nitekim Çin kaynaklarından edindiğimiz bilgiler de M.Ö. III. yüzyıldan itibaren Hunların telli ve vurmali sazlar (davul) kullandıklarını göstermektedir (Vural, 2016, s. 68-90’dan akt. Uğurlu, 2017, s. 1060). Kopuzun telli, yaylı ve ağız kopuzu adı verilen türlerine rastlanması, aslında “kopuz” adlandırmasının saz/enstrüman karşılığında kullanılan bir terim olduğuna işaret etmektedir. Nitekim saz terimi de vurmali sazlar, üflemeli sazlar, telli sazlar ve yaylı sazlar örneklerinde olduğu gibi tarihî süreç içerisinde kopuz ile aynı şekilde müzik aleti/enstrüman sözcüğünün karşılığı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Arapça kökenli “tanbur” ya da “tambur” adlı müzik aleti de aynı şekilde Anadolu’nun birçok yöresinde bağlamayı karşılamak üzere kullanıldığı gibi, yaylı ve telli olarak bilinen türleri de mevcut olan bir üst adlandırma olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu adlandırmaların özel bir enstrüman ismi olarak algılanmasının temel sebebinin ise tarihî süreçte her toplumun, kendi dilinde, “müzik aleti/enstrüman” sözcüğünü karşılamak üzere kullandığı sözcük ya da terim aracılığıyla geleneksel sazını adlandırmasından ya da “müzik aleti/enstrüman” terimini geleneksel sazının ismiyle adlandırmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz.¹⁴

Bu konudaki diğer önemli bir tespit ise kopuzun Alevi inancına mensup topluluklar arasındaki konumuyla ilgilidir. Kopuzun isim değiştirmeden Alevi inancına mensup bazı topluluklar arasında yaşatıldığı ve cem ritüelinin kutsal çalgısı olarak icra edildiği görülmektedir. Mevcut literatürde, İran’daki Ehl-i Hak (Yaresan) adı verilen Alevi inancına mensup toplulukların cem ritüellerindeki kutsal müzik aletine “Tanbur” adı verildiği görülür (Akın, 2016: 100-111). Ancak İran’da gerçekleştirdiğimiz saha çalışmalarında bazı Ehl-i Hak ocaklarına (hanedanlarına) mensup toplulukların günümüzde dahi kendi içlerinde “kopuz” adlandırmasını kullandıkları tespit edilmiştir. Ehl-i Hakların en büyük ocaklarından biri olan Ateşbegiler arasında günümüzde halen cemlerde kullanılan saz, “kopuz” olarak adlandırılmaktadır. Yine Tebriz ve İlhıçı şehirlerinde yerleşik Ehl-i Hak topluluklarından Kırklar Ocağı mensupları

¹³ Kopuzun köken olarak “telli-mızraplı” ya da “telli-yaylı” bir çalgı olduğu hususunda farklı görüşler beyan edilse de Wambery’nin de altını çizdiği “yaylı kopuzun yaysız kopuzdan daha sonraki bir merhale olabileceği görüşü” telli ve yaylı çalgıların tarihî süreçteki gelişim aşamalarıyla da uyumluluk göstermektedir (Gazimihal, 1975, s. 14-17).

¹⁴ Kopuz teriminin müstakil bir müzik aletinden ziyade, tıpkı günümüzde “saz” teriminin kullanımında olduğu gibi, müzik aletlerinin geneline verilen bir adlandırma olduğu hususunda ayrıntılı bilgi ve görüşler için bk. Ögel, 1991, s. 62; Yılmaz, 2011, s. 11-12.

arasında da yakın bir geçmişe kadar cemlerde kullanılan tanburun yerinde kopuzun olduğu yörede bize aktarılan bilgiler arasındadır. Yine Kırklar Ocağı mensupları kopuzun dışında, “çoğur/çöğür” adlandırmasını da kullanmaktadırlar. Aynı zamanda Güney Azerbaycan ve İran’ın farklı yörelerindeki âşıklar arasında da yaygın olarak icra edilen ve kopuz olarak adlandırılan bu saz, Ehl-i Hak cemlerinde kopuzun yanı sıra, “âşık sazı” olarak da adlandırılmıştır (K.K. 6, 8, 9).

Saz ya da bağlamaya geçiş sırasında kullanılan bir başka terim de “tanbura” olmuştur. Nitekim halen Anadolu’nun bazı yörelerinde bağlamanın bu isimle adlandırıldığını görmekteyiz. XVI. yüzyıla ait kayıtlarda bu çalgı aletinin perdeli ve telli bir saz olduğunu görürüz. Muhtemelen kopuzdan saza geçişte kullanılan bir isim de tanbura olmuştur. Nicholas de Nicholay, 1568 yılında yayımlanan eserinde İstanbul’da dinlediği tanburadan söz etmiş ve bu müzik aletinin bir resmine yer vermiştir. Bu resimde, tanburanın tıpkı saz şeklinde perdeli olduğu görülmektedir. Yine XVI. yüzyıl ozanlarından Pir Sultan Abdal bir “sarı tanburam” redifli şiirinde “koluma taktılar perde” dizesiyle bize tanburanın perdeli olduğu bilgisini verdiği gibi, aynı zamanda da Alevi cemlerinde icra edilen bağlama olduğunun da haberini vermektedir (Yılmaz, 2011, s. 18). Nitekim halen Anadolu’nun bazı yörelerinde bağlamanın “tanbura”, “tambura” ya da “dandıra” gibi isimlerle adlandırıldığı ve Orta Asya’da da “dombra” adlı bir yaylı Türk çalgısının mevcut olduğu görülmektedir.

3. Telli Sazdan Telli Kur’an’a Geleneğin Güncellenmesi

XVI. yüzyıla gelindiğinde ozanın yerini “âşık”, kopuzun yerini de “tanbura”, “saz” ya da “telli saz” almıştır. Elinde kopuzu olan ozan ise tekke ve tasavvuf çevrelerinde âşık ve dervişe; medrese çevrelerinde ise kalem şairlerine dönüşmüştür.¹⁵ Bir asır sonra ise artık kopuz yerine, “bağlama” teriminin kullanılmaya başladığını tarih kayıtlarından öğreniyoruz.¹⁶ Kopuzun değişen icra ortamı, ilk bakışta kutsala aracı olma işlevini yitirdiğinin düşünülmesine yol açmıştır. Oysa daha önce de belirttiğimiz gibi bu durum, Türk topluluklarının tamamı için geçerli olmamıştır. Bilhassa araştırmacılar tarafından XV. yüzyıl

¹⁵ Dursun Yıldırım’ın ayrıntılı olarak üzerinde durduğu bu geçiş ve dönüşüm sürecinde; bilge, alp ve gezginci ozanın tekke ve tasavvuf çevrelerinde şeyh, abdal, emre, dede, âşık ve kul; medrese muhitinde ise âlim, şair, kadı, tabip, hekim ve asker gibi yeni statülerde ve bağlamlarda yeni işlevlerle güncellendiğini ve devamlılığını sağladığını görürüz. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yıldırım, 1999, s. 565-570.

¹⁶ “Bağlama” terimine rastladığımız ilk resmi kayıt Fransız yazar De Laborde’un 1780 yılında Paris’te yayımladığı *Essai sur lamusique* adlı eseridir (Kurt, 2015, s. 48).

öncesinde “heterodoks İslam” ya da “Halk İslam’ı”¹⁷ olarak adlandırılan ve çoğunluğu Kızılbaş/Alevi inancına mensup olan Türkler arasında kopuz ve icracısını kutsal kabul etme geleneği, İslam tasavvufu çatısı altında güncellenerek başarıyla sürdürülmüştür. Âşıklık geleneği içerisinde kahvehaneler, asker ocakları, düğünler, köy meclisleri, âşık meclisleri, sohbet toplantıları, çeşitli şölen ve eğlenceler gibi icra ortamlarında çalınan bu Türk milli sazı, Alevi inanç sisteminde cem ritüellerinde ibadet amaçlı kullanılan bir müzik aleti olarak farklı bir bağlamda icra ortamı bulmuştur. Bu çerçevede, geleneksel icra bağlamını bir anlamda yeni dinin çatısı altında güncellemiştir.

Alevi ve Bektaşî inanç sistemi içerisinde kopuzun ve onun devamı olan bağlamanın kutsal müzik aleti olarak İslam dini çatısı altında bu işlevini sürdürmesinin temeli, aslında Türk kültüründeki kopuza ve bağlamaya bakış açısında gizlidir. Gelenekte kopuz ve bağlamanın yakın bir zamana kadar birçok yörede, çeşitli Türk toplulukları arasında özel bir manevi değer gördüğü söylenebilir. İran ve Azerbaycan’dan Anadolu ve Balkanlara kadar uzanan coğrafyada, Türkler arasında bağlamanın evin başköşesine asılması bunun en önemli göstergelerindendir. Yine kopuzun yere koyulmasının günah sayılması, ozanların kopuzu öpüp başlarına koymaları ve Anadolu’nun birçok yöresinde âşıkların sazlarını çalmadan önce üç defa öpüp başlarına götürmeleri kopuz ve bağlamaya verilen kutsal değeri gösteren uygulamalardır (Gazimihal, 1958, s. 1653-1654; Yılmaz, 2011, s. 15). Sazın bazı yörelerde, adeta canlı bir varlık gibi, burgularının kulak, sapının kol, kapağının ise göğüs ya da döş şeklinde insan bedenine özgü isimlerle adlandırılması da Türk toplumu içerisindeki manevi değerine işaret eden özelliklerdir (Hendrich, 2005, s. 293). Bahaeddin Ögel, kopuz hakkında tespitlerini aktarırken kopuzun velilik ve ululuk sembolü, uluların haberleşme, yardım ve medet isteme sesi olduğunu ifade eder. Yine Dede Korkut’un velilik sembolünün ve nişanının kopuz olduğunu belirterek Türklerde ilahi gücün kopuzla bulunduğu altını çizer (1991, s. 5, 8-9).

Diğer taraftan, XIII. yüzyılda Yunus Emre’nin “*Eydürler bana harâm ben ugruluk degülem / Çünkü aslum mismildür ne varımış kırışde*” beyiti vesilesiyle haberdar olduğumuz bazı çevrelerce kopuzun dinî olarak haram ve yasak kabul edilmesi durumu ve Türk tasavvuf anlayışının buna karşı durma tavrını, XVII. yüzyıl sonrası halk şairlerinden Bektaşî ve Mevlvî tarikatlarına mensubiyeti olan Âşık Dertli, Nakşibendî tarikatına mensup olan Erzurumlu Emrah ve Alevi olan Cevrî başta olmak üzere, Alevi ya da Sünni inancına mensubiyeti fark etmeksizin birçok âşık ve halk şairinin şiirinde görmemiz mümkündür. Telli sazın

¹⁷ “Halk İslam”ı ve “Halk Sufileri” kavramları için bk. Köprülü, 1922, s. 296-297; Köprülü, 1979b, s. 165 166.

(bağlamanın) Türk tasavvuf anlayışında irfanî bir müzik aleti olduğunu ve kutsiyetini vurgulayan söz konusu âşıklara ait manzumelerin bazı dörtlükleri şöyledir:

Türkî-i Âşık Ömer

“Tanbûranın iki teli var

Bre hey sofî Tanrı Kulu

Bülbülümdür bana yâr

Tanbûram sana n'eyledi

Bu bir ağaç pâresidir

Her ne dersen çâresidir

Dertlülerin yâresidir

Tanbûram sana n'eyledi

...

Sana ab-dest alma dimez

Hem sencüleyin zarâr itmez

Sana namaz kılma dimez

Tanbûram sana n'eyledi” (Hasan, 1987, s. 485).

Âşık Dertli Deyiş

“Telli sazdır bunun adı

Ne ayet dinler ne kadı

Bunu çalan anlar kendi

Şeytan bunun neresinde

Abdest alsan aldın demez

Namaz kılsan kıldın demez

Kadı gibi haram yemez

Şeytan bunun neresinde

...

Dertli gibi sarıksızdır

Ayağı da çarıksızdır

Boynuzu yok, kuyruksuzdur

Şeytan bunun neresinde” (Özmen, 1998, s. 359).

Erzurumlu Emrah Deyiş

*“Halep’ten gelmiştir dalı
Öter bülbül gibi dili
Yemen’den alınır teli
Şeytan bunun neresinde*

*Aşkın nârına dalmışım
Mürşid-i kâmil görmüşüm
Dersimi pîrden almışım
Şeytan bunun neresinde*

...

*Müftî gibi yalan demez
Söyler dili dolan bilmez
Hâkim gibi haram yemez
Şeytan bunun neresinde*

*Tarikat yolu bend oldu
Söyleyen Emrahî oldu
Derde sırrım yürek oldu
Şeytan bunun neresinde” (Çevik, 2015, s. 367).*

Kul Cevrî Deyiş

*“Bana Hakk’ı soran oğul
Haber al âşık sazından
Göğsü peygamber ağacı
Kılıfı Ali bezinden*

*Elif Hakk’a nişan sapı
O gerçeğe açar kapı
Eşikten başlayan yapı
Sarı turna avazından*

...

*Cevrî bunda dilli Kur’an
Hem erkânlı yolu Kur’an*

Elimizde Telli Kur'an

Yürürüz Hakk'ın izinden (Birdoğan, 1994, s. 433).

İslamiyet'in kabulünden sonra kutsal olma ve kutsala aracılık etme işlevini yitirmeye başlayan kopuzun, Alevi inanç sistemi içerisinde bu özelliklerini güncelleyerek sürdürmesinin temel sebebi aslında Aleviliğin dışa kapalı ezoterik yapısıyla ilgilidir. XVI. yüzyıldan itibaren gerek Sünni gerekse de Şii inancı benimsemiş yönetimlere uzak kalan Aleviler, inanç merkezli ritüellerini gizli olarak yapmış, bu durum da birçok kültürel ve itikadî özelliklerinin ve uygulamalarının dış çevrelerce bilinmesini engellemiştir. Dolayısıyla araştırmacılar, Alevilik hakkında geçtiğimiz yüzyılın ikinci yarısına kadar oldukça sınırlı bilgi edinmişlerdir. Bilhassa cem ritüeli dâhilindeki inanç merkezli uygulamaların tespiti, Alevi inancına mensup toplulukların bilinmesini istedikleri kadarıyla dış çevrelere aktarılmıştır. Bu nedenle zâkirlik ve kutsal kabul edilen bağlamanın da Alevi inanç sistemi içerisindeki yeri, önemi, icra biçimi ve icra ortamına yönelik hususiyetlerin bilim çevrelerce tespiti de gecikmiştir. Bu da haliyle kopuzun ve icracısı ozanın gelenekteki kutsiyetinin, İslamiyet çatısı altında, Alevi inanç sistemi içerisinde Türklere özgü tasavvufi bir anlayışla güncellenerek sürdürüldüğünün uzunca bir süre gözlerden kaçmasına yol açmıştır.

Kopuz ve bağlamanın icracılarına ve icra ortamına baktığımızda, ozanlık ve âşıklık geleneğinin yanı sıra, Alevi zâkirlik geleneği ile karşılaşmaktayız. Türk halk şiiri bağlamında yapılan araştırma ve yayınlar incelendiğinde, Alevi ve Bektaşî inancına mensup şairlerin büyük çoğunlukla tekke ve tarikat şairleri başlığı altında tasnif edildiği görülmektedir. Bu şairlerin yetişme tarzları, icra biçimleri, icra ortamları ve ürettikleri metinler göz önünde bulundurulduğunda, kalem şairi dışında kalanlarının birer âşık özelliği gösterdiği görülecektir. Alevi inancına mensup bu âşıklar; şaman ve kamlardan ozanlara intikal eden kutsal icracı ve kutsal saz geleneğini inanç merkezli cem ritüellerinde ya da irfanî muhabbet meclislerinde zâkirlik adı verilen kurum adı altında sürdürmüşlerdir (Akın, 2016, s. 9-10). Ancak icra ortamlarının ve icra ettikleri metinlerin işlevlerinin diğer âşıklardan farklı olması, onların araştırmacılar tarafından tekke ve tarikat şairi olarak sınıflandırılmasına yol açmıştır. Cemevleri ve tekkelerde icralarını gerçekleştiren bu icracıların tekke şairi olarak sınıflandırılması elbette isabetli bir değerlendirmedir. Ancak bu şairlerin, âşıklık geleneğinin bir kolu olarak sınıflandırabileceğimiz, Alevi inanç sistemine özgü oluşan zâkirlik geleneği

başlığı altında değerlendirilmesinin daha yerinde olacağı kanaatindeyiz.¹⁸ Nitekim usta-çırak ilişkisi, doğaçlama şiir söyleme, kopuz ve bağlama ile icra, yöresel usta malı şiirleri icra etme, Alevilik ile ilgili konular dışında âşıkların şiirlerinde ele aldıkları hemen her konuda ve aynı tür-şekil özelliklerine sahip şiirler üretme gibi birçok hususun âşık tarzı şiir geleneği ile ortak olduğu görülür.

Bu ortak özelliklerin yanında, âşıklık ile zâkirlik geleneğinin temel farklılığının ise icra ortamı olduğu muhakkaktır. İcra ortamının, yani bağlamın değişmesi, ortaya çıkan ürünlerin işlevlerinin de birbirinden farklı olmasına sebebiyet vermiştir. Zâkirler, Aleviliğin temel ibadeti olan cem ritüelinde, ritüel için yaratan ve aktaran kutsal icracılardır. Zâkirlik kurumuna yüklenen bu kutsiyetin temel sebebi, zâkirlerin tıpkı eski Türk şaman ve kamları gibi ritüelde kullandıkları sazları/bağlamaları ve söyledikleri manzumeler aracılığıyla kutsal ile iletişimi ve topluluğun transa geçmesini sağlama görevini üstlenmeleridir. Ritüelde icra ettikleri eserlerin, gelenek içerisinde “ayet”, “kelâm” veya “nefes” şeklinde adlandırıldığı ve Hak kelâmı olarak kabul edildiği görülür. Zâkirlik hizmetinin piri ise Cebrail olarak kabul edilir. Dolayısıyla gelenekte bu kelâmların icra edildiği saz da kati suretle kutsal sayılır ve âşık tarzı şiir geleneğinde “Telli Saz” olarak nitelendirilen bağlama, Alevi inancında “Telli Kuran” olarak karşımıza çıkar.

Alevilikte, *“âyin-i cem ibadetinin Kur’an’ı, saz veya bağlamadır. Telli Kur’an’ın eşliğinde söze dökülen nefesler de kutsal addedilir; çünkü nefesler ilham ürünüdür veya vahiyden mülhemdir. Dolayısıyla her nefes, tıpkı birer ayet ve suredir. Hulasa Alevilikte Kur’an telli, ilmihâl mızraplıdır ”* (Öztürk, 2003, s. 61). Bu noktada, bağlamanın icracısı zâkirin ritüel odaklı yaratım ve icrası konusunda birkaç temel hususun altını çizmek de fayda vardır. Zâkir, cem sırasında düvaz imam, tevhid, miraçlama, semah vb. gibi manzumeleri belirli bir sistem içerisinde icra eder. Gelenekte ritüelin yapısını oluşturan bu sisteme “Oniki Hizmet” adı verilir. Zâkirin bütün icraları bu hizmet adı verilen inanç uygulamalarıyla karşılıklı iletişim içerisinde gerçekleşir. Cemdeki hizmet sahiplerinin görevlerini yerlerine getirmelerinin ardından, zâkir “Hizmet Hakkı”¹⁹ adı da verilen düvaz imam ve nefesleri icra eder. Bu sayede cemin işleyişine de ritüelin her aşamasında doğrudan katkıda bulunur. Bu icralar sırasında, zâkirin sazı ve sözü sadece ritüel düzenini ve hizmetlerle iletişimi sağlamakla kalmaz, aynı zamanda ritüelde icra edilen her eylem ve uygulamanın

¹⁸ Zâkirlik geleneği hakkında yapılan güncel çalışmalardan bazıları için bk. Ersal, 2009, s. 188-205; Ersal, 2019; Çıblak Coşkun, 2014; Çıblak Coşkun, 2016, s. 19-59; Akın, 2016a; Şahin, 2018, s. 107-126; Şahin, 2019.

¹⁹ Alevi zâkirlik geleneğinde “Hizmet Hakkı” kavramı hakkında bilgi için bk. Ersal, 2019, s. 91-222; 2016, s. 243.

mitik kökenini ve tasavvufî anlamını müzik aleti eşliğinde açıklayarak topluluğun trans haline girmesinde en önemli rolü üstlenir. Dolayısıyla ritüel katılımcılarının mitik kökene dönerek kozmosu tecrübe etmelerinde ve ruhsal olarak arınmalarında zâkir ve elindeki sazının birincil aracı oldukları görülür. Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere zâkirin cem ritüelindeki üstlendiği bu görev, onun elindeki sazının ve icrasının sahip olduğu işlevi âşık tarzı şiir geleneğinden çok farklı bir yere taşır. Zâkir, metinlerini Alevi ibadeti olan cem ritüeli için üretir ve aktarır. Bu metinlerin icra yeri cemler, yani inanç mensuplarının ibadet mekânları ve ortamlarıdır. Bu ibadetin gerçekleşmesinde birincil öge ise şüphesiz zâkirin icrasını gerçekleştirdiği ve geleneğin “Telli Kur’an” olarak adlandırdığı kutsal sazıdır.

Geleneksel yapısını muhafaza eden Alevi ocaklarına mensup topluluklar arasında, bağlama eşliğinde icra edilen ve “ayet” ya da “kelâm” olarak adlandırılan nefes, nutuk, düvaz imam, semah, miraçlama, tevhid vb. gibi tasavvufî içerikli manzumeler kati suretle inanç mensubu olmayan kimselerin yanında icra edilmez. Dolayısıyla zâkir sazını cem içerisinde cem kurallarına uygun olarak icra eder. Gerek ritüellerde gerekse irfanî muhabbet meclislerinde, âşık/zâkir bağlamayı çalmaya başlamadan önce saza niyaz eder. Yani sazına eğilerek öpüp başına koyar. Yine bağlama mecliste bir başka âşığa verildiğinde bağlamayı alan birey mutlak suretle bağlamaya niyazda bulunur. Bağlama, evlerde başköşelere ve yüksekçe yerlere asılır. Duvardan alınırken ve tekrar asılırken de öpülüp başa konarak bağlamaya niyaz edilir. Üç telli oluşu ve üç eşliğinin (alt, orta ve üst eşik) olması Allah-Muhammed-Ali inancını, geleneksel dede sazının yedi ya da on iki perdeli²⁰ olması ve yedi burguya sahip olması, “Yediler veya nefsin yedi merhalesi” ile “Oniki İmam” inancını temsil ettiği söylenir. Yine sazın nidası hakkında birçok benzetme ve anlatma mevcuttur. Manzum metinlerdeki telli turna, çoğu zaman sazı temsil eder. Gelenekte, Hz. Ali’nin avazı turnada, turnanın avazı ise bağlamada vücut bulur. Doğu ve Güneydoğu’da yerleşik Alevi topluluklar arasında “gökten yüz dört kitap indi. Dördü peygamberlere, yüzü âşıklara”²¹ söyleminin oldukça yaygın olduğu görülür.

²⁰ Batı Trakya’da, Yunanistan sınırları içerisinde bulunan Ruşenler köyündeki Kızıldeli/Seyyid Ali Sultan Dergâhı’nda bulunan yaklaşık üç yüz yıllık kopuz benzeri cem sazlarının yedi perde olduğu görülmüştür. Söz konusu saz ile İran Ehl-i Haklarına ait cem sazlarının fotoğrafları makalenin ekler kısmında yer almaktadır.

²¹ 2012 ile 2017 yılları arasında Diyarbakır, Şanlıurfa, Adıyaman, Elazığ ve Malatya illerine bağlı çeşitli yerleşim birimlerinde gerçekleştirdiğimiz saha çalışmalarında Beyazıt Bostan Ocağı dedesi Hasan Baykut, İmam Zeynel Abidin Ocağı dedesi Mehdi Kaygusuz, Abbas Önen, Kureyşan Ocağı dedesi Garip Bozkurt, Ağuçen Ocağı dedesi Hidayet Ulugerçek ve Teslim Abdal Ocağı dedesi

Alevi inancında sazın teknesi, sır/gizli ilimlere (ilm-i ledün) sahip bir hazineye benzetilir. Teknenin üzerini kapatan göğüs kısmı bu ilimlerin sesini dışarı düzenli aktaran kapıdır. Eşik ise tasavvuftaki kutsal anlam dünyasıyla Alevi inancında da yaşar ve bağlamada da bunu sembolize eder. Sazın sapı “Elif” biçimindedir ve Allah’ın birliğini sembolize eder. “La” notasında son bulan karar perdesi ise “Şah Perde” olarak adlandırılır. Ara nâmeleri bulmayı sağlayan “Fa# -Sol-La” sesleriyle oluşturulan ezgi ise anımsatma ve arayışa işaret ettiği için “Niyaz Perdeleri” adını alır (Birdoğan, 1994, s. 431). Ayrıca konuyla ilgili olarak Süleyman Şenel, “bilhassa Bektaşî âşıkları ve bazı meydan şairlerinin kullandıkları sazların daha büyük olduğunu; bunlarda saza takılan tel sırası, çalının göğsüne ve teknesine açılan delikler, bu deliklerin sayısı, sap dibinin gövdeye bitiştiği kısımlarda görülen şekiller ve sazın bazı parçaları özel remizler olarak birtakım Bektaşî inançlarını simgelediğini” ifade eder. Bu çerçevede, tellerin üç sıra bağlanması ile sazın göğsüne ve teknenin üst kısmına açılan üç deliğin Allah, Muhammed ve Ali üçlüsünü temsil ettiğini, bazı sazlarda on iki telin bulunmasının Oniki İmam’ı simgelediğini ve sazın sapı ile gövdesinin birleştiği kısma üçgen şekillerin yapılandırılmasının da dâhil olmak üzere aynı inanç doğrultusunda kullanılan Bektaşî remizleri olduğunu belirtir (Şenel, 1991’den akt. Özarslan, 2001:168).

Sazın kutsallığına dair çeşitli anlatmaların gerek sözlü gelenekte ve gerekse de Buyruk ve erkân defteri benzeri yazmalarda yaşamaya devam ettiği tespit edilmiştir. Buyruk nüshalarında zâkirin kutsiyeti ve önemi hakkında ayrıntılı malumatlar bulmak mümkündür. Buyruklarda, zâkirlik kavramının geniş bir biçimde izah edildiğini görürüz. Bu yazmalarda, “zâkir” kavramının ebced hesabıyla izahı, Cebraîl’in görevini üstlenen hizmet olduğu ve mitik anlatıya göre Tanrı tarafından Hz. Muhammed’e verilen doksan bin kelamin yeryüzündeki taşıyıcısı olarak görevlendirildiği vb. gibi inanç merkezli açıklamalara yer verilir (Aytekin, 1958, s. 77-78, 83; Bozkurt, 2013, s. 48-49). Sözlü gelenekte yaşayan anlatmalar içerisinde bilhassa İran’da yaşayan Alevi topluluklarından Ehl-i Haklar arasında yaygın olarak mitik ve tasavvufî metinlerde tanburun kutsal sesinin insana üflenen ilk ruhun, havadaki titreşimlerle oluşturduğu “âsâr” adı verilen nişandan geldiği ve onun vasıtasıyla insana aktarıldığı inancına gönderme yapılır. Tanrı’nın tecellilerinden olduğu kabul edilen Şah Hoşin’in vefat etmeden önce etrafındaki topluluğa, “size tanburumu bırakıyorum. Bilin ki, eğer bir yerde bu sazdan güzel sesler (âsâr)

Mustafa Tosun başta olmak üzere birçok dede, zâkir ve inanç mensupları bu söylemi her fırsatta ifade etmişlerdir (K.K. 1, 2, 3, 4, 5, 7). Ayrıca “gökten inen yüz dört kitap” inancının âşıklar tarafından şiirlerde de dilendirildiği görülür. Konu hakkında örnek teşkil eden Âşık Ruhsatî’ye ait bir şiir için bk. Sarı, 2016, s. 100-101.

geliyorsa, sizin yâriniz (Tanrı'nız) oradadır. Başka yerde aramayın." dediği anlatma da bunlardan birisidir (Hoosmandrad, 2004, s. 51'den akt. Özdemir, 2009, s. 38,). Yine İran'daki Ehl-i Hak ocaklarından Kırklar Ocağı mensupları arasında gerçekleştirilen cemlerde, zikir sırasında tanburun telinin kopması ya da zarar görmesi durumunda tıpkı bir insan gibi kefenlenerek geleneksel bir ritüel eşliğinde defnedildiği saha çalışmalarımız sırasındaki tespitlerimiz arasında yer almaktadır (K.K. 6, 8, 9). Benzer biçimde Anadolu'nun çeşitli yörelerinde yaşayan Alevi inancı mensupları arasında da zâkir ve sazının kutsiyetine dair çeşitli anlatma ve uygulamaların yaşatıldığı görülür.

Geleneksel yapının korunduğu Alevi ocaklarına mensup topluluklar arasında bağlamanın cem ritüeli ve belli irfanî muhabbet meclisleri dışında kalan icrasının oldukça farklı olduğu görülür. Gelenek içerisinde nefes, düvaz imam, tevhid, miraçlama, mersiye, semah vb. gibi tasavvufî ve dinî içerikli metinlerin icrasının bu ritüeller dışında yapılmasının kesinlikle hoş karşılanmadığı, hatta bazı ocaklarda ikrarı olmayan birisinin yanında bu manzum metinleri saziyle icra eden zâkirin düşkün kabul edildiği görülür. Örneğin Diyarbakır yöresi Alevi ocakları mensupları arasında, yakın bir döneme kadar Alevi olmayan birisinin yanında düvaz imam icra edilmesinin kesinlikle yasak olduğu ve icra edenin düşkün kabul edildiği inancının yaygın olduğu görülür. Yine saha çalışmalarımızda, İran'da bulunan Ehl-i Haklar arasında cemde icra edilen şiirlerin saz eşliğinde okunduğu makamlara "Hakikî Makamlar", ritüel dışında ve inanç mensubu olmayanların yanında icra edilenlere ise "Mecazî Makamlar" adı verildiği tespit edilmiştir. Hakikî makamlar kesinlikle Alevi olmayan kimselerin yanında icra edilmezler.²²

Alevi inancı içerisinde bağlamanın günümüzdeki durumuna bakıldığında ise geleneksel yapıdaki icracısı ve icra ortamından oldukça farklı bir mecrayla karşılaşmaktayız. Günümüzde, Alevi sivil toplum kuruluşları çatısı altında kurulan cemevlerinde artık bağlamanın ikrarlı olsun ya da olmasın her kesimden insanın huzurunda icra edildiği görülmektedir. Yine icracı zâkirlerin usta-çırak eğitimi görmedikleri ya da bağlamayı kurslarda öğrenerek Alevi inanç sistemine özgü ritüellerde yetişmedikleri ve belli inisiyasyon (ikrar/yola giriş cemi) ritüellerine dâhil ve tabii olmadıkları, hatta içlerinde çok sayıda ikrar sahibi olmayanların mevcut olduğu görülmektedir. Yine geleneksel ocaklara bağlı repertuarların yitirildiği ve hangi yöreden ya da hangi ocaktan olursa olsun bu yeni icracıların zaman zaman cemevlerinde sazları eşliğinde yaygın ve popüler nefes, düvaz imam ve semah metinlerinden oluşan bir repertuarla cem

²² İran'da yerleşik Alevi topluluklardan Ehl-i Hakların cemlerinde icra ettikleri makamlar hakkında bilgi için bk. Akın, 2016b, s. 104-105.

ibadetinde zâkirlik yaptıkları da tespitlerimiz arasında mevcuttur. Dolayısıyla zâkirin değişen yetiştirme tarzı, icrası ve icra ortamı metinlerin ve icra sırasında kullandığı müzik aletinin de sahip olduğu anlam ve özellikleri her geçen gün yitirmesine yol açmıştır.

Bağlamanın “Telli Kur’an”, bağlama eşliğinde icra edilen manzum metinlerin “ayet” kabul edildiği bu geleneksel yapının dejenerasyona uğradığı bir başka alan da icracının, icra enstrümanının ve icra edilen metinlerin cem ritüeli dışına taşınmasıyla ortaya çıkmıştır. Cem ritüeli içerisinde bir ibadet aracı olan bağlama ve onun eşliğinde icra edilen dinî metinlerin yeni icra ortamı, 1950’li yıllardan itibaren taş plaklar, kasetler ve konserler olmuş, ardından bunu TV programları, festivaller, CD kayıtları, Türkü Kafe ve Barlar takip etmiştir. Bu durum, inanç mensubu olan bireylerin geleneksel bağlamdan uzaklaşmalarına ya da direnç gösteren kesimin yıpranmasına neden olduğu gibi, inanç mensubu olmayan kimseler tarafından da Alevilikteki birçok kavramın olduğu gibi “Telli Kur’an” anlayışının da doğru anlaşılmasına yol açmıştır. Dolayısıyla Türk kültüründe, asırlardan beri geleneğin taşıyıcısı olarak kutsanan kopuz ve onun devamı olan bağlamanın Alevi inanç sistemi içerisinde güncellenerek beş yüzü yılı aşan ve günümüze kadar gelen kutsal serüveni, geçtiğimiz yüzyıldan itibaren değişen icracısı ve icra ortamı nedeniyle farklı bir yöne evrilmiştir. Bir tarafta Alevi inancına mensup virtüöz düzeyinde bağlama icracılarının ve güçlü ses sanatçıların yetiştiği, diğer tarafta ise yeni yetişen zâkir adaylarının bu sanatçıların tesirinde kalarak geleneksel icralarından koptuğu ya da icralarını müzikal kalite bakımından daha üst seviyeye yükseltmek için çaba sarf ettikleri, bazı inanç mensubu icracıların ise bu durumun tamamen dışında hemen her ortamda geleneksel inanç metinlerini gündelik beşeri vesilelerle icra ettikleri bu sürecin, bir değişimin habercisi olduğu kesin olmakla birlikte, bir güncelleme olarak başarılı olup olmayacağı sorusu ise henüz yanıt beklemektedir.

Sonuç

XVI. yüzyıldan itibaren âşıklık geleneğinin güçlenmesi ve yaygınlaşmasını takip eden süreçte Türk toplumu içerisinde kutsal olma, kutsal ile bağ kurma, toplumun danışılan kişisi olma vb. gibi kutsala dair vasıflarını yitiren şaman, kam ve ozanların kutsiyetini, Alevi ve Bektaşî inancı içerisinde yeni bir icracı ve icra ortamında güncelleyerek sürdürdüğü görülür. Âşıkların elinde yeni adı “telli saz” olarak adlandırılan bu milli müzik aleti; köy kahvehanelerinde, asker ocaklarında, düğünlerde, şölenlerde ya da âşık meclislerinde, kısacası yeni icra ortamlarında kutsal dışı bir müzik aleti olarak icra edilmeye devam ederken, diğer tarafta Alevi inanç sistemi içerisinde, bir ibadet aracı olmak suretiyle

kutsallığını İslam dininin çatısı altında Türk tasavvufuna özgü bir anlayışla güncelleyerek ve güçlendirerek devam ettirmiştir. Bağlama aracılığıyla cem adı verilen ibadet ritüellerinde kutsal manzum metinlerin icra edildiği, cem dışında ise çeşitli ortamlarda Türk kültürüne ait birikimin yaşatılıp aktarıldığı muhakkaktır. Bu nedenle Alevi geleneği, hem bağlamayı hem de icracısı olan âşıkları/zâkirleri kutsallaştırmak suretiyle koruma altına almıştır. Gelenek içerisinde âşıklar/zâkirler “Cebrail”, icra ettikleri dinî metinler “ayet”, icra ettikleri sazları ise “Telli Kur’an” olarak nitelendirilmiş ve bu sayede İslam dini çatısı altında güncellenen kopuzun ve icracısının kutsallığı, bu geleneğin Alevi inanç sistemi içerisinde asırlarca yaşamasını ve günümüze intikal etmesini sağlamıştır. Ancak son yıllarda kent hayatı, yeni teknolojik yaşam tarzı ve çağın getirdiği politik anlayış Alevi inanç sisteminin dışı açılmasını kaçınılmaz kılmış, bu durum da haliyle kutsal sazın icracısının ve icra ortamının değişmesine ve bağlamından kopmasına sebebiyet vermiştir. Asırlarca geleneği güncelleyerek günümüze aktarmayı başaran bu geleneksel yapının, geçtiğimiz yüzyılın ikinci yarısından itibaren içerisine girdiği süreç, geleneksel Türk milli sazının kutsiyeti çerçevesinde oluşan kültürel serüvenini farklı bir mecraya taşımaya başlamıştır.

KAYNAKÇA

- 📖 Akın, B. (2016a). Zâkirlik Geleneğinin Değişen Yaratım ve İcra Ortamı: Zâkirlikten Âşıklığa Âşık Niyazi. Ankara: Barış.
- 📖 Akın, B. (2016b). Ehl-i Haklarda Kelâmhânlik Geleneği ve Kelâmhân Defterlerinin Geleneğin Korunması ve Aktarımındaki Rolü. Millî Folklor, 28, 100-115.
- 📖 Akın, B. (2017). Diyarbakır Yöresi Alevi Ocakları: Tarih, İnanç ve Gelenek. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ege Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- 📖 Akın, B. (2018). Kültürel Bellek ve Müzik. Eurasian Journal of Music and Dance, 13, 101-117.
- 📖 Arslan, M. (2015). Kültürel Belleğin Uzman Taşıyıcıları Olarak Âşıklar. Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, 15 (1), 1-6.
- 📖 Assmann, J. (2015). Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürlerde Yazı Hatırlama ve Politik Kimlik. İstanbul: Ayrıntı.
- 📖 Aytekin, S. (der.) (1958). Buyruk. Ankara: Emek Basım.
- 📖 Birdoğan, N. (1994). Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik. İstanbul: Berfin.
- 📖 Bottero, J. (2005). Eski Yakındoğu: Sümer'den Kutsal Kitap'a. Adnan Kahiloğulları, Pınar Güzelyürek, Lale Arslan Özcan (Çev.). Ankara: Dost.
- 📖 Bozkurt, F. (haz.) (2013). Buyruk İmam Cafer-i Sadık Buyruğu. İstanbul: Kapı.
- 📖 Çevik, M. (2015). Ali Ufkî ve Mecmûa-i Sâz ü Söz'ünden Bugüne Bir Taşlamanın İzinde. Nazım Hikmet Anısına Doğu Edebiyatında Batı Batı Edebiyatında Doğu: Sempozyum Bildirileri, 25-30 Haziran Krakow, Polonya, Haz. Mehmet Çevik, Ankara: Sage.
- 📖 Çıblak Coşkun, N. (2014). Alevi Cemlerinde Nefesler Nefeslerin Performans Teorisi Bağlamında İncelenmesi: Alevi Kültür Dernekleri Mersin Şubesi (Cemevi) Örneği. İstanbul: Otorite.
- 📖 Çıblak Coşkun, N. (2016). Alevi-Bektaşî Geleneğinde Âşık-Zakir İlişkisi: Sivaslı Âşık Ummanî Örneği. Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi, 14, 19-59.
- 📖 Dedekargınoğlu, H. (2010). Dünkü ve Bugünkü Alevilik. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi, 17 (56), 327-348.
- 📖 Deligöz, A. (2020). Hakasya, Tuva, Altay, Kazakistan ve Türkiye'de 18. Yüzyıldan Günümüze Tırnak Yaylı Çalgılar. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ege Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

- 📖 Dinçol, B. (2003). Eski Önasya ve Mısır'da Müzik. İstanbul: Ege.
- 📖 Eliade, M. (2006). Şamanizm. İsmet Birkan. (Çev.) Ankara: İmge.
- 📖 Erdener, Y. (2015). Saz Kopuz'dan Türemiş Olamaz. Folklor/Edebiyat, 21 (81), 27-33.
- 📖 Ergin, M. (1999). Dede Korkut Kitabı-I. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- 📖 Ersal, M. (2009b). Alevi Cem Zâkirliği: Battal Dalkılıç Örneği. Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi, 1, 188-205.
- 📖 Ersal, M. (2016). Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi -Çubuk Havzası Örneği- Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi.
- 📖 Ersal, M. (2019). Alevi Cem Zâkirliği. Ankara: Barış.
- 📖 Esin, F. (2018). Tarihsel Süreçte Kopuzun Serüveni. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 11 (59), 536-546.
- 📖 Gazimihal, M. R. (1958). Baş Ozan Korkut Ata ve Onun Yelteme Kopuzu. Türk Folklor Araştırmaları. V (104) Mart, 1958, s.1653-1654.
- 📖 Gazimihal, M. R. (1961). Kopuzdan Son Hatıralar. Türk Folklor Araştırmaları, VI (144) Temmuz, 2437-2438.
- 📖 Gazimihal, M. R. (1975). Ülkelerde Kopuz ve Tezeneli Sazlarımız. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- 📖 Güzel, A. & Tatçı, M. (1990). Yunus Emre Hayatı, Eserleri ve Şiirlerinden Seçmeler. Ankara: Semih.
- 📖 Hasan, H. (1987). Saray Bosna Kütüphanelerindeki Türkçe Yazmalarda Türküler. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- 📖 Hendrich, B. (2005). Alevilikte Sazın Belleksel ve İletişimsel Boyutları-Türkiye Kültürleri. Gönül Putlar- Tahire Erman. (Der.). İstanbul: Tetragon.
- 📖 Judetz, E. P. (1975). Romen Kopuzu. Mupipii Mecmuası Aylık Müzikoloji Dergisi, İstanbul: Yörük, 261-262.
- 📖 Karamustafa, A. T. (2005). Tanrının Kuraltanımsız Kulları İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550). Ruşen Sezer. (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi.
- 📖 Köprülü, F. (1915). Türk Edebiyatının Menşei. Millî Tettebbular Mecmuası, II, 4.3.133, 2-78.
- 📖 Köprülü, F. (1922). Anadolu'da İslamiyet: Türk İstîlâsından Sonra Anadolu Tarih-i Dînîsine Bir Nazar ve Tarihinin Menba'ları. Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası, IV, 281-311.

- 📖 Köprülü, F. (1932). Ozan. Azerbaycan Yurt Bilgisi, III, 138-140.
- 📖 Köprülü, F. (1934). Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar. İstanbul: Kanaat.
- 📖 Köprülü, F. (1979a). Bahşi. İslam Ansiklopedisi, C. 2, İstanbul: Milli Eğitim, 233-238.
- 📖 Köprülü, F. (1979b). Baba. İslam Ansiklopedisi, C. 2, İstanbul: Milli Eğitim, 165-166.
- 📖 Köprülü, M. F. (1999). Edebiyat Araştırmaları. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- 📖 Kramer, S. N. (2000). Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki. Hamide Koyukan. (Çev.). İstanbul: Kabalcı.
- 📖 Kurt, N. (2015). Alevi-Bektaşî Cemlerinde “Deste Bağlama” Geleneği ve “Bağlama” Adının Kaynağı. EÜ Devlet Türk Musikisi Konservatuvarı Dergisi, 7, 43-62.
- 📖 Ocak, A. Y. (1999). Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- 📖 Ögel, B. (1991). Türk Kültür Tarihine Giriş C.9 Türk Halk Musikisi Aletleri (Uygur Devleti’nden Osmanlılara). Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı.
- 📖 Özarlan, M. (2001). Erzurum Âşıklık Geleneği. Ankara: Akçağ.
- 📖 Özdemir, U. (2009). Bir Halk Çalgısının Sosyal ve Kültürel Kimlik Bağlamında İncelenmesi: Ehl-i Hak’ın Kutsal Sazı Tanbur. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Yıldız Teknik Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- 📖 Özmen, İ. (1998). Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi. C.III, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı.
- 📖 Öztürk, M. (2003). Alevilerin Kur’an Tasavvuru Üzerine. İslamiyat, VI (3), 55-70.
- 📖 Sachs, C. (1940). The history of musical instruments. New York: W.W. Northen& Company.
- 📖 Sarı, E. (2016). Âşık Ruhsati. Antalya: Nokta E-Kitap.
- 📖 Say, A. (2006). Müzik Tarihi. Ankara: Müzik Ansiklopedisi.
- 📖 Sönmez, D. (2008). Antik Dönemde Anadolu’da Müzik ve Müzik Aletleri. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Selçuk Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

- 📖 Şahin, H. İ. (2018). Cem Törenlerinde Kamberlik/Zâkirlik Geleneği: Balıkesir Çepnileri Örneği. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 21 (40), 107-126.
- 📖 Şahin, H. İ. (2019). Âşıklık Yolunda Bir Kamber Matemî. Ankara: Gazi.
- 📖 Şenel, S. (1991). "Âşık Musikîsi.", Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 3, İstanbul: Güzel Sanatlar.
- 📖 Tatçı, M. (2012). Yûnus Emre Dîvanı-ı İlâhîyât. İstanbul: Kapı.
- 📖 Uğurlu, S. (2017). Türk Müzik Folklorunda Şiir, Mûsikî ve Raks Birlikteliği. Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi, 6 (2), 1058-1079.
- 📖 Vural, F. G. (2016). İslamiyet'ten Önce Türklerde Kültür ve Müzik (Hun, Kök Türk ve Uygur Devletleri). Ankara: Ötüken.
- 📖 Yıldırım, D. (1999). Dede Korkut'tan Ozan Barış'a Dönüşüm. Türk Dili, Türk Dili, 570, 505-530.
- 📖 Yılmaz, A. (2011). Günümüzde Profesyonel Bağlama İcrasında Değişimler. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Haliç Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Kaynak Kişi Dizini

1. Abbas Önen (1950), Bismil Diyarbakır, Üniversite, Dede.
2. Garip Bozkurt (1966), Kındıralı Köyü Adıyaman, Üniversite Terk, Dede.
3. Hasan Baykut (1961), Türkmenhacı Köyü Bismil Diyarbakır, Dede.
4. Hidayet Ulugerçek (1947), Şerabi Köyü Diyarbakır, Üniversite, Dede.
5. Mehdi Kaygusuz (1961), Ulutürk (Darlı) Köyü Bismil Diyarbakır, Lise, Dede.
6. Mohammed Ali Soltani (1957), Kermensah - İran, Doktora, Talip.
7. Mustafa Tosun (1936), Şihhasan Köyü Baskil Elazığ, İlkokul, Dede.
8. Shahram Sadeghinia (1981), Tebriz – İran, Yüksek Lisans, Zâkir.
9. Yashar Behnoud (1976), Tebriz – İran, Yüksek Lisans, Zâkir.
10. Hasan Ali Uzun (1976), Arslanbeyli Seyitgazi Eskişehir, Üniversite, Zâkir.
11. Mehmet Demirtaş (1958), Arslanbeyli Seyitgazi Eskişehir, Yüksekokul, Dede.
12. Ahmet Karahüseyin (1962), Ruşenler Köyü Dimetoka Yunanistan, Seyyid Ali Sultan Dergâhı Vakfı Koruma Heyeti Başkanı.
13. Kevser Gençalp Koçerdin (1965), Tekirdağ Çorlu, Üniversite, Dede Kızı.
14. Mustafa Ali (1956), Mestanlı Kırçali Bulgaristan, Ortaokul, Talip.
15. Müslüm Çolak (1955), Ruşenler Dimetoka Yunanistan, İlkokul, Türbedar.

Ekler



Ek-1: Balkanlarda Üç Yüz Yıllık Yedi Perdeli Cem Sazı (Seyyid Ali/Kızıldeli Sultan Dergâhı, Ruşenler Köyü-Yunanistan)



Ek-2: Ehl-i Hakların İcra Ettikleri Cem Sazı/Tanbur (Tebriz-İran)



Kırgızistan ve Türkiye Sahası Atasözlerindeki At ve İnsan Benzeşimlerinin (Analojilerin) Sosyokültürel Temelleri*

*The Socio-Cultural Fundamentals of the Analogies
Between Man and Horse in Kyrgyz and Turkish Proverbs*

Ahmet KESKİN**

Özet

Bu çalışmada Kırgızistan ve Türkiye sahası atasözlerinde at ve insan arasında kurulan ilişkilerden doğan benzeşimler (analojiler) ve bu benzeşimlerin ortaya çıkmasına yol açan sosyokültürel etkenler incelenmiştir. Bu doğrultuda konuyla ilgili yapılan kısa bir girişin ardından ilk olarak atın Türk kültür tarihinde ve düşünce sisteminde, özellikle de Türk halk anlatılarında ve atasözlerinde nasıl yer almış olduğu konusu değerlendirilmiştir. Çalışmanın devamında, Türk atasözlerinde at ve insan arasında kurulan benzeşimler, bu benzeşimlere yol açan başlıca sosyal, psikolojik ve kültürel etkenlerle bunların edebî, estetik ve felsefî temelleri, Kırgızistan ve Türkiye sahası atasözü metinleri arasından seçilen yüz örnek metin dikkate alınarak değerlendirilmiştir. Seçilen örnekler aracılığıyla at ve insanın bir arada yer aldığı atasözlerinde yiğitlik ve kahramanlık, kadın ve erkek ilişkileri, aile ve akrabalık, dostluk ve komşuluk, görgü ve ahlak kuralları, sağlık ve ölüm başta olmak üzere çeşitli konuların, topluma ve insana dönük çeşitli bilgi ve tecrübelerin, sosyal ve kültürel değerlerin at ve insan arasında kurulan benzeşimler üzerinden nasıl aktarılmış olduğu konusu incelenmiştir. Böylece, atın Türk dünyası ortak kültüründeki, inançlarındaki, folklorundaki algılanış biçimleri ile bunun sosyokültürel temelleri, Türkiye ve Kırgızistan atasözleri örneklemeden hareketle çözümlenmiştir.

Anahtar kelimeler: Atasözleri, benzeşim, at, insan, sosyokültürel değerler.

* Bu makale, 24-26 Nisan 2014 tarihlerinde Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesinde gerçekleştirilen VI. Uluslararası Genç Türkologlar Sempozyumu'nda aynı adla sunulan ve yayımlanmayan bildiri metninin gözden geçirilerek düzenlenmesiyle oluşturulmuştur.

** Dr. Öğr. Üyesi, Samsun Üniversitesi, İktisadi İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, ahmet.keskin@samsun.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-3422-5000.

Abstract

This study examines the analogies between people and horses in Kyrgyz and Turkish proverbs, and the sociocultural factors leading to the emergence of their similarities. Accordingly, first we will briefly introduce the subject, and then evaluate the issue of how the horse made its way into Turkish culture and the Turkish belief system, especially within the context of Turkish folk narratives and proverbs. Later, we will examine the analogies between horses and humans in Turkish proverbs, the main social, and their psychological and cultural factors underlying these analogies, as well as their literary, aesthetic, and philosophical contexts, making reference to one hundred Kyrgyz and Turkish proverbs. Through these examples, we will analyse how bravery, heroism, women's and men's relationships, family and kinship, friendship, neighbourhoods, customs, moral code, health, death, community, human knowledge and experience, society and people, and social and cultural values are conveyed through the horse-human analogy. In essence, we present before you a full investigation about the role of the horse in the culture, beliefs, perceptions, and folklore of the Turks, and the socio-cultural basis underpinning their perceptions through the window of Turkish and Kyrgyz proverbs.

Keywords: Proverbs, analogies, horse, human, socio-cultural values.

*At sırn közinen bayqa,
jigit sırn sözinen bayqa¹*

*“Atın iyisi dizinden,
yiğidin iyisi sözünden (anlaşılır/belli olur)”²*

Anonim halk edebiyatı mahsulleri arasında yer alan atasözlerini; *atalar tarafından uzun tecrübe, deney ve gözlemlere bağlı olarak üretilen, sözlü ve yazılı olarak kuşaktan kuşağa aktarılan, edebî sanatlar ve çeşitli dil kullanımları vasıtasıyla mensur ve manzum olarak kalıplaştırılan, hemen her konuda söylenebilen ve belli bir yargı ve durumu anlatan, başta eğitim, öğretim ve tecrübe aktarımı olmak üzere çeşitli işlevleri bulunan anlamlı sözler* şeklinde tanımlamak mümkündür. Bir milletin farklı dönemlerde yaşayan bireyleri arasındaki bilgi ve tecrübe aktarımını sağlamada önemli bir iletişim aracı olan atasözlerinde, içinde oluştukları toplumun yaşam biçimi ve hayat anlayışlarına, benimsedikleri inanç ve düşünce sistemlerine, sosyal ve kültürel değerlerine, kültür tarihinin seyri içerisinde değer atfedilen çeşitli unsurlara dönük

¹ “Atın sırnını gözünden anla, yiğidin sırnını sözünden anla.”- Kırgızistan sahası atasözü, İsmail & Gümüş, 1995, s. 60.

² Türkiye sahası atasözü, Aksoy, 1984, s. 147.

kullanımlara sıkça rastlanır. Bununla bağlantılı olarak, toplum ve toplumu oluşturan bireyler için önem taşıyan bazı değerlerin bu metinlerde öncelikli olarak yüceltiildiği görülür. Aydın Oy'un da vurguladığı gibi her millet kendi sosyolojik, psikolojik ve kültürel özelliklerine uygun atasözleriyle düşünür, konuşur ve hareket eder (1972, s. 17). Türk atasözleri de Türklerin kendilerine has düşünce biçimlerine, yaşam algılarına, bilgi ve tecrübelerine bağlı olarak şekillendirip aktardıkları sözlü kültür ürünleri olarak dikkati çekmektedir.

Türk kültür tarihinde ve coğrafyasında farklı boylar arasında çeşitli isimler alan atasözü türü Kırgızistan sahasında *makal* olarak adlandırılmaktadır. Türk atasözü metinlerinde milli kültür ve dini değerlerin, inançların, aile, akrabalık, arkadaşlık, çeşitli görgü kuralları, yiğitlik-mertlik, ağırbaşlılık, sabır, alçakgönüllülük ve konukseverlik gibi konuların sıkça işlendiği ve yüceltiildiği görülmektedir. Tarihî süreçte bozkır kültürünü kurup uzun bir dönem yaşam anlayışını bu kültüre göre şekillendiren Türkler, söz konusu kültürün izlerini bugün de yaşam biçimleri içerisinde farklı şekillerde devam ettiren bir millettir. Türklere ait halk edebiyatı ürünlerinde ve atasözlerinde bitki, hayvan ve bunlarla ilgili kullanımlara sıkça rastlanması da bu durumla yakından ilgilidir (Çoruhlu, 1995, s. 93; Roux, 2005, s. 31-271; Baldick, 2010, s. 51-109). Türk kültüründeki algılanış biçimi ve taşıdığı bazı temel nitelikleriyle atın da bu unsurlardan biri olarak genelde kültürel yaratmalarda özelde ise atasözlerinde sıkça kullanıldığı dikkati çekmektedir (Oy, 1972, s. 12-113; Aksoy, 1984, s. 17-100; Atasözü Maddesi, 2001, s. 250-257; Çobanoğlu, 2003a, s. 151-201; Çobanoğlu, 2003b, s. 3-12; Çobanoğlu, 2004, s. 1-40).

Atasözlerinin oluşumunda etkin olan çeşitli anlatım biçimleri ile söz ve anlam sanatları vardır ki bunlar, atasözlerinin çoğu zaman "kalıplaşmış" birimler olarak değerlendirilmesine yol açmaktadır. Bu doğrultuda, anlatılmak istenenin en kısa, etkili ve çarpıcı bir şekilde ifade edilebilmesi, atasözlerinde aranan başlıca anlatım özelliklerindedir. Genel olarak atasözlerinde ve özel olarak at ve insan benzeşimlerinin kurulduğu atasözlerinde daha çok istiare, mecazımürsel, tezat gibi sanatların kullanıldığı görülmektedir. Burada, çalışmamızın hareket noktasını atasözlerindeki edebî sanatların değil, atasözlerinde yer alan benzeşimlerin (analojilerin) sosyal ve kültürel temellerinin oluşturduğunu vurgulamak yerinde olacaktır. Bu nedenle, asıl konumuza geçmeden önce, farklı disiplinlerde birbirine çok da fazla benzemeyen anlamlarda kullanıldığı görülen *analoji* terimi üzerinde kısaca durmakta yarar vardır. Yaygın olarak fen ve sağlık bilimleri alanlarında kullanılmakla birlikte sosyal bilimler sahasında da kullanılan analojinin birçok tanımı yapılmıştır. Belirginleştirilmek istenilen ortak hususlardan hareketle hedeflenen genel tanımı ise ".....Kişinin öğrenmeye çalıştığı hedef kavram ile

bazı açılardan hedef kavrama benzeyen ve kişinin günlük hayatından bildiği kaynak kavram arasındaki benzerliklerinin ortaya konulması” (Kuru, 2012, s. 6). şeklinde aktarmak mümkündür:

“Kıyas, örneksme. Akıl yürütme metotlarından biri olan analogi, iki şey arasındaki benzerliği esas alarak, birisi hakkında verilmiş olan hükmü diğeri için de geçerli saymaktır. Başka bir tanımı da şöyle yapılır; ‘kabul edilmiş örneklerden hareketle benzer olay ve olgular arasındaki sebep sonuç ilişkilerinden de yararlanarak zihni sonuçlar elde etme yöntemidir’. Modern edebiyatta metin tahlilinde; edebî eserlerin çözümlenmesinde, açıklanmasında hatta anlaşılmasında kullanılan bir metot olarak karşımıza çıkan analogi, eleştirinin de başvurduğu yöntemlerden biridir” (URL-1).

Temelde “basit analogiler”, “hikâye tarzında analogiler”, “oyunlaştırılmış analogiler” ve “görsel (resmedilmiş) analogiler” şeklinde dört temel grup altında incelenen analogilerde “kaynak” ve “hedef”in taşıdığı özellikler belirlenmekte ve kaynak kavram hedef kavrama göre düzenlenmektedir. Bunlar arasında kurulan benzeşimler aracılığıyla karşılaştırmalar yapılmakta ve tüm bunlar üzerinden, açıklamak-somutlaştırmak istenen konu-olay-düşünce-nesne hakkında belirli sonuçlar ortaya konulmaktadır (Bilaloğlu, 2006, s. 18-21; Kuru, 2012, s. 6-11). Analoginin Türkçe karşılığı olarak dil bilimi alanında *örneksme, örnekleme*, mantık alanında *andırış, andırışım, andırışma*, edebiyat alanında *benzeşim, benzetim, benzeşme, benzeştirme* gibi karşılıklar kullanılmaktadır. Terim ve kavram merkezli bir açmazla düşmemek ve konuyu karmaşık bir noktaya taşımamak için, analoginin konumuz bakımından en uygun Türkçe karşılığı olan ve Türk Dil Kurumu’nun da Türkçe karşılık olarak önerdiği *benzeşim* terimini çalışmamızda kullanmayı uygun görüyoruz. Bu doğrultuda Türk Dil Kurumu Bilim ve Sanat Ana Terimleri Sözlüğünde analoginin karşılığı olarak yer alan *benzeşim* sözcüğü, yine Türk Dili Kurumu’nun Güncel Türkçe Sözlüğünde; “*Bazı ortak yönleri olan iki şey arasındaki benzeşme, analogi*” şeklinde tanımlanmaktadır (URL-2).

Aktardığımız bu bilgilerden yola çıkarak *benzeşim* kavramını konumuz çerçevesinde; *belirli bir durumun, nesnenin, duygunun veya düşüncenin somutlaştırılması için ortak özelliklere sahip iki ya da daha fazla unsur arasında kurulan ilişkilerden ve yapılan benzetmelerden yararlanılarak bilinmeyen benzerliklerin, karmaşık ya da problem olarak görülen olguların açıklanması, akılda kalıcı bir hale getirilmesi ve çözümlenmesi* şeklinde tanımlamak mümkündür. Analoginin sosyal bilimler alanındaki kullanımında dikkat edilmesi gereken başlıca husus, birbirine benzeyen iki durumdan ya da nesneden birisi için geçerli olan yargıyı diğeri için de geçerli kılmak, bu iki unsur arasındaki

benzerliğe dayanarak biri hakkında verilen hükmün diğeri için de geçerli olduğunu vurgulamaktır. Analojilerin sosyal bilimlerde kullanım amaçlarından belki de en önemlisi, somut olarak ifade edilenler aracılığıyla soyut olan olay, olgu, durum ve nesnelere anlatılmasının ve anlaşılmasının kolaylaştırılması ve böylece akılda kalıcı bir öğrenmenin sağlanmasıdır. Tanımlamaya çalıştığımız analogik düşünce sistemine özellikle yeni fikirler üretme, soyut kavramları somutlaştırma ve iletişim süreçlerini istenilen şekilde yürütme maksatlı başvurulduğu görülmektedir. Atasözleri açısından ise analogilerin, aktarılmak istenen soyut düşüncelerin, bilgi ve tecrübelerin somut ve kalıcı bir hâle getirilmesi hususunda işlevsel açıdan etkin bir şekilde kullanıldıkları dikkati çekmektedir.

Bu çalışmada, Kırgızistan ve Türkiye sahasında yaşadığı tespit edilen ve bu alanlarda hazırlanmış olan çeşitli yazılı kaynaklarda yer alan atasözlerinde at ve insan arasında kurulan benzeşimler sosyal ve kültürel çerçevede çözümlenmiştir. Bu doğrultuda ilk olarak, Türk kültür tarihinde atın ne gibi özellikleriyle ön plana çıktığı, sosyal ve kültürel anlamda Türkler için önemi, Türk halk anlatılarında ve atasözlerinde ne şekilde yer almış olduğu değerlendirilmiştir. Ardından, Kırgızistan ve Türkiye sahaslarından at ve insan arasında benzeşim kurulduğu tespit edilen çok sayıda örnek arasından seçilen yüz civarı atasözü metninde yiğitlik, kahramanlık, aile, akrabalık, dostluk, komşuluk, görgü kuralları, sağlık ve ölüm başta olmak üzere sosyal ve kültürel alandaki çeşitli konuların nasıl işlenmiş olduğu konusu incelenmiştir. Belirlenen grupların tipik özelliklerini yansıtan örnekler üzerinden Türkiye ve Kırgızistan sahası atasözlerinde insan ve at arasında kurulan benzeşimler, bu benzeşimlere yol açan sosyal, psikolojik ve kültürel etkenler, söz konusu benzeşimlerin edebî ve felsefî açıdan nitelikleri gibi konularda çeşitli tespitler yapılmıştır. Bu doğrultuda ele aldığımız atasözü metinlerinde “kaynak” ve “hedef” unsurları olarak “at” ve “insan”ın hangi özellikleri üzerinde durulduğu ve ne şekilde benzeştirildiği, at ve insan arasında kurulan ilişkilerin hangi anlayış ve tekniklerle düzenlenmiş olduğu ve bunlarla ilgili hangi karşılaştırmaların yapılarak ne gibi sonuçların çıkartılmaya çalışıldığı incelenmiştir. Böylece, at unsurunun Kırgızistan ve Türkiye Türkleri için taşıdığı önem ve değerin atasözü metinlerine nasıl yansımış olduğu, bir iletişim biçimi ve tarihî, sosyal ve toplumsal hafıza metni olan atasözleri üzerinden hangi duygu, düşünce, değer ve yargıların işlenmiş olduğu, bunlar işlenirken at ve insan arasında kurulan benzeşimlerin Türk kültür tarihî ve sosyolojisi bakımından hangi anlamları ifade ettiği, bütün bu tercih ve kullanımların dayandığı sosyal ve kültürel temellerin neler olduğu konuları aydınlatılmaya çalışılmıştır.

1. Türk Kültür Tarihinde, Halk Anlatılarında ve Atasözlerinde At

At, farklı milletler için tarih boyunca önem taşımıştır. Türk boylarının uzun asırlar boyunca birlikte sürdürdükleri ve bir kısım boylarına mensup bireylerin ve grupların günümüzde de sürdürmeye devam ettikleri bozkır yaşantısı içerisinde at, Türkler için ayrı bir değere sahip olmuştur. Türklerin bozkır kültürü içinde bir gereklilik şeklindeki ve süreklilik hâlindeki hız ve harekete dayalı yaşam biçimleri, uzun asırlar süren göçleri, savaşları, tarım ve hayvancılık faaliyetleri içerisinde at kendine önemli bir yer edinmiştir. Sosyal, kültürel ve ekonomik açıdan pek çok alandaki işlevselliğine bağlı olarak at, tarihin en eski dönemlerinden günümüze kadar Türkler için bu değerini koruyagelmiş; Türklerin tabiat merkezli inanç sistemlerinden başlamak suretiyle Gökkanı, Şaman ve İslami inanç sistemlerini benimsedikleri dönemlerde at önemli bir varlık olarak dikkat çekmiştir. Türklerin varlık ve yaşam mücadelelerinde, sınırlarının genişlemesinde, farklı alanlardaki kültür yaratma eylemlerinde çoğu zaman bir yardımcı ve hatta bir “kader ortağı” olarak algılanan at bu gerçeklik çerçevesinde kültür tarihinin pek çok alanında karşılaşılan bir unsur olmuştur. Böylece, Türk mitolojisinde, dilinde, edebiyatında ve halk inançlarında at hakkında çok sayıda sözcük, kullanım, inanç, uygulama ve yaratma ortaya çıkmıştır. Başta Orhun Abideleri, Divanü Lügati't Türk ve Dede Korkut Kitabı olmak üzere, erken dönem yazılı kaynaklarında ve sözlü edebiyatta, özellikle mit, masal ve destan metinlerinde at, kutsal ve olağanüstü özelliklere sahip bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Yine ağırlıklı olarak anonim ve âşık tarzı Türk halk şiirinde, mitolojide, destan ve efsanelerde, bilmeceelerde, tekerlemelerde, at ve atla ilgili kullanımlara sıkça rastlandığı görülmektedir.³

Mitolojik unsurların ağırlık taşıdığı metinlerde ve bilhassa destan metinlerinde atın “gökten inen at”, “uçan at”, “sudan çıkan at”, “yarı insan-yarı at” gibi olağanüstü biçimlerde belirdiği görülmektedir. Yine, Türk anlatı geleneği içerisinde, özellikle de destan ve halk hikâyelerinde atların uzun uzun tasvirlerinin yapıldığı, bu tasvirlerde atın insani vasıflarla tanımlandığı ve at için

³ Türk dünyası tarihinde, mitolojisinde, dil, kültür ve edebiyatında -özellikle de sözlü edebiyat geleneğinde ve mit, destan, masal ve halk hikâyeleri gibi anlatılarda- atla ilgili çok sayıda durum, olgu, düşünce ve inancın yansıması görülmektedir. Bu konudaki başlıca çalışmalar için bk. Adıbeş, 2001, s. 38-44; Akman, 2003, s. 233-240; Aktaş, 2017; Alptekin & Alptekin, 2017; Bars, 2008, s. 168-171; Bayat, 2016, s. 70-90; Belek, 2008; Caferoğlu, 1953; Cargıstay, 1995; Çınar, 1995, s. 147-155; Çınar, 2002, s. 153-157; Çolak, 2017; Demirbilek, 1993, s. 22-163; Dilek, 1997, s. 60-63; Elcan, 2017; Elçin, 1997c; Elçin, 1997b; Elçin, 1997d; Fedakâr, 1997, s. 60-63; Gökçimen, 2005; İbrayev, 1995; Küçük, 2017; Mollaibrahimoğlu, 2008, s. 6-8; Sakaoğlu, 1995, s. 282-288; Sertkaya, 1995, s. 28-30; Seyidoğlu, 1995, s. 90-94; Taube, 1995; Tavkul, 2017; Yıldırım, 2017; Yıldız, 1995, ss 195-215; Yılmaz, 2017.

çoğu zaman insana özgü benzetmelerin yapıldığı dikkati çekmektedir. Türk halk anlatılarında at tıpkı insan gibi, yaptığı çeşitli kahramanlıkların sonucu “alplık” unvanları almakta, bu nedenle de genel olarak “alp at” şeklinde anılmaktadır. Her yönüyle kahramanı tamamlayan, onunla birlikte büyüyüp gelişen, onun tüm mücadelelerinde ortağı ve yardımcısı olan, gücü ve zekâsıyla kahramanın başarıya ulaşmasında hayati öneme sahip olan ve böylece anlatının ana kahramanı ile özdeşleşen bir at algısı söz konusudur. Atın da kahraman gibi alplık göstermesi, alpin ve alplığın temel özelliklerinin bindiği atta da görülmesi, atın kaderi ile kahramanın kaderinin çoğu zaman birbirine bağlı olması, kahramanın atıyla birlikte gömülmesi, bu durumun başlıca yansımalarıdır. Daha da özele indirildiğinde, Türk halk anlatılarında atların soy sahibi oldukları ve seçerelerinin bilindiği görülmektedir. Tehlikeli durumlarda ve kahramanların yaptıkları yanlış hareketlerde kahramanı önceden uymaları, kahramanlara akıl vermeleri, mertlik, dürüstlük gibi ahlaki değerlere sahip olmaları, insan dilinden anlamaları ve konuşabilmeleri, düşünebilmeleri, gururlu olmaları, sevgileri, sadakatleri, vefakârlıkları, tenkit kabiliyetleri, onların insani özellikleri ağır basan bir varlık olarak algılandıklarını göstermektedir. Alpamış'ta *Bayçibar*, Altın Arığ'da *Ak Sabdar*, Bamsı Beyrek'te *Deniz Kulun*, Battal Gazi'de *Aşkar*, Er Töştük'te *Çalkuyruk*, Kirmanşah'ta *Kara Kaytaç*, Koblandı Batır'da *Tayburul*, Köroğlu'nda *Kır At*, Manas'ta *Akkula*, Şah İsmail'de *Kamertay*, hep bu olağanüstü at algısının farklı anlatılardaki benzer uzantılarıdır.

Dede Korkut'ta her bir kahramanın ayrı ayrı ve özenle tasvir edilen atlarını bu doğrultuda, bir bütünün farklı metinlerdeki benzer parçaları olarak düşünmek gerekmektedir. Bu konuda sadece bir örnek olarak Dede Korkut anlatılarından Bamsı Beyrek'te, Beyrek'in esaretten kurtulmasını on altı yıl bekleyen atını överken söylediklerini konumuz açısından önemine binaen burada aktarıyoruz:

“Açuk açuk meydana benzer senün alınçuğun

İki şeb çırağa benzer senün gözçügezün

İbrişime benzer senin yiliçüğün

İki koşa kardaşa benzer senün kulaçuğun

Eri muradına yetürür senün arhaçuğun

At dimezem sana kartaş direm kartaşumdan yig

Başuma iş geldi yoldaş direm yoldaşumdan yig” (Ergin, 2004, s. 136).

Öte yandan yalnızca İslamiyet öncesinde değil, Türklerin İslamiyet'i kabulünden sonra da atın kutsal bir şekilde algılanmasına devam edilmiş, hatta Türklerde atın, kadının ve pusatın kutsal kabul edilmesinin kökeni, Peygamber'in hadislerine dayandırılmıştır (Adıbeş, 2001, s. 39-40). Miraç

hadisesindeki *Burak*'ı, Hz. Ali'nin *Düldül*'ünü ve Hızır'ın *Kır (Boz) At*'ini da bu çerçevede düşündüğümüzde, Türk kültür tarihinde atın farklı dönemlerde farklı inanç ve düşünce sistemlerini de bünyesine katarak senkretik bir yapısal nitelik kazandığını söylemek mümkündür. Bütün bunlar göstermektedir ki at Türk felsefesinin, yaşam biçiminin, kültür ve medeniyetinin vazgeçilmez unsurlarından biri olarak daima ön planda olmuştur. Türk yaşam biçimi, erlik, yiğitlik ve kahramanlık anlayışı, hareketliliği ile at arasında bir ilişki kurulduğu açıktır. Söz konusu benzerlik, Türk kültür tarihinde sözlü kültür ürünlerinde ve başlıca yazılı kaynaklarda at hakkında yapılan tasvir ve benzetmelerde de açık bir şekilde görülmektedir.

Bununla bağlantılı olarak, Türk dünyası atasözleri arasında at ve insan unsurlarının bir arada yer aldığı örneklerde atasözü aracılığıyla aktarılmak istenen bilgi ve tecrübenin çoğu zaman at ve insan arasında kurulan benzeşimler aracılığıyla sağlandığı dikkati çekmektedir. At ve insan arasındaki benzeşimlerin toplumların sosyal ve tarihî hafızaları niteliğindeki atasözlerine yansımalarını erken dönem Türk yazılı metinlerinden itibaren takip etmek mümkündür. Divanü Lügati't-Türk'te geçen; "*Kuş kanadıyla, er atıyla* (Atalay, 2006, s. 34.); "*Kızla güreşme, kısrakla yarışma*" (Atalay, 2006, s. 474) ("*Kızla güreşme, çünkü kızlar kuvvetli olur (veya da 'kızla güreşip yenilirsen rezil olursun?') , kısrakla yarışma, kısrak attan daha çevik olduğundan seni yener*" düşüncesini yansıtmaktadır) ve "*Tay yetişirse at dinlenir, oğul yetişirse baba dinlenir*" (Atalay, 2006, s. 207) (Bozkır ikliminde zor işlerin babadan oğula, attan taya geçmekte olduğu vurgulanmaktadır) atasözleri bu doğrultuda örnek verilebilir. Kutadgu Bilig'de geçen; "*Erig ögse elgin kör arslan tutar, atığ ögse yügrür uçarığ yeter*" (Eri-yiğidi-askeri öğersen eli ile arslan tutar; atı okşarsan koşar ve uçan kuşa yetişir) (Ata, 1993, s. 303) ifadeleri de konuyla ilgili erken dönem Türk yazılı metinlerinde karşımıza çıkan örneklerdendir.

Türk Dünyası atasözlerinde geçmişten günümüze genel anlamda at, özel anlamda ise at ve insan arasında kurulan benzeşimlerin kullanımının dikkat çekici boyutlarda olduğu, söz konusu benzeşimlerin yalnızca Kırgızistan ve Türkiye sahası için değil Türk dünyasının diğer boyları için de söz konusu olduğu görülmektedir.⁴ Bu duruma örnek olarak sadece Kazak Türklerinden alınan şu birkaç örneği aktarmak bile bu konudaki zenginliğe işaret edici niteliktedir:

⁴ Türk dünyası atasözlerinde at olgusu hakkında bk. Adıbeş, 2001, s. 44; Çobanoğlu, 2004, s. 37; Dağlı, 2019; Dal, 2019; Demirbilek, 1993, s. 176-178; Dilek, 1997; Doğan & Bayraktar, 2002, s. 229-232; Elçin, 1997a, s. 429-435; Hünerli, 2019; Kahraman & Duman, 2018; Karaca, 1998, s. 71-76; Oy, 1972, s. 42-45; Öz, 2000, s. 127-131; Özdemir, 2014; Tan, 2013.

“At ölse er qalar, er arışa arwaq” (At ölürse deri, er ölürse ruh kalır) (İsmail & Gümüş, 1995, s. 51; Türkyılmaz, 2012, s. 239-241); *“At aynalıp qazığın tabar, er aynalıp elin tabar”* (At döne döne kazığını bulur, er döne döne vatanını bulur) (İsmail & Gümüş, 1995, s. 50); *“At qartaysa wrınşaq bolad, Er qartaysa jañılşaq boladı”* (At yaşlanırsa huysuz olur, er yaşlanırsa unutkan olur) (İsmail & Gümüş, 1995, s. 52); *“At awnağan jerde tük qalar, er awnağan jerde qut qalar”* (Atın ağnandığı yerde tüy kalır, erin yuvarlandığı yerde baht kalır) (İsmail & Gümüş, 1995, s. 58); *“At sırn közinen bayqa, jigıt sırn sözinen bayqa”* (Atın sırrını gözünden anla, yiğidin sırrını sözünden anla) (İsmail & Gümüş, 1995, s. 60).

Söz konusu bu örneklerin sayısını, bütün Türk boylarını göz önünde bulundurmak suretiyle arttırmak mümkündür. Türk dünyası atasözlerinde atın sık rastlanan hayvanlardan biri olması, insanla ilgili çeşitli durum ve özelliklerin bu hayvan üzerinden kurulan ilişkiler ve yapılan somutlaştırmalarla anlatılmaya çalışılması, Türk kültür tarihinde atın edinmiş olduğu yerin halk edebiyatı yaratmalarına doğal bir yansıması olarak kabul edilmelidir. Bu durum, Ömer Asım Aksoy tarafından şu şekilde değerlendirilmiştir:

“Türk, atı çok sever. Birçok işlerini onunla arkadaşlık ederek yapar. At, Türk’ün savaşta kahramanlık ortağıdır. Barişte her günü atla birlikte geçer: Yolculuğu onunla yapar; yükünü onunla taşır. Onun sütünden içki bile yapmıştır. At üzerine pek çok atasözümüz vardır. Bunlarda at, soyluluğun, anlayışlılığın, inceliğin, yürekliliğin, vefalılığın, yararlılığın sembolü olarak gösterilmiş, birçoklarında ‘yiğit’le birlikte anılmış; at bakımına büyük özen gösterilmesi gerektiği belirtilmiştir. Türk atın o kadar can dostudur ki kendisinden, çoluk çocuğundan çok ona bakar (Aksoy, 1984, s. 148). Türk kültüründeki; At yiğidin yoldaşdır ya da At işler er övünür” (Aksoy, 1984, s. 148)

gibi örneklerde adeta özetlenen bu durum, Türk halk şiirinde Karacaoğlan tarafından işlenen; *“Yiğit yiğidin yoldaşı, at yiğidin öz kardaşı”* (Adıbeş, 2001, s. 40) düşüncesi ile aynı doğrultuda değerlendirilmelidir. Kırgızistan sahasında yaşamayı sürdüren; *“At erdin kanatı* (At yiğidin kanadıdır); *“At adamın dosu”* (At yiğidin yoldaşdır) (Çobanoğlu, 2004, s. 102-103); *“At-attan kiyin cat”* (Atı olmayanın ayağı yoktur) (Belek, 2008, s. 27) atasözleri de erken dönemlere dayanan bu yaygın kabulün halk düşüncesinin ve felsefesinin atasözlerine yansımış olan başlıca örnekleridir.

2. Kırgızistan ve Türkiye Sahası Atasözü Metinlerindeki At ve İnsan Benzeşimlerinin Sosyokültürel Temelleri

Kırgızistan ve Türkiye sahası atasözlerinde at ve insan benzeşimlerinin yapıldığı örneklerde oldukça geniş bir çerçevede farklı konuların işlenmiş olduğu görülmektedir. Bu nedenle, at ve insan benzeşimlerinin yapıldığı atasözlerini içerik ve işlev özelliklerine göre belirli başlıklar altında tasnif ederek incelemek daha sağlıklı sonuçlara ulaşmamızı kolaylaştıracaktır. Esasen tam da burada, atasözlerinde işlenen konuların, atasözlerinin kullanıldıkları bağlamlardaki işlevlerinin sınırlandırılmasının ve kısıtlı bir sınıflandırma üzerinden atasözlerinin anlam dünyasının daraltılmasının yanlış bir tutum olacağını belirtmekte yarar vardır. Bu anlamda, yaptığımız tasnifin konu hakkındaki değerlendirmelerimizi daha derli toplu bir şekilde aktarabilmek ve böylece konuyu ana hatlarıyla aydınlatabilmek maksadıyla düzenlenmiş bir tasniften ibaret olduğunu belirtmemiz gerekmektedir.

Bu açıklamadan sonra, yapılan tasnifin, atasözlerinde işlenen konuların ve atasözleriyle aktarılmak istenen düşünce ve tecrübelerin işlevsel yönünün dikkate alınmasıyla oluşturulduğunu da belirtmek yerinde olacaktır. Bu doğrultuda, Kırgızistan ve Türkiye sahası atasözlerinde at ve insan benzeşimlerinin yapıldığı atasözlerini içerik ve işlev özellikleri dikkate alınarak dört ana grup altında şu şekilde tasnif etmek mümkündür:

1. İnsanla ilgili genel durumların, tecrübelerin, öğütlerin ve sosyal-toplumsal kuralların at ve insan arasında yapılan benzeşimlerle anlatıldığı atasözleri.
2. Erle (erkek, yiğit, kahraman) ilgili özelliklerin at ve insan arasında yapılan benzeşimlerle anlatıldığı atasözleri.
3. İdeal kadının (eşin) taşıması gereken özelliklerin ve kadın-erkek ilişkilerinin at ve insan arasında yapılan benzeşimlerle anlatıldığı atasözleri.
4. Er, halk, ülke ve kadın olgularıyla bunlar arasındaki ilişkiler hakkındaki düşüncelerin at ve insan arasında yapılan benzeşimlerle anlatıldığı atasözleri.

Belirlenen bu ana gruplar altında yer verilen atasözlerini tek tek değerlendirmek bu çalışmaların sınırlarını aşacağından, ana grupların temel özelliklerinin ve bunların konumuz bakımından önemini aktarılan örnekler üzerinden genel bir değerlendirmeyle aydınlatılması yerinde olacaktır.

2.1. İnsanla İlgili Genel Durumların, Tecrübelerin, Öğütlerin ve Sosyal-Toplumsal Kuralların At ve İnsan Arasında Yapılan Benzeşimlerle Anlatıldığı Atasözleri

İncelediğimiz atasözlerindeki at ve insan benzeşimlerinin bir kısmının, temelde insanla ilgili genel özelliklerin, durumların ve yaşamla ilgili tecrübelerin aktarıldığı atasözlerinde yapılmış olduğu görülmektedir. Bu atasözlerinde genel olarak; insanın hangi özellikleri taşıdığı, taşınması gerektiği, yaşamda nelere dikkat edilmesi gerektiği ve özellikle de hangi tip insanların hangi fiziki ve mizaç özelliklerine sahip olabileceği gibi hususlardaki tecrübe aktarımlarını sağlamak amacıyla at ve insan arasında benzeşimlere başvurulduğu görülmektedir. Türkiye sahasından bu ilk gruba başlıca şu örnekler verilebilir:

“At koşar, baht geçermiş” (Adıbeş, 2001, s. 41); *“At yıkılır, adam ölür”* (Aksoy-vd, 2009, s. 52); *“Çayırda attan, zemheride kurttan, çelmikte(harman sonunda) Türk’ten sakın”* (Demirbilek, 1993, s. 176); *“İnsanın söz anlamazı, atın gem almazı”* (Elçin, 1997a, s. 434) (Laf anlamayan insanla ve gem almayan atla uğraşmak zordur, yorar); *“Katıra ‘baban kim?’ demişler, ‘dayım at’ demiş”* (Aşağılık duygusu içinde bulunan kişi, kendisini olduğu gibi göstermeye utanır da kötü yönünü gizler, sadece iyi yönüyle övünür) (URL-2); *“Oğlan babadan görür at oynatmasını, kız anadan görür sofraya donatmasını”* (Karaca, 1998, s. 75); *“Yaya gözüyle at, bekâr gözüyle avrat almak hatadır”* (Karaca, 1998, s. 75). Bu grupta yer alan atasözü örneğinin Kırgızistan sahasında Türkiye sahasındakilere göre daha fazla sayıda olduğu görülmektedir. Bunlardan bir kısmını şu şekilde aktarmak mümkündür:

“Adem söleşkөнчө, jilki kaşınışkança” (İnsan söyleşerek anlaşır, at birbirini kaşıyarak) (Ölmez, 2008, s. 535); *“Aga-ini tatuu bolso at köp, ece-siñdi tatuu bolso aş köp”* (Ağabey-kardeş tatlı {barışık} olunca at çok, abla kardeş tatlı {barışık} olunca aş çok) (Şavk, 2002, s. 74); *“Bolor kulun celedе bulkuyt, bolor bala beşikte bulkuyt”* (İyi olacak tay bağlandığı yerden fırlar, adam olacak çocuk beşikten fırlar) (Şavk, 2002, s. 74); *“Argımak moynun ot keset, azamat moynun çok keset”* (Cins atın boynunu boyunduruk keser{eğer}, yiğidin boynunu ise yokluk keser{eğer}) (Şavk, 2002, s. 23); *“At adamdın (erdin) kanatı, aş adamdın kubatı”* (At insanın {yiğidin} kanadı, aş insanın kuvveti) (Şavk, 2002, s. 28); *“At azgını corgo, adam azgını moldo”* (Atın azmışı yorga, insanın azmışı molla) (Şavk, 2002, s. 29); *“At boluuçu kulundun müçösünön belgilüü, kişi boluuçu balanın kirpiginen belgilüü”* (At olacak kulun uzuvlarından belli, adam olacak çocuk kirpiğinden belli) (Şavk, 2002, s. 30); *“At çaşarıp kunan bolboyt, er{adam} çaşarıp ulan bolboyt”* (At gençleşip tay olmaz, insan gençleşip delikanlı olmaz) (Şavk, 2002, s. 30); *“At kadirin mingen билет, miltık kadirin atkan билет”* (Atın

kadrini binen bilir, tüfeğin kadrini atan bilir) (Şavk, 2002, s. 31); “*At kişeneşip tabışat, adam süylöşöp tabışat* (At kişneşerek anlaşır, insan konuşarak anlaşır) (Şavk, 2002, s. 31); “*At semirse ik bolot, er semirse buk bolot*” (At şişmanlayınca rahat eder, erkek şişmanlayınca tasa eder) (Şavk, 2002, s. 32); “*Atıñ cakşı bolso coldun iraağı, uuluñ cakşı bolso köñül çırağı*” (Atın iyi ise yolun uzağı hoştur, oğlun iyi ise gönlün nurudur) (Şavk, 2002, s. 37); “*Attan ayrılsañ ayrıl, eer tokumdan ayrılba*” (Atından ayrılırsan ayrıl ama komşundan ayrılma) (Çobanoğlu, 2004, s. 112-113); “*Azıngan aygırdın üyürün kör, menmensingen cigittin üyün kör*” (Yüksek sesle kişneyen aygırın sürüsünü gör, övünen yiğidin evini gör) (Şavk, 2002, s. 47); “*Cabağı calduu erken dep satıp alba, camandı malduu eken dep cakın kılba*” (Tayı yelediymiş diye satın alma, kötüyü mallıymış diye yakın etme) (Şavk, 2002, s. 80); “*Cakşı atka bir kamçı, caman atka miñ kamçı; Cakşı kişige bir söz, caman kişige miñ söz*” (İyi ata bir kamçı, kötü ata bin kamçı; iyi kişiye bir söz, kötü kişiye bin söz) (Şavk, 2002, s. 81-82); “*Corgo mingen coldoşunan ayrilat, köp çaşagan kurdaşınan ayrilat*” (Yorga ata binen yoldaşından ayrılır, çok yaşayan yaşitlarından ayrılır) (Şavk, 2002, s. 108); “*Cılkı beren, cılkını bakkan eren*” (At sürüsü yiğittir, at sürüsüne bakan merttir) (Şavk, 2002, s. 103); “*Küllüktön küllük çıksa tört ayağı tıbrayt, çeçenden çeçen çıksa oozu murdu kıbrayt*” (Yürük attan yürük at doğsa, dört ayağı tepinir, hatipten hatip doğsa, ağı burnu kımıldar) (Şavk, 2002, s. 156).

Görüldüğü gibi bu atasözlerinde, yaşamın içinde karşılaşılabilecek çeşitli durumların, insanlarla ilgili farklı durum ve özelliklerin, tecrübelerin, sosyal ve toplumsal değerlerin, gereksinimlerin vb. aktarımı için at ve insan eksenli birtakım karşılaştırmalar yapılmıştır. İnsanla ilgili genel özelliklerin, durumların ifade edildiği, tecrübelerin aktarıldığı, ahlaki meselelerin işlendiği bu atasözlerinde, söz konusu bilgi aktarımı sürecinde yapılan karşılaştırmalarda at ve insan arasında çeşitli açılardan kurulan ilişkiler ve benzeşimlerin her biri, konumuz bakımından dikkat çekici niteliktedir. Çalışmanın giriş ve birinci kısmında yapılan değerlendirmeler ve aktarılan bilgiler ışığında Türk kültür tarihinde sosyal ve toplumsal açıdan edindiği yere bağlı olarak bu atasözlerinde at, ırk ve soy bakımından önem atfedilen, daha taylık zamanlarından itibaren nasıl bir canlı olacağı anlaşılan, çeşitli özellikleri bakımından insanları kendilerine hayran bırakan hususiyetleriyle ön plana çıkmaktadır.

Bu ilk gruptaki atasözlerinde özellikle *insanın söyledikleriyle değil yaptıklarıyla değerlendirilmesi gerektiği, soyun-sopun önemli oluşu, kişinin çeşitli fiziksel ve ruhsal özellikleri aracılığıyla erken yaştan itibaren ileride hangi özelliklere sahip bir insan olacağının anlaşılabilceği* vb. konular, at ile kurulan benzeşimler aracılığıyla aktarılmıştır. Bu şekilde at ve insan arasında kurulan benzeşimler, atasözlerinin kurgusundaki temel yönü ve ana ifade üslubunu

oluşturmuştur. Bu metinlerde insanla ilgili genel düşünce ve tecrübelerin aktarımında atın doğrudan bir benzeşim aracı olmasını ve somutlayıcı bir unsur olarak kullanılmasını Türklerin sosyal ve kültürel yaşantılarında, düşünce sistemlerinde ve gündelik hayatlarında atla kurmuş oldukları yakın ilişkilerini dikkate alarak değerlendirmek gerekmektedir. Bozkır kültüründe insanların daima gözü önünde olan bir canlının her türlü davranışlarını izleyip kendileriyle ilgili davranışları ve tecrübeleri bu canlının davranışları ile benzeştirmek suretiyle tanımlayıp aktarmalarının ve bu tutumun halk kültürü ürünlerine de bu şekilde yansımış olmasının tabii bir durum olduğu belirtilmelidir.

2.2. Erle (Erkek, Yiğit, Kahraman) İlgili Özelliklerin At ve İnsan Arasında Yapılan Benzeşimlerle Anlatıldığı Atasözleri

Değerlendirmeye alınan atasözlerinin bir kısmında ise doğrudan erlik, yiğitlik, kahramanlık, iyilik ve bununla birlikte korkaklık ve kötülük gibi özelliklerin anlatımı sürecinde at ve insan arasında belirli karşılaştırmaların yapıldığı ve yine bu süreçte at ile insan arasında çeşitli benzeşimlerin kurulmuş olduğu dikkati çekmektedir. Bu grupta yer alan atasözlerinin en belirgin özelliği ve ilk grupta yer verdiğimiz atasözlerinden farkı, bunların genel tecrübe ve durumlarla ilgili olarak değil, doğrudan insanın yiğitlik, kahramanlık ve erlik gibi özelliklerini somutlaştırmak üzere kurgulanmış olmasıdır. Bu gruba Türkiye sahasından şu örnekler verilebilir:

“Atın iyisi rahvan, insanın iyisi pehlivan olur” (Aksoy-vd, 2009, s. 50); *“Atın iyisi dizinden, yiğidin yahşısı sözünden belli olur”* (Aksoy, 1984, s. 147); *“At ölür meydan (nalı) kalır, yiğit ölür şan (namı) kalır”* (Yaşarken iyi işler yapmalı, iyi bir ad bırakılmaya çalışılmalıdır) (Aksoy, 1984, s. 147; URL-2); *“Dost dostun eyerlenmiş atıdır”* (Gerçek dost, arkadaşının sıkışık zamanında yardımına koşmaya hazır durumdadır) (URL-2); *“Atın iyisine doru derler, yiğidin iyisine deli derler”* (Elçin, 1997a, s. 432); *“Atın ürkeği, yiğidin korkağı”* (At da kişi de hep tehlike içinde imişler gibi uyanık olmalı, tetikte bulunmalıdırlar) (Aksoy 1984, s. 146); *“At kanlı gerek, yiğit canlı gerek”* (Karaca, 1998, s. 73); *“At yürümekle yol alır kibar(yiğit) vermekle ün alır”* (Elçin, 1997a, s. 432); *“Ata arpa yiğide pilav”* (Yaratığın gücü, gelişmesine yarayan şeyle artar) (Aksoy 1984, s. 142); *“At arıklıkla, yiğit gariplikle”* (At zayıf iken, kişi garip iken çetin çetin sınavlarını verirler. Zayıf ve garipken kişiliklerini yitirmeyip görevlerini başarı ile yapanlar üstün niteliklerini o zaman belli etmiş olurlar) (Aksoy 1984, s. 144; URL-2); *“Atın dorusu, yiğidin delisi”* (Atın doru renkli olanı, kişinin ise gözünü budaktan esirgemeyeni makbuldür) (Aksoy 1984: 146); *“Atın yorgunluğunu yem, yiğidin yorgunluğunu dem alır”* (Aksoy-vd, 2009, s. 50); *“At atı basar, yiğit yiğidi”*

(Aksoy-vd, 2009, s. 49); “*Adamın iyisine deli, atın iyisine doru (derler)*” (Demirbilek, 1993, s. 178); “*Atın kırı, erkeğin burnu*” (Aksoy-vd, 2009, s. 50); “*Atta karın yiğitte burun*” (İyi koşan atın karnı, yiğit erkeğin burnu büyük olur) (Aksoy 1984, s. 148).

Kırgızistan sahasından ise “*At cakşısı boz bolot, er cakşısı aytkan sözgö bek bolot*” (Atın iyisi kır olur, erkeğin iyisi söylediği söze sahip olur) (Şavk, 2002, s. 30); “*At eerindüü bolot, er murunduu bolot*” (At dudaklı olur, erkek burunlu olur) (Şavk, 2002, s.31); “*Caman atka cal bütsö canına torsuk baylatpayt, caman erge mal bütsö canına koñşu kondurbayt*” (Kötü at yelesenirse, yanına tulum bağlatmaz, kötü erkek mal sahibi olursa, yanına komşu kondurmaz) (Şavk, 2002, s. 91); “*Attı arıganda kör, cigitti karıganda kör*” (Atı zayıfladığında gör, yiğidi kocadığında gör) (Şavk, 2002, s. 37); “*At toygon cerine kaçat, azamat tuulgan cerine kaçat*” (At doyduğu yere kaçar, babayiğit doğduğu yere kaçar) (Şavk, 2002, s. 33); “*Alıs col attı sınavt, oor col erdi sınavt*” (Uzak yol atı sınar, güç yol yiğidi sınar) (Şavk, 2002, s. 18); “*Argımak attın kuyruğu/Birde cibek birde kıl/Er cigittin belgisi/Sırtta mırza, üydö kul*” (Asil atın kuyruğu, bazen ipek bazen kıl, babayiğidin işareti, dışarıda efendi evde kul) (Şavk, 2002, s. 23); “*Cakşı attın tişin açpa, cakşı adamdın caşın suraba*” (İyi atın dişini açma, iyi insanın yaşını sorma) (Şavk, 2002, s. 82); “*Corgo coldu arbitat, çokçuluk erdi karıtat*” (Yorga at yolu uzatır, yoksulluk eri yaşlandırır) (Şavk, 2002, s. 107) atasözleri bu gruba örnek olarak verilebilir.

Örneklerini aktardığımız ve ikinci gruba dâhil olan bu atasözlerinde yiğitlik, kahramanlık, erlik, alçakgönüllülük, iyilik, açık sözlülük ve kadirşinaslık başta olmak üzere Türk sosyokültürel yapısı içerisinde tarihî süreçte her zaman yüceltilen insani değerlerin ve özelliklerin at ve insan benzeşimleri üzerinden ve doğrudan *at* ve *er* kavramları üzerine temellendirilerek aktarılması dikkat çekicidir. Türk yaşam biçimi, gündelik hayatı, düşünce sistemi içerisinde insanın taşınması gereken olumlu özelliklerin at benzeşimleri üzerinden somutlaştırılması gayreti Türk kültüründe atın kendisine özenilen, birçok açıdan kendisine imrenilen bir canlı olmasının bir sonucudur. Bu doğrultuda atın Türk kültür tarihinde bir “oluş idealinin”, “fiziksel şekilleniş isteğinin” yansıması olarak belirlemekte olduğu ve bu anlamda insanın “kahraman” ve “faziletli” tarafını temsil ettiği görüşü (Adıbeş, 2001:, s. 1-44) atasözleri aracılığıyla da doğrulanmaktadır. Yine bu örnekler aracılığıyla; “insanın at üstünde kendisini başkalarından daha üstün hissetmesi” duygusu ve “atın sürati nedeniyle kısa zamanda istenilen yere ulaşılmasını sağlamanın, atın insan ruhunu okşayan en önemli yönleri olduğu” düşüncesi (Sertkaya, 1995, s. 26-27) de atasözü metinleri üzerinden böylece takip edilebilmektedir.

2.3. İdeal Kadının (Eşin) Taşınması Gereken Özelliklerin ve Kadın-Erkek İlişkilerinin At ve İnsan Arasında Yapılan Benzeşimlerle Anlatıldığı Atasözleri

At ve insan benzeşimlerinin bir kısmının ise genel olarak kadın ve erkek ilişkilerinin, kadın ve erkekle ilgili çeşitli durumların ve tecrübelerin aktarımının temele alındığı atasözlerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Kadın-erkek ilişkileri, ideal kadının özellikleri, kadın-eş seçiminde nelere dikkat edilmesi gerektiği, kadının aile kurumu bakımından yeri ve önemi, ideal evlenme çağı ve bunun insan için önemi vb. konular hem Türk dünyası atasözlerinin genelinde hem de Kırgızistan ve Türkiye sahası atasözlerinde sıkça işlenen bir konu olmuştur. Bu konuda dikkat çeken nokta, yalnızca seçtiğimiz atasözlerinde değil Türk dünyası atasözlerinin genelinde erkek ve kadın konusundaki çeşitli ilişkilerin ve tecrübe aktarımlarının önemli bir kısmının at ve insan arasında yapılan benzeşimler üzerine kurgulanmış olmasıdır. Bu gruba Türkiye sahasından başlıca şu örnekler verilebilir:

“Anasını babasını dinlemeyen evlat, kocasını saymayan avrat, üzengi ile yürüyen at, kapında tutma hiç durma sat” (Demirbilek 1993, s. 176); *“At alırsan taydan, kız alırsan toydan al”* (Aksoy-vd, 2009, s. 48); *“At alırsan yazın, deve alırsan güzün, avrat alırsan gezin ha gezin”* (Aksoy-vd, 2009: 48); *“At alırsan yazın, deve alırsan güzün, kız alırsan sevin”* (Demirbilek, 1993, s. 176); *“At bacağı, avrat kucağı (doldurulmalıdır)”* (Aksoy-vd, 2009, s. 49); *“Atı, avradı yiğit olanla yolculuk edemezsin”* (Aksoy-vd, 200, s. 49); *“At beslenirken, kız istenirken”* (At besili, bakımlı olduğu zaman hem gösterişlidir, hem de en çok işe yarayacak durumdadır. Satılacaksa o zaman satılmalıdır. Kız da körpeliği güzelliği geçmeden, isteyenleri varken evlendirilmelidir) (Aksoy 1984: 144); *“At beslenirken, kuş seslenirken, kız istenirken alınır”* (Demirbilek 1993, s. 176); *“Atı zengin yerden almalı besili olur, kızı fakir yerden almalı itaatli olur”* (Adıbeş, 2001, s. 44); *“Atın yere yakını, karının ere yakını”* (Aksoy-vd, 2009: 50); *“Atın dorusunu al kızın delisini”* (Elçin, 1997a: 432); *“Atın ardında, kadının önünde, arabanın yanında gitme”* (Aksoy-vd, 2009, s. 50); *“At ile avrat yiğidin bahtına”* (Aksoy 1984: 147); *“At ile avradın yediği sayılmaz”* (Aksoy-vd, 2009, s. 50); *“At kaderi, it kaderi, ille de avrat kaderi”* (Aksoy-vd, 2009, s. 51); *“At kudumu, yurt kudumu, avrat kudumu”* (Aksoy-vd, 2009, s. 50); *“Atta (atla) avratla uğur vardır”* (İnanışa göre at ve kendisiyle evlenen kadın eve uğur getirir) (Aksoy, 1984, s. 148; Elçin, 1997, s. 433); *“At kudumu (uğuru, şansı), yurt kudumu, avrat kudumu”* (Demirbilek 1993, s. 177); *“At ver dost ol, kız ver düşman ol”* (Aksoy-vd, 2009, s. 52); *“At veren dost, kız veren düşman kazanır”* (Aksoy-vd,

2009: 52) ,“Ersiz avrat, yularsız at olmaz” (Ersiz avrat yularsız ata benzer) (Karaca, 1998, s. 74).

Kırgızistan sahasından bu gruba örnek verilebilecek atasözü metinlerinin sayısı da oldukça fazladır. Başlıcalarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

“Arpa berseñ atka ber, kütür-kütür çaynasın; kızdı berseñ çaşka ber, kucaktaşıp oynosun” (Arpa vereceksen ata ver, kütür kütür çiğnesin; kızı vereceksen gence ver, kucaklaşıp oynasın) (Şavk, 2002, s. 24); “At alsañ minip al, ayal alsañ süyüp al” (At alırsan binip al, kız alırsan bilip al) (Şavk, 2002, s. 29; Çobanoğlu, 2004, s. 96); “At sıylabas cigittin cööçülük bereer sazayın, er sıylabas katındın tulçuluk bereer sazayın” (Ata hürmet etmeyen yiğidin, yayan kalma verir cezasını, kocasına hürmet etmeyen kadının, dul kalma verir cezasını) (Şavk, 2002, s. 32); “At sıylagan cöö basbayt {kalbayt}, er sıylagan eşikte catpayt” (Atı sayan yayan yürümez, kocasını sayan eşikte yatmaz) (Şavk, 2002, s. 32); “At tondogo çaştı ciber, kız tandogo kartı ciber” (At seçmeye genci, kız seçmeye ihtiyarı gönder) (Alyılmaz, 2001, s. 146); “At uyatı satuu, kız uyatı tartuu” (At utancı satılmak, kız utancı hediye verilme {Atın hediye verilmesi, kızın ise sevdiğiyle evlenmesi makbuldür}) (Şavk, 2002, s. 33); “Attı kulun çağında, ayyaldı kız çağında al” (Atı tay vaktinde, hanımı kız vaktinde al) (Alyılmaz, 2001, s. 146); “Attın körkü çalında/Kızdın görkü çağında” (Atın güzelliği yelesinde, kızın güzelliği saçında) (Şavk, 2002, s. 39); “Ayt künü katın alba, Camgır künü at çappa” (Bayram günü kadın alma, Yağmurlu gün at koşturma) (Şavk, 2002, s. 44); “Bee tuumayınça baytal atı kalbayt, katın törömöyünçö{tuumayınça} kelin atı kalbayt” (Kısarak doğurmadıkça kısarak adı kalkmaz, kadın doğurmadıkça gelin adı kalkmaz) (Şavk, 2002, s.63; Şavk, 2002, s. 66); “Caman attı mingençe, cöö cürgön artık; caman katın algança, boydok cürgön artık” (Kötü ata binmekense, yayan yürümek yeğdir, kötü kadın almaktansa, yalnız yaşamak yeğdir) (Şavk, 2002, s. 91); “Er cigittin atı cakşı bolsa bir bakıt, algañ can cakşı bolsa min bakıt” (Yiğidin atı iyi olsa bir mutluluk, aldığı kadın iyi olsa bin mutluluk) (Alyılmaz, 2001, s. 155) (Alyılmaz, 2001, s. 155).

Görüldüğü gibi, hem Kırgızistan hem de Türkiye sahasında yaşadığı tespit edilen ve bu gruba dâhil ettiğimiz atasözlerinin sayısı oldukça fazladır. Bu atasözlerinin önemli bir kısmında özellikle kadının erkeğe itaati ve kadının soyun devamlılığı için önemi konu edilmiştir. Bununla birlikte, bu gruptaki atasözlerinde genel olarak kadın-eş seçimi ile at seçiminin aynı kıymette sunulması, yiğidin atının karısı kadar, karısının da atı kadar önemli olduğunun belirtilmesi ve aile kurumu içerisinde kadının konumu gibi konuların at ve insan benzeşimleri aracılığıyla aktarılması söz konusudur. Eş seçiminin hem bireyin hem de toplumun geleceğini şekillendiren önemli bir husus olduğu, kızın en

güzel çağında alınması, genç yaşta evlenmenin önemi, soylu kız alınması, kadın ve uğur ilişkisi, sevmediği kişilerle evlendirmenin kötülüğü vb. konular bu atasözlerinde sıkça karşımıza çıkmaktadır. Tüm insanlar için yaşamlarındaki tüm seçimler belli bir öneme sahip olmakla birlikte, özellikle bozkır kültüründe ve bilhassa bu kültürde at ve kadın tercihi stratejik açıdan toplumun düzeni için hayli önem taşıdığından, atasözlerinde bu konunun ayrıntılı bir şekilde işlenmiş olması tabii bir durumdur. Erken dönemlerden itibaren uzun yıllar boyunca anaerkilliğin hâkim olduğu bilinen Türk sosyal ve kültürel yapısını içerisinde en az at kadar kadının da günlük yaşamda, sosyal yapıda ve toplumsal bağlamlarda edinmiş olduğu işlevsellik ve kazandığı değer atasözlerine bu şekilde yansımış olmaktadır.

Tüm bunlar, Türk toplumsal ve kültürel yapısının en erken dönemlerden itibaren at ve eş algısı başta olmak üzere, hangi değerler, düşünceler, algılar, kabuller ve tecrübeler üzerine yapılmış olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Atasözü metinlerde atın sürekli biçimde bir şeye, yoğun olarak da er ve kadına benzetilmesini, Türk insanın “olmak istediği”, “ideal olarak gördüğü” şeye geçiş isteği çerçevesinde düşünmek gerekmektedir. Dolayısıyla, atasözlerindeki at ve insan arasında, özellikle de aranan eş bağlamında kurulan benzeşimlerde atın kendisine özenilen, kendisi gibi olunmak istenen bir canlı olmasının temelinde, Türklerin sosyal ve kültürel gerçekliklerinin yattığını burada tekrar vurgulamak gerekmektedir. “At, avrat, pusat” şeklinde ifade edilen ve bozkır sosyolojisindeki temel gereksinimler hiyerarşisini ortaya koyan bu düşünce sisteminin incelediğimiz metinlerde bu şekilde karşımıza çıkıyor olması, atasözlerinin sosyokültürel değerleri, geleneksel dünya görüşünü, halk inançlarını yansıtma açılarından taşıdıkları değeri bir kez daha ortaya koymaktadır.

2.4. “Er”, “Halk”, “Ülke” ve “Kadın” Olgularıyla Bunlar Arasındaki İlişkiler Hakkındaki Düşüncelerin At ve İnsan Arasında Yapılan Benzeşimlerle Anlatıldığı Atasözleri

İncelediğimiz atasözlerinin bir kısmında ise at ile kadın, erkek, ülke-vatan başta olmak üzere belirli olguların arasında birtakım ilişkilerin kurulmuş olduğu görülmektedir. Bu gruptaki atasözlerinde de, tıpkı ilk grupta olduğu gibi, insanla ilgili genel tecrübelerin aktarımı esastır. Ancak, burada at ve insan unsurlarının yanında kadın, ülke, halk vb. başta olmak üzere çeşitli unsurların bu atasözlerinde bir arada yer aldığı ve atasözlerinin temel işlevinin bu unsurlar arasındaki ilişkilerin aktarılması olduğu görülmektedir. Dolayısıyla, bu metinleri ilk üç grubun herhangi birisine doğrudan dâhil etmek, bu metinlerin yaratım ve

aktarım bağlamlarındaki ince farkın göz ardı edilmesi anlamına gelecektir. Söz konusu atasözlerinde er, kadın, halk ve ülke olgularının bir bütün idealin parçaları olarak, taşıdıkları değer ve birbirleriyle olan ilişkileri paralelinde bir arada kullanılmış oldukları görülmektedir. Ayrıca bu atasözlerinde tecrübe aktarımı esnasında oldukça geniş bir karşılaştırma ve benzeşim yönteminin kullanılmış olduğu, at ve insanla ilgili yapılan karşılaştırmaların ve benzeşimlerin çok boyutlu bir nitelik taşıdığı da dikkati çekmektedir.

Türkiye sahasından; *“Atın varken yol tanı, ağın varken el (halk) tanı”* (Elde bulunan olanaklardan zamanında yararlanarak gezip dolaşmak, eş-dost edinmek gerekir) (Aksoy 1984, s. 146), *“Bir mih bir nal kurtarır, bir nal bir at kurtarır, bir at bir er kurtarır, bir er bir memleket kurtarır”* (Elçin, 1997a, s. 433) atasözleri bu gruba örnek olarak verilebilir. Kırgızistan sahasında bu grubu örnekleyen metin sayısı Türkiye’ye oranla daha fazladır:

“At müdürülböy cer taanıbayt, er müdürülböy el taanıbayt” (At ayağı sürçülmeden yeri tanımaz, er ayağı sürçülmeden halkı tanımaz) (Şavk, 2002, s. 32); *“At mingendiki; ton kiyyendiki, ayal tiyyendiki, er eldiki”* (At binenindir, elbise giyenindir, kadın evlenenindir, yiğit halkındır) (Şavk, 2002, s. 33); *“Atıñ barda cer-col taanı, atañ barda el-dost tanı”* (Atın varken yer-yol tanı, baban varken halk-dost tanı) (Şavk, 2002, s. 37); *“Attın camanı akırdı bulgayt, uydun camanı kazıktı bulgayt, ayaldın camanı atındı bulgayt, erdin camanı eldi bulgayt”* (Atın kötüsü yemliği kirletir, ineğin kötüsü kazığı kirletir, kadının kötüsü adını kirletir, erin kötüsü halkı kirletir) (Şavk, 2002, s. 38); *“Aygır köpsö üyrün beesin kacıyt, han köpsö elin talayt”* (Aygır şişirse sürüsünü kısırağını bıktırır, han şişirse halkını talan eder) (Şavk, 2002, s. 41); *“İt toygon cerinde, kuş kongon cerinde, at köngön cerinde, el tuulgan cerinde”* (Köpek doğduğu yerde, kuş konduğu yerde, at alıştığı yerde, halk doğduğu yerde) (Şavk, 2002, s. 129); *“At başına kün tüşsö, oozdugu menen suu içet; er başına kün tüşsö, ötügü menen suu keçet; el başına kün tüşsö, kıştın künü üy çeçet”* (At başına güneş geçse, ağızlığı ile su içer, yiğit başına güneş geçse çizmesi ile su içer, halk başına güneş geçse, kışın günü ev-keçe ev söker) (Şavk, 2002, s. 30).

Son grupta yer alan atasözlerinde at, insan, er, kadın, halk ve ülke ilişkilerinin bu şekilde bir arada işlenmesi, Türklerin sosyal, toplumsal ve kültürel yapıları içerisinde atla birlikte değer atfedilen diğer unsurların bir arada kullanılmalarını ve bunların birbirleriyle olan ilişkileri hakkındaki düşünceleri yansıtmaktadır. İdeal atın güçlü, canlı, iyi nitelikleriyle “er”e her konuda yardımcı olması, “kadın”ın iyi özellikleriyle bu ideal eri tamamlaması, böylece , “er ve “kadın” unsurları üzerinden çizilen ideal “insan”lardan oluşan bir “halk” ve bu halkın ortaya çıkaracağı “ülke”, ideal toplum anlayışının yansması olarak atasözlerinde tanımlanmış olmaktadır. Bu anlamda er atını ve

eşini iyi seçip ona iyi bakacak, at ve kadın da erini kuvvetlendirecektir. Kuvvetli insanların yaşadığı bir vatan da kuvvetli olacağından, her biri ayrı ayrı öneme sahip olan bu unsurların hepsi, atasözlerinde ortaklaşa, çeşitli benzeşimler aracılığıyla bu şekilde idealize edilmiş olmaktadır. Elbette ki bu durum, Türk sosyal ve kültürel anlayışında söz konusu olgular ve bunlar arasındaki ilişkiler hakkındaki tarihî bilgi birikiminin bir yansıması olarak atasözlerinde karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu durumu, başta Türk destanları olmak üzere, Türk halk anlatılarının birçoğunda karşımıza çıkan ideal eş ve ülke algısının atasözü metinlerindeki karşılıkları olarak değerlendirmek gerekmektedir.

Sonuç

Türk sosyal ve kültürel tarihinde insan dışındaki bir canlının insani vasıfları tanımlamak üzere kullanılmasındaki dikkat çekici örneklerden biri de attır. Sosyolojik açıdan taşıdığı değer ve gündelik yaşamda atla kurulan ilişkiler, atın kültürel yaratmalara da yansımasını sağlamıştır. Türk kültür tarihinde çeşitli özellikleriyle sıkça işlenen atın atasözlerinde de tecrübe aktarımı işleviyle sıkça kullanıldığı görülmektedir. Bu benzeşimlerde at ve insan birbirine çok yakın olduğu kabul edilen iki canlı olarak tecrübe aktarımlarının sağlanmasında, bazen örneklendirme, bazen karşılaştırma, çoğu zaman da benzetme yöntemlerinden yararlanılmak suretiyle yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Bu durumun ortaya çıkmasında Türkler arasında kabul gören inanç sistemlerinin ve Türklerin tarihî süreçte uzun yüzyıllar boyunca yaşamış oldukları bozkır yaşam biçiminin çok önemli bir yeri vardır. Atın davranışlarını, hareketlerini, tabiatını ve çeşitli özelliklerini gözlemleyen insanlar bunlarla kendileri arasında ilişkiler kurmuş, uzun tecrübe ve gözlemler sonucu bu düşünceler atasözleri halinde yaratılıp aktarılacak günümüze kadar ulaştırılmıştır.

At ve insan benzeşimlerinin yapıldığı atasözlerinde insanla ve hayatla ilgili genel durumların ve tecrübelerin aktarılmasında çoğu zaman erlik, yiğitlik, kahramanlık, iyilik, açık ve doğrusözlülük, alçakgönüllülük, çalışkanlık, tok gözlülük, gönül zenginliği, kadirşinaslık gibi yüceltilen değerler ve kısmen de bunların karşısındaki kötülük ve korkaklık benzeri konular işlenmiştir. Bu atasözleri üzerinden; *hayattaki tercihlerin ve bilhassa at ve eş seçiminin önemi, ülkenin, kadının ve insanın sahip olduğu her şeyin kıymetini bilmesinin gerekliliği, akrabalık ilişkileri, her şeyin yerinde ve zamanında yapılmasının gerekliliği ve kıymeti* gibi çok sayıda konu da ele alınmıştır. Türk toplumsal yapısında, sosyolojik ve kültürel düzeninde değer atfedilen çeşitli kurumların, düşünce ve özelliklerin vurgulanarak yüceltildiği bu atasözlerinde söz konusu tecrübelerin at ve insan arasında kurulan benzeşimler aracılığıyla aktarılmış

olması, atın sosyokültürel öneminin anonim edebiyata yansımalarının çarpıcı örneklerini temsil etmektedir. At ve insan arasında kurulan bu benzeşimlerle tecrübe aktarımlarının gerçekleştirildiği atasözlerini yalnızca Kırgızistan ve Türkiye sahasında değil, Kazakistan başta olmak üzere diğer Türk boyların atasözlerinde de görüyor olmamız, Türklerin farklı coğrafi bölgelerde at ve insan arasında benzer ilişkileri kurduklarını ve bu düşünceleri kalıplaştırarak günümüze kadar ulaştırdıklarını göstermektedir. Orta Asya'daki ortak yaşama kültürünün ortadan kalkmasından sonra farklı coğrafi bölgelere dağılmış olmalarına ve uzun asırlar ayrı sosyolojik ortamlarda, birbirlerinden “uzak” yaşamlarını sürdürmelerine rağmen, incelediğimiz Oğuz ve Kıpçak grubuna mensup atasözü metinlerinin de gösterdiği gibi- Türk dünyasının farklı coğrafi bölgelerinde yaşayan toplulukların çoğu zaman ortak kültürel değerleri paylaştıkları görülmektedir. Bu durumun izlenebildiği kültürel yaratmalar arasında yer alan atasözlerinin sosyal ve kültürel temelleri ile bu atasözlerindeki at ve insan benzeşimlerinin kökenlerinin de ortak bir noktaya dayandığı anlaşılmaktadır. Bu ortak nokta, Türk kültür tarihinin ve Türk dünyası anonim edebiyatının pek çok alanda karşımıza çıkan müşterek kökenlerinden kaynaklanmakta ve atasözleri örnekleminde de aktardığımız şekillerde karşımıza çıkmaktadır.

Kırgız Türkleri gibi bozkır yaşam tarzıyla ilgili unsurların tarihsel süreçte daha etkin bir şekilde yaşatıldığı Türk topluluklarının gündelik yaşamı ve sosyolojik yapısı içerisinde atın önemi, Türkiye sahasına görece, daha fazla olmuştur. Bu durumun başlıca sebebi, Kırgız Türklerinin daha uzun yüzyıllar bozkır kültür yaşam biçimini sürdürmeleri, atın sosyal yaşamda işlevsel açıdan taşıdığı değer ve at ile kurulan ilişkilerin niteliğinin bir süreç halindeki devamlılığıdır. Bununla bağlantılı olarak at ve insan arasında yapılan benzeşimlerin görüldüğü atasözü metinlerinin Kırgızistan sahasında, Türkiye sahasına nazaran hem sayıca daha fazla olduğu hem de Kırgızistan sahasında benzeşimlerden daha büyük bir çeşitlilikle yararlanıldığı dikkati çekmektedir. Günümüzde atın sosyal ve kültürel açıdan günlük hayattaki kullanımlarının bu iki saha için farklı seviyelerde olmasını, sosyokültürel yaşantının sözlü kültür yaratmaları olan atasözü metinlerine doğal bir yansıması şeklinde değerlendirmek mümkündür. Türkiye sahası atasözlerindeki at ve insan benzeşimlerini, uzun asırlar sürdürdükten sonra büyük oranda sona eren bozkır kültür anlayışının daha uzak hatıraları olarak değerlendirmek mümkünken, Kırgızistan atasözlerindeki benzeşimleri, görece olarak güncel nitelikteki kullanımlar olarak tanımlamak gerekmektedir.

Hem *Türk atasözlerinde at* hem de bu atasözlerindeki at ve insan benzeşimleri konularında yapılması gereken daha birçok değerlendirmeler

vardır. Hatta, at ve insanın birlikte yer aldığı her bir atasözü metni üzerinden bile müstakil inceleme ve değerlendirmelerin yapılması mümkündür. Biz şimdilik, hem Kırgızistan hem de Türkiye sahasından tespit ettiğimiz atasözü metinlerinde at ve insan arasında kurulan benzeşimlerin sosyokültürel temeller bakımından ortaklık taşıdığını ve bu benzeşimlerin nitelikleri üzerinde ayrıntılı olarak durulması gerektiğini belirtmekle yetiniyoruz.

KAYNAKÇA

- Adıbeş, M. (2001). Türk Edebiyatında Atın Şahlanışı ya da Bir At Hikâyesi. *Türk Yurdu Dergisi*, 161, 38-44.
- Akman, E. (2003). Türk Kültüründe ve Azerbaycan Destanlarında At. *Gazi Üniversitesi Kastamonu Eğitim Dergisi*, 11, 233-248.
- Aksoy, Ö. A. (1984). Atasözleri ve Deyimleri Sözlüğü I- Atasözleri Sözlüğü (4. Baskı). Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Aksoy, Ö. A.-vd. (Haz.). (2009). Bölge Ağızlarında Atasözleri ve Deyimler I-II (4. Baskı). Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Aktaş, E. (2017). Sibiryâ Türklerinin At Bağlama Direkleri. E. G. Naskali (Ed.), *At Kitabı içinde* (s. 387-409). İstanbul: Kitabevi.
- Alptekin, A. B. & Alptekin, M. (2017). Türk Halk Anlatılarında At. E. G. Naskali (Ed.), *At Kitabı içinde* (s. 413-457). İstanbul: Kitabevi.
- Alyılmaz, K. (2001). Kırgız Atasözlerinden Seçmeler. Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 17, 145-155.
- Ata, A. (1993). Kutadgu Bilig Üzerinde Bir Düzeltme Denemesi: Kör mü? Kür mü? *Türkoloji Dergisi*, XI, 301-308.
- Atalay, B. (Çev.). (2006). Kâşgarlı Mahmud-Divanü Lûga-it-Türk. I. Cilt. (5. Baskı). Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Atasözü Maddesi (2001). Türk Dünyası Ortak Edebiyatı-Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü, Cilt I. Ankara: AKM, s. 250-257.
- Baldick, J. (2010). Hayvan ve Şaman, Orta Asya'nın Antik Dinleri. İstanbul: Hil.
- Bars, M. E. (2008). Köroğlu Destanı'nda At, Kadın, Silah. *Turkish Studies Dergisi*, 3 (2), 164-178.
- Bayat, F. (2016). Türk Destancılık Tarihi Bağlamında Köroğlu Destanı (Türk Dünyasının Köroğlu Fenomenolojisi) (2. Baskı). Ankara: Ötüken.
- Belek, K. (2008). Kırgızlarda At ve At Kültürü. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bişkek.
- Bilaloğlu, R. G. (2006). Altı Yaş Çocuklarına Bağışıklık Sisteminin Analoji Tekniği ile Öğretiminin Başarı ve Kalıcılığa Etkisi. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Çukurova Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.

- 📖 Caferoğlu, A. (1953). Türk Onomastiğinde At Kültü. *Türkiyat Mecmuası*, 10, 201-211.
- 📖 Cargıstay, Y. V. (1995). Saha (Yakut) Kültüründe At ve Atçılık. E. G. Naskali (Ed.), *Türk Kültüründe At ve Çağdaş Atçılık içinde* (s. 306-311). İstanbul: Resim.
- 📖 Çelik, Ü. (1998). Kırgız Atasözleri ve Manas. *Folkloristik: Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, s. 117-126.
- 📖 Çınar, A. A. (2002). Türk Destanlarında Alp Tipi At. *Millî Folklor*, 56: 153-157.
- 📖 Çobanoğlu, Ö. (2003a). Atasözleri. *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı-Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*, Cilt III. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, s. 151-201.
- 📖 Çobanoğlu, Ö. (2003b). Karşılaştırmalı Atasözleri Bağlamında Türk Dünyası Atasözlerinde Sosyo-Kültürel Süreklilik ve Değişme Üzerine Tespitler. *Türkbilig Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 2003-5: 3-12.
- 📖 Çobanoğlu, Ö. (2004). *Türk Dünyası Ortak Atasözleri Sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- 📖 Çolak, D. (2017). Sahalarda At ve Saha Türkçesinde At ile İlgili Sözcükler. E. G. Naskali (Ed.). *At Kitabı içinde* (s. 301-323). İstanbul: Kitabevi.
- 📖 Çoruhlu, Y. (1995). Kozmolojik, Mitolojik, Astrolojik, Dini ve Edebî Tasavvurlara Göre Türk Sanatı'nda Hayvan Sembolizmi-I (Proto-Türk Devrinden, M. S. 14. Yüzyıla kadar Efsanevi ve Yırtıcı Hayvanların Sembolizmi Üzerine Bir Deneme). İstanbul: Seyran.
- 📖 Dağlı, H. (2019). Azerbaycan Türkçesinde Atla İlgili Atasözlerinin Sözdizimsel Özellikleri Üzerine Bir Değerlendirme. *Takvim-i Vekayi*, 7 (1): 88-101.
- 📖 Dal, S. (2019). Uygurların "At" Konulu Atasözleri. *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, 14, 99-110.
- 📖 Demirbilek, S. (1993). *Türklerde At ve At Kültürü*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Trakya Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne.
- 📖 Dilek, İ. (1997). Altay-Türk Folklorunda ve Atasözlerinde At. *Millî Folklor*, 36, 60-65.
- 📖 Doğan, L. & Bayraktar, S. (2002). Türk Kültüründe ve Atasözlerinde Hayvanlarla İlgili İnanışlar. *Türk Kültürü Dergisi*, 468: 229-256.

- 📖 Doğan, L. (2000). Kırgız Atasözleri, Kırgız Atasözlerinin Sınıflandırılması. Türk Kültürü, 447: 407-424.
- 📖 Elcan, A. (2017). Altay Türkçesinde At ile İlgili Söz Varlığı. E. G. Naskali (Ed.). At Kitabı içinde (s. 215-299). İstanbul: Kitabevi.
- 📖 Elçin, Ş. (1997a). Türk Atasözlerinde At. Halk Edebiyatı Araştırmaları II (2. Baskı). Ankara: Akçağ, s. 429-435.
- 📖 Elçin, Ş. (1997b). Atların Doğuşları ile İlgili Efsaneler. Halk Edebiyatı Araştırmaları II (2. Baskı). Ankara: Akçağ, s. 502-506.
- 📖 Elçin, Ş. (1997c). Türklerde Atın Armağan Olması. Halk Edebiyatı Araştırmaları II. Ankara: Akçağ (2. Baskı), s. 518-524.
- 📖 Elçin, Ş. (1997d). Türk Destan, Masal ve Hikâyelerinde Atla İlgili İnanışlar. Halk Edebiyatı Araştırmaları II (2. Baskı). Ankara: Akçağ, s. 525-528.
- 📖 Ergin, M. (2004). Dede Korkut Kitabı I (5. Baskı). Ankara: Türk Dil Kurumu.
- 📖 Fedakâr, S. (Abdullah Murat Tilav'dan Aktaran), (1997). Sudan Çıkan At. Millî Folklor, 34, 60-63.
- 📖 Gökçimen, A. (2005). Türkmen Atasözlerinde At. A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 28: 199-212.
- 📖 Gözaydın, N. (1998). Türk Dünyasının Atasözleri. Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi, 6, 708-719.
- 📖 Hünerli, B. (2019). Gagauz Atasözlerinde "At". TÜRÜK, 16: 108-116.
- 📖 İbrayev, Ş. (1995). Kazakların Eski İnançlarında At. E. G. Naskali (Ed.), Türk Kültüründe At ve Çağdaş Atçılık içinde (s.320-321). İstanbul: Resim.
- 📖 İnan, A. (1987). Makaleler ve İncelemeler (2. Baskı). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- 📖 İsmail, Z. & Gümüş, M. (1995). Türkçe Açıklamalı Kazak Atasözleri. Ankara: Engin.
- 📖 Kahraman, R. & Duman, G. B. (2018). Kırgız Atasözlerinde At ve Kadın. E. Erkmen, S. Khadhraoui (Ed.). İksad 2. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi (22-25 Kasım 2018-Gaziantep) Kongre Tam Metin Kitabı içinde (s. 649-665).
- 📖 Karaca, Ş. (1998). Türk ve İslam Kültüründe At ve Ata Binicilik. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Selçuk Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- 📖 Kaya, B. (2008). Divan Şiirinde At. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

- 📖 Kuru, H. (2012). Ortaöğretim 9. Sınıf Öğrencilerinin Analojik Düşünme Durumlarının Saptanması ve Biyoloji Öğretiminde Analoji Kullanımının Öğrenci Başarısına Etkisi. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- 📖 Küçük, M. (2017). Türkiye Türkçesinde At, At Donları ve Nişaneleri ile İlgili Adlandırmalar. E. G. Naskali (Ed.), At Kitabı içinde (s. 361-385). İstanbul: Kitabevi.
- 📖 Mollaibrahimoğlu, Ç. (2008). Anadolu Halk Kültüründe Hayvanlar Etrafında Oluşan İnanç ve Pratikler. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Karadeniz Teknik Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Zonguldak.
- 📖 Oy, A. (1972). Tarih Boyunca Türk Atasözleri. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.
- 📖 Ögel, B. (1993). Türk Mitolojisi (Kaynakları ve açıklamaları ile destanlar), I. Cilt (2. Baskı). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- 📖 Ögel, B. (1995). Türk Mitolojisi (Kaynakları ve açıklamaları ile destanlar), II. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- 📖 Ölmez, M. (2008). Divanü Lugatı't-Türk'teki Atasözleri Üzerine. Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi, 683: 525-527.
- 📖 Öz, A. (2000) Hayvanlarla ilgili Özbek Atasözleri. Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi, 9, 114-160
- 📖 Özdemir, A. (2014). Türkmen Türkçesi ve Türkiye Türkçesindeki At İle İlgili Atasözleri Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Atatürk Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- 📖 Sakaoğlu, S. (1995). Türk Masallarında At Motifi. Türk Kültüründe At ve Çağdaş Atçılık. (Ed.: E. G. Naskali) İstanbul: Resim, s. 282-288.
- 📖 Sertkaya, O. F. (1995). Eski Türk Kültüründe At. Türk Kültüründe At ve Çağdaş Atçılık. (Ed.: E. G. Naskali) İstanbul: Resim, s. 25-30.
- 📖 Seyidoğlu, B. (1995). Mitolojik Dönemde At. Türk Kültüründe At ve Çağdaş Atçılık. (Ed.: E. G. Naskali) İstanbul: Resim, s. 91-94.
- 📖 Şavk, Ü. Ç. (2002). Kırgız Atasözleri. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- 📖 Taube, E. (1995). Altay'daki Tuvaların Sözlü Edebiyatında At. Türk Kültüründe At ve Çağdaş Atçılık. (Ed.: E. G. Naskali) İstanbul: Resim, s. 297-300.

- 📖 Tan, N. (2013). Ata Binmek Bir Ayıp, İnemek İki Ayıp Atasözü Üzerine. Türk Dili, 738, s. 65-68.
- 📖 Tavkul, U. (2017). Karaçay Malkarlarında At. E. G. Naskali (Ed.). At Kitabı içinde (s. 519-545). İstanbul: Kitabevi.
- 📖 Türkyılmaz, D. (2012). Türk Dünyası Hayvan Bilmecelerindeki Ortaklıklar. Millî Folklor Dergisi, 95: 235-248.
- 📖 Yıldırım, A. (2017). Türkülerimizde Geçen At(lı)ların İzinde. E. G. Naskali (Ed.). At Kitabı içinde (s. 497-517). İstanbul: Kitabevi.
- 📖 Yıldız, Naciye (1995). Manas Destanı (W. Radloff) ve Kırgız Kültürü ile İlgili Tespit ve Tahliller. Ankara: TDK.
- 📖 Yılmaz, O. (2017). Türk At Kültüründe Donlar, Nişaneler, Yürüyüş Çeşitleri ve Geleneksel At Sporları. E. G. Naskali (Ed.). At Kitabı içinde (s. 339-360). İstanbul: Kitabevi.

Elektronik Kaynakça

- 📖 URL-1: <http://www.kulturelbellek.com/analoji-nedir/> (Son Erişim Tarihi, 11 Mart 2014).
- 📖 URL-2: www.tdk.gov.tr (Son Erişim Tarihi, 13 Mart 2014).



Kaşağı Hikâyesinin Psikanalitik Edebiyat Kuramına Göre İncelenmesi *Analysing the Story "Kaşağı" by Psychoanalytic Theory*

Murat TURNA*

Özet

Ömer Seyfettin'in kaleme aldığı "Kaşağı", Türk edebiyatının en çok bilinen hikâyelerindendir. İlk yayımlanma tarihi 1919 olan hikâye, hemen her nesil tarafından okunmuş, ders kitaplarına girmiş ve beğeni kazanarak defalarca basılmıştır. Kaşağı'da hikâye edilen trajik vaka mazi, suç, pişmanlık öğeleri etrafında yoğunlaşır. Hikâye, insanın içinde hüznün ve burukluk uyandırır. Bu hikâyenin kolayca unutulmamasının nedeni, okuyucunun ruhunda bıraktığı tesirdir. Yazarın belli hikâyelerinde bariz biçimde boy gösteren otobiyografik unsurlar, onun eserlerine ayrı bir samimiyet ve canlılık katar. Bu değerlendirmeyi Kaşağı için de yapmak mümkündür. Kaşağı, psikanalitik edebiyat kuramına göre ele alındığında nevroz, iç çatışma, bilinçdışı, baba figürü (otorite), savunma mekanizmaları, katarsis kavramları bakımından incelemeye değer malzemeler sunan bir eserdir. Bu yönüyle henüz incelenmemiş olan hikâyenin ne gibi yorumlara olanak tanıdığını, trajik vurgu yüzünden daima maskelenerek gölgede kalan "alter ego"nun deşifresini ve eserden yazara uzanan çizgide ne gibi saptamalar yapılabileceğini keşfetmek, yeni ve faydalı bir tecrübe olacaktır.

Anahtar kelimeler: Kaşağı, hikâye, psikanalitik edebiyat kuramı, Ömer Seyfettin.

Abstract

Ömer Seyfettin's "Kaşağı" is one of the best known stories of Turkish Literature. The story, which was first published in 1919, was read by almost every generation, entered into textbooks, highly acclaimed and published many times. The tragic case narrated in "Kaşağı" focuses on the elements of the past, crime and regret. The story arouses sadness and bitterness in hearts. The reason why the story cannot be easily forgotten is the effect it has on souls. The autobiographical elements that clearly appear in certain stories of the author add

* Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Bölümü, mturna@erbakan.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-1413-6246.

a distinct sincerity and vitality to his works. It is also possible to make this evaluation for "Kaşığı". When it is considered according to psychoanalytic literary theory, it is a work that presents materials worthy of examination in terms of neurosis, internal conflict, the subconscious, father figure (authority), defense mechanisms and catharsis. In this respect it will be a new and useful experience to discover what kind of interpretations allow the story which has not yet been examined yet, to decipher the "alter ego", which is always masked by the tragic emphasis, and to determine the line from the work to the author.

Keywords: Kaşığı, story, psychoanalytic literary theory, Ömer Seyfettin.

1884-1920 yılları arasında yaşamış olan Ömer Seyfettin, 160 civarında hikâye kaleme almıştır. Eserlerinin niteliği ve niceliği itibarıyla Türk hikâyeciliğinin gelişiminde etkili rol oynamış yazarlardandır. Ömer Seyfettin'in hikâyeleri, geniş halk kitlelerinin seyerek okuduğu tecrübi taraflar içeren, düşündürücü, tarihî öz taşıyan ve yer yer mizahi özellikler sergileyerek eğlendiren eserlerdir. Sade dil, içtenlik ve akıcılık bu hikâyelerin beğenilmesinde başat unsurlardır. Genel hatları ile kısaca bu şekilde betimlenebilecek hikâyelerin arasında yazarın iç dünyasını, psikolojisini kavramaya yarayacak çokça malzemenin bulunduğu dikkatleri çeker.

Verili bir okuma, eserden yazara uzanan çizgiyi, psikanalitik bir çözümleme için elverişli kılar. Edebî ürünler, belirli bir psikolojik/psikanalitik uzam meydana getirir. Bundan faydalanarak sanatçının psikanalizine yönelmek de mümkün olabilir. Nitekim bu çalışmada da Ömer Seyfettin'in psikanalitik açıdan ele alınmasına katkı sağlayacak bir perspektif kullanılmıştır. Kaşığı'ya bir de bu açıdan yaklaşmak faydalı olacaktır; zira sanatçının biyografisi ile tutarlı, şahsi hayatını karartmadan eserine naklettiği kısımlar, psikanalitik açıdan oldukça kıymetlidir. Mamafih Kaşığı da içinde bu neviden özellikler barındıran bir hikâyedir. İhtiva ettiği verilerin yazarın hayatı, kronolojisi, dönemin özellikleri ile çelişkisiz olması, esere dair yapılacak psikanalitik değerlendirmenin sıhhatini kuvvetlendirmektedir. Kaşığı bu yönleri ile etüt edildiğinde, yeni tespit ve yorumlara elverişliliği ortaya çıkmaktadır. Bundan önce, otobiyografik niteliğin yazarın hikâyelerinde ne kadar belirgin olduğuna dikkat çekilmelidir.

1. Ömer Seyfettin'in Hikâyelerinin Otobiyografik Boyutu

Ömer Seyfettin'in hikâyeleri üzerinde durmuş edebiyat araştırmacılarının hemfikir olduğu bir takım hususlar vardır. Bunların başta gelenlerinden biri de yazarın kimi hikâyelerinin açık biçimde otobiyografik nitelik taşıdığıdır. Öncelikle kurgunun özünün, doğrudan Ömer Seyfettin'in hayatından geldiğine dair

hükümler içeren bu tespitlerin teyit edilmiş, ihtilafsız gerçekler olduğu belirtilmelidir. Ömer Seyfettin denildiğinde akla gelen ilk isim olan Ali Canip'in ve yine Ömer Seyfettin üzerine yaptığı tafsilatlı araştırması ile Tahir Alangu'nun bu noktada söylemiş oldukları gayet makul ve bağlayıcıdır. Ali Canip, Ömer Seyfettin'in hususi hayatına şahitlik etmiş biri olarak Tahir Alangu'nun da kaynağıdır. Alangu ise işittiklerinin ve okuduklarının ötesine geçerek titiz bir araştırma nihayetinde, Ömer Seyfettin'in hayatına dair bilinmeyenleri de ortaya çıkarmış dikkatli bir edebiyat araştırmacısıdır. Alangu, "Ömer Seyfettin – Ülkücü Bir Yazarın Romanı" adlı monografik çalışmasında, "Aslında onun yer yer, bazen bütünüyle biyografik özellikler taşıyan hikâyelerindeki tasvirler, hayatı ile ilgili ayrıntılar, tasarlama ve uydurma da değildir" der (s. 35). Alangu, araştırmasını derinleştirirken merhum yazarın arkadaşı olan Hakkı Tarık Us'tan ve "Ömer Seyfettin'de Gönen Realitesi"ni irdeleyen Enver Naci Gökşen'den edindiği bilgileri açıklar. Hikâyelerde geçen kişi, yer isimlerini, zaman dilimini, bunlara dair ipuçları sunan tasvirleri bu bilgilerin mihengine vurur. Merhumun doğduğu evden, komşularına, hikâyelerinde geçen kahramanlara dek fotoğraflarla ve canlı şahitlerle birebir örtüşerek gerçekliği tespit edilebilen bu veriler, eğilip bükülemeyecek cinsten biyografik kanıtlardır. Sözgelimi And hikâyesinde geçen mektep ve hocaları için,

"Bu mahalle okulunun da, Gönen depreminden önce, 1943 yıllarında bir ahır olarak kullanıldığını, kapıdan girilince görünen, üstü kapalı olan avlusunun çatısının kaldırıldığını, yerinde araştırmalar yapan, hikâyelerdeki gerçekleri saptayan öğretmen Enver Naci Gökşen'den öğreniyoruz. Sınıf olarak kullanılan odanın tavanı o kadar alçaktır ki uzuna yakın boydaki birinin eğilerek girmesi gerekmektedir. O zamanlar bu okul, Gönen'de 'Reşit Efendi'nin Mahalle Mektebi' diye tanınmaktadır... Gönen'de 'Kırtık Hoca' lakabı ile tanınmış olan bu hoca, gerçekten kınalı ve seyrek saçlı bir kadınmiş, 1933 yılında ölmüş. Ömer Seyfettin'in 'Küçük Hoca' dediği kimse de, 'Ömer Seyfettin'de Gönen Realitesi'ni araştıran Enver Naci Gökşen'e göre, 1943 yılında henüz sağ, üstelik küçük Ömer'in tam bir doğrulukla müşahede ettiği gibi, geçmişe değinen hiçbir şey hatırlamayan, oldum olası salak ve sarsak bir adammış"

diyen Alangu (s. 35, 36, 37), hikâyedeki Mistik için de "Yine bu hikâyesinde kan kardeşi olarak tanıttığı, andına bağlı kalarak ölüşünü anlattığı 'Mistik' da aslında o günlerde ve ondan sonra Gönen'de yaşamış bir kimse olup, 'Kurtuluş mahallesinde Hacı Abdullahların Mustafa' olarak tanınmaktaydı" sözlerini kaydeder.

Alangu, Ömer Seyfettin'in hayatının eserlerine nasıl yansıdığını tespit ederken eserlerdeki verilerin onun hayatıyla uyumlu olup olmadığını da ortaya çıkartmış olur. Böylece, kendiliğinden kurgunun özüne yönelik bir biyografik teyit filtresi uygulanır. Bu çaba, Alangu'nun kitabı boyunca kontrol edilebilip doğrulanılabilecek bir sistemdedir. Buna örnek olarak Ömer Seyfettin'in İzmir'de geçirdiği yıllara dair naklettikleri sunulabilir (2010, s. 90 - 91):

“Küçük aralıklarla, iki yıl kadar süren bu İzmir günlerinde, bütünü vaktini edebiyata ve Fransızca öğrenmeye ayırdığı, hem kendi sözlerinden hem de arkadaşlarının ifadelerinden anlaşılmaktadır. Hükümet Konağı'nın yan kapısı karşısında, köşe başındaki Askerî Kırathane, eski İttihat Terakki merkezinin altındaki Giritli Ali Efendi'nin kırathanesi, Birinci Kordon'daki Chauvet'in kütüphanesi, sık sık uğradığı veya arkadaşları ile toplandığı yerlerdi... İkinci Beyler Sokağı'nın ağzındaki bu kırathane, bugün artık eski itibarından hiçbir iz saklamayan, yalnız birkaç eski İttihatçının hala gelip eski anılarının küllenmiş ateşini eşeleyip pinekledikleri, küçük ve sönük bir kahve halinde son günlerini yaşayıp gidiyor. Sokağa girince sağdan birinci dükkân... 1903 1908 yılları arasında, yani 19'undan 24'üne kadar beş yıllık İzmir devresinde, bazen av bahanesiyle, bazen memurluk gereği, Ömer Seyfettin'in İzmir çevresinde bazı yerleri dolaştığı, hikâyeleri, mektupları ve oralarda çekilmiş resimlerden de anlaşılmaktadır.

İzmir günlerindeki hayatına değinen bazı ayrıntıları da onun hikâyelerinde bulmak kabildir. Bu sıralarda Fransızca ve felsefeye çalıştığı, Mersinli'de oturduğu, 'Rütbe ve 'Gayet Büyük Bir Adam' hikâyelerinde, yine Fransızca öğrenmek merakıyla bir Fransızın pansiyonuna yerleştiği de 'Pireler' hikâyesinde anlatılmaktadır. O günlerde İzmir'in belli başlı eğlence yerlerinden 'Dame de Paris'ye devam ettiklerini, İzmir Askerî Hastanesi baştabibi olan Faik Paşa'nın da arada sırada bu çalgılı kahveye geldiğini, o zamanın dergilerinden öğreniyoruz”.

Hikâyelerdeki verilerin yazarın yaşadığı dönem ve mekânlar ile çelişki içermediğinin, tarihî ve biyografik gerçekliğe sadakatin ne ölçüde olduğunun tespitini yapan Alangu, çalışmasında (s. 49), Ömer Seyfettin'in hikâyelerinde geçenlerin, gerçekliğe nasıl tekabül ettiğini somut, maddi delillere dökerek anlatır:

“Ali Cânip'in yayınladığı bu parça, Bekarlık Sultanlığı romanının girişinden alınmış olacak ki, 'Sultanlığın Başı' başlığını

taşıyor. Ömer Seyfettin, yukarıya aldığımız bu yazısında, 8 yaşlarında, daha ilkokulu bitirmeden, babası İnebolu ya da Ayancık'a tayin edildiği sırada annesiyle birlikte İstanbul'a okula verilmek üzere getirildiği bir devreyi tasvir ediyor. Bu sırada dedesinin Kocamustafapaşa'daki konağında oturduklarını ablası Güzin Hanım'dan dinlemiştim... Bu roman parçası, ölümünden az evvel yazılmış olmakla birlikte 1310/1894 yılına değinmektedir. Ömer Seyfettin, o sıralarda sekiz, on yaşlarındaydı, belki de iki yıldır İstanbul'daydılar, Yusufpaşa'daki özel okula devam ediyordu. Başka hikâyelerinde de görüldüğü gibi, Ömer Seyfettin'in bu roman parçası da, anı defterindeki notlara dayanmaktadır. Buraya alınan roman parçasına verilen yer isimleri 'Sancaktar Hayrettin mahallesi, onun üst yanındaki 'Çınar mahallesi', 'Hekimoğlu Alipaşa Camii', bu camiin avlusundan 'Kocamustafapaşa caddesi'ne inen iki yanı duvarlı ince yol', bugün bile hala eski adlarıyla yerlerinde duruyor”.

Alangu, Ömer Seyfettin'in yetiştiği, yaşadığı çevreyi ve dönemi çok iyi araştırmış; vesikalara ve hatta canlı belgelere dayanarak, ismini zikrettiği kimi hikâyelerin, tartışmasız biçimde biyografik özellikler taşıdığını ispatlamıştır.

Bir başka edebiyat araştırmacısı olan İnci Enginün de Ömer Seyfettin'in şahsi hayatını eserlerinde kullandığını söyleyerek, Alangu'nun hükmünü perçinler. “Yazarın biyografisini aydınlatmak için kaynak olarak da kullanılan bu hikâyelerin kahramanı, Ömer Seyfettin'in kendisidir” diyen Enginün, onu tanıyan Ali Canip'in de hikâyelerde geçen kimi hususları biyografik malzeme olarak değerlendirdiğini, dolayısıyla verilerin, Ömer Seyfettin'in hayatıyla aynı doğrultuda ve uyumluluk içinde olduğunun kabul edilmesi gerektiğini belirtir (Enginün, 2004, s. 409). Yine pek çok çalışmada bu hususun sabit bir gerçek olarak vurgulanmış olduğunu söylemekle iktifa edilmelidir.*

2. Kaşağı Hikâyesinin Otobiyografik Niteliği

Kaşağı hikâyesi özelinde ise biyografik hususların varlığı su götürmez niteliktedir. Konu hakkında net bilgiler sunan Tahir Alangu (s. 37), “Hayatının Gönen devresini anlattığını gördüğümüz dört hikâyesinden üçü (İlk Namaz’,

* Türk edebiyatına vukufiyetleri ile bilinen Fezviye Abdullah Tansel, Müjgân Cunbur, İnci Enginün, Olcay Öner toy, İsmail Parlatır gibi isimlerin, Ömer Seyfettin hakkında makalelerinin bulunduğu şu kitaptan tafsilatlı bilgi edinmek mümkündür: “Doğumunun Yüzüncü Yılında Ömer Seyfettin, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1992”. Yine Fatih Andı, Selahattin Dildüzgün gibi bir sonraki kuşaktan olan akademisyenlerin de söz konusu hikâyelerin biyografik niteliğinde hemfikir olduklarını ifade etmek lazımdır.

'And' ve 'Kaşağı') Gönen'e ait bulunmaktadır. İlki ve ikincisi kasabadaki, üçüncüsü de çiftlikteki hayatı tasvir ediyor" der. Ayrıca hikâyenin başında, anlatıcı – kahramanın annesinin, İstanbul'a gittiğini söylemesini de doğrulayan açıklamalarda bulunur. Ömer Seyfettin'in annesi Fatma Hanım, seçkin bir ailenin mensubudur. Aynı zamanda ailenin yakınlarından teyit edilen bilgilere göre de her yıl çiftlikten İstanbul'a, yazlığa gider (Alangu, 2010, s. 23). Üstelik Alangu, Ömer Seyfettin'in annesinin yazları İstanbul'a gittiğini, baba Ömer Şevki Bey ile çocukların çiftlikte vakit geçirdiklerini bizzat Ömer Seyfettin'in ablası Güzide Hanım'dan da dinlediğini söyler. Bununla da yetinmeyerek,

"Burada sözü edilen 'çiftlik'in 'Karalar Çiftliği' olduğu, yerinde yaptığım araştırma ve ablası Güzide Hanım'ın sözlerinden anlaşıldı. Bu çiftliğin Gönen ve çevresinde sıralanan en azından on köyün Çerkes göçmenlere ait oldukları, üstelik 'Karalar Köyü'nün de, II. Abdülhamit'in anası Perestû Rahime Sultan'ın köyü olduğu, yaptırdığı caminin kitabesinden (1306/1888), su kuyusunun da yazılı taşından (1311/1893) anlaşılmaktadır" sözleri ile hikâyenin geçtiği mekânın tarihî veçhesine kadar teferruat verir (s. 27, 28). Bu köyün Çerkes köyü olmasına değinmesi de sebepsiz değildir. O, Ömer Seyfettin'in Çerkez asıllı olduğuna dair bir takım bulgulara ulaştığını, bu yöndeki kaynakların inandırıcı nitelik taşıdığını belirterek, eserdeki Dadaruh tipinin de nasıl bir gerçekliği ifade ettiğini şöyle açıklar (s. 28):

"'Kaşağı' hikâyesinde geçen 'Dadaruh'un Çerkes olduğunu, Ömer Seyfettin, hikâyenin ilk yayın yerinde belirttiği halde, bu satır sonraki baskılarında çıkarılmıştı. Bu ad, Çerkeslerde gelinlerin, erkek çocuklarının ve koca tarafındaki erkeklerin adlarını söylemeleri ayıp olduğundan, taktıkları bir çeşit benzetme adlardandır: 'Dadaruh', 'Paçuh', 'Celluh' (gürbüz çocuk). Bu adlar sonradan yayılarak, asıl adı unutturur"

Görüldüğü üzere hikâyede geçen mekân, tereddüte mahal bırakmayacak biçimde Ömer Seyfettin'in çocukluğunun geçtiği Karalar Çiftliği'dir. Anlatıcı-kahramanın annesinden uzak kalması, yazarın hayatıyla ayniyet arz eden bir başka gerçekliktir. Bu husus, anlatıcı-kahramanın sonradan hiddetlenerek kaşağıyı kırmasında da rol oynayacak ruhi bir neden olarak ele alınacaktır. Amatör okuyucular için karartılmış bir gerçeklik olan seyis ve anlatıcı-kahraman arasındaki köken bağı ise ancak Alangu'dan nakledilen bilgiler ışığında değerlendirildiği vakit keşfedilebilmekte ve hikâyedeki biyografik floranın varlığını çok daha anlaşılır kılmaktadır.

Kaşağı'da geçen diğer kahramanların gerçekliği de hiç şüphe uyandırmayan bir kesinliktedir. Yazarın babası Ömer Şevki Bey askerliğe intisap etmiş alaylı bir

subaydır. Tıpkı hikâyedeki gibi sert, otoriter kişiliği ile bilinir. Ömer Şevki Bey'in haşın tavırlarının mızacı kadar ataerkil Çerkez bir aileden gelmesi ve mesleği ile de ilgisinin bulunduğunu düşünmek tabiidir. Yazarın çizdiği baba figürünün, ailevi bir hakikatin yansımından ibaret olduğu düşünülebilir.

Tüm masumiyetine rağmen ağabeyinin işlediği suçun kurbanı olan Hasan da gerçek hayattan kurguya dâhil edilmiştir. Hasan, aynen hikâyede geçtiği şekliyle Ömer Seyfettin'den bir yaş ufaktır. Asıl çarpıcı olan bilgi ise Ömer Seyfettin'in ufağı olan Hasan'ın, Kaşağı'da anlatıldığı yaşta ve tıpatıp hikâyede anlatıldığı gibi kuşpalazından hayatını kaybetmiş olmasıdır. Bu önemli ve etkileyici bilgiyi Tahir Alangu, 1953 Kasım'ında, Kadıköy'de ziyaret ettiği Güzide Hanım'dan bizzat edinir. Ömer Seyfettin'den on yaş büyük olan ablası, onun hatırlayamadığı başka bilgilere de sahiptir (Alangu, 2010, s. 25).

Hikâyede yer alan diğer kahramanlar oldukça arka plandadır. Anlatıcı-kahramanın annesi, ailenin hizmetini gören Pervin - ki "İlk Namaz" hikâyesinde de adı geçen bir kahramandır -, Hasan'ın hastalığına gelen komşu kadınlar ve cenazeye gelen çiftlik imamı figüratif konumda olmakla birlikte hepsi gerçek hayatta karşılığı olan kimselerdir. Kısacası eserin şahıs kadrosunda hayal mahsulü bir tek kişi bile yoktur. İşte bu nedenlerden ötürü "*Kaşağı onun çocukluk yıllarını neredeyse bir anı niteliğinde sergileyen özelliktedir*" (Dilidüzgün, 2005, s. 14).

3. Hikâyedeki Trajedinin Psikanalitik Çözümlemesi

Kaşağı hikâyesinin basit, trajik bir olay örgüsü vardır. Anlatıcı – kahraman olan yazar, annesinden uzak kaldığı çiftlik günlerinde kardeşi ile beraberdir. İki kardeş, atların tımarını yapan ihtiyar seyis Dadaruh'un yanında vakit geçirir. Dadaruh'un atları kaşağı ile tımar etmesi, bilhassa hikâyenin başkahramanı olan yazarın ilgisini çekmektedir. Kendisi ne kadar kaşağıyı kullanmak istese de ihtiyar seyis, bu iş tecrübe ve fizik kuvveti gerektirdiğinden çocuğa müsaade etmez. Bir gün ahırda yalnız kalan kahraman, bu arzusuna ulaşmak ister. Etrafı kurcalar, annesinin İstanbul'dan gönderdiği fakfon kaşağıyı bulur ve kimseler yokken atı tımara kalkışır. At huylanır. Canı sıkılan kahraman, bu özel kaşağıyı taşlara sürterek köreltir. Sivrilğini giderdiği kaşağıyla tekrar aynı tecrübeye girişse de başarılı olamaz. Bu kez öfkelenerek kaşağıyı taşla parçalar. Parçalanmış kaşağıyı sonradan gören babası, bunu kimin yaptığını sorar. Başkahraman babasından çok korktuğu için kabahati kardeşinin üzerine atar. Hasan'ı çağırılan baba, onu sorguya çeker. Kaşağıyı kırmadığını söyleyen oğluna inanmaz ve onu tokatlayarak azarlar. Ahıra yaklaşmama cezası alan Hasan, bir sene sonra hastalanır. Ağabeyi durumdan mustarıptır. Hakikati itiraf etmek ister. İçindeki

ateşten azaptan kurtulmak için harekete geçtiğinde ise artık çok geçtir. Kardeşi tutulduğu hastalıktan kurtulamamıştır; artık ağabeyinin ne itirafını ne de özrünü işitebilecektir.

Hikâyenin eğitim boyutuna yönelmiş olan Selahattin Dilidüzgün (2005, s. 18), Kaşığı hikâyesinde düğümü teşkil eden suçun anne yokluğuna, otoriter baba figürüne, çocuğa duyulan güvensizliğe ve yasaklayıcı tavra bağlı olduğunu söyler.

Hakikaten bu hikâyede biri silik, diğeri baskın rol oynayan iki kilit figür bulunur. Anne hikâyeye boyunca eylemsiz, edilgen durumdadır. Hikâyenin başında İstanbul'a gittiği söylenir. Gidişle evde bıraktığı boşluk mühimdir. Hikâyenin sonunda ise evdedir ancak olayların seyrine müdahil değildir. Yokluğu ve sükûneti dolayısıyla silik roledir. Annenin evde bulunmayışının, ailenin yaşadıklarına nasıl bir etkisinin olduğunun düşünülmesi gerekir; zira anne, himaye edici duruşu ile çocuğa bir nevi emniyet sahası temin eder. Varlığı çocuk için doğal bir korunma kalkanı oluşturur. Yokluğu ise çocuğun himaye edilme, korunma ve güven duyma hislerini zaafa uğratar. Atlar huzursuzlandığı için bir türlü kaşığı kullanamamış olması, anlatıcı-kahramanın kızmasının görünürdeki sebebidir; ancak anneden mahrumiyetten kaynaklanan "güven boşluğu" nun ve bu mahrumiyetin beş – altı yaşlarındaki bir çocuğun halet-i ruhiyesine tesirinin, duyulan kızgınlığın ilk anda fark edilmeyen ve altta yatan asıl sebebi olduğu akla gelebilir. Metnin akışında olağan bir ifade gibi görünen "*Öfkemi sanki kaşığıdan çıkarmak istedim*" cümlesi üstünde durulmalıdır. Başkahramanın, gizlice yapmak istediği işte uğradığı başarısızlık karşısında, oradan uzaklaşmayı yeğlemesi beklenen bir tepki iken adeta ani bir öfke parlaması yaşayarak nesneye zarar vermesi aşırı bir tepkidir. Beklenmedik ve olaya nispeten ölçüsüz kaçan bu hiddetin yüreklendirici, motive edici ve güven verici destekten mahrumiyetin bilinçdışını harekete geçirmesiyle ilgili olması muhtemeldir. O yüzden kaşığının anlatıcı- kahraman tarafından parçalanması, başarısızlığa değil, yaşanan duygusal mahrumiyete karşı gösterilen bir tepki olarak anlaşılabilir. Selahattin Dilidüzgün'ün tespiti ile (2005, s. 18) "*annenin yokluğunun yarattığı ortam öfke boşaltımı için bir bahanedir*". Psikanalitik açıdan yaklaşıldığında, "*Öfkemi sanki kaşığıdan çıkarmak istedim*" cümlesinin ne kadar farklı bir manayı da ihtiva ettiği düşünülmelidir. Yoksunluk hissinin acısı, nesneden çıkartılmıştır. Bu "yön değiştirme", benliğin savunma mekanizmalarından biridir. Kısacası, başkahramanın ahırda etrafı izinsizce kurcalamasıyla başlayan kabahatler silsilesinden vuku bulan trajediye dek anne figüründeki yetersizliğin ve eksikliğin; annenin eve dönüşü sonrasında da çıkarttığı silik ve edilgen profilinin gidişattaki payı gözden kaçırılmaması gereken bir husustur.

Ataerkil bir terbiyeden geçmiş, kendi kurduğu yuvayı da yetiştirdiği terbiyenin prensiplerine göre tanzim etmek isteyen Ömer Şevki Bey, "Kaşığı"nın baskın

baba figürü olarak müşahede edilir. Kararları ile olayları yönlendiren, aile hayatının şekillenmesinde büyük pay sahibi olan ve baskınlığını çocuğuna kendi adını verecek kadar ileri taşıyan baba, bilhassa ailenin küçükleri üzerinde ezici ve yıpratıcı bir otorite teşkil eder. Çocuklar babalarından daima çekinmekte, korkmaktadırlar. Hâkim bir tondan, buyurgan bir üslupla konuşan babaya değil karşı çıkmak, cevap dahi vermek cesaret ister:

“Babam çeşmeye bakarken yalağın içinde kırılmış kaşağıyı gördü. Dadaruh’a haykırdı: ‘Gel buraya.’

‘...’

‘Çıkar bakayım şunu.’

Nefesim kesilecekti. Bilmem neden çok korktum. Dadaruh da şaşırıldı” (Seyfettin, 2015, s. 1081).

Psikanalitik kültürde baba ve otorite kelimeleri neredeyse sinonim biçiminde kullanılır. Mamafih baba neredeyse tüm kültürlerde otorite kavramıyla özdeştir ve yasaklayıcı, boyun eğdirtici güçtür, hükümranlıktır. Böylesi bir yorumun, “Kaşağı”nın psikanalitik çözümlenmesi için de geçerli olacağı açıktır. Anlatıcı-kahramanın yanlış yönlendirmesi ile küçük oğlunun suçluluğuna kanaat getiren baba, otoriter bir figürün tüm özelliklerini sergiler. Hatta işi abartılı bir şiddete döker. Evvela Hasan’ı azarlayarak tokatlar. Sonra fiziksel şiddeti ruhi şiddete dönüştürür. Dört yaşında bir çocuğa bir senelik ev hapsi verir. Konuşurken yüzüne bile bakmaz. Yazar durumu, *“Annem geldikten sonra da affetmedi. Fırsat düştükçe ‘O yalancı’ derdi. Hasan yediği tokat aklına geldikçe ağlamaya başlar, güç susardı”* cümleleri ile aktarır (Seyfettin, 2015, s. 1081). Babanın gösterdiği müsamahasızlık gaddarcadır. Hem yazar hem de kardeşi, hiddetini teskin edemeyen babalarının insaftan yoksun tarafından zarar görmüştür. Bunu kurgu dünyasından realiteye yaymak olasıdır. Psikanalize göre *“Cezalar çocuk için sevginin geri alınması, esirgenmesi anlamını taşır ve çocuk bunun için cezalardan çok korkar. Bu gerçek korku gelecekteki vicdan korkusunun öncüsüdür ve egemenliğini yürüttükçe üst-ben’den ve vicdandan söz açmanın yeri yoktur”* (Freud, 2004, s. 89). Hasan için bunun anlamı aşağıda derinleştirilecektir ancak ağabeyi – daha açık ifadesi ile Ömer Seyfettin için – bu tespitin haklı olduğu düşünülmelidir.

Önce özendirilip sonra yaptırılmasına müsaade edilmeyen bir iş, başkahramanın suç işlemesine yol açmıştır. Çiftlikte çocukların meşguliyeti için alternatif fazladır. Oysa tımar, yegâne eğlence kaynağı gibi sunulmuştur. Atların tımarı izletilmiş fakat onların yapmasına engel olunmuş, tecrübe arzularına ket vurulmuştur. Kişilik gelişiminde bağımsız hareket etmenin önemi büyüktür. Başarma, tecrübe etme dürtüsünün önünün kesilmesi, kişiyi tahrik edicidir.

Kendisine güvenilmediğini sezen ve önu kesilen bireyin suçta yönelmesi olasıdır. Nitekim Dadaruh'un ve babasının engeliyle karşılaşmadığı bir ortamda, çocuk, bağımsız hareket etme dürtüsü ile sonu hiç de kestirilemeyecek bir suçta adimini atar (Dilidüzgün, 2005, s. 16). Başkasının izni olmadan eşyasını kullanmak, ardından bu eşyaya zarar vermek, işlediği kabahati üstlenmemek, yalan söylemek ve iftira etmek... Burada şakırdayan zincirler gibi uzayıp giden bir suç silsilesi vardır ama kırılğan nokta, çocuğun işlediği suçta babasına itiraf edemediği kısımdır. Başkahraman, babasının vereceği cezanın kaygısını taşır. Babasının sertliği, verilecek cezanın da ürpertici olacağı kuşkusunu doğurur. Ceza endişesinin yaptığı ağırlık, vicdan duygusunu ezer. Vicdanın oluşumunda korkunun olumsuz tesiri bulunur. Baba yahut otorite figürünün baskın daha da fenası, hikâyede geçtiği şekliyle nefes kesecek kadar dehşete düşürücü olması, çocuğun yalan söylemesine yol açmıştır. Korku, acımasızca cezalandırılma endişesi, vicdanı o an için öldürmüştür. Bu da bir türlü üstesinden gelinemeyen büyük bir azaba neden olur. Ömer Seyfettin'in kendisi Nakarat hikâyesinde (2015, s. 803), "Niçin bende ahlakın esas olan fazilet yok? Niçin daima vurmak, kırmak, kapmak, kaçmak, karşı gelmek, öldürmek, isyan etmek isteyen bir temayülle yaşıyorum? İlk terbiyemin tesiri mi? Çünkü çocukluğum, inzibatsız bir çiftlikte geçti. Bir takım yarım haydutlar içinde büyüdüm" diyerek yapılan bu yorumları tasdik eden, Kaşığı'daki ve şahsi hayatındaki realiteye değinen hem psikolojik hem biyografik boyutu olan bir kayıt düşmüştür. Tahir Alangu (2010, s. 38), yazarın kişiliğini ele aldığı bir değerlendirmesinde, bu "bir takım yarım haydutlar"ı açık ederek ve baba Ömer Şevki Bey'in de tesirini işin içine katarak şunları söyler:

"Ömer Seyfettin'in kişiliğinin bu sert yanı, alaydan yetişme bir subay olan babasından geldiği kadar, çocukluk çevresinden de aşılardı... daha çok cahil hizmetçiler ve uşaklar (Abil Ana, Pervin, Dadaruh vb.), yetersiz hocalar elinde biçim alan, babasının despotça baskısı altında ezilen kişiliği, daha küçük yaşta, çevreye karşı kendini savunma çabaları ile sertleşmeye yönelmiş, soydan gelen bazı nitelikleri, uygunsuz şartlar altında gelişmişti".

Babanın Hasan'a olan merhametsizliği ve kıyıcı tavrı, psikanalitik bir bakışla incelendiğinde trajedinin sebebi olarak görülmektedir. Hasan ev hapsinin ardından kuşpalazına, bugünkü adıyla difteriye yakalanır ve kurtulamaz. Bu hazin hikâyenin sonunda aile küçük çocuğunu yitirir. Ömer Seyfettin öyle etkileyici bir olay örgüsü teşekkül ettirmiştir ki okuyucu Hasan'ın vefatından onu mesul tutar. Mikrobik bir hastalığa tutulmasına rağmen zihinlerde, Hasan'ın söylenen bir yalanın, atılan bir iftiranın neticesinde öldüğü kanaati uyanmaktadır. Bunun haksız bir yargı olmadığını söylemekle birlikte, trajik sondaki asıl sebebin, yine

babanın tavrında yattığını belirtmek gerekecektir. Şu ana dek yapılmış değerlendirmelerde hadisenin bu tarafına hiç değinilmemiştir.

Hasan tıbbi bakım gerektiren bir solunum rahatsızlığının ilerlemesi nihayetinde hayata veda eder ancak hastalıkların bir de ruhi cephesi olduğunun hatırlanması lazımdır:

“Korkulu bekleyiş, hastalıkların oluşmasında elbette küçümsenecek bir etmen değildir; bu çeşit bir bekleyişin, hastalıkların ortaya çıkışında sanıldığından daha çok rol oynayıp oynamadığını, örneğin bir salgında hastalanmaktan korkanların hastalığa daha kolay yakalandıklarının gerçekte ne ölçüde bağdaştığını kesinlikle bilmek önemlidir” (Freud, 1996, s. 40).

Psikanalizin ileri sürdüğü ve küçük Hasan’ın hastalığı etrafında düşünüldüğünde hak verilecek şu görüşler mühimdir:

“...depresif emosyonların insan ömrünü kısaltabileceğine, bunun gibi şiddetli bir korkunun, pek ağır bir aşağılanmanın ya da duyulan bir utancın ansızın ölümle sonuçlanabileceğine kuşku yoktur” (Freud, 1996, s. 38). Günümüz modern tıbbi, yoğun stresin hastalıklara karşı vücudu nasıl savunmasız bıraktığını kanıtlamıştır. Babasının hiç yumuşamayan haşin davranışlarının Hasan üstündeki tesirini düşünmek elzemdir. Dört yaşındaki masum bir küçüğü sürekli aşağılamak, konuştuğunda onu hakarete boğmak, sürekli utanca maruz bırakmak gayet açıktır ki o çocuğun ruh dünyasında tamir edilemez ve affedilemez yaralar oluşturur. Bir çocuğun gözüyle düşünüldüğünde, hayattaki en büyük teminatı olan babasının onun yüzüne aylarca bakmaması, kendisine değer vermemesi yürek kanatıcıdır. Bir yetişkinin bile moralini yerle bir edecek böylesi bir hor görülme, küçük bir çocukta tarifi mümkün olmayan ruhi tahribat meydana getirir. Bu psikolojik şiddetin acımasızca devam ettirilmesi muhtemeldir ki Hasan’ı ruhen tükettiği gibi bedenini de bu olumsuzluğun fiziki yansımalarıyla yıpratmış ve zayıf düşürmüştür. Bağışıklık sisteminin çökmesinde ruh halinin çok büyük tesiri vardır. Ölüm her ne kadar mikrobik bir hastalıktan gelse de o hastalığa giden süreçte Hasan’ın yalnız ve yalıtılmış oluşunun; özenden, sevgiden, baba şefkatinden mahrumiyetinin rolü inkâr edilemeyecek cinstendir. Kendini ifade edememiş, sözleri yüreğinde kısırlanmış, içindeki kavurucu kasırgaları dindirememiş küçük, öylece hayata gözlerini yumar. Burada annenin durumu düzeltmeye yönelik bir hamlesinin olmayışını da babanın bağışlamaz ve karşı gelmez tavırlarına bağlamak mümkün olabilir.

Bu açıdan Hasan’ın hazin sonunu hazırlayanın, ağabeyinden ziyade babasının katı yürekliliği olduğunu ileri sürmek, kabul edilebilecek bir görüştür. Nitekim bir iftiranın kurbanı olarak nitelense de babanın, evladına yönelik bu denli acımasızlığı, en ufak esnetmeye uğratmadan sürdürmesi, pedagojiyle de uyumlu

değildir. Yüzbaşı Ömer Şevki Bey'in, aşırı sert ve tavizsiz ataerkil eğitim anlayışının yazardaki derin tesirini başka hikâyelerdeki donelerle birleştirerek etüt etmek ise daha kapsamlı yorumlara kapı aralayacaktır.

Suç ve vicdan azabı bu hikâyenin psikolojik izleğini ortaya koyar. Yazarın "İlk Cinayet", "Falaka", "Nakarat", "Niçin Zengin Olmamış?", "Miras" hikâyeleri de tıpkı bu hikâyede olduğu gibi vicdan azabı temasını işler. Yazarın özellikle çocukluk dönemi hatıraları, onun tüm hayatını zehirleyen ve kendisinde yok edemediği bir "bilinçsiz suçluluk" hissi yaratan psikolojik tohumlar hâlinde, benliğinin derinliklerinde gömülüdür. Bilinçaltındaki travmatik noktaya temas edildiğinde, derhal ortaya dökülürecek gibi duran hatıralar, onun peşini bırakmaz ve vicdan azabı hâlinde durmadan kalbini sızlatır. "İlk Cinayet" hikâyesinin hemen başında söyledikleri, bu hükümlerin doğruluğunu desteklediği gibi eserlerinin psikolojik kaynağı hakkında da fikir verir:

"Ben daima ıstırap içinde yaşayan bir adamım! Bu azap adeta kendimi bildiğim anda başladı. Belki daha dört yaşında yoktum. Ondan sonra yaptığım değil, hatta düşündüğüm fenalıkların bile vicdanımda tutuşturduğu nihayetsiz cehennem azapları içinde hala kıvraniyorum. Beni üzen şeylerin hiçbirini unutamadım. Hatıram sanki yalnız elem için yapılmış..." (Seyfettin, 2015, s. 1111).

"Kaşağı" Eylül 1919 tarihli, "İlk Cinayet" ise Kasım 1919 tarihlidir. Yazarın yukarıdaki sözleri ile birlikte ele alındığı takdirde, peşpeşe neşredilen otobiyografik nitelikli bu hikâyelerin adeta itiraf müessesesi rolü üstlendiğini düşünmek mümkündür. Bu noktada, psikanalitik yaklaşımın, yazarın ve eserin daha iyi anlaşılması için getirdiği izahlardan yararlanılmalıdır.

Psikanaliz, bastırılıp neredeyse kördüğümüne dönüşmüş olanların çözülmesi ve bu sayede zihnin olağan konforuna kavuşması için vardır. İnsan hafızasında yer eden olumsuz hadiseler, kişinin "bilinçsiz suçluluk" hissi taşımasına sebep olur. Böyle birinin ruh sıkıntısı ancak bilincin devreye girmesiyle giderilebilir. Mesela yapılacak açık bir itiraf yahut isteyerek ceza almak, anormal olan ruh hâlini normalleştirir. Böylece her defasında bir dip dalgası halinde bilinçaltından bilince yönelen, tedirginlik verici hatırayı ket vurarak engellemeye çalışmak ve sürekli bastırma dürtüsünün verdiği kaygı ile boğuşmaktan kurtulmak mümkün olabilir.

Sadece "Kaşağı"nın değil, "İlk Cinayet", "Falaka", "And" gibi hikâyelerin de psikolojik kökenine inildiğinde, Ömer Seyfettin'in çocukluğunun, sanat üretimine yataklık eden önemli kaynak olduğu kolayca anlaşılacaktır. Söz konusu hikâyelerin okuyucuya güçlü bir yaşanmışlık hissi vermesi boşuna değildir. Bu trajik vakaların hakikate olan sadakati yukarıda örneklerle ispatlanmıştır. Geçmişteki nevrotik sorunlar mahir bir sanatçının elinde estetik

bir malzemeye dönüşebilir. Sanatçı, acıyı sermaye edinendir. Keder verdiği için bastırılan kabahatler nevrozlara, iç çatışmalarına neden olur. Sanatçı, bunları, üretime dönüştürmeyi bilendir. Oğuz Cebeci “Psikanalitik Edebiyat Kuramı” kitabında, yaratıcılığı destekleyen bir koşulun da “*geçmişteki travmatik olayların hatırlanması ve yeniden canlandırılması*” olduğunu kaydeder. Nevrotik çatışma, yaratıcılığı harekete geçiren bir saiktir (Cebeci, 2004, s. 150).

Ayrıca psikanalitik kuramın “katarsis” prensibi, yazar paydasına uygulandığında, sanatçı ve eser arasındaki bağın işlevi keşfedilmektedir. Katarsis, arınma demektir. Sanat eseriyle duygusal yükünü hafifleten yazar hafifler. Hatırlanmak istenmeyen, üretime yaraması bir tarafa, yazma etkinliğinin ruhen arındırması, asıl psişik faydayı sağlayan husustur.

Çaresizlik, düşmanlık, yalnızlık, uzaklaşma hisleri insanı belirli davranışlara sevk eder. Hikâyedeki başkahramanın her davranışı işte bu gibi ruhi nedenlere dayanır. Psikanalitik literatüre göre özellikle uygun olmayan davranışların bilinçdışında yatan psikolojik gerekçeleri bulunur. Bu hususta kayda değer çalışmalar bırakmış olan Sigmund Freud, biyografisinden ve eserlerinden istifade ederek bir sanatçının hayatının yeniden kurgulanabileceğini, bunları kullanarak da eserlerin psikobiyografik biçimde yeniden yorumlanma imkânının doğduğunu iddia eder (Cebeci, 2004, s. 12). “Sanat ve Sanatçılar Üzerine” adlı eserinde Dostoyevski’yi incelerken, eserlerde geçen kahramanların davranışlarının altında yatan sebepleri, vakaların ve kahramanların Dostoyevski’yle olan bağlarını tespit etmeye çalışır. O, meşhur romancının “*sanatçı, nevrozlu, ahlakçı ve suçlu olmak üzere dört ayrı cephesi*” olduğunu söyler. Romanlardaki suç temine eğilirken, “*suçluyu belirleyen iki özellik söz konusudur; sınırsız bir bencillik ve güçlü bir yıkım içgüdüsü. Her iki özelliğin dışavurumunu sağlayan ortak bir koşul var ki, (insani) objelere duygusal açıdan yaklaşım yetersizliğidir*” tespitinde bulunur (Freud, 1995, s. 225). Oradan Dostoyevski’nin nevrotik ve suçlu cephelerinin eserleri ile olan bağlarına geçer:

“Bir kez yapıtları için zorba, cani, bencil tiplerin özellikle yer aldığı konular seçmesi; böyle bir tutum, söz konusu tiplerdeki eğilimleri Dostoyevski’nin ruhunda barındırdığını kanıtlar. İkincisi: Kumar tutkusu ve henüz buluşa ermemiş bir kızın iğfali gibi sanatçının özgeçmişinde kimi olayların varlığı (itiraf)... Dostoyevski’nin kişiliği, çabuk kızıp parlamasında, başkalarına acı çektirmekten zevk duyuş sevdiklerine bile hoşgörüsüz davranmasında, ayrıca yazar olarak okurlarına karşı tutumunda kendini belli eden yeterince sadistik karakter özelliğini de içermekten geri kalmaz” (Freud, 1995, s. 225, 226).

“Kaşağı”da geçen iki suç (çalmak ve iftira atmak), psikanalizin süzgecinden geçirilirse, yazarla kurgusal kahraman arasındaki bağlar gün ışığına kavuşur. Psikanalize göre çalmak yahut hırsızlık, arzulanan bir unsurun elde edilemeyeşine verilen sembolik cevaptır. İftira ise başkasının benliğine zarar vermektir. Üstelik burada, birinci dereceden kan bağıının olduğu sevilen bir kimseye zarar verilmektedir. Başkahraman, kardeşinin ölüm döşegine düşmesine kadar uzanan zaman diliminde, suçunu itiraf etmeyi ve kardeşini temize çıkarmayı düşünmez. Hatta kendisinden şüphelenilmeyeşinden memnun gibidir. “Zavallı anneciğim benim iftira atabileceğime hiç ihtimal vermiyordu” diyen suçlu ağabey, dürüst olmayan bu bencilce tavrı bir yıl sürdürür. İtiraf ancak Hasan’ın akıbetinin belli olmasıyla akla gelen bir fikirdir:

“‘Kardeşin ölecek’ dedi.

‘Ölecek mi?’

‘...’

Ben de ağlamaya başladım. O hastalandığından beri Pervin’in yanında yatıyordum. O gece hiç uyuyamadım. Dalar dalmaz Hasan’ın hayali gözümün önüne geliyor, ‘iftiracı, iftiracı!’ diye karşımda ağlıyordu. Küçük muhayyilem o vakitki dinî terbiyenin dehşetleriyle dolmuştu. Yarın ahret... Kim bilir kardeşim o haksız yediğı tokatın hakkını benden nasıl çıkaracaktı? Pervin’i uyandırdım.

‘Ben Hasan’ın yanına gideceğim’ dedim.

‘Niçin?’

‘Babama bir şey söyleyeceğim.’

‘Ne söyleyeceksin?’

‘Kaşağıyı ben kırmıştım, onu söyleyeceğim.’

‘Hangi kaşağıyı?’

‘Geçen seneki... Hani babamın Hasan’a darıldığı...’

Lafımı tamamlamadım. Derin hıçkırıklar içinde boğuluyordum. Ağlaya ağlaya Pervin’e anlattım... Ben içimdeki zehirden azabı boşaltmak için acele ediyordum” (Seyfettin, 2015, s. 1082, 1083).

Muhtemeldir ki kardeşini ecelin beklediğini öğrenmese, gerçeğı gizlemeye devam edecektir. Bu iki suçun dışında, dikkati çeken bir husus daha bulunmaktadır: Kaşağının taşla ezilerek parçalanması... “Bu kadar büyük bir öfke,

zarar verme güdüsü, dahası yok etme güdüsüyle kaşağının parçalanışı ruhbilimsel açıdan son derece düşündürücüdür” (Dilidüzgün, 2005, s. 17).

Yazarın “vurmak, kırmak, kapmak, kaçmak, karşı gelmek, öldürmek, isyan etmek isteyen bir temayülle” yaşadığı daha önce belirtilmiş; çocukluğundan kaynaklanan koşullara işaret edilmişti. Hikayelerinin tamamı gözden geçirildiğinde, aslında bu vurgunun ne denli sıklıkla geçtiği müşahede edilecektir. Bencillik ve “thanatos” terimiyle izah edilen ölümcül tahrip içgüdü, “Kaşağı” da dâhil olmak üzere Ömer Seyfettin’in pek çok hikâyesinde tezahür eder. Bu iki vasfın canlılığı, sadistik bir kişiliği çağrıştırır. Psikanalist Karen Horney, sadistik tiplerin zor bir çocukluk geçirmiş, çocukluğunda ruhen örselenip hasar görmüş ve çevresine boyun eğmiş kişiler olduğunu düşünür. Ona göre sadistik tip başkalarını hakir görür, fena durumlara sokar, sömürür ve hüsrana uğramasına yol açar. Horney (2014, s. 151), söylediklerine şunları ilave eder: “...*Bunlar kadar önemli olan bir başka özellik de sadistik kişinin diğerlerini aşağılama ve kötüleme eğilimidir. Sadistik kişi diğerlerindeki kusurları görme, zayıflıkları keşfetme ve onlara işaret etme konusunda olağanüstü bir keskinliğe sahiptir*”.

Bu noktada Sigmund Freud’un sözlerinden yola çıkılarak denilebilir ki Ömer Seyfettin de tıpkı Dostoyevski gibi sanatçı, nevrozlu, ahlakçı ve suçlu cepheleri ile eserlerinde yer alır. Hikâyelerindeki kahramanları yer yer mizahla kamufle ederek aşağılar. Kusurlarını sayıp döker. Zaafları kalemiyle sivirtir ve şahsiyet defosuna dönüştürür. Bu darbeleri indirdiği kahramanların bir kısmı, “Efruz Bey”de olduğu gibi gerçek şahsiyetlerdir. Yazarın tahrip etme güdüsünün kurgusal aksi, hikâyelerdeki kahramanlara yaşatılan hazin akıbetlerden hatta felaketlerden saptanabilir. “İlk Cinayet”te, yolcuların gözü önünde kemikleri kırılarak sıkılıp öldürülen kuş, serbest bırakılan içteki “thanatos” enerjisinin büyüklüğü hakkında fikir sunar; zira cinayeti işleyen henüz bir çocuktur. (Bilhassa bu hikâye, psikolojik bir veri tabanını andırır ve psikanalitik bir vaka olarak incelenmesi, çok çarpıcı sonuçlara ulaşılmasını sağlayabilir.) Edebî eserlerden çıkan veriler, onları ortaya koyan ruhi yapıdan emareler gösterir. Belirtilenler, okuyucunun önüne sıkça çıkan suç fenomeni, psikanalist Karen Horney’nin açıklamalarıyla birlikte değerlendirildiğinde, yazardaki ruhi temayülle beraber onun eserlerindeki kahramanlar ve vakalar arasındaki ilişkiye ışık tutmaktadır.

“Kaşağı”nın başkahramanı olan Ömer Seyfettin, “vicdani anksiyete” içerisindeki bir kimsenin özelliklerini sergiler. Vicdani anksiyete, egoya suçluluk ve utanç hisleri yükler. Ağır anksiyetik haller, süpergonun vicdan diye tanınan kısmının tehlike çanlarını çaldığı vakitler olarak su üstüne çıkar. Vicdan ebeveyn otoritesi ile şekillenir. Uygunsuz davranışlarından dolayı egoyu ceza ile tehdit eder. Vicdani anksiyetenin temelinde çocukluğun ceza verici otorite figürü yatar. Anksiyeteyi doğuran, neredeyse elle tutulabilecek kadar gerçek olduğu

gözlemlenen bir korkudur. Çocukluktan erişkin biri olana kadar ruhun derinliklerine yerleştiği için vicdani anksiyeteden hayat boyu kaçış yoktur (Geçtan, 2002, s. 50). Bu yüzden Kaşağı da dâhil olmak üzere Ömer Seyfettin'in hikâyelerinde rastlanan "azap", "elem", "hüzün" gibi menfi hisler bildiren kelimelerin frekansı, psikanalitik literatürden haberdar olanlara; bilinçdışının sunduğu veriler, bazen "parapsaxis"ler, nevrotik hali sezdirence ince semptomlar, hâsılı analize muhtaç ruhi materyaller olarak gelir.

Sonuç

Her sanat eserinin ruhi arka planı bulunur. Eserdeki psişik boyutun aydınlığa kavuşması, onu ve onu ortaya koyanı anlayabilmek için önem arz eder. Psikanalitik edebiyat kuramı bu bakımdan, edebiyat araştırmacıları için zengin olanaklar sunar. Psikanalitik bakış kendisine boyut katıldıkça görkemli bir hale gelir ve ilave edilmelidir ki psikanalitik değerlendirme, estetik değerlendirmeyi hükümsüz kılmaz; bilakis ona yardımcı olacak doneler sunar.

"Kaşağı", Ömer Seyfettin'in hatta Türk edebiyatının en çok okunmuş hikâyelerindendir. Kısa bir hikâyenin bu kadar canlı, içten ve okuyucuyu saran bir havasının olması, gerçeğin sıcaklığını taşımasındandır. Hikâyedeki zaman, mekân ve şahıs kadrosu yazarın hayatıyla hiçbir çelişki içermez. Bilhassa mekâna ve şahıslara dair tek tek doğrulama yapılabilmektedir. Vakaya ihtiyatla yaklaşılsa bile – ki eldeki biyografik bilgiler, hikâyenin verileri ile örtüşür – gerçekliği bu denli hissettiren kurgusal fantasma üstünde durulmaya değerdir.

Yalnızca "Kaşağı"da değil, Ömer Seyfettin'in başka hikâyelerinde de müşahede edilen suçluluk, iç muhakeme ve vicdan azabı, iç dünyasından söküp atmadığı derin anksiyetenin eserlerine yansması olarak kabul edilmelidir. Acı, korku, utanç veren ya da öfke uyandıran hadiselerin sanat yoluyla tekrar canlandırılması, sanatçının zihin yükünün hafiflemesini sağlar. Bilinçaltı mahzeni boşaltılır, havalandırılırsa kişi rahatlar. Şiir, hikâye, roman vb. iç dünyayı anlatarak, insanı normalleştirme özelliğine sahip estetik mahiyette ürünlerdir. Ruhun esenliğe kavuşmasına aracı olurlar. "Kaşağı" hikâyesinde de Ömer Seyfettin'in bunu yaptığını ve psikanalitik terimi ile "katarsis"in, bir nevi ruhi arınmanın yaşandığını müşahede etmek mümkündür. Bu hükmü destekleyip doğrulayan kanıtlar mevcuttur. Metindeki bilinçaltının negatifi, sanatçının biyografisindedir. Bu biyografi ise vesika ve şahitliklerle sağlanması yapılabilen muntazam bir niteliği haizdir. Hikâyenin ve onu dikte eden bilincin doğrulayıcıları arasında yazarın arkadaşları olduğu gibi çocukluğunun geçtiği Gönen'e gitmek suretiyle bizzat ve yerinde; hayatının, hikâyelerinin araştırmasını yapmış kimseler bulunmaktadır. Bu birinci elden sunulan bilgilerin en önemlisi ise

yazarın ablası Güzide Hanım'ın canlı şahitliğidir. Dolayısıyla hakikatle uyumlu bir biyografik çerçeve ve bu çerçeveye sorunsuz yerleşen kurgusal bir düzlem, yapılan psikanalitik değerlendirmelerin sıhhatine dair kuşkuları ortadan kaldırmaktadır.

“Kaşağı”da silik anne ve baskın baba figürü etrafında yaşanmış dokunaklı bir hadise yer alır. Başkahraman, Ömer Seyfettin'in kendisidir. İşlediği suçla babasına söylemekten çekinen yazarın kardeşini suçlu olarak göstermesi, kardeşinin vefatına kadar da suçunu saklaması, onda vicdani anksiyete meydana getirir. Yazarın inkâr ve bastırma yoluyla benliğini savunmasının temel nedeni, babasının haddinden fazla sert bir kimse olmasıdır. Ceza korkusu, her iki çocuğun da hayatını zehirler. Küçük çocuğunun savunmasını dahi almadan çocuğa yaşıyla son derece ölçsüz ceza veren baba, aslında hikâyedeki olumsuz gelişmelerin tetikleyicisi rolündedir. Ufak oğlu Hasan'a karşı olan tahkir edici üslubunu usanmadan sürdürür. Sürekli utandırılan ve onuru yerle bir edilen Hasan, ruh ve fizik olarak bu aşağılanmadan etkilenir. Hikâyenin sonunda hastalanarak vefat eder. Ağabeyi olan yazar ise sakladığı gerçeğin pişmanlığını ömür boyu çeker. Baba haşin tavırları ile bir çocuğun dünyasını yıkmış, öbürünün ise saplantılı bir psikolojiyle hayat sürmesine yol açmıştır. Hikâyeden yazarın şahsiyetinin oluşumuna dair güçlü kanaatler elde edilmektedir. Baskın baba figürünün altında şahsiyeti şekillenen Ömer Seyfettin'de, engel olunamayan bir tahrip içgüdüğü vardır. Bunun kökeni babası ve biraz da çevresi ile olan ilişkisinde yatar. Yazarın yetişirken sert, saldırgan, etrafa zarar vermeye meyilli biri olması, güreşe ilgi duyması, benliğinde diri bir rekabet hissi olması bu bağlamda anlamlıdır. Kaynaklarda Ömer Seyfettin'in dövüşken biri olduğu, arkadaşları ile kavga ettiği de nakledilir. Nihayetinde babası Ömer Şevki Bey'in adını taşıyıp baba mesleği olan askerliği seçmesi, sadece araştırmacılara değil; sıradan okuyuculara dahi fikir vermektedir. Kısacası çocukluğundan başlamak üzere üstünden atamadığı baba kaygısı, onun hayatına ve şahsiyetine yön vermiştir; ancak bunun olumlu yönde olduğuna dair şüphe duyulması tabii karşılanmalıdır. Yaşadıkları, Ömer Seyfettin'in nevrotik bir yapıya sahip olduğunu düşündürür. “Kaşağı”, “And”, “Falaka”, “İlk Cinayet” hikâyelerinde, tartışmasız şekilde çocukluğunu anlatan yazarın, kendini feda edeni ya da bizzat kendisinin cezaya mahkûm ettiklerini anlatması boşuna değildir. İçindeki kalıcı suçluluk hissi, onda daima vicdan azapları uyandırmaktadır. Hikâyelerini bu azaplarını hafifletmek – tabiri caizse – günah çıkartmak için itiraf müesseseleri olarak kullanır. Ayrıca Birey Ömer Seyfettin'in, sanatçı Ömer Seyfettin olarak geliştirdiği kimlik ve savunma mekanizmaları, onun alter egosu hakkında fikir yürütmeye yarar. İç dünyadaki “Ben” ve “Öteki”nin sanatçının diğer hikâyelerinin de dikkatle incelenmesi sayesinde ortaya konması muhtemeldir.

KAYNAKÇA

- 📖 Alangu, T. (2010). Ömer Seyfettin – Ülkücü Bir Yazarın Romanı. İstanbul: Yapı Kredi.
- 📖 Andı, M. F. (1999). Ömer Seyfettin. İstanbul: Şûle.
- 📖 Cebeci, O. (2004). Psikanalitik Edebiyat Kuramı. İstanbul: İthaki.
- 📖 Dilidüzgün, S. (2005). Eğitsel Bir Bakış Açısıyla Ömer Seyfettin ve Kaşığı, Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi, II-1, 11-24.
- 📖 Kolektif. (1992). Doğumunun Yüzüncü Yılında Ömer Seyfettin. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- 📖 Enginün, İ. (2004). Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları. İstanbul: Dergâh.
- 📖 Freud, S. (1996). Psikanaliz Üzerine. İstanbul: Cem.
- 📖 Freud, S. (2004). Psikanaliz Üzerine. İstanbul: Say.
- 📖 Freud, S. (1995). Sanat ve Sanatçılar Üzerine. İstanbul: Yapı Kredi.
- 📖 Geçtan, E. (2002). Psikanaliz ve Sonrası. İstanbul: Metis.
- 📖 Horney, K. (2014). İçsel Çatışmalarımız. İstanbul: Sel.
- 📖 Jung, C. G. (2017). Ruh – İnsan, Sanat, Edebiyat. İstanbul: Pinhan.
- 📖 Mert, N. (2004). Ömer Seyfettin – İslamcı, Milliyetçi ve Modernist Bir Yazar. İstanbul: Kaknüs.
- 📖 Seyfettin, Ö. (2015). Bütün Hikâyeleri. İstanbul: Yapı Kredi.



Uşak'ın Hacı Kadem Köyü'nde Hacı Ali Türbesi *Hacı Ali Tomb in Hacı Kadem Village of Uşak*

Türkan ACAR*

Özet

Türbe, İslam dünyasında sultanlar, saraya mensup kişiler, komutanlar, din liderleri ve ünlü kişiler için yapılan mezar anıtlarıdır. Türklerin İslamiyeti kabul edişinden sonra, ilk örnekleri Karahanlılar döneminde, X. yüzyılda görülen türbeler, diğer İslam uygarlıklarına örnek olmuş, farklı bölgelerde, farklı tiplerde mezar anıtları ortaya çıkmıştır. Anadolu'daki ilk örnekler ise, XII. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenmektedir. Hacı Ali Türbesi, Uşak'ın merkez köylerinden Hacı Kadem Köyü'ndedir. Türbe, sekizgen planlı gövde ve örtüden meydana gelmektedir. Köşe taşları olarak kesme taşların kullanıldığı yapının beden duvarları sıvalı ve boyalıdır. Türbenin kubbesi dıştan çimento içerikli sıva ile sıvanmıştır. Cenazelik katı ve kaidesi olmayan yapı da herhangi bir bezeme ögesi de yoktur. Kitabesi olmayan yapı, mimari özellikleri ile Osmanlı'nın son döneminde inşa edilmiş olmalıdır. Yöre halkı tarafından çocuk sahibi olmak, ev almak ya da evlenmek gibi dilek ve adaklar için ziyaret edilen yapı, yörenin inanç kültürünü yansıtmakta, bu kültür çevresinde oluşan inanç ve ritüeller hakkında da bilgi sunmaktadır.

Anahtar Kelime: Uşak, Hacı Kadem köyü, Hacı Ali Türbesi, türbe, kubbe.

Abstract

The tomb constitutes the grave monuments for the sultans in the Islamic world, for the members of the palace, for the commanders, for the religious leaders and for famous people. After the Turks accepted Islam, the first examples were the tombs of the Karahanids in the Xth century which served as an example for other Islamic civilizations, in different regions and in different types of tomb monuments. The first examples in Anatolia are dated to the second half of the XIIth century. Hacı Ali Tomb is in Hacı Kadem Village, one of the central villages

* Doç. Dr., Uşak Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, Uşak/Türkiye, turkan.acar@usak.edu.tr, turkan.acar@gmail.com. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4357-8411>.

of Uşak. The mausoleum consists of an octagonal planned body and cover. The body walls of the building where the cutting stones are used as corner stones are plastered and painted. The dome of the tomb was plastered with cement-based plaster. There is no embellishment element in the structure without Crypta solid or base. The structure without an inscription must have been built during the last period of the Ottoman Empire with its architectural features. The structure visited by the local people for wishes and offerings such as having a child, getting a house or marrying, reflects the belief culture of the region and also provides information about the beliefs and rituals that occur around this culture.

Keywords: *Uşak, Hacı Kadem village, Hacı Ali tomb, tomb, dome.*

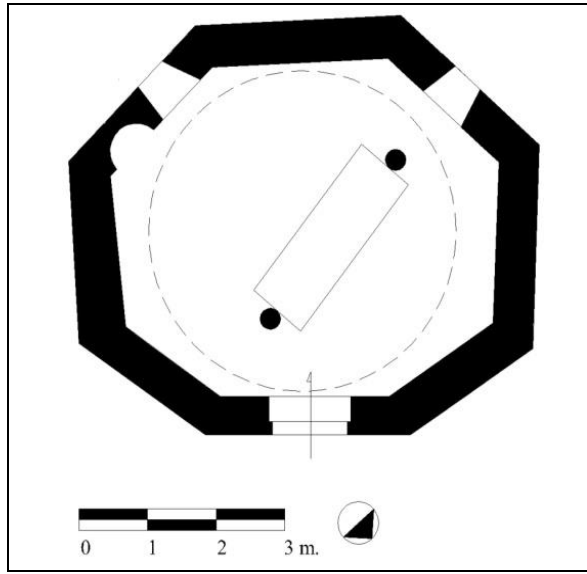
Hacı Ali Türbesi, Uşak'ın merkez köylerinden Hacı Kadem Köyü'ndedir. Hacı Kadem Köyü, Uşak kent merkezinin yaklaşık 5 km kuzeybatısındadır. Köyün batısında Kaşbelen ve Kuşoğlanlar, kuzeyinde Uşak kent Ormanı, doğusunda kent merkezi bulunmakta, güneyinden de İzmir-Ankara yolu geçmektedir. Kaynaklarda, köyün adının köyde bulunan "Hacı Kadem" ya da "Sultan" türbesi şeklinde adlandırılan türbeden geldiği, köyün ise II. Mehmed döneminde inşa edilmiş olan Hacı Kadem Zaviyesi sayesinde kurulduğu belirtilmektedir (Özdeğer, 2001, s.367). Hacı Ali tarafından kurulan zaviye, mezarlık ve türbe ile birlikte küçük bir külliye oluşturulmaktaydı. Külliden günümüze sadece türbe gelebilmiştir (Tümer, 1971, s. 151-152; Öntuğ, 2001, s. 424). Hacı Ali Türbesi halk arasında "Hacı Kadem" ya da "Sultan Türbesi" şeklinde de adlandırılmaktadır.

Uşak'ta sekiz türbe bulunmaktadır. Bunlardan Hacı Kemal Türbesi (H.1321/1903-4) kent merkezinde Küme Mahallesi'ndedir. Dikdörtgene yakın asimetrik bir plan şemasına sahip yapının doğu kesimi bir kubbe ile kubbeli bölüme sivri bir kemer ile açılan asimetrik batı kısmı ise bir çapraz tonoz ile örtülüdür. Yapının içinde iki sanduka bulunmaktadır (İnce, 2004, s. 46, Şek.14). Merkez köylerden Kabaklar Köyü'nde yer alan dikdörtgen planlı Ahmed Semerkandi Türbesi (16. yüzyıl) örtü katında iki birime ayrılmış ve birer kubbe ile örtülmüştür. Türbede bir adet sanduka yer almaktadır (Uşak, 2007, s. 209). Köydeki ikinci türbe ise Alaü'd-din Uşşaki Türbesi'dir (15. yüzyıl). Türbe caminin alt katındadır ve iki adet mezar içermektedir (Uşak, 2007, s. 210). Çokgen planlı Banaz İlçesi Camsu Köyü'nde yer alan Karaca Ahmet Türbesi'nde tek bir mezar yer almaktadır (Uşak, 2007, s. 216). Germiyanogulları Beyliği dönemine tarihlenen Karahallı İlçesi Paşalar Köyü'nde yer alan Mahmud Paşa Türbesi kare planlıdır ve bir kubbe ile örtülüdür (Uşak, 2007, s. 217). Uşak'ta yer alan en ünlü türbelerden biri Sivaslı İlçesi Hacım Sultan Köyü'nde yer alan Hacım Sultan Türbesi'dir (H.721/M.1321). Germiyanoglu I. Yakup Bey tarafından inşa edilen türbe, sekizgen planlıdır ve bir kubbe ile örtülüdür (Uysal Germiyanoglu Beyliği

Dönemi Türbeleri 397-399; Uysal Germiyanogulları Beyliğinin Mimari Eserleri 225-229; Uşak, 2007, s. 220). Altıgen planlı ve kubbe ile örtülü Karaca Ahmet Sultan Türbesi (M.1372) ise Ulubey ilçesinin Karaca Ahmet Köyü'ndedir (Uşak, 2007, s. 222). Bu türbeler dışında Uşak'ta yatırlarda bulunmaktadır. Genellikle buldukları köylerin hazireleri içerisinde yer alan bu mezarlar, toprak mezar ya da sanduka mezar şeklindedir ve yöre halkı tarafından çeşitli günlerde ziyaret edilmektedir.¹

1.Hacı Ali Türbesi'nin Plan ve Mimari Özellikleri

Hacı Ali Türbesi, İzmir-Ankara karayolundan Hacı Kadem Köyü'nün² giriş yolunda, köyün yaklaşık 1 km güneyinde, 7 Pafta, 409 Parselindedir. Türbe, 28.11.1990/1631 tarih ve karar ile tescil edilmiştir. Hacı Ali tarafından inşa edilen yapı, Osmanlının son dönemine tarihlenmektedir (Tümer, 1971, s. 151-152; Uşak, 2007, s. 211).



Çizim 1. Hacı Ali Türbesi. Plan (E. Gürsoy³).

¹Merkez Kılcan Köyü'nde Hamza Dede Yatırı ve Karakılıç Yatırı, Merkez Akse Köyü Kurt Baba Türbesi, Banaz ilçesi Yukarı Karacahisar Köyü Eyüp Hasan Türbesi, Karahallı ilçesi Kırkyaren Köyü Sofu Ali Dede Yatırı ve Türkmen Dede Yatırı, Sivaslı ilçesi Pınarbaşı Köyü İğdeli Dede Yatırı, Ulubey ilçesi Saka Dede Türbesi (Uşak, 2007, s. 212-215, 218-219, 221, 223).

²Hacı Kadem Köyü, Kütahya Vakıf Defteri, no: 560'a göre Nisan 1571 yılında 242 akça vakıf yıllık gelirine sahiptir. Daha fazla bilgi için bk. (Erdoğan, 2001, s. 199).

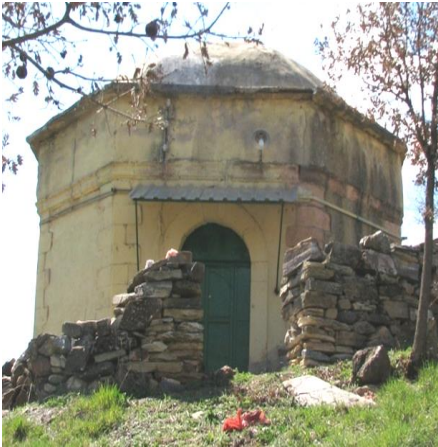
³Arazi çalışmalarına katılan Sayın Doç.Dr. Elif Gürsoy'a teşekkür ederim.

Hacı Ali Türbesi, sekizgen planlı gövde ve örtüden meydana gelmektedir. Köşe taşları olarak kesme taşların kullanıldığı yapının beden duvarları sıvalı ve boyalıdır. Türbenin kubbesi dıştan çimento içerikli sıva ile sıvanmıştır.



Fotoğraf 1. Hacı Ali Türbesi ve Hazire (06.09.2014).

Türbenin kuzey cephesinde yer alan giriş açıklığı, yuvarlak kemerlidir. Kemer ve söveler kesme taştır. Taşların üzeri boyalıdır. Girişin üzerine sonradan eternit kaplı bir sundurma yapılmıştır.



Fotoğraf 2-3. Hacı Ali Türbesi (22.03.2019).

Türbede bir adet sanduka bulunmaktadır. Çimento içerikli harç ile sıvanan sandukanın baş ve ayak şâhidesi birer devşirme sütundur. Ayak şâhidesine ek olarak bir ikinci taş daha dikilmiştir. Şâhidelerde yazı ya da bezeme yoktur.



Fotoğraf 4-5. Hacı Ali Türbesi (sol foto: 22.03.2019-sağ foto: 06.09.2014).

2.Tarihlendirme

Hacı Ali Türbesi'nin bir kitabesi yoktur. Yukarıda da belirtildiği üzere yapının içerisinde yer alan baş şâhidesinde de herhangi bir tarih ya da isim bulunmamaktadır. Türbe bir hazire içerisinde yer almaktadır. Çoğunlukla yeni gömü içeren hazirede, toprak yüzeyinde görünen tek Osmanlı Türkçesi ile yazılmış

mezar taşının üst kısmı ve sağ tarafı tahrip olmuştur, tarih kısmından ise sadece 1 ve 9 rakamları (١٩) okunabilmektedir.⁴



Fotoğraf 6-7. Haziredeki Mezar Taşı (22.03.2019- 03.10.2019).

Kaynaklarda türbenin de içinde yer alan zaviyenin Hacı Ali tarafından inşa edildiği, türbedeki mezarın da Hacı Ali adlı bir şeyhe ait olduğu bilgileri bulunmaktadır (Tümer, 1971, s. 151; Öntuğ, 2001, s. 424; Uşak, 2007, s. 211). 438 Numaralı Tahrir defterinde Uşak'taki vakıf köyleri ve çiftliklerden bahsedilmektedir. Hacı Kadem Köyü ve H. 937/M.1530 tarihinde Uşak kazasına bağlı Hacı Kadem köyündeki Hacı Ali Çiftliği de bu liste içerisinde yer almaktadır (Çiftçioğlu, 2001, s. 415-418, Tablo 2). Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde, Receb 1102/M. Mart 1690 ve Şaban 1118/Kasım 1706 tarihlerinde Hacı Ali Zaviyesi'nde Abdülrahman ve Hüsam adlı şahısların, Ramazan 1143/Mart 1731'de

⁴Mezar taşının transkripsiyonu:

Hûve'l-bâkî sene 19..

Hacı Kadem karyesinden

Akkeçili (?) oğullarından

... İsmâ'il Ağa

Rûhuna Fâtîha.

Serlevha kısmında ilk iki rakamı okunabilen tarihten yola çıkarak, mezar taşının Osmanlı Türkçesi ile yazılmış yeni tarihli bir mezar taşı olduğu söylenebilir. Uşak'taki benzer mezar taşları için bk. (Bayrakal 9, 12, 14, 16, 20, 26, 28, 30, 33, 37). Kitabe metnin okunmasında emeği geçen Sayın Prof. Dr. Sedat Bayrakal'a teşekkür ederim.

Kitabede geçen Akkeçili cemaatinin adı, Nisan 1571 tarihinde Kütahya Mufassal Defteri no: 48, 3. cildinde geçmektedir. Bk. (Erdoğan, 2001, s. 198). H. 1317/M. 1899 tarihli Salnameyi Devlet-i Aliye-i Osmaniye'de Uşak'taki köy isimleri arasında Akkeçili ve Hacı Kadim köylerinin adı da geçmektedir. Bk. (Doğru, 2001, s. 228-229).

Mehmet ve Hüsam, Cemaziyelâhir 1202/Mart 1788 yılında İbrahim'in ölmesi ile oğullar Ahmet ve Mustafa; Muharrem 1221/Mart-Nisan 1806 yılında Ahmed'in vefat etmesi ile de kardeşi İsmail'in zâviyedar olarak görev aldıkları bilgileri yer almaktadır (Öntuğ, 2001, s. 424-425). Türbenin haziresindeki mezar taşında adı geçen "İsmail Ağa" isimli zat, Vakıf kayıtlarında adı geçen "Zâviyedar İsmail" adlı kişi ya da bir yakını olabilir.

İnşa kitabesi olmayan türbeyi, planı, hacim biçimlenişi, kriptasının bulunmaması, inşa malzemesi ve duvar tekniği, sade ve bezemesiz görünüşüne dayanarak Osmanlı'nın son dönemine, 19. yüzyılın sonu- 20. yüzyıl başlarına, tarihlenmek uygun olacaktır.

3.Karşılaştırma ve Değerlendirme

Türbe, İslam dünyasında sultanlar, saraya mensup kişiler, komutanlar, din liderleri ve ünlü kişiler için yapılan mezar anıtlarıdır (Yetkin, 1984, s. 71). Orta Asya kurganları, Türklerde anıt-mezar geleneğinin ilk örnekleri olarak kabul edilmektedir.

Anıtsal mezar fikri aslında İslam inancı ile bağdaşmaz. Muhtemelen bu yüzden, İslam kültürünün temelini atıldığı bölgelerde X. yüzyıla kadar pek ender türbeye rastlanmaktadır. X. yüzyıldan itibaren anıt-mezar yapısının "moda" haline gelmesi olayı ise, Horasan ve Türkistan taraflarında ortaya çıkmaktadır (Arık, 1969, s. 57-119). Bilinen ilk İslami mezar anıtı, Samarra'daki Kubbetü's Süleybiye'dir. Bu türbe Abbasi Halifesi El-Muntasır'ın annesi tarafından 862 yılında ölen oğlu için yaptırılmıştır. Sekiz kenarlı bir dış duvarıyla bir iç duvardan ibarettir. Her ikisinin arasında bir çevre koridoru bulunmaktadır. İçteki sekizgen, geçişleri tromplarla sağlanan bir kubbe ile örtülüdür (Yetkin, 1984, s. 71). Eser form bakımından, yakın doğu Hıristiyan geleneklerini yansıtmaktadır (Arık, 1969, s. 57-58).

Türklerin İslamiyeti kabul edişinden sonra, ilk örnekleri Karahanlılar döneminde, X. yüzyılda görülen türbeler, diğer İslam uygarlıklarına örnek olmuş, farklı bölgelerde, farklı tiplerde mezar anıtları ortaya çıkmıştır. Anadolu'daki ilk örnekler ise, XII. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenmektedir.

Anadolu'da bütün unsurları tamam bir türbe şu kısımlardan meydana gelmektedir: İçinde cesedin bulunduğu mezarı barındıran mumyalık, lahit veya sandukaların bulunduğu mescit katı=gövde ve örtü.

Selçuklu dönemi türbeleri, genellikle gövde formlarına göre gruplandırılmaktadır (Arık, 1969, s. 57-119; Önkal, 1992; Aslanapa, 1991). Erken dönem Osmanlı türbe mimarisinde gövde formlarında bazı değişik örnekler görülmele

beraber Selçukluda görülen plan tipleri de uygulanmaya devam etmiştir.⁵ Hacı Ali Türbesi sekizgen planlıdır. Anadolu Selçuklu döneminde, poligonal gövdeli türbe örneklerinin kare prizma gövdeli türbe örneklerinden daha fazla sayıda inşa edildikleri görülmektedir (Önkal, 1992, s. 453). Kare prizma gövdeli türbeler, erken Osmanlı türbeleri içinde en kalabalık grubu oluşturur.⁶

Erken dönem Osmanlı türbe mimarisinde Selçuklu türbelerinin bazı özellikleri yaşamaya devam ederken, bazı özellikleri yavaş yavaş ortadan kalkmıştır. Örneğin Hacı Ali Türbesi'nin mumyalık katı yoktur. Mumyalık içinde cesedin yer aldığı veya mumyalanmış cesedin korunduğu mezar odasıdır. Mumyalık katı, Anadolu'da, Osmanlı öncesi döneme tarihlenen türbelerin vazgeçilmez unsurlarından biridir (Arık, 1969, s. 57-119). Beylikler döneminden itibaren ortadan kalkmaya başlamıştır⁷. Erken Osmanlı döneminde mumyalık katının ortadan kalkması oturtmalığa olan ihtiyacı da azaltmıştır⁸. Hacı Ali Türbesi'nin de oturtmalığı yoktur.

Selçuklu dönemi türbelerinde en yaygını tromp olmak üzere pandantif ve Türk üçgenleri kubbe geçişlerinde kullanılmaktaydı (Önkal, 1992, s. 462). Erken dönem Osmanlı türbelerinde Selçukludan farklı olarak kubbe geçişlerinde pandantif kullanımı daha yaygındır⁹. Hacı Ali Türbesi'nde gövde sekizgen olduğu için herhangi bir geçiş unsuruna ihtiyaç olmamış, gövde ile kasnak arasına dolgu yapılmıştır.

Beylikler döneminden itibaren, Batı Anadolu'daki beylikler ile Osmanlı türbelerinde külah ortadan kalkmaya başlamış, yarım küre şekilli kubbe dıştan da görülebilir hale gelmiştir.¹⁰ Hacı Ali Türbesi'nin de külahı yoktur ve basık kubbe dıştan çimento içerikli sıva ile sıvalıdır.

Anadolu Selçuklu döneminde, kesme taşın diğer malzemelere oranla daha sık kullanıldığı görülmektedir.¹¹ Erken Dönem Osmanlı türbelerinde en sık kullanılan duvar örgüsü türü, taş ve tuğlanın dönüşümlü olarak kullanıldığı almasıık

⁵Erken Osmanlı dönemi türbelerinde plan özellikleri için bk. (Daş, Erken Dönem 287-298).

⁶Kare prizma gövdeli türbeler için bk. (Daş, 2007, s. 287-289).

⁷Erken Dönem Osmanlı türbelerinde mumyalık için bk. (Önkal, 1998, s. 732-738; Daş, 2007, s. 299-301).

⁸Oturtmalık için bk. (Daş, 2007, s. 302-305).

⁹Erken Dönem Osmanlı türbelerinde geçiş unsurları için bk. (Daş, 2007, s. 325-334).

¹⁰Birgi' deki Aydınoğlu Mehmet Bey Türbesi (Daş, 2001, s. 115-123; Acun, 1999, s. 486-487) da olduğu gibi; ayrıca Erken dönem Osmanlı türbelerinde örtü için bk. (Daş, 2007, s. 335-342).

¹¹Anadolu Selçuklu Türbelerinde malzeme kullanımı için bk. (Önkal, s. 465).

örgüdür.¹² Hacı Ali Türbesi'nde iç ve dış duvarları sıvalı ve boyalıdır. Köşe taşları olarak kesme taş kullanılmıştır.

Kirpi saçak, XIV ve XV. yüzyıllarda almaşık örgülü duvar tekniğine sahip yapılarda¹³, profilli silmeli saçaklar ise taş ve mermer kaplamalı yapılarda¹⁴ görülmektedir. Hacı Ali Türbesi'nde gövde ile kasnak arasında düz ve dış bükey pahlı olmak üzere iki sıra saçak yer almaktadır.

Türbelerin mescit ve mumyalık mekanlarını aydınlatan ve hava değişimini sağlayan pencereler, her dönemde yapıların önemli unsurlarından biri olmuştur. Hacı Ali Türbesi'nin güneydoğu ve güneybatı duvarlarında birer pencere vardır. Hacı Ali Türbesi'nin küçük boyutlu oluşu pencere sayısı ve düzenini kısıtlayıcı bir neden olarak karşımıza çıkmaktadır. Erken dönem Osmanlı türbelerinde azda olsa yalnızca bir penceresi olan örnekler de vardır. Bunlar Gelibolu Alemdar Ali Türbesi¹⁵, Tire İsa Baba Türbesi, Bilecik Şeyh Edebali Türbesi ve Balıkesir Paşa Sultan Türbesi'dir (Daş, 2007, s. 51-53, 134-138, 144-146) .

Hacı Ali Türbesi'nde giriş açıklığı dışa taşıntı yapmayan, yuvarlak kemerli basit bir açıklık şeklindedir. Söve ve kemer kesme taştır. Erken Osmanlı dönemi türbelerinde giriş açıklıkları, dikdörtgen şekilli, sivri ya da basık kemerlidir. Bu dönem türbelerinde giriş açıklığı sövelerinin, ağırlıklı olarak, mermer veya kesme taşla inşa edildiği dikkati çekmektedir¹⁶.

Türbedeki sanduka, mumyalık katı olmadığı için doğrudan doğruya mezarın üzerine yerleştirilmiştir. Sandukanın baş ve ayakucunda ise birer devşirme sütun bulunmaktadır.

4.Türbede Uygulanan Ritüeller

Hacı Ali Türbesi, yöre halkı tarafından bazı inanç ve ritüellerin gerçekleştirildiği bir ziyaret yapısıdır.¹⁷ Çocuk sahibi olmak, ev almak, evlenmek gibi isteklerle türbe ziyaretleri, genellikle belirli bir zaman dilimine bağlı olmaksızın yapılmaktadır. Bununla birlikte dini günler içerisinde özellikle Perşembe akşamı ve Cuma günü, Cuma salası ile ezan arasında ziyaretler gerçekleştirilmektedir. Bunun yanında arife günlerinde, üç aylarda, kandillerde ziyaretlerin yoğunlaşmasının nedeni ise, bugünlerin de kutsal dini günler kabul edilmesiyle ilgilidir.

¹²Erken dönem Osmanlı türbelerinde kullanılan inşa malzemeleri için bk. (Daş, 2007, s. 267-286); ayrıca almaşık duvar örgüsü için bk. (Batur, 1970, s. 135-208).

¹³Bk. Demiralp, 1999a, s.107-108; Ünal, 1999a, s. 130-131).

¹⁴Bk. Ünal, 1999b, s.39-41; Arel, 1970, s. 82-96; Demiralp, 1999b, s. 105-106.

¹⁵Bu türbe ile ilgili bk. Uysal, 2000, s. 568-569.

¹⁶Erken dönem Osmanlı türbelerinde taç kapılar ve giriş açıklıkları için bk. (Daş, 2007, s. 312-319).

¹⁷Türbede uygulanan ritüeller hakkında bilgi veren köy sakinlerine teşekkür ederiz.

Türbeye gelmeden önce hazırlık olarak, dini bir uygulama olan abdest alma işlemi gerçekleştirilmektedir. Türbeye sağ ayakla “Ya Allah” diyerek girilir. Türbede yatan zata yönelik dualar yapıldıktan sonra kendi dileklerinin kabulü için türbe içerisine ve sanduka üzerine anahtar, yüzük, yazma gibi dileklerin gerçekleşmesi için objeler bırakılmaktadır. Dileklerin kabulü için bu ziyaretler üç kez yapılmaktadır. Türbeye gelenler, herhangi bir şeyi adak vermek, adak olarak düşündükleri kuzu, horoz gibi hayvanları kesmek ya da Kur’an okumak gibi dualarının gerçekleşmesi sonrasında da çeşitli ritüeller uygulamaktadır.¹⁸

Sonuç olarak Hacı Ali Türbesi, sekizgen planlı gövde ve örtüden meydana gelen bir son dönem Osmanlı türbesidir. Kitabesi, bezemesi olmayan yapıda sadece bir sanduka yer almaktadır. Sandukanın baş ve ayakucuna birer devşirme sütun yerleştirilmiştir. Bu mimari plastiklerde de herhangi bir yazı bulunmamaktadır. Yöre halkı tarafından sıklıkla ziyaret edilen yapı, halk kültürü ritüellerinin uygulandığı bir yapı olarak da özelliklerini korumaktadır.

KAYNAKÇA

- 📖 Acun, H. (1999). Manisa’daki Türk Devri Yapıları. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- 📖 Aday, E. (2013). Kütahya İli Türbe ve Yatırları Etrafında Oluşan İnanç ve Uygulamalar. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Balıkesir Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir.
- 📖 Arel, A. (1970). Batı Anadolu’dan Birkaç Yapının Tarihlendirilmesi ve XV. Yüzyıl Osmanlı Mimarisi Hakkında. Anadolu Sanatı Araştırmaları, 2, 82-96.
- 📖 Arık, M. O. (1969). Erken Devir Anadolu Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri. Anadolu (Anatolia), XI, 57-119.
- 📖 Aslanapa, O. (1991). Anadolu’da İlk Türk Mimarisi. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- 📖 Batur, A. (1970). Osmanlı Camilerinde Almaşık Duvar Üzerine. Anadolu Sanatı Araştırmaları, II, 135-208.
- 📖 Bayrakal, S. (2016). Uşak’ta Osmanlı Mezâr Taşları. İzmir: Ege Üniversitesi.

¹⁸Türbelerde uygulanan kurban ritüellerinin kaynağı ve çeşitli uygulamaları için bk. İnan, 1976, s. 7; Eröz, 1980, s. 43; Erginer, 1997; Gömeç, 1998, s. 48; Hançerlioğlu, 2000, s. 272-275; Roux, 2002, s. 194-195, 250, 254; Aday, 2013, s. 197-203.

- 📖 Çiftçioğlu, İ. (2001). 438 Numaralı Tahrir Defterine Göre XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Uşak Kazası'ndaki Vakıflar. 21. Yüzyılın Eşiğinde Uşak Sempozyumu (25-27 Ekim 2001) 2. içinde (s. 413-419). İstanbul: Umut.
- 📖 Daş, E. (2001). Aydınoğlu Mehmet Bey Türbesi. Birgi Tarihi, Tarihi Coğrafyası ve Türk Dönemi Anıtları içinde (s.115-123). Ankara.
- 📖 -----. (2007). Erken Dönem Osmanlı Türbeleri. İstanbul: Gökkuşbe.
- 📖 Demiralp, Y. (1999a). "Orhan Camii", Erken Osmanlı Sanatı Beylikler Mirası içinde (s.107-108). Madrid: Arkeoloji ve Sanat.
- 📖 -----. (1999b). "Bursa Yıldırım Camii". Erken Osmanlı Sanatı Beylikler Mirası içinde (s.105-106). Madrid: Arkeoloji ve Sanat.
- 📖 Doğru, D. (2001). XIX. Yüzyılda Uşak'ın İdari Taksimatı. 21. Yüzyılın Eşiğinde Uşak Sempozyumu (25-27 Ekim 2001) 1. içinde (s.225-230). İstanbul: Umut.
- 📖 Erdoğan, M. A. (2001). Onaltıncı Yüzyıl Ortalarında Uşak Şehri. 21. Yüzyılın Eşiğinde Uşak Sempozyumu (25-27 Ekim 2001) 1. içinde (s.187-200). İstanbul: Umut.
- 📖 Erginer, G. (1997). Kurban, Kurbanın Kökenleri ve Anadolu'da Kanlı Kurban Ritüelleri. İstanbul: Yapı Kredi.
- 📖 Eröz, M. (1980). Türk Boylarında 'Kansız Kurban' Geleneği. Türk Kültürü içinde (s.211-214).
- 📖 ---. (1992). Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik Bektaşilik. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- 📖 Gömeç, S. (1998). Şamanizm ve Eski Türk Dini. Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 4, 38-50.
- 📖 Hançerlioğlu, O. (2000). İslam İnançları Sözlüğü. Ankara: Remzi.
- 📖 İnan, A. (1976). Eski Türk Dini Tarihi. İstanbul: Kültür Bakanlığı.
- 📖 İnce, K. (2004). Uşak'ta Türk Mimarisi. Isparta: Fakülte.
- 📖 Önkal, H. (1992). Anadolu Selçuklu Türbeleri. Ankara: TTK.
- 📖 ---. (1988). Türk Türbe Mimarisinde Cenazelik Katı'nın Gelişmesi. Türk Kültürü, 307, 732-738.
- 📖 Öntuğ, M. M. (2001). XVIII. Yüzyıl Uşak Tekke ve Zaviyeleri. 21. Yüzyılın Eşiğinde Uşak Sempozyumu (25-27 Ekim 2001) 1. içinde (s. 421-434). İstanbul: Umut.

- 📖 Özdeğer, M. (2001). 15. -16. Yüzyıl Arşiv Kaynaklarına Göre Uşak Kazasının Sosyal ve Ekonomik Tarihi. İstanbul: Filiz.
- 📖 Roux, J. P. (1999). Altay Türklerinde Ölüm. İstanbul: Kabalıcı.
- 📖 ----- (2002). Türklerin ve Moğolların Eski Dini. İstanbul: Kabalıcı.
- 📖 Tümer, H. (1971). Uşak Tarihi. İstanbul: Gün.
- 📖 Uşak Valiliği. (2007). Uşak Kültürel Değerler Yapı Envanteri. İzmir: T.C. Uşak Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü.
- 📖 Uysal, A. O. (1995). "Germiyoğulları Beyliği Dönemi Türbeleri". IX. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi (23-27 Eylül 1991) (Cilt 3) içinde (s. 397-412). Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane.
- 📖 ----- (2002). "Gelibolu Türbeleri". Uluslararası Sanat Tarihi Sempozyumu Prof.Dr. Gönül Öney'e Armağan (10-13 Ekim 2001) içinde (s. 567-578). İzmir: Ege Üniversitesi.
- 📖 ----- (2006). Germiyoğulları Beyliğinin Mimari Eserleri. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- 📖 Ünal, R. H. (1999a). İznik Nilüfer Hatun Camii. Erken Osmanlı Sanatı Beylikler Mirası içinde (s. 130-131). Madrid: Arkeoloji ve Sanat.
- 📖 ----- (1999b). Firuz Bey Camii. Erken Osmanlı Sanatı Beylikler Mirası içinde (s. 39-41). Madrid: Arkeoloji ve Sanat.
- 📖 Yetkin, S. K. (1984). İslam Ülkelerinde Sanat. İstanbul: Başaş.



Fırat Nehri Kıyısındaki Türk Runik Yazıt Dini Gerçekleri Denetlemede Güney Sibiryaya Yöntemi*

*Turkish Runic Inscription on Euphrates
South Siberian Way of Checking Religious Truths*

İgor L. KIZLASOV
Çev. Baktiyar BUTEYEV**
Sinan YILDIRIM***

Özet

Rakka'ya 22 kilometre uzaklıktaki Sura antik yerleşim biriminde bir Türk runik yazıtı bulundu. Bu yazıtın dokuzuncu yüzyılda Sayan-Altay dağlık bölgesi ve Moğolistan'da yaygın olan Güney Yenisey yazısıyla yazıldığı sanılıyor. Ne yazık ki, bu yazıt henüz deşifre edilmedi; ancak Sibiryadaki veriler, dini doktrinini yaymak için Fırat Nehri bölgesine taşınan Maniheizm'e gönderme yapmamıza izin veriyor. Benzer bir şekilde Orta Yenisey bölgesindeki Hakaslar, Hristiyanlık hakkında bilgi edinmek için 19. yüzyılda Kudüs'e gitmişti.

Anahtar kelimeler: Türk Runik yazıtı, Fırat Nehri, Sibiryaya Türk Maniheizmi.

Bozkır bölgesinde Güney ve Doğu Avrupa'dan Doğu Sibiryaya ve Orta Asya'ya¹ kadar bozkır bölgesinde yayılan runik benzeri yazıtların toplu paleografik analizinden sonra yapılan hâkim yorumların çoğu artık geçmişte kaldı. Popüler anlayışın aksine, yazılı anıtların tek bir yazı diline (genellikle Orhon-Yenisey)

*Kızlasov, İgor L. (2018). Tyurkskaya Runičeskaya Nadpis Na Evfrate Yujnosibirskiy Sposob Proverki Religioznih İstin, Ediderunt George Bilavschi, Dan Aparaschivei. *Studia Mediaevalia Europaea et Orientalia*, 193-205.

** Dr. Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi. bateu.astana@yandex.kz, ORCID ID: 0000 0001 8945 3740.

*** Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Türk Dili ve Lehçeleri Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi. ssinan-yildirim@hotmail.com, ORCID ID: 0000 0003 2618 4197.

¹Kullanılan coğrafi terimler Avrupa merkezli coğrafi bakış açısından daha çok Rus coğrafi geleneği gözetilerek yazar tarafından verilmiştir.

veya bir alfabenin iki yerel versiyonuna [Doğu Avrupa ve Orta Asya runik yazısına] ait olmadığı açıktır.

Oysa, sonunda ortaya çıktı ki bozkırdaki runik yazıtlar kökeni farklı yazı karakterlerinden oluşan iki alfabetik gruba sahiptir. Bugün bunlardan biri (Asya kısmındaki), bilime göre uzun zamandır bilinen üç alfabe ile temsil edilir: Orhun, Yenisey ve Talas. İkincisi (Avrasya kısmındaki), ilk kez birbirleriyle ilişkili dört ila beş runik benzeri alfabe ayrılmış ve Orta Çağ'ın başlarında hem Avrupa'da (Don ve Kuban) hem de Avrasya'nın Asya bölümünde (Açıktaş, Güney Yenisey ve daha az belirgin olarak İsfara'da) yaygındı.²

Avrasya grubunda yer alan yazıtların şu ana kadar okunamamış olmasındaki problemin, runik harflerin fonetik değerinin bilinmemesiyle alakalı olduğu defalarca görülmüştür.³

Tüm Avrasya paleografik alfabe grupları gibi Güney Yenisey yazısı adıyla anılan erken Orta Çağ runik yazı bilimi için yeni olan şey, 1987 yılında 10 yerde 18 yazılı anıt tespit edilmiş olmasıdır. O tarihten bu yana yapılan arkeolojik çalışmalarda bilinen yazıtların sayısı 14 noktada tespit edilen 28 satıra yükselmiştir. Böylece, Orta Asya Açıktaş'taki yazıya benzer olan bu yazının yayıldığı alanın ve onun aracılığıyla Hazar Kağanlığının Doğu Avrupa yazısının, Güney Sibirya Orta Yenisey (Hakasya), Yukarı Yenisey (Tuva), Katun (Gorno Altay), Bolşih Ozer (Moğolistan) ve Orta Asya'ya yayıldığı görülmektedir.

Görece yetersizliğine rağmen, iyi bilinen malzemeler, 9-10. yüzyıllarda ortaya çıkan Güney Yenisey yazılarının, Güney-Altay dağlık bölgesinin ve Moğolistan'ın sakinlerine yabancı olduğunu kanıtladı. Klasik Orhun ve Yenisey yazıtları üzerine yüz yıldan fazladır çalışılıyor. Güney Yenisey yazısının çizgileri her yerde ikincildir ve yerel halk tarafından saygı duyulan erken Orta Çağ dini objelerine uygulanmıştır. Artık bilinen bu tasvirler kayalık yüzeylerde, mezar höyüklerinin dikey taşlarında, Türk anıtlarındaki çitlerin duvarlarında ve dikilen steller üzerinde yer almaktadır.⁴

Yeni buluntular sayesinde, daha önce bilinmeyen başka bir yazı sistem ortaya çıktı: Sayan-Altay'ın iki farklı runik yazı sisteminin taşıyıcıları -yerli Yeniseyliler ve yeni Güney Yeniseyliler- aynı dağ ve höyük şeklindeki tapınaklara ibadet etti. Güney Yenisey ve Yenisey satırlarındaki yakınlık Hakasya'daki [Yu⁵ 1, Yu 4, Yu 19]⁶ Sulek ve Turan yazılarında daha önce

² Kızlasov, 1987; Kızlasov, 1988; Kızlasov, 1990; Kızlasov, 1991; Kızlasov, 1994, s. 42-78, 217, 218, 289-318.

³ Kızlasov, 1988; Kızlasov, 1990; Kızlasov, 1991; Kızlasov, 1994; Kızlasov, Kızlasov, 1994.

⁴ Kızlasov, 1994, Ris. 39, 41, 43, Yu 7, Yu 10, Yu 12, Yu 13; Gorbunov i Dr. 2015, Ris. 11, 12, 21-24.

⁵ Bu kullanım yazara ait olup *Yujnoyeniseyskiy* "Güney Yenisey" kelimesinden kısaltılmıştır.

belirtmişti şimdi ayrıca Orta Yenisey'deki Turan Dağı'nda bir mezar zeminde bulunan karo taşı (E. A. Miklashevich tarafından yayınlanmamış veriler), Biçiktu-Boom yamacında bir, Orta Katun'daki Karban Nehri üzerinde bir (yazarın 2001 ve 2006'daki gözlemleri) ve Moğolistan Altay'ındaki Har-Salaa'da bir anıt olmak üzere dört anıt daha bulundu (Kurbarev, 2009, s. 163, № 444). Bu durum, en erken, muhtemelen 9. yüzyılda ortaya çıkan Yenisey ve Güney Yenisey alfabelerinin eş zamanlı varlığına ilişkin çıkarılan sonucu desteklenmektedir.

Yerli Yenisey alfabesi kullanılan kayaların üzerindeki yazıların incelenmesi, kutsal niteliklerini ortaya koydu: bu yazılar ya dualar içeriyor ya da Tanrıya yapılan ibadeti⁷ belirtiyordu, bu tarz yazılar manastırların bulunduğu yeri de göstermektedir (Kızlasov, 2004). Bu yazılı kültür Maniheizm'e aittir ve yabancı dini öğretilerden sadece Maniheizm kendi dini yazı sistemi olarak runik harflerden yararlanmıştır. Daha önce bu yazının, Doğu Türkistan'daki runik el yazmalarının içeriğine, şu an ise Sayan-Altay bölgesinin taş yazıtlarının yanı sıra, Maniheizm yazım kurallarının Yenisey runik yazısı üzerindeki etkisi de belirtilmişti (Kızlasov, 1997; Kızlasov, 1999). Yazıtların hangi dine ait olduklarının belirlenmesinde, Hakasya'da keşfedilen ve kazılan Maniheizm tapınak-manastır kompleksleri de bir destek görevi görmektedir.⁸

Yenisey ve Güney Yenisey kaya yazıtlarının yakın yerlerde olması, yerli ve yabancı nüfusun dağlarda ibadet ettikleri ortak yerlerin varlığını ortaya koydu. Bu nedenle, Güney Yenisey yazısını kullananlar aynı zamanda Maniheizm inanca sahipti.

Peygamberliğe sahip dinler, kurucusunun yaşam yolculuğunun farkındalığından ayrılmazlar. Evrensel dinler olan Budizm, Hristiyanlık ve İslam'ın aksine, "farklı halklar ve diller arasında yayılması için kurucusu tarafından bilinçli bir şekilde tasarlanmış" ve gerçek, tarihi bir kişilik olan Mani hakkındaki rivayetler (M.S. 216-276/277) Atlantik'ten Pasifik'e kadar yayılmıştır.⁹ Diğer benzer durumlarda olduğu gibi, özellikle yüzyıllardır Mani'nin hapsi ve ölümünü anan Bema'yı ve Mani kilise bayramlarını düzenlemek için bu peygamberin biyografik bilgisi de gerekliydi.¹⁰ Doğu Türkistan'ın dini merkezlerinde (çoğu Turfan vahasında ve Miran'da) ve geniş bir literatürün varlığını barındıran Gansu'da (Dunhuang) birçok Maniheizm kitap ve eksiksiz

⁶ Kızlasov, 1990, s. 80-85, Ris. 20; Kızlasov, 1994, s. 289-299; Kızlasov, 2007.

⁷ Kızlasov, 2001a; Kızlasov, 2001b; Kızlasov, 2003; Kızlasov, 2014.

⁸ Bk. Örneğin: Kızlasov, L. R. 1998.

⁹ Slova K. Rudolfa (K. Rudolph'un) sözleri çeviriden alınmıştır (Hosroev, 2007, s. 253, Prim. 998).

¹⁰ Litvinskiy, Smagina, 1992, s. 531; Hosroev, 2007, s. 108, 109, 213-215.

metin bulunmuştur. Runik işaretlerle yazılanlar da dahil olmak üzere¹¹ bu bölgede bulunan eserlerin içinde kayda değer bir yeri, Türkçe el yazmaları doldurmaktadır.¹² Sayan-Altay'daki dağlık bölgeden gelenler de Turfan'daki mağara manastırlarında bulundular. Özellikle de Yarhoto'daki yaşam alanlarında, klasik Yenisey alfabesiyle yazılmış duvar yazıları ile tanıştılar (Radloff, 1899, s. 81; Kızlasov, 1994, s. 197, Ris. 29).

Geç tarihsel süreçlerin bir sonucu olarak, dünya kültür merkezlerinden uzakta olması, zihinlerimizde Sibiry'a'nın geri kalmış bir bölge olduğu anlayışını güçlendirdi. Aynı zamanda, geç Orta Çağlara ve modern zamanlara kadar, bu geniş toprakların tarihi farklıydı. Bilim, gelecekte yeni açılan erken Orta Çağ Güney Sibiry'a verilerinin ortaya koyduğu resmi kavramak zorunda kalacaktır: IX. ya da X. yüzyılda Yenisey ya da Katun'da yaşayan Mani dininin takipçileri, Mani'nin anadilinde yazılan mektubun yardımıyla 3. yüzyılda Fırat nehri civarında neler olduğunu okudular.

Son zamanlarda yapılan bir arkeolojik araştırma, yeni bir epigrafik anıttaki malzemeyi doğrulamamıza yol açmıştır. Yazıt bulunan on beşinci nokta olan ve Güney Yenisey stilinde bir runik yazıtın [Yu 24], I-VIII. yüzyıl antik Sura kentinin kalıntıları arasında olduğu ortaya çıktı. Bu bölge Fırat Nehri'nin doğu yakasında bulunmaktadır. Burası Kuzey Suriye'de Rakka'nın 22 km batısındaki El Hamam bölgesidir.

Bu şaşırtıcı bulgunun ve onunla ilgili tüm bilgilerin yer aldığı, aşağıda sıralanan ayrıntılı bir yayın da dahil olmak üzere, ilgili tüm materyalleri (Othman & Gorea, 2016) elde etmemi St. Petersburglu Türkolog Dmitry Vladimiroviç Ruhlyadyev'e borçluyum ve bunun için kendisine minnettarım.

Daha önce bu yerde yerli halktan keşif yapan Ali Osman, özellikle 2014 yılında Rakka'yı ele geçiren teröristlerin antik yerleşimde aktif olarak çok sayıda tahrip edici kazı yaptığını bildirdi. Bu arkeolog kazılardan birinde çekilmiş iki sütunun alt kısımlarıyla yapının portik kalıntılarını açığa çıkaran çukurların fotoğraflarını ilettiler (Resim I). Sütunun II. yüzyılda Fırat'ta ortaya çıkan işlenme şekli ve tekniği, VI. yüzyıla kadar kullanılmaya devam etmiştir. Anıtın Latin ve Suriye epigrafistleri tarafından I. yüzyılın ikinci yarısı ila VIII. yüzyılın ilk yarısına tarihlenmesi tutarlı görünmektedir.

Uzmanı tarafından toplanan bilgiler, nesnenin tam yerini belirlemeyi, tam bir açıklama yapmayı ve eldeki materyalleri yayınlamayı mümkün kılmıştır.

¹¹ Klyaştorıny, 1992, s. 332-348, 352-359; Klyaştorıny, 2003, s. 369-388, 393-401; Klyaştorıny, 2010, s. 276-292, 298-308.

¹² Kaynakça bk. Hosroev, 2007, s. 67, 68.

Sütunlardan birinin fıçı şeklindeki tamburunda tabana yakın bir yerde oyulmuş olan yazıt, özellikle bunu ortaya çıkarmıştır (Resim II).

Maksimum 4,5 cm harf uzunluğuyla satır, sütun tabanından 20 cm yükseklikte başlayıp 39 cm'ye kadar uzanır ve kademeli olarak yukarı doğru yükselir. Makale metninde yayımlanan ve Şekil 5'te verilen parametrelere bakıldığında (bk. Resim II), oymacının yerden 120 cm yükseklikte yazmaya başladığı, yani orta boylu olduğu, dirseğini bükmüş biçimde başını eğerek yazdığı tahmin edilebilir.

Yazıtta, beklenildiği gibi sözcükleri ayırmak için üst üste iki nokta kullanılmış ve yazıt 22 runik karaktere sahiptir (Resim III). Grafik özgünlüğü ve göreceli coğrafi yakınlık, Maria Gorea'yı başlangıçta, klasik döneme ait (M.Ö. VII-IV) eski Grek (Frig, Lidya, Likya ve Karya) harflerini Anadolu'daki (Güney Anadolu) dalları ile karşılaştırmaya teşvik etti.

Sura'daki bulgunun arkeolojik koşulları, epigrafist Markus Egetmeyer ve Claude Brixhe ile yapılan istişareler farklı bir doğrultuyu gerektiriyordu ve Denis Feissel araştırmacının dikkatini erken Orta Çağ Avrupa'sının runik işaretlerine yöneltti. Ancak runik işaretler uyuşmuyordu ve dıştaki benzerlik sadece fonetik önemi olmayan 13 karakter için bulunmuştu (bk. runolog Robert Nedoma).

Belki de Maria Gorea'nın geçtiği dikenli yoldan, Sura'dan gelen yazıtın alfabetik bağlantısını kurmaya çalışarak yeniden geçmeye gerek yoktur. Runik işaretleri üzerinde çalışan araştırmacı Orta, Güney ve Doğu Avrupa'nın (Romanya, Bulgaristan, Macaristan, Don havzası ve Kuban) erken Orta Çağ runik yazıtları ile Orta Doğu'yla siyasi ve kültürel bağları olan (Afganistan: Ayhanum M.Ö. II yüzyıl; Kazakistan: Issık, M.Ö. V. yüzyıl) yazıtlarını harflere göre karşılaştırılmıştır. Araştırmanın ilk aşaması, Türk dilli Orhun ve Yenisey (VI-X. yy) anıtlarındaki harflere ulaşmasıyla tamamlanmıştır. Sura'da bulunan bütün işaretler bu iki bölgedeki runik işaretlerle uyumlu bir grup oluşturmaktadır. Bu uyumda özdeş runik işaretler, sağdan sola doğru yazım tekniği ve sütun üzerindeki yazı da rol oynamaktadır. Kök-Türklerin runik işaretleri ile Sura'daki sütundaki işaretlerin ortak olanları aşağıda bir tabloyla gösterilmiştir. Maria Gorea, ilgili yazıtın, Orhun harflerinden daha çok Yenisey harfleri ile benzediğini ve daha sonra Kızlasov'un kitabını kullanarak (Kızlasov 1994), Orta Fırat'taki runik işaretlerin Kuban ve Volga bölgelerindeki (Hazar Denizi'ne yakın bölgeler, Pontus bozkırları, Don nehrinin Azak Denizi'ne döküldüğü yer) yazıtlarla şüphesiz bağlantısına işaret etti.

Bu nedenle, klasik Asya runik işaretleri ile bizim açımızdan ortak bir kökü olmayan Avrasya paleografik bozkır alfabesi grubundan bahsediyoruz. Araştırmacı Maria Gorea, Don-Kuban ve Güney Yenisey'dekilere benzer şekilde,

Sura runik işaretlerini göstererek, yalnızca Güney Yenisey yazılarında bulunan zikzak işaretini (Resim IV. 1) doğru bir şekilde tanımlayıp (Othman & Gorea, 2016, Tablo 2, 3), uzun ve karşılaştırmalı çalışmasını şu kelimelerle sonuçlandırıyor: Bu özgün runik işareti göz önünde bulundurarak, Sura'daki yazıtın Orta Asya'dan, Yenisey bölgesinden gelen bir yolcuya atfedilmesi gerekiyor. Sura'daki runik işaretler hakkında daha derinlemesine bir çalışma beklediğimiz için burada fotoğrafları yayınlıyoruz ve yorum yapmadan tam bir çizimini veriyoruz.

Sonuç olarak, Suriye'deki anıtın araştırmacıların isteklerine cevap olarak gelen aynı zamanda yazıtın Don Kuban veya Güney Yenisey yazılarıyla bağlantılı olduğunu destekleyen D. V. Ruhlyadyev'in fikrini de aktarmışlardır. Benimle yapılan görüşmeye yapılan atıfların tamamı doğru değildir çünkü yazıtın paleografik özellikleri Güney Yenisey yazıtlarıyla kurulan bağlantısı hakkında hiçbir şüpheye yer bırakmıyor (Resim IV).

Güney Yenisey yazısının kullanıldığı yeni yazıtlarının keşfi, yalnızca 1990'ların başından beri bilinen alfabenin ana karakterlerinin kullanımını doğrulamakla kalmayıp, aynı zamanda taşlar üzerindeki metinlerde kullanılan runik işaretlerin sayısını da arttırdı. Şimdilik bu sayı 50'yi aştı. Tabii ki, hepsinin bağımsız anlamı yoktur (yazıtı deşifre etmeden önce, her bir farklı stil dikkate alınır), ancak bazıları benim görüşüme göre, komşu klasik Yenisey ve Güney Yenisey'in Yukarı Yenisey kısmındaki yazıtların, Güney Yenisey yazılı kültürüne yaptığı etkiyi göstermektedir. Bu durum Güney Yenisey yazısının, yerel yazı sistemleri üzerindeki etkisinin tam tersi olmakla birlikte çok daha önceden fark edilmiştir (Kızlasov, 1994, s. 48, 49, 51-54).

Sura'daki yazıtta bulunan 14 runik işaretin hepsinin Güney Yenisey runik işaretleri arasında bulunması çok önemlidir: bunlardan 10 tanesi sıkça bulunur (Resim IV. 1-10) ve geri kalanı nadiren kullanılır (Resim IV. 11, 12) ve bir tanesinin tek örneği vardır (Resim IV. 13, 14). 2 numarayla gösterilen kavisli olmayan köşeli runik bir işaret iki kez kullanılmış, bu işaret aynı zamanda Sibiry'a'daki 11 yazıtta 15 kez yazılmıştır. 11 ve 13 numaralı iki runik işaret klasik Yenisey yazısının etkisini gösterebilir. Yayımlanan fotoğraflara bakıldığında (Othman & Gorea, 2016, Fig. 8-13), bazı işaretler sağdan sola doğru açıkça ayrılıyor. Bunlar 14, 16 ve 22 numaralı harflerdir. Bu nedenle, tüm satır aynı yönde yazılmıştır.

Bu nedenle, Sura'daki yazıtın alfabetik kökeninin belirlenmesi konusunda kesin olarak "muhtemelen bazı Yenisey etkilerine uğramış Güney Yenisey yazısı olduğu" kararına varılmıştır. Öyle ya da böyle, Güney Sibiry'a'daki Sayan-

Altay'daki dağlık bölgeden gelen runik okuryazarlığına sahip bir taşıyıcı kişinin Orta Fırat'ta bıraktığı net kanıtlara sahibiz.

Bunu Sibiryası-Türk Maniheizm'ine inanan bir kişinin Mani'nin doğduğu yeri ziyaret ettiği gerçeği takip etmektedir. Yukarıda, dini edebiyatın (Mani'nin yaşamı, hâl ve hareketleri ile dualarla ilgili din adamı kültü), en azından 8. yüzyılın ikinci yarısında Güney Sibiryası'ya ulaştığı gösterilmiştir.

Güney Yenisey yazıları hala çözülememesine rağmen, daha önce yayınlanmış¹³ ve yeni veriler: Türk mezarlarındaki yayın üzerini kaplayan (Tuva, U 8, U 9) ve Çatas kültürüne ait mezardaki bir kaptaki bulunan runik işaretlerin (Hakasya, U 6); Moğolistan'daki (Gorbunov vd., 2015, s. 78-84, Ris. 20-24) Türklerin anıt duvarları ve çizimleri ile bağlantısı (Tuva, U 12, U 13, U 15 - U 17); kayalar üzerindeki Yenisey yazıtlarında bulunan ortaklık (Hakasya, Altay, Moğolistan); her iki alfabenin işaretlerini içeren paleografik olarak karışık stillerin varlığı (Tuva), Türkçe konuştuklarının dolaylı kanıtıdır.

Doğu Türk dünyasında sütun üzerindeki yazıların muhtemelen bilindiği belirtilmelidir. Kısa süre önce yayımlanan A. Grünwedel'in D. A. Klemenets'e yazdığı mektuplarda, runik işaretlere değil, sekizgen sütundaki Uygur yazısına referanslar vardır. Hoço olarak adlandırılan İdikut şehrindeki kalenin güneybatı bölümündeki, büyük tapınak terasının üst orta odasına ihtişamlı ve boyalı bir zemin ile duvar çekilmiştir. Yerleşim planında bu kalıntılar "a" harfi ile işaretlenmiştir (Buharin, 2015, s. 154, 156).

Sura'daki epigrafik anıt, erken Orta Çağ'daki yerli Sibiryalıların muhtemelen Maniheizm dini doktrinini özelliklerini yerinde görebilmek için Mani'nin doğduğu yeri ziyaret ettiğini gösteriyor. Bu gerçek, elbette şaşırtıcı ama aynı derecede doğaldır.

Sonraki dönemde meydana gelen bu tür eylemler güvenilir bir şekilde bilinen bir gerçeğe dayanıyor. XIX. yüzyılda Güney Sibiryası'nda yayılmış başka din ise peygamberi ve kutsal kitabı olan Hristiyanlıktır. O zamanlar dinin yasaklarına aykırı olarak, Tanrı ve İsa hakikatini ortaya koymaya çalışan Hakaslar ve onlara benzer gözüpek kişiler bulunmaktaydı. Bu amaçla, 1897 yılında, altı kişi (I. I. Kokov başkanlığında) Kuzey Hakasya'dan Filistin'e ve Kudüs'e gitti. Bu kişilerin isimleri I. Kokov, F. Taçeyev, N. Spirin, P. Botin, P. Troshkin'dir altıncı kişinin adı tespit edilememiştir. Bu olayın kaydı, Üst-Abakan bölgesinin Sapogovo köyünde yaşayan I. I. Kokov'un 1881 doğumlu en büyük oğlu F. I. Kokov tarafından yapılmıştır. I. I. Kokov 1927'de ölmüştür. Bu kişiler ilahi bir ilkenin varlığı hakkında daha büyük bir şüphe ile vatanlarına geri

¹³ Kızlasov, 1990, s. 126-128; Kızlasov, 1994, s. 49-54, 178-180, 217-221, 289-318.

döndüler. Sonraki zamanlarda, I.I. Kokov dinden çıkmış (Pataçakov, 1993, s. 402, 514, Prim. 52) ve arkadaşları da onu örnek almışlardır.

Peygamberin anavatanında üretilen dini gerçekleri doğrulama yönteminin Güney Sibirya'da en az bin yıldır var olduğu böylelikle ortaya çıkmıştır.

KAYNAKÇA

- 📖 Buharin, M. D. (2015). K 100-letiyu zaverşeniya rabot Russkih Turkestanskih ekspeditsiy (pisma A. Gryunvedelya D. A. Klementsya iz sobraniya AV MVR RAN). Rossiyskaya Arheologiya, 3, 151-162.
- 📖 Gorbunov, V.V., Tişkin, A. A., Seregin, N. N., Muhareva, A. N. & Munhbayar, Ç. (2015). Prodoljeniyeye issledovaniya tyurkskih ogradok na territorii Mongolskogo Altaya. Teoriya i praktika arheologičeskikh issledovaniy, 2, 72-89.
- 📖 Hosroyev, Aleksandr L. (2007). İstoriya maniheystva (Prolegomena). Filologičeskiy fakultet Sankt-Peterburgskogo gos. Universiteta, Sankt-Peterburg.
- 📖 Kızlasov, İgor L. (1987). Dve gruppi tyurkskih runičeskih alfavitov. Opit videleniya. Şilov, V. P. (red.). Zadaçi sovetskoy arheologii v svete reşeniy XXVII sezda KPSS, Tezisi dokladov, İnstitut arheologii AN SSSR. Moskva: 142-143.
- 📖 Kızlasov, İgor L. (1988). Novaya runičeskaya pismennost Yujnoy Sibiri. Arheologiya Gornogo Altaya. Surazakov, A. S. (red.), Gorno-Altaysk, 108-140.
- 📖 Kızlasov, İgor L. (1990). Drevnetyurkskaya runičeskaya pismennost Evrazii. İnstitut arheologii AN SSSR, Moskva.
- 📖 Kızlasov, İgor L. (1991). Paleografičeskoye issledovaniye aziatskih runičeskih alfavitov. Sovetskaya arheologiya, 4, 62-85.
- 📖 Kızlasov, İgor L. (1994). Runičeskiye pismennosti evraziyskih stepy. Vostočnaya literatura, Moskva.
- 📖 Kızlasov, İgor L. (1997). Raznovidnosti drevnetyurkskoy runičeskoy orfografii. Otrajeniye maniheyskoy pismennoy kulturu v pamyatnikah eniseyskogo i orhonskogo pisma. Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae, L., 1 (3) 163-184.
- 📖 Kızlasov, İgor L. (1999). Orfografičeskiye priznaki maniheyskih runičeskih nadpisey. Voprosi tyurkskoy filologii, IV, Moskva: 85-112.

- 📖 Kızlasov, İgor L. (2001a). Dobro sotvoriv, poseyat çeloveçnost (Maniheyskiye missioneri u verşin Altaya). Vinnikov, A. Z., Makarova, T. İ. (red.), Srednevekovıye drevnosti evraziyskih stepey (Arheologiya vostoçnoyevropeyskoy lesostepi, vıp. 15), Voronejskiy gos. Universitet, Voronej: 111-129.
- 📖 Kızlasov, İgor L. (2001b). Smena mirovozzreniya v Yujnoy Sibiri v rannem srednevekovıe (İdei edinobojiya v eniseyskih nadpisyah). Sedov, A. V. (red.), Drevniye tsivilizatsii Evrazii. İstoriya i kultura, Vostoçnaya literatura RAN, Moskva: 243-270.
- 📖 Kızlasov, İgor L. (2003). Novosti tyurkskoy runologii. Vıp. I. Eniseyskiye nadpisi na gore Yalbak-Taş (Gornıy Altay), Gumanitariy, Moskva.
- 📖 Kızlasov, İgor L. (2004). Maniheyskiye monastırı na Gornom Altaye. Kızlasov, İ. L (red.), Drevnosti Vostoka, Sbornik k 80-letiyu professora L. R. Kızlasova, Rusaki, Moskva: 111-129.
- 📖 Kızlasov, İgor L. (2007). Runiçeskiye nadpisi gori Turan na Srednem Enisee. Soyonov, V. İ., Oynoşev, V. P. (red.). İzüçeniye istoriko-kulturnogo naslediya narodov Yujnoy Sibiri, Gorno-Altaysk, 5, 106-114.
- 📖 Kızlasov, İgor L. (2014). Religioznaya priroda eniseyskoy pismennosti. II. Rossiyskaya tyurkologiya, 1, 52-61.
- 📖 Kızlasov, Leonid R. & Kızlasov, İgor L. (1990). Sayan-Altay Türklerinin Yeni Runik Yazısı. Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten, Cilt 38, Ankara: 85-136.
- 📖 Kızlasov, Leonid R. (1998). Severnoye maniheystvo i ego rol v kulturnom razvitii narodov Sibiri i Tsentralnoy Azii, Vestnik Moskovskogo universiteta. Ceriya 8, İstoriya, 3, 8-35.
- 📖 Klyaştorniy, Sergey G. (1992). Pamyatniki drevnetyurkskoy pismennosti, Vostoçniy Turkestan v drevnosti i rannem srednevekovıe. Etnos, yazıki, religii, Nauka, Vostoçnaya literatura, Moskva.
- 📖 Klyaştorniy, Sergey G. (2003). İstoriya Tsentralnoy Azii i pamyatniki runiçeskogo pisma. Sankt-Peterburgskiy gos. Universtitet, Sankt-Peterburg.
- 📖 Klyaştorniy, Sergey G. (2010). Runiçeskiye pamyatniki Uygurskogo kaganata i istoriya evraziyskih stepey. Peterburgskoye vostokovedeniye, Sankt-Peterburg.
- 📖 Kubarev, Viladimir D. (2009). Petroglifi Şiveet-Hayrhana (Mongolskiy Altay). İzd-vo İnitutata arheologii i etnografii Sibirskogo otdeleniya Rossiyskoy akademii nauk, Novosibirsk.

- 📖 Litvinskiy, B. A. & Smagina, E. B. (1992). Maniheystvo, Litvinskiy, B. A. (red.). Vostochniy Turkestan v drevnosti i rannem srednevekovye. Etnos, yaziki, religii. Nauka, Vostochnaya literatura, Moskva: 508-532.
- 📖 Othman, A. & Gorea, M. (2016). Une inscription runique centreasiatique à Sura (Moyen-Euphrate syrien): présentation et observations préliminaires. *Semitica et Classica*, 9, 251-260.
- 📖 Pataçakov, K. M. (1993). Religiozniye verovaniya. Kızlasov Leonid R. (red.), İstoriya Hakasii s drevneyşih vremen do 1917 g., Nauka, Vostochnaya literatura, Moskva: 294-403.
- 📖 Radloff, W. (1899). Altuigurische Sprachproben aus Turfan. Nachrichten über die von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg im Jahre 1898 ausgerüstete Expedition nach Turfan, 1, Sankt-Petersburg: 55-83.

EKLER

RESİMLERİN LİSTESİ

Resim I: Antik yerleşim Sura: 1a-b, 2. bir kazıda yazılı olan bir sütunun (kuzeybatı ve batıdan görünümü). Bir sütuna yazılmış bir yazıtın fotoğrafı. (Othman & Gorea, 2016, Fig. 2, 4 yazısından).

Resim II: Yazılı bir sütunun çizim ve parametreleri. (Othman & Gorea, 2016, Fig. 5 yazısından).

Resim III: Sütundaki yazıtın gösterimi. (Othman & Gorea, 2016, Fig. 6 yazısından).

Resim IV: Güney Yenisey alfabesinin (ϰ) işaretleri ile Sura'daki (C) eski yerleşim yerindeki yazıt arasında bir karşılaştırma, tabloda işaretlerin oluşumu ve yazıtlarda kaç kez kullanıldığı belirtilmiştir.



1a

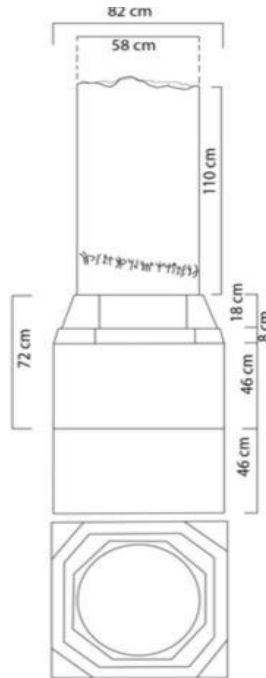


1b

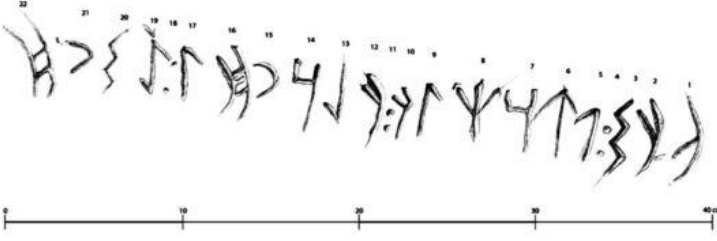


2

Resim I



Resim II



Resim III

Güney Yenisey Runik Alfabeti ve Sura'daki Yazıttaki Runik Harflerin Karşılaştırılması

№	Ю	С	Ю	С	№	Ю	С	Ю	С
1	⚡	⚡	18/13	2	8	7(7)	8/6	3
2))	18/13	2	9	√	√	5/5	1
3	44	4	11/7	2	10	H	H	5/4	1
4	√	√	9/9	1	11	↑↑	↑	2/2	1
5	:	:	9/6	3	12	┌	┌	2/2	2
6	∫	∫	8/7	1	13	Υ	Υ	1/1	1
7	11	1	8/7	1	14	H	H	1/1	1

Resim IV



**Ali Duymaz, Tekerlemeler. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık,
2019, 258 sayfa. (ISBN:978-975-08-4544-4).**

Münevver YAVUZ*



Tekerlemeler, kişilerin çocukluk dönemlerinde dikkatini çeken, zihinlerinde yer edinen, soyut ve kafiyeli kelimeler topluluğudur. Türk halk edebiyatının türleri ve ürünleriyle iç içe bulunan tekerlemeler, Türk halk edebiyatının ve çocuk folklorunun üzerinde yeterince çalışma yapılmamış bir türüdür. Günümüzde tekerlemeler dil eğitiminde kullanılmalarının yanı sıra; büyükler tarafından küçük çocukların dikkatini çekmede özellikle masal türünün anlatımında kullanılmaktadır. Hâlâ sokakta oyun oynayabilen çocukların dilinde yer alan tekerlemeler araştırmacıların dikkatini çekmeyi başarmıştır.

Türk halk edebiyatı alanında tekerleme türü hakkında öncü çalışmalar yapan araştırmacıların başında Pertev Naili Boratav gelmektedir. Boratav, Türkiye’de Tekerlemenin bir türü olan oyun tekerlemeleriyle ilgili ilk bilimsel çalışmayı yapmış, 1963’te ise Fransa’da yayımlanan Le "Tekerleme" adlı eseriyle tekerleme kavramını ele alarak, Fransız okurların, Türkologların ve Folklor araştırmacılarının dikkatini çekmiş, dünya halkbilimi klâsikleri arsında yerini almıştır. Bu öncü çalışmalardan sonra Ali Duymaz tekerlemeler üzerine gerek yurt içinde gerek yurt dışında kapsamlı çalışmalar yapmış, Türk dünyasından derlediği tekerlemeleri mukayese etmiş, tekerlemelerin kökeni, tür ve şekil problemleri hakkında çeşitli yazılar kaleme almıştır. Tekerlemeler hakkında üç kitap ve on bir makale yayımlayan Duymaz, bu makalelerinden

* Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili Ve Edebiyatı, Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi, munevver1804@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-8974-2953.

sekizini “İrfanı Arzulayan Sözcük Tekerlemeler” adlı kitabında toplamıştır ve eser bu alandaki önemini günümüzde de korumaktadır. Ali Duymaz yaptığı çalışmalarla tekerlemelerle ilişkili halk edebiyatı ürünleri, anlatım özellikleri, işlevi, tasnifi ve tanımı gibi önemli konulara ışık tutmuştur. Tekerlemenin Türk halk edebiyatında bağımsız bir tür olarak tanımlanmasında önemli rol oynamış, tekerlemelerin masal, hikâye, bilmece gibi diğer türlerin oyunların, inançların ve törenlerin içinde yer almasından dolayı tekerleme türünün sınırlarının net olarak belirlenememesi gibi birçok sorunu vurgulayarak, tekerlemelerin sınırlarının belirlenmesinde metinlerin tamamının derlenip, toplanması ve dikkatlice okunması sonucu dil, üslup ve anlatım tekniği yönünden benzeş bir yapı gösterdiklerini görerek sınırlarının belirlenmesinin de sağlanabileceği gibi çözümler sunmuştur.

Ali Duymaz, 2019 yılında “Tekerlemeler” adıyla, bu alanda bir kitap daha yayımlamıştır. Bu çalışmada Duymaz, diğer çalışmalarından farklı olarak tekerleme kavramının tasnifinden çok Geleneksel halk kültüründen elde edilen tekerlemeleri ön plana çıkararak kavramsal olarak genişletmiş, çeşitli anlatılarda, tören ve uygulamalardaki durumlarını da göz önünde bulundurarak örneklendirmiştir. Antoloji biçiminde hazırlanan kitapta tekerlemeler işlevlerine göre tasnif edilmiştir. Duymaz, eserin amacının okuyucunun çocukluğuna olan özlemini gidermek ve rahatsız edici günümüz dünyasından biraz olsun uzaklaşmasını sağlamak olduğunu belirtmiştir. Yapı Kredi Kültür Sanat Yayınları tarafından yayımlanan kitabın kapak tasarımı ve resimleri Cem Kızıltuğ tarafından tasarlanmış, resimler âdeta tekerlemelerin karmaşık, gerçeküstü anlam özgünlüklerini kitap sayfalarına, çocukların hayal dünyasından çıkmışçasına aktarılmıştır. Kitabın editörlüğünü ise M. Sabri Koz üstlenmiştir.

Kitap, “Önsöz”, “Küçük Sözlük”, “Kaynakça” kısımları hariç altı ana bölüm ve Duymaz’ın kaleme aldığı “Tekerlemeler Üzerine” adlı bölümlerinden oluşmaktadır. “Eserin “Önsöz”ünde tekerleme türü üzerinde yeterli çalışmaların olmadığını, Türk halk edebiyatının ve çocuk folklorunun üzerinde az durulmuş türlerinden birisi olduğunu vurgulayan Ali Duymaz”, tekerleme türünün tanımını yaparak, neden çocuklara özgü, gereksiz veya ayrıntı türlerden sayıldıklarını ve bunun doğurduğu olumsuzluğa dikkat çekmiştir. Asaf Çelebi’nin tekerlemeler ile ilgili bir yazısından da bahseden Duymaz, eseri kaleme almasındaki amaçları bu bölümde şu şekilde ifade etmiştir; *“Tekerleme kavramının sınırlarını biraz da genişletmek istedik. Bu bağlamda çeşitli tören, inanç ve uygulamalarda karşımıza çıkan büyüsel nitelikli metinleri ve eskiden belirli işlevleri olmakla birlikte günümüzde artık çocuk ve oyun folklorunda sadece tortularına rastladığımız şiirsel metinleri de ‘tekerleme’ kavramı içinde*

değerlendirmeyi uygun bulduk.(...) Tekerlemelerin çocukluğa duyulan özleme, günümüz dünyasının rahatsız edici gerçeklerinden geleneğin gerçeküstü âlemine kaçışa az da olsa katkısı varsayılırsa eser, işlevini yerine getirmiş sayılacaktır.” Çalışmanın “I. Oyun Tekerlemeleri” başlığını taşıyan birinci bölümünde Duymaz, çocukların oyun esnasında söyledikleri ve genellikle kendilerinin uydurduğu tekerlemeleri esas aldığı ifade etmiş ve tekerlemeleri oyunlardaki işlevlerine göre kendi içlerinde sınıflandırarak şu alt başlıklarda vermiştir: “A. Sayışmacalar: Ebe Seçimi Tekerlemeleri”, “B. Oyuna Eşlik Eden Tekerlemeler”, “C. Oyun Daveti ve Dağılması Sırasında Söylenen Tekerlemeler”, “Ç.Oyuncak Yapımı Tekerlemeleri”, “D. Adlarla İlgili Tekerlemeler”, “E. Yergi ve Alay Tekerlemeleri”. “A.Sayışmacalar: Ebe Seçimi Tekerlemelerin” e bir örnek vermek gerekirse:

*Bir elmayı alladım
İstanbul'a yolladım
İstanbul'un kadiri
Cehennem'in çadiri
Nal, mih, fındık, fıstık
Sen çık! [Duymaz, 2019, s.13]*

“II. Yanıltmacalar ve Şaşırtmacalar” başlığını taşıyan ikinci bölümde bulunan tekerlemeler söylenmesi fonetik bakımdan zor olmasından dolayı genellikle dil gelişiminde kullanılan ve en yaygın bilinen tekerlemelerdir. Bu tür tekerlemeleri Duymaz, şu sözlerle sınıflandırmıştır: “Ürünlerde sadece dil ve doğru konuşma işlevi olanlara ‘yanıltmaca’, zihin ve mantık eksenli olanlara da ‘şaşırtmaca’ adı vererek iki grupta toplamayı tercih ettik”. Alt başlıklar sırasıyla: “A.Yanıltmacalar [Sözel Yanıltmacalar]”, “B.Şaşırtmacalar [Düşünsel Yanıltmacalar/Bilmeceler]”dir. Üçüncü Bölüm “III. Masal Tekerlemeleri” olarak adlandırılmıştır. Bölümde yazar, tekerlemeleri masalın başında, ortasında veya sonunda söylenmelerini göz önüne alarak, masallardaki görevlerine göre şu şekilde sınıflandırmıştır: “A. Masal Başı Tekerlemeleri”, “B. Masal İçi Tekerlemeleri”, “C. Masal Sonu Tekerlemeleri”, “Ç. Yalanlamalı Masallar”.

“IV. Tören ve İnanç Tekerlemeleri” başlığını taşıyan dördüncü bölümde Duymaz, tekerlemeleri işlevlerine göre iki alt başlığa ayırmış: törenlerde yani Hıdırellez, Nevruz gibi günlerde söylenenler “A. Tören Tekerlemeleri” ve insanlar tarafından çeşitli varlıklara karşı söylenen “sözün gücüne inanılan” hayatın içinde olan tekerlemeler “B. İnanç Tekerlemeleri” olarak tasnif ederek sınıflandırmıştır. Beşinci Bölüm “V. Diğer Tekerlemeler” olarak adlandırılmıştır. Bu bölümde yazar bugün metinlerde unutulmuş bilmece, halk hikâyesi, halk edebiyatı ürünleri, geleneksel tiyatro ve seyirlik oyunları ile iç içe geçmiş,

bağımlı olarak söylenen tekerlemeleri ele almış ve işlevlerine göre şu şekilde sınıflandırmıştır: “A. Tekerleme Tarzında Bilmeceler”, “B. Halk Hikâyesi Tekerlemesi”, “C. Ortaoyunu Tekerlemesi” “Ç. Karagöz Tekerlemesi”, “D. Meddah Tekerlemeleri”, “E. Pehlivan Salavatlamları / Okşamaları”, “F. Yüzük Oyunu Tekerlemeleri”, “G. Çulha (Dokumacı) Tekerlemesi”, “H. Keçeci Türküsü”, “I. Elifba ve Dua Öğrenme Tekerlemeleri”.

Son bölüm olan altıncı bölüm, “VI. Edebiyatta Tekerlemeler” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Duymaz, tekke-tasavvuf ve âşık şiirinde “tekerleme” adıyla anılan bir türe dikkat çekmiş, yazarının veya şairinin belli olduğu edebî metinlerin çocuk folkloruna karışarak oyun tekerlemelerine dönüşen veyahut kimi şairlerin geleneksel tekerlemelerden içerik ve biçim olarak yararlanarak ürettikleri şiirlerinden örneklerle yer vermiştir. Edebî eserlerde kullanılan tekerlemeler işlevlerine göre şu şekilde sınıflandırılmıştır: “A. Tekke-Tasavvuf Şiiri”, “B. Anonim Halk Şiiri”, “C. Âşık Edebiyatı”, “Ç. Modern Türk Şiiri”.

Kitabın teorik açıdan en önemli bölümlerinden birisi “Tekerlemeler Üzerine” adlı bölümdür. Ali Duymaz, bu bölümde tekerleme nasıl oluşmuştur ve nedir sorusuna cevap vermiş: “Diliyle şeyleri, varlıkları, nesnelere zihinsel alana taşıyarak somutlayan insan, ‘oyun’ ve ‘tekerleme’ ile simgesel ve soyut bir alan yaratmaya da ihtiyaç duymuştur.(...) Mitoloji, masal, fantastik veya kurgusal edebiyat gibi ‘bütünsel’ anlatıların da üretildiği bu soyut ve simgesel alanda yer alan sözel türlerden biri de tekerleme adını verdiğimiz ürünlerdir”. Tekerlemelerin kökenleri ve günümüzde ki işlevlerinden bahsetmiş, daha yakın dönemlerde oluşan tekerlemeler ve onların işlevlerini dile getirmiştir: “Kuşkusuz tekerlemeler sadece eski çağların günümüzdeki tortuları olarak kabul edilemezler. Tekerlemelerin önemli bir kısmı yakın ve güncel zamanlarda, hatta hemen o anda söylenmiş sözlerden oluşabilmektedir. Yani çocuk zihninin tekerlemelere yeni unsurlar katması hatta tamamıyla yeni ve güncel hayattan alınmış tekerlemeler üretmesi mümkündür. ‘Evi yakın, Filiz Akın’”. Duymaz, tekerleme sözünün bir tür olmasından ve Türk dünyasındaki diğer kullanımlarından bahsetmiş ve tekerlemelerin tasniflenmesi üzerine araştırmacıların yaptığı çalışmalardan söz ederek sınıflandırma yaparken dikkat ettiği hususları ve bu tür bir sınıflamanın nedenlerini ayrıntılı bir şekilde açıklamış: “Tasniflerde tekerleme kapsamının zamana bağlı olarak genişlemesi söz konusudur.(...) Bu çalışmamızda, hitap edilen kitle düşünülerek seçtiğimiz metinlere bağlı olarak metinlerin bağlamı hakkında kısa bilgiler vermek istiyoruz. Çünkü tekerleme metinleri büyük oranda belirli bir bağlam çerçevesi içinde kullanılır.” eserinde bulunan altı ana başlık altında örnekleriyle verdiği tekerlemeleri, sebepleriyle hangi başlıklar altında topladığını, Başlıkları verme nedenlerini kısaca şu şekilde izah etmiştir: Tasnifte birinci bölümü ‘I.Oyun

Tekerlemeleri' başlığı adı altında toplayan Duymaz, Çocukların çeşitli oyunlar (aşık, körebe, saklanbaç, çelik çomak gibi) sırasında söyledikleri ve genellikle kendilerinin uydurdukları oyun tekerlemeleri, ebe çıkarmadan alay etmeye yönelik olan oyun içerisinde türlü işlevlerle söylenmiş tüm tekerlemeleri bu bölüm altında toplamıştır. Eserdeki "*Küçük Sözlük*" kısmında kelimeler, alfabetik sıraya göre verilmiş olup bu sayede okuyucunun anlamada güçlük çekebileceği sözcüklerin olması olasılığı ortadan kaldırılmıştır. "*Kaynakça*" kısmında ise yazar, çalışma sırasında, başvurduğu kaynakları soyadına göre alfabetik sırayla vermiştir.

Sonuç olarak, Ali Duymaz'ın kaleme aldığı "*Tekerlemeler*" adlı eser; genç, yaşlı, çocuk her yaştan kimsenin dikkatini cezbeden ve anlamasına uygun halde, yazarın amaçladığı günümüz dünyasından kaçışı gerçekleştirebilecek özenli metinlerle hazırlanmıştır. Eser, zayıflamakta olan geleneksel halk kültürü etrafında teşekkül eden tekerlemelerin, düzenli bir tasnif içerisinde, kontrol edilebilir örnekler üzerinden okumamızı sağlamaktadır. Eserin yazarı, bu çalışmayı her ne kadar çocukluğa ve günümüz gerçekçiliğini hayal dünyasına taşıma gayesiyle kaleme aldığını söylemesine ve sıradan okuyucuya titizlikle seçilmiş tekerleme metinleri sunmasına rağmen tekerleme araştırmalarına gerek tasnifi gerekse Duymaz'ın özellikle "*Tekerlemeler Üzerine*" adlı bölümde yer verdiği "*tekerlemeler edebiyattan daha eskidir*" cümlesiyle yeni ufuklar açmaktadır. Türk halk edebiyatı, özellikle de tekerleme araştırmalarına, tekerlemelerin bağımsız bir tür olarak bilimsel bilgi malzemesi haline gelmesinde önemli bir katkı sağladığını düşündüğüm bu çalışmayı kazandırdığı için Ali Duymaz'a ve eseri yayımlayan Yapı Kredi Kültür Sanat Yayınlarına teşekkür ederiz.



Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi/Journal of Turkish World Studies
20/1 Yaz–Summer 2020

EGE ÜNİVERSİTESİ
TÜRK DÜNYASI İNCELEMELERİ DERGİSİ
YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

Tanım:

Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi (kısaca TDİD); Türk halklarıyla ilgili sosyal bilimler alanındaki çalışmaları kapsayan, Yaz ve Kış olmak üzere yılda iki sayı yayımlanan, bilimsel denetim sürecinde kör hakemlik yöntemini kullanan, Türkiye Türkçesi ve diğer Türk lehçelerinde, İngilizce ve Rusça kaleme alınmış yazıları kabul eden Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü'nün yayımıdır.

Amaç:

TDİD; Türk halklarıyla ilgili sosyal bilimler alanında bilimsel bilgi birikimine katkı sağlayacak, mevcut birikimi revize edecek, sorunsalları derinleştirecek çalışmaları yayımlama, bu alandaki çalışmaları görünür kılma ve yaygınlaştırma alanlarını hazırlama çabasıdır. Özellikle Türk halkları arasında tarihsel ve mekânsal boyutta devamlılık ve kırılmaların konu edildiği çalışmalara tartışma zemini oluşturmayı hedeflemektedir.

Kapsam:

TDİD; Türk halklarıyla ilgili sosyal bilimler alanında araştırma, olgu sunumu, derleme, tezden yayın, çeviri, aktarma ve nekroloji türünden çalışmaları; yine bu alanda bilimsel yayınlar üzerine yapılan incelemeleri ve yabancılara Türkçe öğretimiyle ilgili çalışmaları yayımlar.

Yazıların kabulü ve değerlendirilmesi:

TDİD yazı kabul ve değerlendirme süreçlerini DergiPark (<http://dergipark.gov.tr/egetdid> adresi) üzerinden yürütür. Yayımlanması için dergiye gönderilen yazılar, editör/editörler ve/veya Yayın Kurulu tarafından yayın ilkeleri ve yazım kuralları noktasında incelenir, iThenticate sisteminde etik denetimden geçer ve genel hatlarıyla bilimsel değerlendirmeye tabi tutulur. Bu süreçlerde sorun tespit edilmediği takdirde, yazıdaki yazara/yazarlara ait bilgiler olmaksızın (Yayın Kuruluyla ilgili süreçlerde de geçerlidir) edi-

tör/editörler tarafından değerlendirilmek üzere, Yayın Kurulunun önerileri dikkate alınarak alanın uzmanı olan iki hakeme gönderilir. Hakemlerle yazar adı, yazarlarla da hakem adı paylaşılmaz. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz ise yazı üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya editörler ve/veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlardan, hakemlerin ve editörün/editörlerin ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate almaları beklenir. Yazarlar, bu eleştirisi ve önerilerde katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itirazlarını ve/veya hakem raporları, editör(ler) ve Yayın Kurulu görüşleri doğrultusunda revize ettikleri çalışmalarını, <http://dergipark.gov.tr/egetdid> adresi üzerinden tekrar dergiye ulaştırmalıdır. Revize edilmiş metin, hakemlerin talebi, editörlerden ve Yayın Kurulundan herhangi birinin bu yönde görüşü söz konusuysa, tekrar hakem değerlendirmesine sunulur. Editörler, Yayın Kurulu ve hakemler tarafından yürütülen değerlendirme sürecinden onanarak geçen yazılar, yayımlanma sırasına konulur. Bu süreçlerde onanmamış yazılar, yayımlanmaz. Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi'nde (TDİD'de) yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı bu dergiye devredilmiş sayılır. Yayımlanan makalelerin tüm hukuksal sorumluluğu yazarlarına aittir.

Not: TDİD'e yapılacak yazı başvurularında, yazının daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olması ya da yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekmektedir. Bir araştırma kurumu/kuruluşu tarafından desteklenen çalışmalarda, söz konusu kurumun/kuruluşun ve projenin adı, varsa, tarihi ve sayısı belirtilmelidir. Bunun dışında bilim etiğinin gerekli kıldığı diğer tüm bilgilerin şeffaflık içinde paylaşılması talep edilmektedir.

Yazım kuralları:

Başlık: İçerikle uyumlu bir başlık olmalıdır. Başlık 12 kelimeyi geçmemeli, sadece ilk harfleri büyük ve koyu harflerle, 12 punto büyüklüğünde yazılmalıdır. İngilizce başlık italik ve 11 punto büyüklüğünde, başlığın altında yer almalıdır. Calibri yazı tipi kullanılmalıdır.

Yazar adı ve unvanı: Başlığın altında, sağa dayalı, 11 punto büyüklüğünde, adının ilk harfi büyük, soyadı tamamen büyük harflerle yazılmalıdır. Eğer varsa akademik unvan da ismin önüne eklenmelidir. Yazarın varsa çalıştığı kurum, adres ve e-posta adresi dipnotta (*) işareti ile 9 punto büyüklüğünde olacak şekilde belirtilmelidir.

Özet: 150 kelimedenden az ve 200 kelimedenden çok olmayacak şekilde kaleme alınmalıdır. Türkçe makalelerde özetin İngilizce tercümesi; Türkiye Türkçesi dışındaki Türk lehçeleri, İngilizce ve Rusça kaleme alınan makalelerde ise özetin

Türkiye Türkçesine tercümesi yahut aktarması yer almalıdır. İsteyen yazarlar makalelerin sonuna İngilizce yahut Rusça geniş bir özet de ekleyebilirler. Bu özetler makalenin üçte biri oranını geçmemelidir.

Anahtar kelimeler: Özetle tanımlanan kuralların gerekli kıldığı dil ve lehçelerde ilgili bilim alanının terminolojisi dikkate alınarak en az beş anahtar kelime özetlerin altına yazılmalıdır.

Makale metni: Yazılar A4 boyutundaki kâğıtlara, tek satır aralığıyla, Calibri yazı tipi ile 11 punto büyüklüğünde, dipnotlar ise 9 punto, tek paragraf aralığıyla, Calibri yazı tipi ile yazılmalıdır.

Alıntılar: Alıntılar italik harflerle ve tırnak içinde verilmeli; beş satırdan az alıntılar satır arasında, beş satırdan uzun alıntılar ise satırın sağından ve solundan birer santimetre içeride, blok hâlinde ve tek satır aralığıyla yazılmalıdır.

Kaynakça: Latin alfabesi dışındaki alfabelerle kaleme alınan yazıların bibliyografyasında Latinize biçimi de yer almalıdır.

Kaynak gösterme:

- Gönderilen yazılar, referans sistemi, kaynak gösterme biçimi ve kaynakça düzenlenmesinde American Psychological Association (APA) stilinde hazırlanmalı, kaynaklar dipnot sistemi yerine iç not olarak hazırlanmalıdır. Metin içerisinde verilecek kaynaklarda yazar soyadı, yayın yılı ve sayfa numarası aşağıdaki gibi verilecektir.

Metin içi kaynak gösterimi aşağıdaki gibidir:

- **Yazar Adı Metin İçinde Geçiyorsa**

Metin içinde yazar adı geçiyorsa yazar adından sonra parantez içinde tarih verilir. Sayfa numarası ise alıntı yapılan cümleden sonra yazılır.

Ahmet B. Ercilasun (2010), “Eski Oğuz Türkçesinin en önemli ses özelliği, küçük ünlü uyumunun mevcut olmayışıdır” (s. 459).

- **Yazar Adı Metin İçinde Geçmiyorsa**

(Yazar soyadı, yıl, s.)

“Eski Oğuz Türkçesinin en önemli ses özelliği, küçük ünlü uyumunun mevcut olmayışıdır” (Ercilasun, 2010, s. 459).

- **Anonim Çalışma**

Atıf yapılan çalışmanın yazarı belli değilse çalışmanın adı yazılır. Çalışmanın adı metin içinde verilecekse italik olarak yazılmalıdır.

Diğer bir kaynakta (Dünyada Memurlar ve Sendika, 1996, s. 55) da belirtildiği gibi...

Yazarı belli olmayan çalışmalarda yazar adı “Anonim” olarak da kabul edilebilir. Bu durumda kaynakça kısmında da yazar adını “Anonim” kullanın.

Diğer bir kaynakta (Anonim, 1996, s. 55)’da belirtildiği gibi...

- **Metin İçinde Genel Bir Referans Yapılıyorsa**

(Yazar soyadı, yıl)

Grammerleşme, gramatikal yapıların süreç içerisinde nasıl ortaya çıktıklarını göstermektedir (Gökçe, 2013).

- **Aynı Yazara Ait Birden Fazla Çalışma**

Ahmet B. Ercilasun, Bengü taşların, Köktürklerin ikinci döneminden kalmış olan yazılı anıtlar olduğunu (2016, s. 339), bu yazıtlardan da Çoyr yazıtının tarihi bilinen en eski Türk yazıtı olduğunu belirtmektedir (2010, s. 128).

- **Aynı Yıl İçerisinde Yazar Tarafından Yapılan Farklı Çalışmalar**

Yazarın aynı yıl içinde yayımlanmış birden fazla çalışmasına atıf yaparken yayın tarihinden sonra “a, b, c” gibi ibareler konulmalıdır.

Gülsevin, Oğuz boylarının her birinin özgün ağız özelliklerini belirleyebilmenin bugün çok zor olduğunu belirtir (2010a, 1077).

- **İki Yazarlı Çalışma**

Metin içinde yazar adı geçiyorsa:

Doğan ve Koç, Kazak Türkçesinde 9 adet ünlü bulunduğunu belirtir (2013, s. 18).

Metin içinde yazar adı geçmiyorsa:

“Kazak Türkçesinde 9 adet ünlü bulunmaktadır” (Doğan & Koç, 2013, s. 18).

- **Birden Çok Yazarlı Çalışma**

Üç, dört veya beş yazarlı çalışmalarda ilk atıfta yazar adları metin içinde geçiyorsa:

Yazarların hepsi yazılır. En son yazılacak olan yazardan önce “ve” bağlacı kullanılır:

2017’de Ali, Mustafa, Mehmet, ve Savaş kültürün edebi eserler yoluyla nasıl temsil edildiğini belirtmişlerdir (s. 35).

Daha sonraki atıflarda ise yazar adı metin içerisinde geçiyorsa:

İlk yazarın adı, “vd.”

2017’de Ali, vd. kültürün edebi eserler yoluyla nasıl temsil edildiğini belirtmişlerdir (s. 35).

Birden çok yazarlı çalışmalarda yazar adı metin içinde geçmiyorsa:

(Ervin vd., 2018, s. 470).

- **Dolaylı Alıntılarda**

Eğer dolaylı alıntı yapılacaksa orijinal kaynak kişi metin içinde yazılır; ikincil kaynak kişi ise parantez içerisinde belirtilir.

Köprülü, Salsalname'yi Gülşehrî'den önce de birisinin yazmış olduğunu belirtir (Köprülü'den aktaran Ercilasun, 2010, s. 439).

- **Kurumsal Yazar**

Türkçe Sözlük'e göre (2011), ...

- **Aynı Soyadına Sahip Yazarlar**

(Yazar adının ilk harfi. soyadı, yıl, s.).

Türk destanlarında aile algısında ad verme ve ad biliminde ad verme... (H. İ. Şahin, 2012, s. 118; İ. Şahin, 2015, s. 45).

- **İki Veya Daha Fazla Çalışma**

(yazar soyadı, yıl; yazar soyadı, yıl).

Emir kipinde her şahıs için ayrı bir emir eki vardır (Korkmaz, 2009; Ergin, 1983).

- **Ciltli Çalışma**

Sayfa numarası ve tarihi belirtilir. Sadece atıf yapılan cilt yazılır:

Hümâ, güzelliğin de bir timsâli idi (Ögel, 2014, s. 123).

Çok ciltli çalışmalar:

(Pflanze, 1963-1990).

- **Daha Önceki Bir Baskının Yeni Basımı**

(Frazer, 1991/2004).

- **Antoloji Çalışması**

Antolojiden veya editörden değil, direkt çalışmadan bahsedilir.

"Antolojinin adı" (yıl).

Güneydeki yoksulluk Hurston'un otobiyografisi olan "Karayolundaki Toz İzleri" (1982)'nde ele alınmaktadır.

- **Ansiklopediler**

(Balkans: History, 1987).

- **Sözlükler**

(Develioğlu, 2013).

- **Elektronik Ortamdaki Metinler**

- **Video ya da Film**

(Filmin adı, yıl) (Deli ve Dahi, 2019).

Video veya filmin herhangi bir saatine, dakikasına veya saniyesine atıfta bulunurken şu şekilde verilir:

(00:02:15-00:02:35)

- **Podcast/ YouTube**

Eğer video/ podcast yazar adı, unvanı, kayıt tarihi varsa belirtilmelidir. Saat, dakika, saniye olarak referans edilmek istendiğinde şu şekilde verilmelidir: (00:02:15-00:02:35).

Orçun Madran “BBY 262 Web tasarımı dersi uygulaması” (2015)’nda web sayfası tasarımının nasıl olacağı ile ilgili bilgi vermektedir.

- **Ders/ Söylev/Konferans**

Teplin vd. tarafından Psikoloji-Hukuk, Toplum Toplantısı (2005)’nda gençlerde karşılaşılan şiddet eğilimi ve intihar oranları ele alınmaktadır.

- **Diğer Kaynaklar**

- **Gazete**

Ali Yüksel çocuk gelinlerin sayısındaki artışın çok yüksek oranlara ulaştığını dile getiriyor (Cumhuriyet, 2014).

Metin içi alıntılarda ayrıntılı bilgi için:

<https://apastyle.apa.org/style-grammar-guidelines/citations>

Kaynakçanın hazırlanması:

• **Kaynakça yeni bir sayfadan başlamalı** ve yazarların soyadlarına veya yazarı bilinmeyen kaynakların başlıklarına göre alfabetik sırayla düzenlenmelidir.

• Kaynakçada yer alan yapıtları yayımlayan yayınevleri belirtilirken yayınevi, yayıncılık gibi sözcükler kullanılmamalıdır. İmge Yayınevi değil İmge, gibi.

• Birden fazla yayınevi gösteriliyorsa, aralarına noktalı virgül konarak tümü belirtilmelidir.

• Aynı yayınevi için birden fazla basım yeri gösterilmişse, yalnızca ilki kullanılmalıdır.

• Makalelerde sayfa numaraları tam olarak belirtilmelidir.

Temel format: Yazarın Soyadı, Adının Baş harfi. (Basım Tarihi). *Kitabın Başlığı*. Basım Yeri: Yayınevi.

Ögel, B. (2001). Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları. Ankara: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.

- **Tek Yazarlı Kitap**

Togan, Z. V. (1981). Umumi Türk Tarihine Giriş. İstanbul: Enderun.

- **Çok Yazarlı Kitap**

Yakıcı, A., Yücel, M., Doğan, M. & Yelok, V. S. (2017). Üniversiteler İçin Türkçe- 1 Yazılı Anlatım. Ankara: Yargı.

- **Aynı Yazarın İki veya Daha Fazla Çalışması:**

Yıla göre sıralanır.

İnan, A. (1954). Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar. Ankara: TTK.

İnan, A. (1976). Eski Türk Dini Tarihi. Ankara: Kültür Bakanlığı.

- **Aynı Yazarın Aynı Yıl Yayımlanmış İki Çalışması**

İnan, A. (1976a). Eski Türk Dini Tarihi. Ankara: Kültür Bakanlığı.

İnan, A. (1976b). Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar. Ankara: TTK.

- **Anonim Kitap**

Yazarı bilinmiyorsa eserin adı verilir. Manas. (1995). Ankara: TİKA.

- **Çeviri Kitap**

Ligeti, L. (1986). Bilinmeyen İç Asya. Sadrettin Karatay (Çev.). Ankara: TDK.

- **Editörlü Kitap**

Özbek, M. (Ed.) (2005). Kamusal Alan. İstanbul: Hil.

- **Editörlü Kitapta Bölüm**

Kejanlıoğlu, B. (2005). Medya Çalışmalarında Kamusal Alan Kavramı. Meral Özbek (Ed.), Kamusal Alan içinde (s. 689-713). İstanbul: Hil.

- **Birden Çok Baskısı Olan Kitap**

Kafesoğlu, İ. (2016). Türk Millî Kültürü (40. Baskı). İstanbul: Ötüken.

- **Sadece Elektronik Basılı Kitap**

O'Keefe, E. (n.d.). Egoism & the cnsts in Western values. erişim

<http://www.onlineoriginals.com/showitem .asp litem I 135>

- **Kitabın Elektronik Versiyonu**

Moran, B. (2015). Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 3. <https://books.google.com.tr/books?id=p38wDwAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=bilge+karasu&hl=tr&sa=X&ved=0ahUKewi8qZLz9KThAhWIOKYKHZ2FBIOQ6AEIljAB#v=onepage&q=bilge%20karasu&f=false>

- **Elektronik Adresten Yararlanılan Kaynakta**

Kaynağın erişilebileceği URL verilir.

<https://tr.wikipedia.org/wiki/Koronavir%C3%BCs>

- **Elektronik Makaleler**

Bubur, R. (2019). İzmir Kiraz'da Suludere Köyü'nde Beylikler Devrinden Bilinmeyen Bir Cami ve Hamam Kalıntısı. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*. doi: 10.32449/egetdid.650960

- **Elektronik Gazete Makaleleri**

Hızlan, D. (2019, 28 Mart). Piyanist Feyzi Aslangil'i Andık. <http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/dogan-hizlan/piyanist-feyzi-aslangili-andik-41164207>

- **Çok Ciltli Çalışmalar**

Pflanze, O. (1963-1990). *Bismarc and the Development of Germany* (Cilt 1-3). Princeton, NJ: Princeton University Press.

- **Çok Ciltli Çalışmalarda Tek Cilt Kullanımı**

Pflanze, O. (1990). *The Period of Fortification, 1880-1898: Cilt 3. Bismarc and the Development of Germany*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- **Daha Önceki Bir Baskının Yeni Basımı**

Frazer, James G. (2004). *Altın Dal Dinin ve Folklorun Kökleri 1*. İstanbul: Payel. (İlk Baskı: 1991).

- **Bilimsel Dergide Tek Yazarlı Makale**

İnan, A. (1959). Manas Destanı Üzerine Notlar. *Bellekten*, 8(7), 125-159.

- **Bilimsel Dergide Çok Yazarlı Makale**

Tansuğ, K., & İnanlı, Ö. (1949). Sümerlinin Dünya Görüşü ve Babil Edebiyatına Toplu Bir Bakış. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 2(4), 551-581.

- **Elektronik Dergiden Makale**

Arslan, A. (2014). Atatürk Döneminde Romanya'dan Türk Göçleri ve Göçmenlerin Türkiye'de İskanları. *Turkish Studies*, 9 (4). doi: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.6813>

- **Yazarı Belli Olan Gazete ve Dergi Yazıları**

Bruni, F. (2003, 26 Aralık). Pope pleads for end to terrorism and war. *New York Times*, s. 21.

- **Basılmamış Tezler, Posterler, Bildiriler**

YÖK'ten indirilmiş ise URL adresi de künye bilgileri sonunda verilir.

Yıldırım, İ. (2014). *Yöresel Festival Üzerine Görsel Etnografik Bir İnceleme: Ankara "Beypazarı Festivali" Örneği*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

- **Ansiklopedi/ Sözlük**

Balkans: History. (1987). Encyclopaedia Britannica içinde (15. Baskı. Cilt. 14, s. 570-588). Chicago: Encyclopaedia Britannica.

- **Sözlükler**

Devellioğlu, F. (2013). Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lugat (30. Baskı). Ankara: Aydın.

- **Kurumsal Yazar**

American Psychiatric Association. (2005). . . .

- **Söyleşi**

Ozansoy, G. (1967). Bizde Bir Bunalım Edebiyatı Yok. Cemal Süreya ile Söyleşi. Haber Gazetesi, 19 Şubat 1967. Erişim Tarihi: 4 Şubat 2020, <https://www.cafrande.org/soylesi-bunalim-edebiyati/>

- **Film**

Safinia, F. (Yönetmen). (2019). Deli ve Dahi [Film]. ABD: Fastnet Films Icon Productions Voltage Pictures.

Kaynakçadaki alıntılarda ayrıntılı bilgi için:

<https://apastyle.apa.org/style-grammar-guidelines/references/examples>

Sayfa düzenine ilişkin esaslar:

Sayfa Yapısı: Üst: 3 cm, Alt: 2,3 cm, Sol: 2 cm, Sağ: 2 cm.

Cilt Payı: 0 cm, sol.

Üst Bilgi: 2 cm.

Alt Bilgi: 1,3 cm.

Paragraf başı: 0,6 cm.

Paragraf Aralığı: Önce ve Sonra 2nk Satır Aralığı: Tek

Tablo ve grafik kullanımına ilişkin esaslar:

1. Metin içerisindeki tablo ve grafiklerin 9 punto büyüklüğünde hazırlanması gerekmektedir.

2. Metin haricinde ek olarak sunulacak tablo ve grafikler, kaynakçadan sonra “Ekler” başlığı altında verilmelidir.

3. Tablo numarası ve isimleri alt kısmına, bu bilgilerin alındığı kaynak açıklaması ise parantez içinde yazılmalıdır.

4. Tablo, grafik ve resimler 10 sayfayı geçmemelidir.

Yazarlara yardımcı olabilecek diğer hususlar:

Yukarıda belirtilen yayın ilkeleri ve yazım kurallarına göre hazırlanan yazılar, DergiPark sistemi kullanılarak <http://dergipark.gov.tr/egetdid> internet adresi üzerinden gönderilirken yazının; araştırma makalesi, olgu sunumu, tezden üretilen yayın, derleme veya diğer türden hangisine ait olduğu seçilmelidir. Çeviri ve aktarma türünden çalışmalarda, çeviri veya aktarmanın yapıldığı orijinal metnin birer kopyası da iletilmelidir. Yazı içerisinde farklı yazı karakterleri (fontlar) kullanılmış ise bunlar belirtilmeli, makale ile birlikte yazı karakteri de iletilmelidir. Makaleler ile ilgili bütün yazışmalar ve süreçler DergiPark üzerinden gerçekleşmekte ve DergiPark'ta arşivlenmektedir.



Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi/Journal of Turkish World Studies
20/1 Yaz-Summer 2020

EGE ÜNİVERSİTESİ
TÜRK DÜNYASI İNCELEMELERİ DERGİSİ
YAYIN ETİĞİ VE YAYINDA SUİSTİMAL BEYANI

Yayın Etiği ve Yayında Suistimal Beyanı, Code of Conduct and Best-Practice Guidelines for Journal Editors (Committee on Publication Ethics, 2011)'na dayanmaktadır.

1. DERGİ İMTİYAZ SAHİBİNİN SORUMLULUKLARI

Editoryal Bağımsızlık

Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, herhangi bir kimse veya ticari ortaklarının etkisi olmadan editoryal kararların bağımsızlığının sağlanmasını taahhüt etmektedir.

Fikri Mülkiyet ve Telif Hakkı

Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, dergide yayımlanan makalelerin mülkiyet ve telif haklarını korur ve her makalenin yayımlanmış versiyonunun kaydını sağlamaktadır. Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, yayımlanmış her makalenin bütünlüğünü ve şeffaflığını sağlamaktadır.

Bilimsel Suistimal

Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, hileli yayın veya yayıncı intihali ile ilgili olarak daima uygun tedbirleri almaktadır.

2. EDITÖRLERİN VE YAYIN KURULUNUN SORUMLULUKLARI

Adil Davranış ve Editoryal Bağımsızlık

Editörler, gönderilen makaleleri hem akademik değerine göre (önem, özgünlük, çalışmanın geçerliliği, açıklığı) hem de derginin kapsamına uygunluğu temelinde değerlendirir. Bu değerlendirmeyi yaparken, yazarın ırkı, cinsiyeti, cinsel yönelimi, etnik kökeni, hangi ülkenin vatandaşı olduğu, dini inancı, politik görüşü veya hangi kurumda çalıştığını dikkate almaz.

Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir. Editör, derginin tüm editoryal içeriği ve bu içeriğin yayımlanması zamanlaması konusunda tam yetkilidir.

Editörler, dergi politikası, yayım kuralları ve seviyesine uymayan eksik ve hatalı araştırmaları hiçbir etki altında kalmadan reddetmelidir.

Gizlilik

Editörler, en az iki hakem tarafından değerlendirilen makalelerin çift taraflı kör hakemlik sistemine göre değerlendirilmesini sağlar ve hakemleri gizli tutar.

Yayın Kararları

Editörler haber, çeviri ve kitap incelemesi dışında gönderilen tüm makalelerin yayınlanmak üzere değerlendirildiğini ve bu alanda uzman olan en az iki hakem tarafından hakem değerlendirmesinden geçirilmesini sağlar. Editör, dergiye gönderilen yazıların hangisinin yayınlanacağına karar vermekten, söz konusu çalışmanın onaylanmasına, araştırmacılar ve okuyucular için önemine, hakemlerin yorumlarına ve bu gibi yasal gerekliliklere dayanarak sorumludur.

İfşa ve çıkar çatışmaları

Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi editörü yazarlar, hakemler ve editörler gibi taraflar arasındaki herhangi çıkar çatışmalarına izin vermez. Dergiye gönderilen bir makaledeki yayınlanmamış materyaller, yazarın sarıh bir yazılı onayı olmadan herhangi biri tarafından kullanılmamalıdır.

Tarafsızlık

Dergiye gönderilen makaleler daima, herhangi bir önyargı olmaksızın değerlendirilmektedir.

3. HAKEMLERİN SORUMLULUKLARI

Değerlendirme

Hakemler yazarların kökeni, cinsiyeti, cinsel eğilimi veya siyasi felsefesine bakılmaksızın eserleri değerlendirmektedirler. Hakemler ayrıca, dergiye gönderilen metinlerin değerlendirilmesi için adil bir kör hakemlik süreci sağlamaktadırlar.

Editöre Destek

Hakemler, karar verme aşamasında editörlere yardım ederler ve ayrıca metinlerin iyileştirilmesinde yazarlara yardımcı olabilmektedirler.

Çabukluk

Bir makalede bildirilen araştırmayı değerlendirmek için nitelikli olmayan ya da kısa sürede değerlendirmenin imkansız olacağını bilen hakem derhal editörü bu durumdan haberdar etmeli ve yeni bir hakem atanması için değerlendirme sürecinden muafiyetini istemelidir.

Gizlilik

Dergiye gönderilen makalelere ilişkin tüm bilgiler gizli tutulmaktadır. Hakemler, editör tarafından yetkilendirilmiş olanlar dışında başkalarıyla müzakere etmemelidir.

Tarafsızlık

Objektif bir karar değerlendirmesi, daima hakemler tarafından yapılmaktadır. Hakemler, uygun destekleyici iddialarla, açık bir şekilde görüşlerini ifade etmektedirler.

Kaynakların Tanınması

Hakemler, yazarlar tarafından alıntılanmayan yayınlanmış çalışmaları bilmelidir. Daha önceki yayınlarda bildirilen bir gözlem, türetme veya tartışma olan herhangi bir ifadeye ilgili alıntı ile eşlik edilmelidir. Bir hakem aynı zamanda editörlere, söz konusu yazı ile kişisel bilgileri olan diğer herhangi bir yazı (yayınlanmış veya yayınlanmamış) arasındaki önemli benzerlik veya örtüşme durumlarını da bildirmelidir. Bunun için ayrıca benzerlik raporu sunan yazılımlarından yararlanarak incelemesini derinleştirebilir.

İfşa ve Çıkar Çatışmaları

Davetli hakemler, inceledikleri makalelerle ilgili çıkar çatışması ortaya çıkması durumunda (rekabetçi, işbirlikçi veya makale yazarları, şirketler veya kurumlardan herhangi biriyle olan diğer ilişkilerden kaynaklanan bağlantılar) derhal hakem davetini reddetmeli, editörlere bildirimde bulunmalıdırlar.

Gönderilmiş bir makalede bulunan yayınlanmamış materyal, yazarların açık yazılı onayı olmadan bir hakem tarafından kendi araştırmasında kullanılmamalıdır. Hakem değerlendirmesi yoluyla elde edilen ayrıcalıklı bilgi veya fikirler gizli tutulmalı ve gözden geçirenin kişisel avantajı için kullanılmamalıdır. Bu, inceleme davetini reddeden hakemler için de geçerlidir.

4. YAZARLARIN SORUMLULUKLARI

Raporlama Standartları

Dergiye gönderilen bir metin özgün olmalıdır ve yazarlar, metnin daha önce herhangi bir dergide yayınlanmamış olmasını sağlamalıdırlar. Araştırmanın verileri, makalede tam olarak belirtilmelidir. Dergiye gönderilen bir metin, başkalarının çalışmayı türetmesine izin vermek üzere yeterli detay ve referansları içermelidir.

Veri Erişimi ve Alıkonma

Yazarlardan çalışmalarının ham verilerini editör incelemesi için el yazmasıyla birlikte sağlamaları istenebilir ve eğer uygulanabilirse verileri kamuya açık hale getirmek için hazırlanmalıdırlar. Her halükârda, yazarlar, katılımcıların gizliliğinin korunabilmesi koşuluyla, bu verilerin yayınlanmasından en az 10 yıl sonra (tercihen kurumsal veya konu bazlı veri havuzu veya diğer veri merkezi aracılı-

ğıyla) diğer yetkili profesyonellere erişilebilir olmasını sağlamalıdır. Tescilli verilere ilişkin yasal haklar yayımlanmasını engellemez.

Özgünlük ve intihal

Yazarlar, yalnızca tamamen orijinal eserler yazdıklarını ve gönderdiklerini ve başkalarının eserlerini ve/veya ifadelerini kullandıysa, bunun uygun şekilde atıf yapılarak belirtildiğinden emin olmalıdırlar. Makalede bildirilen çalışmanın niteliğini belirlemede etkili olan yayınlara da değinilmelidir. İntihal, bir başkasının yayını, yazarınki gibi yazmaktan, başkalarının çalışmalarının önemli kısımlarını (atfetmeden) kopyalamak veya başka bir deyişle, başkaları tarafından yürütülen araştırmaların sonucunu almak için birçok biçime sahiptir. Herhangi bir şekilde yapılan intihal, etik olmayan yayıncılık davranışını oluşturur ve kabul edilemez.

Bilimsel araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

a) İntihal: Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,

b) Sahtecilik: Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,

c) Çarpıtma: Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,

ç) Tekrar yayım: Bir araştırmacının aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde veya başka amaçlarla ayrı eserler olarak sunmak,

d) Dilimleme: Bir araştırmacının sonuçlarını araştırmacının bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde veya başka amaçlarla ayrı eserler olarak sunmak,

e) Haksız yazarlık: Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,

f) Diğer etik ihlali türleri: Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayınlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak (YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8).

İntihal Politikası

Dergimize gelen her inceleme, “iThenticate” intihal programında taranmaktadır. Editörlerin, hakemlerin ve yazarların, uluslararası yayın etik kurallarına uyması ve makalelerin yazım kurallarına uyumlu olması zorunluluğu vardır.

Birden çok, yinelenen, fazlalık veya eşzamanlı başvuru / yayın

Aynı çalışma birden fazla dergide veya birincil yayında yayınlanamamalıdır. Bu nedenle, yazarlar başka bir dergide yayınlanmış bir makaleyi değerlendirmek üzere göndermemelidirler. Bir makalenin birden fazla dergiye aynı anda sunulması etik olmayan yayıncılık davranışıdır ve kabul edilemez.

Bazı makalelerin (klinik kılavuzlar, çeviriler gibi) birden fazla dergide yayınlaması, belirli koşulların yerine getirilmesi şartıyla bazen gerekli olabilir. İlgili dergilerin yazarları ve editörleri, aynı verileri ve ana belgenin yorumunu yansıtması gereken ikincil yayını kabul etmelidir. Birincil referans ikincil yayında belirtilmelidir.

FERAGAT

Editörler ve yayın kurulu, yazarların ifade ettiği görüşlerden ve dergideki yayınlanan yazıların içeriğinden sorumlu değildir. Özgünlük, yazıların okunması ve hatalar bireysel yazarların sorumluluğundadır. Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi'nde inceleme ve yayınlamak üzere gönderilen tüm yazılar, özgünlük, etik konular ve faydalı katkılar için çift-kör incelemelere tabi tutulmaktadır. Hakemlerin kararları dergide yayınlanacak tek araçtır ve kesindir.

Çarhacılar ve Çarha Cengi/Talimi İlişkisi Üzerine

On the Relation between the Carhaci Unity and the Carha Battle/Formation

*Recep Efe ÇOBAN

A Study on Foreign Language Anxiety:

The Case of a Gagauzian and Turkish University

Yabancı Dil Kaygısı Üzerine Bir Çalışma: Bir Gagavuz ve Türk Üniversitesi Örneği

*Halil KÜÇÜKLER

Eski Uygur Türkçesi Metinlerinde Budist Bir Terim: “Sadu < Skr. Sādhu”

A Buddhist Term in Old Uyghur Turkic Texts: “Sadu < Skr. Sādhu”

*Hasan İSİ

Türk Lehçelerindeki /b-/>/m-/ Değişmesinin Fonetik Açısından İncelenmesi

Phonetic Analysis of /b-/>/m-/ Change in Turkish Dialects

*Ensar KILIÇ

Tatar Türkçesindeki Arapça Kökenli Kelimelerde Anlam Değişmeleri

The Semantic Changes of Arabic Words in Tatar Turkish

*Fecri YAVI

Kopuzdan “Telli Kur’an”a Türklerde Sazın Kültürel Serüveni ve Kutsallığı

The Cultural Journey of Sacredness of the Saz Among Turks from Kopuz to “Telli Kur’an” (Stringed Qur’an)

*Bülent AKIN

Kırgızistan ve Türkiye Sahası Atasözlerindeki At ve İnsan Benzeşimlerinin (Analojilerin) Sosyokültürel Temelleri

The Socio-Cultural Fundamentals of the Analogies Between Man and Horse in Kyrgyz and Turkish Proverbs

*Ahmet KESKİN

Kaşığı Hikâyesinin Psikanalitik Edebiyat Kuramına Göre İncelenmesi

Analyzing the Story "Kaşığı" by Psychoanalytic Theory

*Murat TURNA

Uşak’ın Hacı Kadem Köyü’nde Hacı Ali Türbesi

Hacı Ali Tomb in Hacı Kadem Village of Uşak

*Türkan ACAR